9me Année Elisabethville, Janvier-février 1941 - 1942 No 1

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

DE LA CONTRAINTE PAR CORPS POUR DETTES CHEZ LES " BUDJA ", par J. Soupart, Fonctionnaire de l'ordre Judiciaire. 1

NOTICE SUR LE REGIME SOCIAL DES BASONGO MENO DE KOLE, par Liégeois, L., A. T. Assistant. 13

CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES - POUR PUNIR SON ENFANT D'UN VOL SON PÈRE LUI LIE LES MAINS DANS UN BRANDON DE PAILLE ET Y MET LE FEU. 24

JURISPRUDENCE

237 - Garde des enfants - Mariage coutumier - Concubinage. 26

238 - Divorce - Adultère de la femme - Refus de la femme de vivre chez son mari - Femme enceinte - Mesure provisoire de séparation. 27

MINISTÈRE DES COLONIES BIBLIOTHÈQUE Bruxelles

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. ... .

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAEK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat Cour près la d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs,

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J K , B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chêque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chêques 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.

9me Année Elisabethville, Janvier-Février 1941. No 1

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

De la contrainte par corps pour dettes chez les " Budja" (1)

La contrainte par corps des Budja tenait à elle seule un rôle prépondérant dans l'exécution du recouvrement des dettes ; elle était considérée comme un des moyens les plus efficaces.

Dans la présente étude, nous donnerons au mot « dettes » le sens le plus large; nous considérerons les dettes comme des obligations pécuniaires, nées de quelque manière que ce soit.

Nous décrirons, aussi exactement que possible, la détention pour dettes; nous en rechercherons les caractéristiques qui nous permettront de la désigner sour le nom de contrainte par corps, et d'en dégager les modes d'application encore permis par la législation actuelle.

DESCRIPTION

La détention pour dettes chez les Budja n'était pas une peine mais un moyen de coercition en vue de hâter le paiement. Cet emprisonnement pouvait à la rigueur être transformé en esclavage.

En exécution d'une condamnation, toute obligation pécuniaire quelconque devenait immédiatement exigible. Il ne convenait pas que la partie succombante abusât par ruse ou autrement des autorités coutumières ou du créancier. Aussi, lors d'un conflit, le premier soin du créancier était de s'assurer de la personne du débiteur ou de l'un de ses parents.

Le dialecte « Ebudja » désignait cette détention sous le nom de « panga » ou, pour être plus exact, le détenu était appelé « motu mo panga ». Les menottes, dénommées « mondo », consistaient en une tige de fer portant un anneau à chaque extrémité; les anneaux étaient refermés de façon adéquate par le forgeron du village afin qu'ils ne puissent être enlevés des poignets.

L'entrave se fixait au poignet droit du détenu ou de l'esclave, tandis que le gardien était entravé au poignet gauche. Le gardiennat des endettés revenait généralement aux femmes et aux enfants. L'escorte de l'esclave, au contraire, était un homme libre.

La détention pouvait avoir lieu, soit par consentement de l'endetté, soit par rapt. Dans chaque cas, les autorités coutumières devaient être averties des arrangements intervenus et des événements survenus à l'occasion du rapt, même lorsque les litiges qui en étaient la cause n'avaient pas été portés devant la juridiction locale.

Le débiteur lui-même était rarement détenu, mais il devait fournir au créancier une personne de sa famille pour servir de gage pendant que lui-même réunissait en hâte l'argent « mbongo » nécessaire au paiement de sa dette.

Lorsque le préjudicié constatait la mauvaise volonté de son débiteur, qu'il n'avait pu le détenir lui ou quelqu'un de sa famille, il avait recours à un autre moyen en s'emparant d'une tierce personne d'une famille ou d'un clan ami à celui du débiteur. Les parents de ce détenu s'enquéraient du motif de la détention, motif qui était porté à la connaissance de la population par un crieur public appelé « motindi » ou « élého ». Trois familles au moins étaient ainsi mêlées au conflit : celle de l'otage servait d'intermédiaire aux deux autres et forçait ainsi les autorités coutumières à s'occuper sérieusement du différend. La tranquillité publique mise en danger par la détention d'un innocent exigeait, en effet, uue intervention rapide auprès du coupable.

(1) Extrait de la revue Congo n° 2 de février 1940.
La présente étude a été présentée et acceptée au concours annuel de 1939, organisé par l'Institut Royal Colonial Belge.

Aucune indemnité n'était due lors de la libération sauf, toutefois, lorsqu'il s'agissait d'un tiers étranger. Dans ce cas, une indemnité, appelée « mbongo mo panga », compensait pour l'innocent sa privation de liberté.

Le créancier ne se dessaisissait de son débiteur que contre la valeur litigieuse ; c'est pourquoi, la détention pouvait durer aussi longtemps que la dette subsistait et ne prenait fin que par le paiement, la mort du détenu ou sa mise en esclavage.

La mort du détenu éteignait la dette, mais la mort du débiteur non incarcéré ne l'éteignait pas.

Les tortures étaient généralement épargnées aux détenus pour dettes de peu d'importance. Toutefois, à la longue, les mesures de représailles s'accentuaient afin de faire hâter le paiement.

Il va de soi que la détention comportait divers travaux tels que le portage des vivres, la fabrication des nattes et toutes autres occupations qu'une personne entravée pouvait exécuter. Le travail compensait les frais d'entretien.

Il ne nous a jamais été donné de rencontrer des cas où les travaux du détenu pouvaient compenser en partie ou éteindre entièrement la dette.

Au contraire, si, malgré la détention et les sévices, la dette restait irrécupérable, le seul moyen dont disposait encore le créancier désireux et avide de rentrer en possession de sa créance, consistait à vendre son gage humain. Le créancier troquait le plus souvent celui-ci contre le montant de la créance et le détenu n'était plus appelé « motu mo panga » mais « motuke » ou esclave.

Ceci nous montre bien que le créancier avait la libre et entière disposition de son débiteur en cas de non-paiement.

La coutume prévoyait des indemnités compensatoires plus ou moins fixes dans des affaires bien déterminées (meurtres, adultère, etc.) ; dans d'autres, les autorités coutumières évaluaient les dommages selon les circonstances.

Et ceci nous amène à examiner quelques-uns des principaux cas concrets qui rendaient possible la détention pour non-paiement de dettes.

Nous les avons divisées en deux classes :

1° Les infractions aux règles coutumières en ce qui concerne le respect des institutions ;

2° Les contestations purement civiles.

CAS CONCRETS D'INFRACTIONS AUX RÈGLES COUTUMIÈRES EN CE QUI CONCERNE LE RESPECT DES INSTITUTIONS.

a) *Refus de payer le tribut au chef (kumu).*

Certaines dépouilles d'animaux revenaient de droit au chef ; enfreindre cette règle lésait son patrimoine et, par surcroît, constituait une inobservance de la coutume et une méconnaissance de l'autorité. Aussi, le délinquant était-il tenu au paiement du tribut coutumier et à une indemnité compensatoire ressemblant à des dommages-intérêts pour le préjudice porté à l'autorité du chef.

L'offensé étant le chef, c'est à lui que l'indemnité était due ; c'est aussi chez lui que se subissait la détention à défaut de paiement.

b) *L'adultère (limoli).*

La mort, le bannissement, parfois l'ablation d'un membre ou le paiement d'une forte indemnité (2 magendza, soit 40 lances) sanctionnait l'adultère. L'indemnité revenait et profitait au mari trompé et la détention contraignait le complice au paiement.

Outre l'injure faite au mari, les Budja voient dans l'adultère une atteinte aux droits privés et à la morale.

Actuellement, sous l'influence des missionnaires, certains chrétiens refusent l'indemnité « limoli » et l'abandonnent à la caisse administrative de la juridiction sous prétexte qu'ils ne veulent pas « l'argent de la honte ». L'abandon de ce droit au profit de la caisse tend à se généraliser.

c) *Les insultes.*

En cas d'insultes, les chefs de clan (kumu egbondo) tranchaient à l'amiable de la façon suivante : les antagonistes se donnaient mutuellement un cadeau (généralement un couteau) et devaient manger ensemble une poule afin que la réconciliation fut complète. Le refus de l'un d'eux le faisait déclarer mauvais sujet, lequel devait payer une indemnité qui, si elle n'était immédiate, pouvait donner lieu à la détention.

d) *Meurtres simples, homicides involontaires.*

Sauf pour les homicides réciproques, c'est-à-dire l'homicide commis en représailles d'un autre homicide, les homicides simples même involontaires se réglaient par le paiement d'une indemnité lorsque les parties en cause voulaient transiger.

Dans ce cas, les gens du village du meurtrier rassemblaient en hâte une première compensation (2 magendza, soit 40 lances) qu'ils offraient à la famille de la victime afin d'apaiser les cœurs et d'éviter ainsi de nouvelles effusions de sang. Ce paiement était donc effectué par la communauté pour éviter des représailles générales.

Outre ce versement pour lequel le clan entier avait été mis à contribution, le coupable devait une forte indemnité dont la valeur était habituellement une femme, laquelle était donnée à l'un des héritiers du disparu pour compenser la perte subie par la famille. Cette femme, en effet, devait enfanter de nombreux enfants auxquels on donnerait le nom de la victime.

L'absence de ce dernier paiement entraînait la détention qui pouvait se muer en esclavage.

e) *Vols.*

Le dédommagement du vol commis ne suffisait pas; le voleur devait en outre une indemnité supplémentaire (3 magendza, soit 60 lances) exorbitante pour l'époque.

Ici il semble que le coupable devait subir la détention : chaque fois en tout cas lorsqu'il était surpris en flagrant délit. Il n'était libéré qu'après paiement complet et une exhibition dans le village, aux cris de « fermez bien vos portes, voilà le voleur qui passe... »

f) *Répression de l'envoûtement.*

Les jeteurs de sort payaient généralement de leur vie les crimes dont les épreuves diverses les avaient formellement accusés.

Il arrivait cependant que l'on se trouvât devant un personnage important ou d'une famille très riche et qu'il pût se racheter par indemnisation. Dans ce cas encore et dans l'attente du paiement le détenu était livré à la merci de la famille lésée par les crimes prétendûment commis.

g) *Individu trouvé dans le harem de toute personne détenant une autorité quelconque.*

Le bannissement était la règle, mais comme partout l'argent rachète la plupart des fautes, le coupable avait parfois la faculté de se libérer par paiement d'une très forte indemnité (une esclave plus un filet de chasse). L'indigène était, dans ce cas encore, détenu jusqu'au paiement.

La coutume érigeait en effet en infraction le fait pour un cadet de se rendre dans l'enclos réservé aux femmes de son père, oncle, chef ou de toute personne détenant une certaine autorité. Cette mesure évitait de nombreux conflits familiaux, notamment lorsque plusieurs jeunes femmes peuplaient le harem.

Notre occupation a fait tomber cette coutume en désuétude; cependant, les chefs et les vieux s'en plaignent actuellement. A plusieurs reprises, à l'occasion d'enquêtes diverses nous avons reçu les doléances des chefs et notables qui demandaient, en présence des infractions nombreuses et répétées de ce genre, le rétablissement intégral des sanctions.

DES CONTESTATIONS PUREMENT CIVILES

a) *Divorce. — Non-remboursement de dot.*

Ce n'est qu'après avoir épuisé tous les moyens de conciliation, soit à l'amiable, soit devant les juges, après beaucoup de patience et de persuasion que le créancier détenait le débiteur.

En effet, de nombreuses combinaisons intervenaient pour le réglement des litiges de ce genre et nous en donnerons un aperçu en ne citant que les plus fréquentes : le créancier, sur promesse de son débiteur, attendait le versement de la dot d'une jeune fille même impubère, ou bien le versement périodique du gendre, ou encore le débiteur garantissait à son créancier certains droits de priorité quant au mariage d'un fille dont il attendait la naissance probable et dont on défalquerait le montant de la dette lors du paiement de la dot, soit encore que le créancier, ex-beau-père du débiteur, retint chez lui une fille née du mariage rompu et appartenant en fait à l'ex-mari.

La remise d'un anneau « ekomo » au créancier était le gage de l'arrangement intervenu.

Il se conçoit que dans ces conditions le débiteur devait être de réelle mauvaise foi pour qu'il subisse la détention, mais lorsqu'elle avait lieu elle était exercée avec la même rigueur que dans les cas précédents.

b) *Absence ou refus de versement périodiques du gendre à ses beaux-parents.*

Ici l'on trouve une certaine astreinte qui ne revêt cependant pas le caractère de la détention étudiée ci-dessus. Nous citons néanmoins cet exemple parce qu'il présente plusieurs analogies avec l'objet de notre étude et que le but est le même : forcer le débiteur (gendre) au paiement exigé.

Voici la relation de cet usage dénommé « molembi » : la femme dont le mari n'effectuait pas, sur les injonctions de son beau-père, les versements exigés était rappelée chez ses parents et abandonnait temporairement son mari pour rentrer dans son village d'origine. Cette femme était non détenue mais retenue dans sa famille et cela par mesures de représailles envers le mauvais gendre qui lui seul était atteint. Les refus répétés de ces versements pouvaient entraîner le divorce ; en tout cas la femme n'était autorisée à reprendre la vie conjugale qu'après le versement exigé et le consentement de ses parents.

Cette coutume est encore en vigueur aujourd'hui et est souvent l'occasion de la méconduite des femmes surtout. C'est à bon droit, nous semble-t-il, que les missionnaires la combattent car elle désorganise la famille.

c) *Prêts. — Non-remboursement du prêt et de son intérêt.*

Tout prêt comportait un intérêt. L'emprunteur restait tenu au paiement du prêt et d'un objet supplémentaire (variable selon l'importance du prêt).

Si le prêteur avait à son tour besoin d'argent ou que l'époque du remboursement fut dépassée, le débiteur devait payer immédiatement après la demande et s'il ne pouvait le faire, se voyait détenir jusqu'au paiement complet.

d) *Echanges et ventes d'objets divers.*

Les échanges d'objets étaient assez courants et notamment aux marchés établis aux carrefours des sentiers très fréquentés. Le troc se faisait sur-le-champ et de ce fait ne donnait pas lieu, en général, à palabres.

Cependant, des échanges ressemblant à des ventes à crédit existaient mais entre individus de même clan ou de clans amis L'acheteur devait remettre un acompte assez important, en marchandises ou en monnaie (mbongo = mosolo = argent), et en outre un ou plusieurs anneaux « ekomo » qui étaient la preuve entre les mains du créancier de l'existence de sa créance. Lors du dernier versement les « ekomo » donnés en gage étaient restitués à l'acheteur.

Nous notons en passant que tout objet à vendre était garni d'une feuille séchée de bananier.

Si le paiement, en marchandises ou en argent (mbongo - monnaie) n'avait pas été effectué suffisamment à temps, que l'objet échangé ou vendu n'avait pas été restitué à son ancien propriétaire et que le débiteur avait fait preuve de manifeste mauvaise foi il va de soi que le créancier s'assurait de la personne du mauvais payeur, après intervention des autorités coutumières ou, si les démarches auprès de ces dernières avaient été infructueuses, lorsque l'occasion cherchée se présentait.

POUVONS-NOUS AFFIRMER QUE TELLE DÉTENTION ÉTAIT RÉELLEMENT DE LA CONTRAINTE PAR CORPS ?

Nous venons de voir que la détention pour dettes s'exerçait :

1° sur la personne du débiteur; 2° à son défaut sur une personne de sa famille; 3° à défaut de l'une des personnes citées aux 1° et 2° sur la personne d'un tiers étranger au débiteur et au litige.

Nous examinerons chacun de ces cas et démontrerons que la détention pour dette qui nous intéresse est bien la contrainte par corps.

Au tome VII des *Pandectes Belges*, p. 751, n° 9, nous lisons : « L'emprisonnement subsidiaire, » destiné à remplacer l'amende par une peine d'un autre genre, ne doit pas être confondu avec la con» trainte par corps qui n'est qu'une voie d'exécution. »

Or, nous savons que, chez les Budja, la détention était subie jusqu'au paiement complet. Elle ne constituait donc pas un mode de paiement mais un moyen de cœrcition.

1° Le débiteur est lui-même détenu.

Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise de J. P. Colin, p. 58, arrestation n° 22, mentionne que « le fait pour un indigène, caution d'un autre indigène, de procéder à l'arrestation de » celui-ci dans le but de vaincre par la voie de la contrainte par corps la mauvaise volonté de cet indigène » à payer sa dette, est conforme à la coutume indigène et n'a rien de contraire à l'ordre public universel » ni aux règles édictées par le législateur qui ont pour but de substituer d'autres règles à la coutume in» digène ». (Boma, 17 juin 1913, Jur. Congo, p. 176, avec note.)

La jurisprudence congolaise a donc admis, en 1913, que la détention pour dettes, du débiteur chez son créancier, avait non seulement les caractéristiques de la contrainte par corps, mais encore qu'elle pouvait être considérée comme règle pourvu que certaines conditions fussent remplies. Nous développerons d'ailleurs ce point de vue dans un chapitre spécial.

Dans le cas qui nous occupe, ce sera la contrainte par corps par excellence au regard des deux autres.

2° A défaut du débiteur, la détention est subie par une personne de sa famille.

Il faut savoir qu'en droit coutumier la personne du débiteur importe peu mais bien sa famille. En effet, le chef de famille possédait (et possède encore) et détenait par droit de priorité (patriarcat) la plupart des biens de la famille (liwota). Le créancier se trouvait ainsi devant une communauté de biens et de personnes (communauté familiale).

Un individu était-il atteint dans ses biens ou dans sa personne, c'est la famille entière qui voyait son patrimoine diminué. Dès lors nous concluons que la coutume considérait ce détenu comme le débiteur lui-même et que nous nous trouvons donc bien en présence de la contrainte par corps du fait que le droit indigène Budja, comme chez d'autres peuplades, avait et a encore la notion de la responsabilité civile collective et de la responsabilité civile pour le fait d'autrui (cfr. A. Sohier, *Pratique des Juridictions indigènes, pp. 57, et 58).*

3° La personne détenue est un tiers étranger au débiteur et au litige.

Ici encore le but visait le recouvrement de la dette. Si l'arrestation d'un tiers n'atteignait pas le débiteur directement dans sa personne ou celle de l'un des siens, elle n'était cependant effectuée que

pour forcer au paiement; elle rendait la famille et les autorités coutumières responsables de leur mauvaise volonté de s'exécuter, responsabilité qui pouvait les atteindre indirectement en cas de représailles exercées par les parents de la tierce personne détenue.

Le créancier contraignait donc dans ce cas encore le débiteur à s'exécuter.

L'intervention d'un tiers étranger était assez couramment employée dans les affaires de dettes peu importantes et pour lesquelles le créancier n'estimait pas devoir recourir à la détention. Ainsi, par exemple le créancier qui ne pouvait récupérer, soit un couteau, soit une lance ou un petit objet quelconque que lui devait, à n'importe quel titre, une autre personne, dérobait le même objet appartenant à un personnage important d'une famille voisine et avertissait ce dernier qu'il devait réclamer cet objet au débiteur lui-même, ce qui était fait.

En matière de détention, la coutume a cependant senti l'odieux de ce genre de contrainte par corps parce qu'elle a prévu une indemnisation (lance ou couteau) lors de la libération. Ce contraint subissait les mêmes traitements que le débiteur détenu et si la mise en esclavage, dans ce cas, n'était pas employée, il faut en attribuer la cause aux représailles que ne pouvait manquer de faire la famille de l'innocent.

Nous voyons que, dans ce cas encore, la coutume prévoyait la responsabilité civile pour le fait d'autrui et qu'elle était appliquée dans des cas presque inattendus.

Ce qui précède, nous permet de dire que la tierce personne détenue était bien contrainte par corps puisqu'elle n'était libérée qu'au moment du paiement de la dette.

EN QUELLES MATIÈRES LA CONTRAINTE PAR CORPS CI-DESSUS EXPOSÉE S'EXERÇAIT-ELLE ?

Pour la facilité de notre description nous avons divisé les exemples en deux catégories :

1° Les infractions aux règles coutumières en ce qui concerne le respect des institutions ;

2° Les contestations purement civiles.

Nous avons, en outre, considéré le mot « dettes » dans son sens le plus large pour la raison qu'elles pouvaient naître à propos de tous les différends quels qu'ils soient.

En matière criminelle, par exemple, le meurtre pouvait se racheter par une compensation, une certaine indemnité, fixée par la coutume. Le coupable avait le choix : ne pas payer, ce qui équivalait pour lui ou l'un des siens à un arrêt de mort, ou bien accepter la transaction par paiement. L'absence du premier versement à effectuer par la communauté du coupable signifiait le refus de la transaction : la guerre et les meurtres en étaient la conséquence. Par contre, le versement de la première caution engageait les parties à transiger, le coupable et sa famille se reconnaissaient ainsi redevables d'un indemnité envers la famille lésée d'où naissance de la dette.

D'autre part, en cas de non-remboursement des prêts, achats à tempérament ou à crédit, de non-remboursement de dot, etc., nous nous trouvons devant des dettes librement contractées, de nature civile exclusivement.

Est-ce à dire que les mesures prises et les moyens employés étaient les mêmes pour ces deux genres de litiges ? Nous avons dit ce qu'il en était dans chacun des cas examinés et avons remarqué que, s'il y avait défiance et intransigeance pour les dettes nées d'une affaire délictueuse, les autres se réglaient plus lentement peut-être avec un jeu de combinaisons qui pouvaient donner satisfaction à tous. Dans ce deuxième cas, les rigueurs n'avaient lieu qu'après constatation de la manifeste mauvaise foi ou de l'insolvabilité du débiteur qui se voyait contraint et pouvait même subir l'esclavage.

Une autre constatation se dégage de notre exposé ; il nous fait découvrir l'exercice de contrainte par corps pour des dettes contractées :

1° en matière criminelle et délictueuse (meurtres, blessures, etc...)

2° en matière civile (prêts, remboursements de dot);

3° en matière fiscale (si nous considérons le tribut payé au chef comme une imposition coutumière);

4° en matière commerciale. En effet, les échanges commerciaux existaient de longue date. Comme à l'heure actuelle, les produits s'échangeaient et se revendaient de marchés en marchés jusqu'aux lieux de consommation. Il y avait, de ce fait, des intermédiaires qui échangeaient les produits achetés contre d'autres marchandises ou contre ce que l'on pourrait appeler la monnaie (mbongo) — fers de lance ou mitako.

De même, les forgerons des villages forgeaient couteaux, lances et tous autres objets en fer pour les échanger ou les vendre.

N'est-ce pas là l'embryon des opérations commerciales telles que nous les concevons actuellement. Notre occupation a eu comme résultat d'amplifier ces opérations et de faire circuler notre monnaie. Elle a mis en relief les actes de commerce posés par les indigènes qui abandonnent de plus en plus les échanges d'autrefois.

QUELLES ÉTAIENT LES PERSONNES EXEMPTÉES DE LA CONTRAINTE PAR CORPS?

En principe, toutes les personnes de la famille du débiteur étaient contraignables lorsqu'il y avait refus de transiger ou mauvaise foi et que le créancier dut se saisir par ruse de son débiteur.

Il en était autrement quand le débiteur, ayant accepté la transaction, mettait une personne de sa famille à la dispositon du créancier.

Le débiteur ne pouvait livrer sa femme. Celle-ci ne faisait pas (et ne fait pas encore) partie de la famille de son mari; la dot versée pour elle ne constituait, en réalité, qu'une garantie pour l'avenir dont on pourrait, à la rigueur, défalquer une certaine somme en cas de mauvais traitements.

Le débiteur ne pouvait de même offrir au créancier, ses père ou mère, oncles, ni frères aînés, mais bien ses enfants, neveux ou nièces ainsi que ses frères puînés; en un mot, il pouvait laisser contraindre à sa place une des personnes sur lesquelles il avait une certaine autorité mais jamais celles dont il dépendait. Il ne faut cependant pas oublier que les frères aînés s'offraient parfois volontairement comme contraignables.

Les « kumu » (chef) ne pouvait subir la contrainte parce que dépositaires de l'autorité et par là au-dessus de la coutume. Les « sorciers » ou nganga ne l'étaient pas non plus, craints qu'ils étaient à cause des pouvoirs magiques qu'ils avaient la réputation de détenir.

Dans un autre ordre d'idées, nous ajouterons que la détention pour dettes n'était admise qu'entre individus du même groupe de clans amis. Elle ne pouvait cependant être exercée entre parents de même famille (liwota) parce que chacun des membres de la famille portait la responsabilité de celle-ci. Ainsi, par exemple, n'était pas considéré comme vol, le fait de dérober certains objets au chef de famille, lorsque le fait avait été commis par un membre de cette famille; il en était de même si l'objet dérobé appartenait à l'oncle maternel.

Du fait qu'il n'y avait pas de délit, il n'y avait pas lieu à restitution, il n'y avait pas de dette.

CARACTÉRISTIQUES DE LA CONTRAINTE PAR CORPS COUTUMIÈRE.

De l'exposé qui précède nous pouvons dire que la contrainte par corps était un moyen d'exécution pour forcer le débiteur au paiement; qu'elle comportait, à défaut du paiement d'une dette, la détention menottée du débiteur, à son défaut de l'un de ses parents ou même d'une tierce personne, jusqu'à satisfaction complète du créancier, que le dommage soit évalué par une sentence judiciaire ou par le préjudicié lui-même en vertu de la coutume

Qu'enfin, elle se subissait, parfois avec ménagement, chez le créancier, obligeait le contraint à divers travaux au profit de celui-ci, et pouvait se muer en esclavage.

LA CONTRAINTE PAR CORPS TELLE QU'ELLE EXISTAIT CHEZ LES BUDJA ÉTAIT-ELLE EXCLUSIVE A CETTE PEUPLADE?

Les textes nous en donnerons la réponse.

Nous lisons, en effet, dans un chapitre consacré spécialement à la contrainte par corps (A. Prins, *Science pénale de droit positif*, p. 389, n° 129): « L'exécution sur la personne même du débiteur est un

» principe que nous trouvons chez les Romains, les Germains et les Gaulois et qui, au début, faisait en » quelque sorte du débiteur l'esclave du créancier. »

De même *Dalloz* (contrainte par corps) écrit :

Page 305, n° 1. — « La contrainte par corps, à travers toutes les vicissitudes par lesquelles elle » est arrivée jusqu'à nous, est bien différente ainsi qu'on le verra dans l'historique, de la contrainte person- » nelle, telle que l'ont impitoyablement pratiquée les peuples barbares et les anciens... »

Page 306, n° 3 — (historique). — « ... On verra que la pensée de donner au créancier le corps de » son débiteur pour gage de la dette remonte à une haute antiquité, et que ce droit apparaît dans la légis- » lation primitive des sociétés les plus diverses, avec un caractère de cruauté qui va souvent jusqu'au » sacrifice de la vie.

Page 479, chap. 7, n° 607. — « ... En matière criminelle, la contrainte par corps est forcée, de » règle générale et de droit commun. L'impérieuse nécessité de favoriser la réparation des dommages » causés par les crimes, délits et contraventions d'une part, et le peu d'intérêt que mérite le coupable, » d'autre part, ont, de tout temps, engagé le législateur à maintenir au profit de l'Etat et des parties civiles, » l'emploi de ce moyen de coaction pour le paiement des amendes et des frais, des dommages-intérêts et » restitutions... »

Le même ouvrage, dans un chapitre consacré au droit comparé de la contrainte par corps, nous apprend, en outre, que :

Page 346, n° 34. — « En Danemark, toute espèce de dette, quel qu'en soit le montant, entraine » la contrainte par corps pour un temps illimité... »

« ... En Norvège, tout jugement de condamnation au paiement d'une dette comporte contrainte » par corps jusqu'à la libération du débiteur. Par conséquent, son emprisonnement peut durer toute sa » vie... »

Page 307, n° 6. — « En Grèce, dans les temps héroïques, le droit sur la personne du débiteur » s'exerçait dans toute sa barbarie. Chez ce peuple si fier de sa liberté et de ses privilèges, le citoyen qui » ne payait pas ses dettes tombait au niveau des choses et était vendu comme meuble, à moins que le » créancier ne consentit à en faire son esclave, alternative non moins rigoureuse. »

N° 8. — « Chez les Romains, le débiteur tombait sous la main de son créancier par deux moyens » juridiques : le *nexum* et *l'addictio,* c'est-à-dire, soit au moyen d'une convention entre les parties, soit » par une condamnation judiciaire (c'est ce que nous appelons aujourd'hui la contrainte par corps conven- » tionnelle et la contrainte par corps impérative) s'il pouvait y avoir du doute sur la vente de l'homme libre, » il n'y en aurait pas sur le droit qu'avait celui-ci de se donner en « gage... Ce mode de contrainte après une » condamnation judiciaire, tant en matière civile que criminelle, remonte aux premiers jours de Rome : » il n'était assujetti à autre forme, à aucune procédure. La personne du débiteur était entièrement aban- » donnée à la discrétion du créancier... »

Page 309, N° 9. — « ... Enfin, un autre changement s'opéra : on a dit que les *addicti* étaient livrés » au créancier, qui avait chez lui une prison privée et des moyens de tourments à sa disposition... Dans » les premiers temps, la femme n'était pas affranchie de la contrainte personnelle. . les liens du sang » s'opposaient à ce que les enfants pussent exercer la contrainte par corps contre leurs pères et mères... »

N° 111. — « .. Au huitième siècle, on crut faire un grand progrès en limitant la faculté de se » vendre au seul cas d'extrême misère et de détresse. La vente des enfants était également permise. Si la » liberté pouvait ainsi être aliénée, à plus forte raison pouvait-elle être donnée en gage au créancier pour » sûreté du paiement de la dette... ... D'après les Assises de Jérusalem, rédigées en 1099, le débiteur insol- » vable, après avoir été condammé à payer, était livré au créancier par la cour de justice : celui-ci le » conduisait dans sa propre maison, avec le droit de l'y tenir en prison toute sa vie, en l'employant à » tous travaux serviles : toutefois, il faut le remarquer, les Assises de Jérusalem, avaient introduit une » notable amélioration sur les usages précédents en établissant que la valeur des services du débiteur vien- » drait en acquittement de sa dette... »

Les citations qui précèdent nous montrent bien que rien n'est nouveau sous le soleil et qu'à peu de différence près, le droit coutumier Budja, en matière de contrainte par corps, était à peu près identique

à celui des différents peuples passés sous revue ; le droit romain en vigueur avant le VIIIe siècle, en tout cas, s'en rapprochait fortement.

LA CONTRAINTE PAR CORPS TELLE QU'ELLE EXISTAIT CHEZ LES BUDJA, EST-ELLE COMPATIBLE AVEC LA LÉGISLATION ACTUELLE ?

1° Sur le point de savoir si la contrainte par corps peut encore être exercée par le créancier et celui-ci ?

Deux cas sont à examiner :

a) Le créancier détenait sont débiteur sans jugement ;

b) Le créancier détenait son débiteur en vertu d'un jugement ;

Dans le premier cas, nous nous trouvons en présence d'un acte contraire à la fois à l'ordre public et à la législation parce que la liberté individuelle est garantie et que nul ne peut être poursuivi que dans les cas prévus par la loi et dans les formes qu'elle prescrit (art. 2, loi du 18 octobre 1908).

Nous avons cité, à la page 5 ci-dessus, le *Répertoire de la Jurisprudence Congolaise,* J.-P. Colin, p. 58, n° 22, qui admettait la légalité de la contrainte par corps effectuée chez le créancier. Une mise au point a cependant été faite ; la note insérée à ce sujet dans *Jurisprudence et Droit du Congo,* 1921, pp. 176-177, fait les remarques suivantes : « ... sur le point de savoir si cette coutume ne va pas à l'encontre d'un » texte exprès applicable à tous, à savoir l'article 2, alinéa 3 de la *Charte Coloniale*... Eût-elle été illégale, » l'arrestation, si le prévenu en avait ignoré l'illégalité, n'eût pas été arbitraire et par conséquent ne » tombait pas sous l'application de la loi pénale. »

De même, il est admis que l'arrestation arbitraire n'existe par lorsque l'auteur de l'arrestation a pu raisonnablement croire qu'il retenait à juste titre et sans offense à la loi la personne arrêtée (cf. *Jurisprudence et Droit du Congo,* 1914-19, p. 293).

La condition est très nette : il faut qu'il y ait ignorance de la loi.

Mais, depuis lors, le décret du 15 avril 1926, en son article premier stipule que les seules juridictions indigènes régulières sont entre autres les tribunaux de chefferies existant conformément à la coutume et reconnus par le Commissaire provincial.

Or, là où les tribunaux indigènes ont été reconnus, les justiciables ont été avisés que dorénavant la juridiction indigène compétente seule avait le droit et le pouvoir de rendre la justice. Il n'y a donc plus aucune excuse d'ignorer la loi.

Mais, sauf pour la restriction faite précédemment, que les juridictions soient reconnues ou non, le fait pour le créancier de détenir son débiteur sans autre forme de procès, tomberait assurément sous le coup de l'article 11, du *C. P.*, livre II, pour arrestation et détention arbitraires.

L'ordre public, en effet, s'oppose à l'exercice de la vengeance privée. Le créancier ne peut se faire justice lui-même en arrêtant et détenant son débiteur. Il s'oppose à ce que le débiteur dispose d'une tierce personne pour les remettre en otage. A fortiori, pour la donner en paiement, ce qui serait l'esclavage pur et simple (cf. *Pratique des Juridictions indigènes,* A. Sohier, p. 60).

Pour les raisons invoquées, il est donc établi que le créancier ne peut plus détenir son débiteur sans passer par la juridiction compétente.

Dans le deuxième cas, le créancier peut-il encore détenir son débiteur lorsque la juridiction indigène est intervenue ?

« L'ordre public international arrête l'action juridique des coutumes indigènes qui blessent ses » principes. Relevant des intérêts supérieurs de la société tels qu'ils sont compris par le gouvernement » colonial, ses règles ne souffrent aucune violation. Ainsi, l'ordre public international réprouve la poly- » gamie et l'esclavage domestique. Ces institutions, vestiges de l'ancienne barbarie, peuvent être tolérées » en fait pendant une période transitoire et l'autorité peut se dispenser provisoirement de les combattre » par des sanctions pénales. Jamais, toutefois, il ne sera permis au magistrat de reconnaître les effets civils » au second mariage d'un indigène bigame ou de faire droit aux prétentions d'un chef demandant l'assis- » tance de la justice pour forcer des esclaves au travail . . . » (Halewyck, *La Charte Coloniale,* t. I, p. 165.)

Il en est de même pour la contrainte par corps effectuée chez le créancier puisque la coutume l'apparente à l'esclavage.

L'ordre public s'oppose donc également à contraindre par corps le débiteur chez le créancier, même si le jugement de la juridiction indigène le permettait.

De plus, les juridictions reconnues ou non (ces dernières étant également réglementées) qui sont des institutions publiques et de ce fait dépositaires de l'autorité publique, ne peuvent confier l'exécution de leurs sentences qu'à des personnes chargées d'un mandat public et non à des institutions privées ou à des particuliers.

D'autre part, le décret du 2 mai 1910 remplacé par le décret du 5 décembre 1933 impose aux chefferies la construction et l'entretien, au chef-lieu des circonscriptions indigènes, d'un établissement destiné à l'incarcération des individus punis par les juridictions indigènes.

Le législateur a ainsi prouvé son intention d'enlever aux particuliers le droit de détenir toute personne à quelque titre que ce soit sauf évidemment les dérogations prévues par la loi.

D'ailleurs, en pratique, la question ne se pose pas; elle a été résolue puisque toutes les incarcérations ordonnées par les juridictions indigènes s'effectuent dans les prisons.

En conclusion, nous pouvons affirmer que la containte par corps doit être prononcée par une juridiction et subie, non plus chez le créancier, mais dans une maison de détention (prison de circonscription indigène ou prison de territoire).

Rien ne s'oppose cependant à ce que le débiteur offre son travail à son créancier, pour se libérer de la dette contactée, mais il ne peut être question de détention.

2° Le débiteur peut-il encore laisser contraindre en ses lieu et place, une tierce personne?

Incontestablement, non; le débiteur seul étant responsable est seul contraignable par corps parce que la liberté individuelle est garantie (art. 2, loi du 18 octobre 1908) et parce que contraire à l'ordre public (A. Sohier, déjà cité, p. 31, n° 47).

3° Que reste-t-il de la contrainte par corps coutumière, notamment depuis la mise en vigueur du décret du 15 avril 1926?

a) la contrainte par corps coutumière est restée un moyen de coercition pour forcer le débiteur an paiement;

b) elle ne peut plus être laissée à l'arbitraire de l'indigène lésé, mais doit nécessairement être prononcée par une juridiction indigène;

c) comme auparavant, c'est à défaut de paiement qu'elle est appliquée;

d) elle peut encore être exercée immédiatement si le jugement n'a pas accordé de délai (art. 39, décret du 15 avril 1926);

e) sa durée est actuellement limitée à un mois (art. 24);

f) elle doit cesser dès le paiement comme jadis;

g) elle ne peut plus être convertie en esclavage;

h) elle oblige encore le contraint à divers travaux;

i) la loi défend les tortures et les sévices qui sont remplacés par des peines disciplinaires plus humaines;

j) elle doit être personnelle;

k) elle ne tient aucun compte de l'âge du contraint; le décret du 15 avril 1926 a laissé cette décision aux juges indigènes qui s'inspirent de la coutume;

l) elle doit se subir actuellement dans les prisons de circonscriptions ou du territoire et non plus chez le créancier;

m) elle concerne actuellement les frais de procédure alors que la coutume ne le prévoyait pas.

***

Avant de terminer nous suggérerons une mise au point de la durée de contrainte par corps applicable par les juridictions indigènes.

Le décret du 15 avril 1926, art. 24, autorise la contrainte par corps dont la durée ne sera pas supérieure à un mois. Nulle part dans ce décret il n'est fait allusion au cas d'insolvabilité du débiteur. Mais l'article 97, alinéa 2 du Code pénal, livre I, stipule que pour les indigènes insolvables la durée de la contrainte par corps ne pourra être supérieure à 7 jours et qu'elle sera ramenée d'office à ce taux lorsque les tribunaux auront prononcé une durée supérieure.

Le décret sur les juridictions indigènes est postérieur à l'article 97 du Code pénal, ce qui laisserait supposer que le législateur de 1926 a voulu armer plus efficacement les autorités indigènes contre toute mauvaise volonté du débiteur en ignorant même l'insolvable, et en leur laissant le soin de s'en référer à la coutume sans que toutefois la durée de la contrainte par corps ne dépasse un mois.

En cas de vieillesse ou de maladie ou d'infirmité du débiteur, la coutume permettait à celui-ci de fournir une autre personne contraignable. Or, notre législation ne permet plus que la contrainte personnelle, c'est-à-dire qu'elle doit être subie par le seul responsable. Il y a donc une divergence considérable entre la coutume et la législation et les autorités coutumières seront forcées d'appliquer la loi.

D'autre part, l'article 97 du Code pénal est d'application générale et pourrait donc être retenu par les juges coutumiers si le décret du 15 avril 1926 n'avait pas prévu quantitativement le maximum de la contrainte par corps qui est de un mois.

Mais, si l'on s'en tenait à l'interprétation rigoureuse du décret du 25 avril 1926, nous assisterions à l'application de deux mesures; ainsi par exemple, un indigène insolvable jugé par le Tribunal du District pour homicide sur la personne d'un autre indigène et condamné à des dommages-intérêts par cette juridiction, ne subirait la contrainte par corps que durant sept jours, alors que pour des faits et dommages moindres la juridiction indigène pourrait faire exercer la contrainte par corps pendant un mois. Ce serait une injustice flagrante que l'on devrait réparer.

C'est pourquoi nous choisirons la thèse la plus favorable aux justiciables indigènes, soit la durée maximum de sept jours de contrainte par corps en cas d'insolvabilité démontrée.

*
* *

Une autre objection nous vient à la lecture de la suggestion faite page 59, n° 82, 3e alinéa *(Pratique des Juridictions Indigènes,* A. Sohier) où il est dit que :... « la juridiction pourrait même, conformément à » la coutume, décider que le débiteur, qui devra être entretenu aux frais du créancier, travaillera au profit « de celui-ci pendant sa détention ».

S'il est vrai que le contraint devait anciennement travailler pour couvrir les frais d'entretien avancés pour lui par son créancier, il n'en reste pas moins que le coût de la vie actuelle chez les indigènes a considérablement augmenté et que le créancier ne récupérerait pas, par le travail du contraint, les frais qu'il aurait dû avancer. Autrefois, le régime alimentaire était fonction du travail fourni; était-il minime, la pitance était maigre. Il ne peut plus en être de même aujourd'hui.

D'ailleurs, le jugement ne serait-il pas en contradiction avec les instructions en vigueur qui prescrivent que les travaux à effectuer par les détenus ne peuvent l'être qu'au profit de la communauté (travaux imposés aux chefferies R.U.F.A.S.T., 1930, page 22, § 64, 3e (b).

Telle décision ne saurait, nous semble-t-il, être prise que pour des raisons économiques afin d'alléger les charges des circonscriptions indigènes. Mais comme la tranquillité dans les milieux indigènes dépend en grande partie de la façon dont les litiges sont tranchés et exécutés, ce serait faire œuvre néfaste que de laisser innover sur ce point L'auteur cité a évidemment envisagé la question d'une façon générale. Chez les Budja, en tout cas, telle mesure serait prématurée du moins à l'heure actuelle.

CONCLUSIONS.

Nous avons vu que, grâce aux procédés encore barbares employés à l'occasion de l'exercice de la contrainte par corps pour dettes, la coutume possédait les moyens adéquats au paiement intégral de ces dettes, mais évidemment au détriment de la liberté individuelle.

Notre effort a dû et devra encore porter sur la destruction ou la transformation de ces moyens afin de les rendre compatibles avec nos lois : notre rôle sera de rejeter tout ce que les institutions indigènes contiennent encore d'inhumain et de barbare et ce qui serait contraire à l'ordre public.

C'est ce qui nous fera dire que le décret du 15 avril 1926 est venu à son heure. Il a aboli les actes arbitraires commis par les chefs et les justiciables et rétabli l'autorité des juridictions qui avaient pour ainsi dire disparu, car désormais chaque indigène sait que tout litige coutumier sera tranché par le tribunal composé régulièrement et sous la surveillance des autorités européennes.

C'est pourquoi nous dirons avec Monsieur le Procureur Général, A. Sohier *(Pratique des Juridictions Indigènes*, introduction, p. 1) : « Bien employées, les nouvelles juridictions sont un facteur prépon-» dérant du progrès moral de la Colonie et de son progrès matériel qui lui est lié... Par contre, mal diri-» gées elles pourraient, en accumulant la désagrégation de la société indigène et en jetant le trouble dans » les esprits, compromettre l'ordre social... »

Par elles, dont la mission de surveillance est confiée aux autorités européennes administratives et judiciaires, nous sommes arrivés à l'adoucissement des peines ainsi que de la contrainte par corps, mais, quoi qu'on fasse, cette dernière n'aura plus jamais l'efficacité que nous lui avons trouvée.

J. SOUPART

Fonctionnaire de l'ordre Judiciaire.

Note. — La peuplade Budja occupe la presque totalité du territoire de Bumba. District du Congo-Ubangi, dont la carte figure dans la revue *Congo*, novembre 1937.

Notice sur le régime social des Basongo Meno de Kole

Chaque membre du Service Territorial en fonctions à Kole ayant fourni sa petite enquête sur l'Ysendjey, l'Inkunia, l'Etshumba et le reste, j'aurais mauvaise grâce a pousser l'originalité jusqu'à ne pas les imiter.

Les études, rapports ou interrogatoires faits lors de l'avènement ou la recrudescence de vitalité des sectes se bornant généralement à détailler les épreuves à subir par les adeptes, ou à citer les différents grades de ces organisations avec les noms spécifiques y afférents, j'essaierai d'établir, sans trop m'écarter du sujet, la relation directe existant entre ces associations et la vie sociale des populations où elles se développent. Un but bien défini, vers lequel ces sectes se dirigeraient avec cohésion, un exposé détaillé de leur influence néfaste sur l'existence coutumière autochtones et l'entrave manifeste qu'elles opposent à son évolution, nous seraient bien plus profitables que l'énumération des grades de ses représentants ou des épreuves imposées à ses disciples.

Loin de me poser en défenseur de ces organisations dont les intentions ne sont certes pas toutes avouables, (puisqu'elles cherchent l'ombre et le secret), je ne puis cependant m'imaginer une société indigène exempte d'associations de ce genre, et qui sont indispensables à la mentalité fético-animiste à l'extrême du Bantou, chez qui la magie préside pour ainsi dire à tous les faits et gestes des individus.

Il est bien avéré que les sanctions appliquées par Ysendjey pouvoir judiciaire coutumier ou l'Inkunia (secte secrète assurant à ses membres une solidarité parfaite et une assistance allant jusqu'à la vengeance. - Inkunia - rancune), sont, pour la plupart, des entorses répétées à l'ordre public et à la liberté individuelle tels que nous les comprenons. (Qu'on ne s'étonne pas de ce que je place l'Ysendjey sur le même plan que l'Inkunia, puisque la peine capitale est en honneur dans l'un comme dans l'autre, en guise de répression radicale de certains manquements à cet ordre public tant recherché par tous). Mais si nos buts et ceux de l'Ysendjey sont communs en visant à la plus grande paix dans la société indigène, notre point de vue sur le mode de répression à employer sera toujours divergent de celui de nos administrés. Et c'est précisément cette différence énorme dans l'application des sanctions qui donne naissance à toutes ces associations secrètes ou discrètes, dont le but presqu'unique est de reconquérir le pouvoir répressif que les représentants de la coutume détenaient avant notre arrivée.

Il est indiscutable que l'oppressé a toujours cherché insatiablement les moyens de se libérer du joug qui l'accable. Mais il n'est pas moins incontestable que les preuves de ces tendances à secouer le joug de notre occupation ne fourmillent pas dans toutes les enquêtes faites jusqu'ici, et tendant cependant à établir les visées subversives de ces organisations clandestines.- On me rétorquera qu'une conspiration ne se fait point au grand jour et que la réunion secrète de ses partisans est une preuve suffisante de xénophobie. Rien n'est moins certain, pour la raison péremptoire que nous voulons ignorer complétement ce qui est à la base de l'ordre et de la tranquillité publics indigènes : LA MAGIE.- Qu'on décèle indubitablement, qu'on mette clairement à la surface les réels mobiles des sectes poursuivies, en faisant ressortir nettement les dangers qu'ils offrent pour la Colonisation européenne, et on sera étonné du peu de fondement de nos alarmes, dès qu'une association clandestine *commence à prendre naissance* dans la société indigène. Chacun s'écrie : «Tel talisman, telle mixture, tel nom, tel grade, tels agissements se rapportent à telle organisation secrète dont le but est contraire à nos idées civilisatrices ».-Les adeptes, les possesseurs de ces talismans sont appréhendés et, au cours d'un interrogatoire comportant 4 ou 5 questions à peine, l'homme aux idées subversives, l'Ennemi de l'Evolution, celui qui est chargé de notre expulsion, avoue être membre, parfois chef de file de ces associations criminelles s'il en fut!

Si on entreprenait une étude serrée et approfondie chez des populations beaucoup plus évoluées que celles qui nous occupent ici, on serait fort surpris de découvrir des idées bien plus contraires à l'ordre public, des procédés bien plus barbares que toutes les menées et repressions Basongo Meno. Quand on songe que, chez les Baluba -par ex. -qui divisent les causes de la mort en dix espèces, une seule, celle

des tout vieux, est considérée comme naturelle, on reste pensif sur les moyens employés pour atteindre les responsables de 90 °/o des décès...

Les aveux obtenus lors des interrogatoires des membres de sectes secrètes découlent généralement de la foi primitive, et partant sincère de l'adepte dans les procédés magiques qui peuplent toute sa vie; ils sont aussi une preuve de l'inconscience avec laquelle il accepte toutes les promesses de bonheur attachées au talisman dont il se rend acquéreur; de même ils démontrent l'ignorance dans laquelle ce disciple de la magie se trouve des buts subversifs que nous attribuons parfois trop bénévolement aux « nkisi » de l'espèce, et qui sont trop souvent le produit d'une imagination fertile ou d'une crainte instinctive de nos auxiliaires pour tout ce qui a trait aux effets surnaturels de certains procédés nés dans le mystère. En plus, ces aveux se rapportent principalement au bien être matériel que doit procurer à l'affilité son adhésion payante à la secte. Que ce mieux être soit fonction de notre disparition de la région, l'indigène n'y songe le plus souvent pas Là encore, c'est notre imagination qui nous égare au point de déduire logiquement que, si tel « nkisi » procure à l'adepte une force invincible par ex. cette force sera inévitablement dirigée contre nous. Si l'acquéreur du talisman s'était fait cette déduction, il n'avouerait certes pas aussi bénévolement, ni la composition, ni les propriétés, ni les propagateurs de ce « nkisi » dont son seul instinct de conservation lui a dicté l'achat.

Ceci ne veut point dire qu'on ne doit pas rester attentif à tous ces genres de propagandes des talismans magiques : les illuminés sont toujours à craindre dans l'emportement de leur foi. Et puis, les véritables initiateurs et introducteurs, eux, savent où peut mener une adhésion massive à l'idée qu'ils répandent sous forme de « nkisi », fétiches ou autres objets hétéroclites. Mais la masse proprement dite, elle, ne voit, au début, qu'une allégeance de l'emprise magique : plus les sacrifices sont grands, plus les orgies sont conséquentes, plus loin d'elle seront les maléfices, les maladies, moins nombreux seront les sujets de tribulation et, conséquemment, meilleure sera la vie. C'est ordinairement dans cet espoir que la collectivité fait un placement de fonds en achetant ces talismans du bonheur ou du mieux-être que, nous aussi, nous payerions au poids d'or, si notre foi en eux n'était pas éteinte.

A la vérité, la relégation dont sont victimes les premiers propagateurs dénoncés de ces associations secrètes, c'est un peu l'histoire du gosse qui, ayant joué avec de allumettes, reçoit obligatoirement une tripotée dont la sévérité excède la faute commise parce que, d'abord, il pouvait se brûler, qu'ensuite, il pouvait incendier la boutique. Mais, si notre pitié accompagne ces premiers relégués, notre sentiment de justice doit nous faire poursuivre à outrance l'initiateur étranger qui agit en connaissance de cause et s'empresse, le coup lancé, de lever le pied. C'est regrettable à dire, mais ordinairement celui-là court longtemps...

Ce procés sur les sectes secrètes et les intentions plus au moins malveillantes de ses adeptes n'est point terminé, mais il me reste à développer le titre de cette notice en analysant les attributions des principales castes qui régissent la collectivité Basongo Meno, et le role social de chacune d'elles.

En premier lieu vient l'YSENDJEY.

La façon de devenir Kfumi-Ysendjey intéresse peut : l'accession, les grades, insignes etc. ont été décrits assez longuement pour que l'on puisse s'abstenir d'en parler; seul le role de l'Ysendjey dans la société indigène a de l'importance.

Présidant à l'ordre et à la tranquillité publics, l'Ysendjey rempli les fonctions pour lesquelles il fut créé et possède, de ce fait les pouvoirs législatifs et exécutifs de la coutume. A ce titre, son mandat est tellement réel que la pendaison était fort en honneur pour sévir contre les meurtres, avant notre arrivée. Lors des disputes, des rixes sanglantes, ce sont les Kfumi-Ysendjey qui infligent les amendes coutumières; ce sont eux qui avertissent les éléments de trouble du village que leurs agissements sont controlés, seront sanctionnés d'autant plus sévèrement que l'Ysendjey aura plus longtemps pris patience à leur égard.

Dans le domaine matrimonial, l'Ysendjey s'occupe de toutes affaires de dot, réintégration de domicile, adultère et divorce. C'est à lui qu'incombe la tâche ingrate à l'heure actuelle de stabiliser le mariage par la répression (le plus sévèrement possible) des nombreux cas d'adultère. Comme c'est en cette matière que les infractions sont encore le plus et le plus rémunératrices, c'est là qu'on rencontre sa plus grande activité visible.

Les pouvoirs politiques des Kfumi, tout en étant moins apparents sont cependant nettement définis car c'est encore l'Ysendjey qui arbitre les contestations entre les villages, relatives aux droits sur les terres : chasse, pêche, salines etc. C'est lui encore qui s'interpose dans les tentatives d'agressions entre villages ou clans. De lui émanent tous ordres quant à l'exécution des divers travaux *coutumiers :* temps des semis, des récoltes etc..

Les différends relatifs à la préséance dans les familles, les clans, la revendication de droits ancestraux, rencontrant l'arbitrage de l'Ysendjey, qui ne peut cependant jamais se départir de la descendance, pour désigner un représentant familial, clanique ou tribal, à moins que l'ayant-droit ne se désiste en faveur d'un proche parent.

Sur le chapitre religieux ou magique, il y aurait beaucoup à dire si, dans ce domaine, nous, n'avions pas enlevé tout pouvoir répressif à l'Ysendjey, quant à ce qui a trait à la sorcellerie, l'envoûtement le mauvais œil et même l'empoisonnement. Avant notre arrivée, tout ce petit monde créateur de maléfices ou les portant en lui, était l'objet d'une surveillance étroite de la part de l'Ysendjey. Dans la généralité des sentences rendues en matière de sorcellerie, on appliquait la peine de mort sous forme d'épreuve du poison (épomi) qui, infailliblement, devait disculper l'innocent par le vomissement du breuvage, ou provoquer la mort du coupable par rétention. Cette épreuve se passait sur désignation du devin (wetshi), et dont nous parlerons plus loin. Les tabous sont également ratifiés par les Kfumi.

Lors de chasses infructueuses répétées, ce sont encore les vieux « djulu » qui imposent un sacrifice aux mânes d'un de leurs vieux confrères décédés, à moins qu'il ne soit prouvé par la divination que ce sont les sorciers (elombe) qui, par leurs procédés magiques, ont fait fuir le gibier loin des lieux de battues. Précédemment des sanctions étaient prises à leur égard. Mais, à l'heure actuelle l'Ysendjey se borne à réprimander les « elombe », du fait que nous ne reconnaissons pas la puissance des pouvoirs magiques opérant à distance. Un chapitre sera réservé plus loin aux elombe, ceux-ci formant une caste dont souffre cruellement la société indigène.

Dans toute cette application des prérogatives accordées à la caste règnante de l'Ysendjey, il est bien malaisé de distinguer ses droits propres de ceux que l'Inkunia ajouta à la coutume. Il est bien évident que nous ne connaissons pas grand chose de cette dernière institution qui s'est greffée à l'Ysendjey au point d'en faire un régime siamois. Mais, dans quelle société un régime reste-t-il toujours semblable à lui-même? C'est la rançon de l'instabilité des pouvoirs provoquée par la nécessité des temps, l'opportunité d'un changement de lois et coutumes, ou la poussée irrésistible de la masse contre un détenteur des pouvoirs trop avide ou tyrannique. C'est à cette dernière raison qu'il faut rattacher la naissance de l'Inkunia. Pendant longtemps, l'Ysendjey s'étant trop puissamment organisé au détriment de la collectivité, celle-ci, lasse de vivre dans une médiocrité humiliante au profit de quelques-uns, a provoqué un revirement de l'autorité et a exigé une participation aux recettes, une unification des fortunes et des droits. Je ne parle pas ici de l'Inkunia adapté à notre occupation, et dont les réactions consistent en des parades ou des attaques contre l'envahisseur, mais de l'Inkunia à ses débuts, et qui ne peut mieux être mis en parallele qu'avec le Communisme.

En effet. A son origine, l'Inkunia présidait à la stabilité des mariages, il portait également l'indulgence jusqu'à autoriser l'adultère, pourvu qu'il se passât entre membres de l'association. En cas de refus d'une « femme-inkunia » de coucher avec un adepte, celle-ci se voyait infliger une amende tellement conséquente que sa famille refusait le plus souvent de s'en acquitter. Dans ce cas, l'Inkunia (ses premiers représentants) décrétaient la spoliation d'un riche du village au profit des membres N'est-ce pas une énorme concession fait à la masse, que de lui accorder toutes facilités de conserver sa femme, tout en lui permettant de satisfaire ses penchants instinctifs les plus impérieux : le changement de partenaires?...Ceci explique aisément les véhémentes revendications de la collectivité qui souffrait du manque de femmes, du fait que les représentants du pouvoir étaient eux-mêmes trop bien servis, ou avaient déjà posé leur candidature au mariage de gamines non encore sevrées. Lors du règlement des divers incidents de la vie indigène, si une palabre de rixe, d'insultes, de vol, etc.. était tranchée par l'Inkunia et que le condamné se refusait au paiement de l'amende, soit qu'il y mit de la mauvaise volonté, soit qu'il trouva la sanction trop injuste, soit, simplement, qu'il fut sans biens, l'Inkunia autorisait tous ses membres à saisir les biens

des plus fortunés du village et à se les partager. Aucune distinction n'était faite, car les membres riches de l'Inkunia se voyaient dépouillés au même titre que les autres (peut-être ces derniers n'avaient ils déjà plus rien, et c'est ce qui expliquerait l'adhésion massive de la population à l'Inkunia). Le condamné ayant refusé ou n'ayant pu s'exécuter, il était tenu pour responsable, à vie, de la restitution des biens spoliés de par sa faute. Souvent, cette faute n'était qu'un prétexte aux razzias orgiaques des adeptes de l'Inkunia. On voit encore, par ce genre de procédé, que l'Inkunia cherchait à raboter les fortunes, à les unifier au profit de la collectivité, car les dirigeants au pouvoir à ce moment, les Kfumi-Ysendjey, qui étaient les représentants riches de la société, étaient dépouillés de leurs biens tout comme les autres.

Qu'à l'heure actuelle l'Inkunia soit tenu secret, rien de plus normal, puisque nous sévissons — et justement d'ailleurs, — contre ces spoliations et extorsions dont sont victimes les éléments d'élite de la société : les plus fortunés. Et puis, l'immoralité même des épreuves à subir dans l'Inkunia ne soulève-telle pas instinctivement le tolle d'une race civilisatrice ? Quoi que plus naturel que le silence d'une masse bénéficiant d'un bien être réservé précédemment à quelques-uns ? Et doit-on encore s'étonner de la vengeance collective qui poursuit, sans rémission, le dénonciateur ou le plaignant de ces spoliations auxquelles la majorité participe comme à une débauche orgiaque et bien dans ses mœurs ? Pouvons-nous, pour cela, affirmer avec certitude que l'Inkunia vise spécialement à notre disparition, étant donné que ses réunions se passent en forêt, et que des serments de fidélité sont exigés de ses adeptes ? A la lecture des nombreuses enquêtes établies lors des soulèvements Basongo Meno, on est étonné des divergences d'opinions rencontrées sur les causes de ces révoltes : les uns accusent ouvertement l'Inkunia d'être l'auteur de tous les troubles, tandis que d'autres rejettent la faute : 1°) sur la mentalité versatile de la population ; 2°) sur notre façon d'administrer...

Que l'Inkunia, sous notre influence civilisatrice, se défende par tous moyens, et spécialement par le secret de ses réunions, c'est indubitable, et je suis de l'avis des A. T. qui le baptisent de franc-maçonnerie. Mais, si ses assemblées sont clandestines, ses agissements le sont moins ; et le voile jeté sur l'organisation est plus l'indice du désaccord de nos idées évolutives d'avec une mentalité barbare, que l'intention bien arrêtée de fomenter une révolte contre nous. Evidemment, il est préférable d'être sur ses gardes, mais sans s'exagérer les dangers.

Voici un genre bien typique d'opposition faite par l'Inkunia, et l'interprétation parfois erronée que nous lui donnons. Un policier, sous prétexte qu'il n'est pas affilié à l'Inkunia, se voit refuser de la nourriture en cours de déplacement. Lui refuse-t-on à manger parce qu'il est policier, ou parce qu'il n'est pas adepte de l'association?... Un non affilié indigène désirant se rassasier dans les mêmes circonstances, n'essuyerait-il pas semblable refus?... Peut-on encore parler de secte *secrète* devant une mise au point aussi catégorique de la part des membres de l'Inkunia, ou doit-on croire à une vengeance d'un policier qui ne s'est pas vu servir, chaud, un repas complet, légitime présent dû aux fonctions qu'il occupe dans l'Administration?...

Bref, les avis sont bien partagés sur les pouvoirs et les intentions de l'Ikunia, et la meilleure attitude à prendre, la plus juste aussi, est une surveillance constance des agissements de cet organisme. Des proclamations répétées dans les villages, au cours desquelles les relégations opérées en vertu du décret du 3/6/06 doivent être remises en mémoire des vieux « djulu, » agiront efficacement sur les esprits naturellement et instinctivement portés vers les procédés magiques tendant à la réforme du régime présent, qu'ils rendront toujours responsables de leur état d'âme éternellement troublé.

Si je n'ai point parlé dans ce chapitre de l'ancêtre familial, clanique ou tribal, c'est qu'aucun d'eux n'est investi d'un pouvoir quelconque hors de l'Ysendjey. Il est cependant à remarquer que leur généalogie est conservée dans l'histoire et remonte jusqu'à 5 et 6 générations : c'est encore une preuve de ce que j'écrivais précédemment quant au renversement du pouvoir ancestral par l'Ysendjey qui s'y substitua ; c'est peut-être aussi la vengeance de l'ancêtre évincé, car les filiations des membres de l'Ysendjey dormant dans l'oubli après leur avènement.

En compensation de l'ordre qu'ils font règner et en juste rétribution du pouvoir qu'ils représentent, les Kfumi-Ysendjey reçoivent la meilleure part des produits de la chasse, que celle-ci soit individuelle ou collective. Lors des règlements de palables, dots, rixes, décès, etc.., ils prélèvent une dîme

représentant le 1/5 de la valeur du litige matrimonial et, dans les affaires que nous qualifions de pénales, à peu près l'équivalence de l'amende infligée et qui n'est, qu'un paiement en dommages-intérêts à leurs yeux. En outre de ces rémunérations, les Kfumi touchent, proportionnellement à leur grade et à l'ancienneté dans celui-ci, les multiples versements effectués par les candidats à l'Ysendjey. Il est inutile d'ajouter qu'à l'heure actuelle l'idée de lucre s'est tellement répandue parmi les représentants de l'Ysendjey, qu'un sixième environ de la population mâle adulte en fait partie. Ce sont là, du reste, les 3 seules ressources des Kfumi. Les prémices agricoles ne leur sont point dues, de même que des redevances pour exploitation des produits naturels du sol ou pour droits de pêche ne leur sont point versées.

Nous avons vu, plus haut, les devoirs coutumiers de l'Ysendjey dans les domaines judiciaire, politique et religieux. Les droits qui leurs sont conférés en vertu de leur mandat et dont découlent les sanctions qu'ils appliquent, partent de la simple amende et atteignent, en passant par la spoliation et l'esclavage, la peine capitale. Si le devoir impérieux lui est imposé de faire règner l'ordre dans une communauté indigène effervescente et libertaire, nous devons reconnaître que les moyens mis à sa disposition sont modelés sur la tâche difficile qui lui est dévolue. Que devons-nous penser, alors, des divers devoirs extra coutumiers que nous ajoutons aux obligations ancestrales, tout en retirant à nos intermédiaires auprès de cette population turbulente, au pouvoir exécutif de jadis, les plus sûrs moyens répressifs, les sanctions les plus adéquates au maintient de l'ordre public ? Pouvons-nous rendre responsables les représentants de la société indigène des troubles qui persistent, si, d'une part, nous leur retirons tous droits, pour les accabler de devoirs, par aillleurs ?

Chacun connait les multiples impédimenta juridiques qui encombrent la procédure coloniale, et l'incompatibilité de nos lois avec les infractions coutumières, surtout dans le domaine magique. La création ou la reconnaissance des juridictions dites indigènes n'est qu'un faible palliatif à cette lacune répressive que la Territoriale déplore journellement En matière civile, simplement, il est pénible de constater que l'indigène de mauvaise volonté dans l'exécution de la sentence rendue, peut se libérer d'une dette de plusieurs milliers de francs par 1 mois de C. P. C. Qu'on n'objecte pas que la saisie est un moyen efficace de récupérer la dette, car les biens du débiteur, étant ou n'étant pas collectifs, il se trouvera toujours un individu assez entreprenant et malicieux pour prouver à suffisance, et avec des témoignages irréfutables, que les biens saisis ne sont pas la propriété du reponsable de la dette. Encore, saisirait-on ici, qu'on crierait : A l'Inkunia !!....

L'émumération serait trop longue à faire du peu d'adaptation de nos lois sociales, moulées sur une civilisation raffinée, à la vie fruste, rudimentaire, barbare, d'indigènes ataviquement familiarisés avec des sanctions ajustées à leur mentalité primaire. Si l'Ysendjey, à l'heure actuelle, reste obéi dans le domaine de ses exigeances coutumières, c'est uniquement en fonction des peines coutumières qu'il applique. Quant aux devoirs extra-coutumiers que nous lui imposons, les sanctions afférentes à leur non-exécution sortant du domaine des répressions en usage, elles rencontrent l'apathie du pouvoir dirigeant et jettent souvent le ridicule sur notre politique pleine de sentimentalisme dans certains cas, trop violemment coercitive dans d'autres.

Pour bien comprendre le rôle de l'Ysendjey dans la société indigène, il est indispensable de s'imprégner de l'idée que les fonctions qu'il remplit n'est que *l'accomplissement d'un mandat lui accordé par le peuple*. L'individu qui s'est hissé de lui-même au grade de djulu, par des paiements assez conséquents, dont une partie lui fut avancée par ses proches, n'est revêtu des pouvoirs publics que du fait que la collectivité lui reconnait les droits à l'Ysendjey et, conséquemment, à l'application des lois coutumières. Au fond, c'est le Peuple qui se dirige lui-même par la voie des Kfumi qui ne possèdent aucun droit absolu, et sont continuellement observés dans leurs rapports avec les individus. Des sentences injustes seraient-elles prises, le peuple s'insurgerait contre ces sanctions; de même, en cas de refus de s'exécuter, le condamné se verrait-il mis en quarantaine par la collectivité même dans laquelle il vit. En matière de sanctions prises, contre l'adultère, par ex., l'amant condamné qui, de mauvaise foi, se refuse à payer l'amende infligée par l'Ysendjey, est mis au ban de la société aussi longtemps qu'il ne s'est pas exécuté. Il ne peut plus participer à aucune manifestation collective du groupement : chasse, pêches, etc., lui sont interdits, et si son feu venait à s'eteindre, il ne pourrait en obtenir que dans son entourage immédiat. Pou

bien démontei la responsabilité collective qui pèse sur les proches parents du condamné, ceux-ci sont associés à la mise en quarantaine du débiteur En *aucun cas*, l'Ysendjey ne peut faire de saisie d'office sur les biens du condamné ni de sa famille. Dans l'hypothèse d'un individu redevable d'une amende ou dette à un clan ou une famille voisins, et qui refuse de s'acquitter, les Kfumi doivent rembourser et attendre patiemment les effets de le mise en quarantaine pour récupérer l'avance faite. Ce remboursement immédiat par l'Ysendjey évite les frictions qui pourraient naître avec des groupement limitrophes.

On remarque donc que le mode de gouvernement de l'Ysendjey est une institution voulue par le peuple qui la dirige et la contrôle selon ses désirs et ses aspirations. C'est encore un surcroit de difficultés pour l'Administration, car si la collectivité se soumet aisément à des obligations coutumières (c'est à dire en rapport avec ses mœurs) et reconnait à l'Ysendjey le devoir de les faire respecter, elle lui dénie formellement tous droits qui n'en découlent pas directement. Dès lors, ce n'est plus par l'intermédiaire d'une caste règnante que nous devons faire admettre nos idées évolutives, mais c'est dans la masse elle-même que doit lever le ferment de nos concepts civilisateurs La tâche est lourde ! . Quand pourra-t-on imposer ses volontés, en dépit de cette coutume que nous devons faire changer en la respectant?...

Voilà, dans ses grandes lignes, le rôle de l'Ysendjey dans la société Basongo Meno. Ce n'est qu'un aperçu bien incomplet, mais il peut utilement servir de base à l'approfondissement ultérieur des manifestations diverses de la vie d'une collectivité.

La caste qui le suit dans la hiérachie des classes nobles est représentée par les

FORGERONS. - (OTSHUDJI).

De par ses fonctions, le forgeron est le fabriquant de la monnaie locale courante ; c'est à ce titre qu'il prend effectivement rang après l'Ysendjey dans la noblesse coutumière.

Son rôle se borne généralement à transformer le fer et le cuivre en lances et arceaux qui composent toutes dots ou transactions. Son importance dans le groupement le fait un peut considérer comme le pourvoyeur aux mariages et lui donne droit à une partie de la viande de chasse (la nuque des bêtes tuées) que le plus ancien répartit entre ses confrères.

Il peut cumuler ses fonctions à celles de devin (wetshi) ou à celles d'elombe (sorcier) et faire, en même temps, partie de l'Ysendjey.

Le forgeron est ordinairement fortuné, car, tout en façonnant le fer et cuivre qui lui sont remis, il s'occupe également de tous échanges de ferrailles au cours desquels il réalise de sérieux bénéfices. C'est à lui qu'on s'adresse pour qu'il rachète la monnaie locale quand on est en difficulté de paiement de l'impôt... En travaillant la matière première lui remise, il en prélève 1/5ème environ pour prix de ses efforts et de sa science.

Le forgeron ne jouit d'aucune autre prérogative que celle afférente à sa profession de monnayeur et d'agent de change, et son avis n'est sollicité dans aucune circonstance.

Prend rang après lui.

LE DEVIN ET GUERISSEUR (WETSHI).

N'occupant cependant que la troisième place dans la noblesse indigène, le devin participe pour une large part à la vie de la collectivité qui est basée presque tout entière sur les croyances magiques.

Fétichiste-animiste comme tous les Bantous, le Musongo Meno ne trouve rien de naturel ; tout ce qui se produit en bien ou en mal est dû à une force cachée qu'il ne sait pas définir, mais qui existe. Ses génies sont innombrables et, pour lui, les objets les plus inertes possèdent une âme, une vie, une force qui se manifeste en sens divers et dont il ne peut saisir les causes. La mort, surtout, fait déclancher ces forces mystiques, au bien elle en est une résultante sciemment ou inconsciemment dirigée par un semblable sur sa victime, sur son ennemi.

La société indigène vivant presque continuellement sous la menace d'un maléfice, d'un sortilège, d'un envoûtement quelconque, l'individu se croit constamment sous l'emprise d'un esprit malfaisant qui lui est envoyé par un ennemi, ou qu'il a simplement irrité par sa conduite ou son inobservance d'une des nombreuses interdictions auxquelles il avait à se soumettre.

Le devin sera donc consulté à chaque occasion. Ferai-je bon voyage ?-Ma femme aura-t-elle des enfants ? .. Pourquoi suis-je malade ?.... Pourquoi la chasse n'est-elle pas fructueuse ?.. Quelle est la cause du décès de mon parent ?... etc... Mais, comme un saint n'est jamais honoré dans son pays, les affaires graves ne lui sont point présentées, si ce n'est en premier ressort. Dès qu'on a reçu son avis sur le point à élucider, on se rend chez un devin éloigné point recevoir confirmation de l'explication de phénomènes qui se sont produits ou de la désignation du coupable des faits surnaturels et malfaisants qui lui sont imputables.

A sa fonction de devin, le « wetshi » ajoute celle de guérisseur, ce qui est l'ordre des choses puisque, de par sa profession, il est en relation constante avec les esprits, et que toute maladie est envoyée par eux, soit directement, soit en passant par l'intermédiaire du magicien ou sorcier qui peut la provoquer.

Le « wetshi » soigne tous les maux de cette humanité qui se croit perpétuellement ensorcelée, par des procédés magiques et médicaux. Au reste, dans l'esprit du malade, ce ne sont point les propriétés intrinséques des plantes employées qui peuvent lui procurer la guérison, mais le pouvoir magique dont le guérisseur est sensé imprégner ses médications Il reçoit ordinairement un minime cadeau avant de commencer le traitement et ses honoraires ne lui sont payés qu'à la guérison. Parfois aussi, il pousse l'amabilité jusqu'à ne rien accepter, surtout quand son malade a franchi le pas ..

Il serait spécialement intéressant de pouvoir s'occuper minutieusement de la recherche des plantes médicinales employées par le « wetshi », car, s'il est certain que le traitement des divers maux qu'il doit guérir comporte une recette magique (contre les sorciers ou gens de mauvais œil surtout), les propriétés de certains végétaux sont connues de lui.

En tant que devin, une grande partie de son activité est accaparée par la recherche des sorciers malfaisants (élombe) qui, par profession, au moyen de fétiches, mixtures et poisons violents, attentent directement - ou sur demande -, à la vie des personnes qu'ils veulent ou sont sollicités de faire disparaître.

Dans le domaine de la chasse, c'est l'Elombe qui est rendu responsable du peu de gibier tué, et le devin est chargé de déceler, parmi les nombreux magiciens et sorciers qui peuplent *actuellement* les villages, celui d'entre-eux qui a fermé la chasse (ambodjipa nseke-fermer la corne renfermant une sorte d'asticots représentant le gibier)

Il est inutile de dire que les castes des Wetshi et des Elombe ne vivent pas dans une entente parfaite, d'autant plus que les derniers empiètent sur le domaine des premiers en soignant les maladies *externes* des solliciteurs : plaies, jambes cassées, etc.

Lorsqu'un « wetshi doit décider de la culpabilité d'un individu dans une affaire grave, ou lorsque les chasses sont par trop infructueuses il opère au grand jour, entouré de ses collègues, de façon à ce qu'on ne puisse le soupçonner de partialité ou de subterfuge dans ses fonctions divinatoires. Il en est de même lors de la désignation des gens de mauvais œil ou de sorciers ayant causé la mort d'un de leur semblables.

A l'encontre de l' « elombe », les « wetshi » vivent en excellentes relations avec l'Ysendjey. Ils poussent parfois la complaisance envers celui-ci, jusqu'à hâter la mort d'un indigène en traitement et que les Kfumi leur ont renseigné comme indésirable à l'ordre public de la collectivité. A part cette digression bénigne à ses rôles de guérisseur, de devin, le « wetshi » peut être considéré comme bienfaisant à la communauté indigène, puisque c'est par son intermédiaire que les sorciers et empoisonneurs publics sont dépistés et punis, l'intervention de l'Administration étant fort peu efficace dans ce domaine.

Le « wetshi » se déplace pour l'accomplissement de ses fonctions, soit qu'on ait sollicité ses services dans des village voisins, soit qu'il trouve avoir assez chômé parmi les siens. Il doit être très psychologue et connaître parfaitement les réflexes et réactions de l'ambiance dans laquelle il opère Dans les affaires graves, comme des représailles sont à craindre au cas où l'innocence aurait été châtiée, on con-

sultera successivement 2 ou 3 vieux « wetshi » réputés ; ce n'est qu'après confirmation des augures que les sanctions seront mises en application. Malgré ces différentes consultations, des cas restent douteux qui seront tranchés par l'épreuve du poison (epomi), dont l'administration est décrétée, selon les circonstances, soit par l'Ysendjey, soit par les membres de la famille du défunt, soit par l'accusé lui-même. Tous les indigènes connaissent la préparation de l'epomi.

Les européens ayant passé par la région désignent les « wetshi » de « Guérisseurs-bons » ; c'est un pur euphémisme, mais c'est uniquement par opposition aux « elombe » qu'ils qualifient de « sorciers-mauvais ». Le « wetshi » est à l'elombe » ce que le contrepoison est au poison, et si ce dernier n'existait pas, on se passerait aisément du premier.

LES MAGICIENS - SORCIERS. (ELOMBE) ou (KANGA)

Il est indispensable de dire quelques mots sur l'initiation des « elombe » qui, avant de représenter la 4ème caste de la société indigène, doivent presque toujours sacrifier aux esprits dont ils solliciteront continuellement l'intervention au cours de leur carrière de magiciens, ensorceleurs, pour ne pas dire plus.

Le candidat à l'elombe se rend chez un initiateur réputé de la profession et, sur la simple expression de son désir d'être initié, le vieux sorcier lui dit : « Avant tout, donne-moi ton père, ou ta mère, ou un de tes frères si les deux premiers sont morts. » L'adepte y consent, et le sorcier lui remet une poudre (l'ote) qui sera versée dans le vin de palme ou la nourriture du parent proche, dès lors désigné comme victime. Rentré chez lui, le candidat « elombe » procède ainsi que le lui a dit son initiateur et empoisonne, sans remords, le plus proche de sa famille.

Il est bien entendu qu'il n'avertit personne de son initiation et pleure son défunt comme s'il n'était pas responsable de sa mort. (l'ote produit ses effets en une nuit : l'empoisonné ressent d'abord des démangeaisons un peu partout, puis des maux de ventre, et décède en 12 ou 24 heures).

Le deuil passé, le candidat va revoir son initateur qui lui demande combien de personnes il a tuées. Si le père du candidat était « elombe », son fils, bénéficiant du nombre des victimes faites par l'auteur de ses jours ne devra point sacrifier. Au cas ou l'inité ne fait point partie d'une famille de sorcier, il devra verser d'autant plus de biens pour son apprentissage, qu'il a tué moins de monde avec l'ote lui remis par son patron-sorcier. Il faut comprendre par là, que les mânes des victimes faites par l'intermédiaire de l'initiateur agissent en faveur de ce dernier parce que — disent mes informateurs —, ce sont les âmes des défunts qui donnent la puissance à l' « elombe » ; ce sont elles aussi qui, se transformant en une espèce d'asticots contenus dans la corne de chasse, représentent le gibier que le sorcier pourra attirer ou éloigner des lieux de battue, selon son bon plaisir.

Un candidat sorcier n'ayant tué qu'une seule personne versera à son patron, une valeur de 10 arceaux de cuivre, tandis que celui qui lui prouvera être l'auteur de 6 décès (3 du côté paternel, 3 du côté maternel) ne paiera qu'un ou deux arceaux. Les paiements ne se font que plus tard, lorsque le néophite a déjà été mis au courant de certaines pratiques magiques, car le vieux sorcier l'instruit progressivement de sa science.

Généralement, pour atteindre un nombre suffisant de victimes par l'ote que lui a remis le sorcierr le candidat verse le poison dans le vin ou la nourriture de sa victime. Mais au cas ou celle-ci serait difficile à atteindre par ce procédé, il demandera à son initiateur une préparation gluante d'un poison dont il enduira des épines de palmiers ou des piquets minuscules qu'il placera sur un chemin privé de la victime qu'il à choisie. Parfois aussi, l'Ote est répandu sur une partie d'une bête tuée dans un trou de chasse ; c'est celui qui aura la mauvaise chance qui mourra...

Quels sont les pouvoirs des « ELombe »?

On pourrait les diviser en 2 catégories : les effets produits à distance et les effets directs.

En matière de chasse, ils peuvent attirer ou faire fuir le gibier. Pour l'éloigner, il suffit à l'Elombe de fermer sa corne contenant les asticots et de laisser ces bestioles presque sans air et lumière. Pour ramener le gibier, il aère ses asticots, se rend sur les lieux de battues avec les chasseurs, coupe en deux un ou plusieurs de ses asticots et donne l'ordre de commencer la traque. Le sorcier se vante ordinairement de

cet exploit, pour que sa part de viande de chasse soit augmentée; les autres sorciers du village font chorus avec lui, parce que les produits de la chasse sont répartis par caste et les portions dans chaque caste distribuées par les anciens.

Dans tous les actes de sa vie d'elombe, le sorcier vise surtout à se faire craindre de ses semblables. Il est généralement atrabilaire et les moindres incommodités qu'il rencontre lui font proférer des menaces de mort, qu'il met souvent à exécution. Toutes les répressions même justes, dont il est victime nécessitent sa vengeance. Est-il pris en flagrant délit d'adultère, il paiera l'amende, mais se vengera en attirant des maladies sur celui qui l'a dénoncé ou sur le mari trompé. Sa part des produits de la chasse lui semble-t-elle trop petite, il ferme sa corne, et les chasseurs peuvent courir... Son beau-père lui reprend-il sa fille qu'il maltraite, ou parce que la dot est insuffisante, il agira à distance pour jeter le trouble dans la famille de son ex-femme.

Aucun décès ne paraissant naturel aux indigènes, les mortalités sont généralement attribuées aux pouvoirs magiques des « elombe ». Les rixes mêmes, entre habitants du même village sont, dit-on, provoquées par eux. Et c'est en guise de réclame que les sorciers proclament dans leur entourage que telle bagarre survenue à tel endroit a été déclanchée par les effets de leur « nkisi ». Souvent aussi, ils prédisent un meurtre ou des échanges de coups de couteaux dans telle famille de tel village, et se targuent d'en être les provocateurs. Comme les rixes sanglantes sont courantes dans un milieu de soulards, ou que le meurtre qui s'est produit est la cause directe de l'ote fourni par ce sorcier, assez aisé de surfaire sa réputation.

Que nous n'ajoutions pas foi à la puissance occulte des magiciens opérant à distance, soit. Mais il est un fait certain, c'est que les inimitiés, les rancunes, les haines entre indigènes sont presque toujours assouvies à l'intervention des « elombe ». Le poison qu'ils emploient - et dont j'ignore la composition - est remis à celui qui le sollicite et n'est payable qu'après le résultat atteint. C'est assez dire que son efficacité n'est pas douteuse...

Le jour est souvent difficile à faire sur certaines morts qui nous paraissent, même à nous, anormales, mais, la plupart du temps, le plaignant ne faisant aucune distinction entre les sortilèges et l'empoisonnement réel, tout étant pour lui « nkisi » ou bwanga » il est malheureusement trop souvent impossible d'atteindre le coupable. Et puis, il doit être assez malaisé, pour un médecin, sans laboratoire d'établir à suffisance de preuves, les décès par intoxications...

De l'avis de tous, les «wetshi » et les « elombe » se sont multipliés de façon anormale depuis notre occupation. Le nombre des premiers est en raison de l'augmentation des seconds qui, aucune sanction, n'étant prises contre eux, se sont accrus au point de représenter, à l'heure actuelle, 5 à 6% de la population. On peut considérer notre manque de répression envers ces sorciers néfastes, comme un encouragement au désordre public, toute la tranquillité des populations étant fonction de la paix mystique qu'ils éprouvent.

Dans un régime, tout se tient et tout se combat. Ici, comme ailleurs, l'opposition à ses raisons, et c'est ce qu'on oublie le plus souvent d'approfondir. Je n'en donnerai comme preuve que l'effervescence qui s'est produite sur la fin 35 et début 36, lors de la modification apportée à l'ETSHUMBA qui, à ses débuts, conférait à ses adeptes assez de courage pour s'attaquer à l'éléphant.

On s'est étonné, jusqu'à ce jour, de ce que l'Ysendjey et les Wetshi se soient abstenus d'adhérer au mouvement qui transforma les propriétés de l'Etshumba, au point de donner assez de puissance à ceux qui en faisaient partie, pour résister à l'éléphant (il est cité parce que c'était le 1er but de l'Etshumba), aux léopards et aux « pilo ». (Ces derniers sont qualifiés de revenants.?) La rumeur publique alla jusqu'à dire que l'Etshumba conférait une force invincible contre tout ce qui était particuliérement fort. De là à déduire qu'il était instauré pour résister et attaquer les pouvoirs établis, il n'y avait qu'un pas.

En questionnant plus avant sur les raisons qui, lors de cette recrudescence de l'Etshumba, firent se dresser une bonne partie de la population (dont les « élombe) contre les Wetshi et l'Ysendjey, on me certifie (le chef Omamboka, le planton Tukumbi et le policier Bembi), que cette scission est imputable, au premier chef, aux Wetshi et à l'Ysendjey qui firent venir les « PILO » pour terroriser les Elombe. Ces fameux PILO (revenants??), me sont décrits par les informateurs ci-dessus, comme laissant des traces de léopard, portant des griffes en fer aux mains, et n'opérant que la nuit. Ils me citent une tentative d'introduction de la secte des PILO comme ayant eu lieu vers 1922, lorsqu'un certain LUKAKASALA de

Ngamba (Apami) fut dirigé sur Lusambo pour tentative de meurtre sur la personne d'une femme sur laquelle on releva des traces de griffes. L'indigène précité aurait été acquitté et serait décédé peu après. Or, il est à remarquer que c'est à Ngamba même, que l'Etshumba fit le plus d'adeptes et où les « TUTSHUMBA » étaient les plus virulents et plus enragés lors du déclanchement de ce mouvement en 1936.

J'ai pensé aux ANIOTO, mais je ne voudrais pas affirmer q'ils existent à Ngamba, ou que cette secte ait simplement tenté de s'introduire là, à l'intervention des wetshi et de l'Ysendjey, car l'expérience de la région me fait défaut, de même que le temps pour mener à bien pareille enquête. Mais si je m'en réfère aux interrogatoires nombreux qui furent dressés et dans lesquels l'éternelle question revient: « Pourquoi l'Ysendjey et les Wetshi s'opposèrent-t-ils si violemment à l'Etshumba? » on est frappé des réponses évasives, peu claires, sur l'absention de ces 2 classes règnantes de la collectivité Basongo Meno (Voir lettre 899 Pol. du 26/6/39/ de Monsieur l'A.T.P. Blondeau). Si, dans les listes dressées des indigènes faisant partie de l'Etshumba on rencontre quelques Kfumi, ce sont les moins élevés dans le grade, et surtout ceux qui perdirent tout espoir d'accéder à la fonction suprême de « djulu ». Plutôt que d'être traités de « Mbuji » chèvres et de Mbulu (chacal); ils se sont associés aux « elombe » qui dirigeaient le mouvement, supputant sur ses chances de réussite.

D'après les informateurs cités plus haut, l'explication de la non adhésion des Wetshi et de l'Ysendjey à l'Etshumba résiderait uniquement dans le fait que ce sont ces 2 castes qui tentèrent d'introduire les « PILO ». Ce qui corroborerait ces déclarations, c'est l'explication donnée des insultes lancées par les « elombe » aux non-adhérents à l'Etshumba : Mbuji (chèvre) et Mbulu (chacal). En effet : mes informateurs mettent en parallèle le « PILO » et le léopard; le léopard mange les chèvres, le « Pilo » mange les hommes; ceux qui ne sont pas chèvres sont Mbulu (chacals) et vivent des restes du léopard ..

Bref, si ce qui m'est dit est exact, dans cette fameuse histoire d'Etshumba, ce seraient les « Elombe » qui devraient être qualifiés de sorciers-bons, et les Wetshi de « devin-mauvais ».

La moralité de tout celà, est que nous connaissons trop peu la vie sociale des populations que nous administrons, et que cette ignorance nous force inévitablement à prendre des mesures radicales dès la naissance de la moindre association clandestine, sans jamais savoir si nous avons frappé juste, et en laissant peut-être se propager un mouvement plus dangereux que celui que nous venons de réprimer ou plutôt, d'essayer de réprimer, car sa répression devient impossible par le fait même que les causes qui l'ont provoqué persistent.

J'aurais dû pour terminer, parler du peuple :

LES « ELANGANA », qui composent la majorité de la population, et dont les réflexes font osciller le balancier administratif, sans jamais le laisser au repos.

Les « Elangala » sont, tantôt du côté du régime, tantôt de l'opposition, selon qu'ils sont menacés par les pouvoirs magiques en mains de l'un ou de l'autre. L'histoire de leurs vicissitudes nécessiterait de longs chapitres qui nous éclaireraient peut-être sur la direction à donner au gouvernail de notre politique, attendu que la masse, quoique celà apparaisse peu dans la collectivité indigène, influe d'une façon prépondérante sur les modalités d'un régime. Je n'ai pas le loisir d'en dire plus, n'ayant pas approfondi l'étude sur les « Elangala ».

CONCLUSIONS.

Je m'aventurerais trop loin en donnant, après cette courte étude, des conclusions détaillées sur l'adaptation de notre politique, au régime social des Basongo Meno. Au reste, la ligne de conduite à suivre en matière d'évolution est d'autant moins marquée que notre ignorance du milieu qu'elle doit traverser est plus grande. Des recherches fouillées nous indiqueront sûrement un moyen approprié pour agir sur les membres de l'Ysendjey, en leur conservant le maximum des attributions qu'ils possédaient précédemment à notre occupation, surtout dans la répression de la magie.

La population de Kole est susceptible d'énormes progrès, d'abord parce qu'elle est d'une franchise renversante et d'une honnêteté foncière rare; ensuite, qu'elle est excessivement compréhensive. Ce qui lui a le plus manqué, c'est l'unité dans la direction et l'énergie coutumière dans la répression de ses

écarts coutumiers. Si la masse est exagérément effervescente dès qu'elle s'est liguée pour une idée mystique, elle est aussi infiniment couarde devant une répression réaliste qui lui prouve ce qu'a de chimérique le but visé par ses organisations clandestines. Mais nous faisons toujours les choses à demi... si non à rebours... Jamais nous n'avons les coudées franches : les moyens répressifs font défaut, autant que le personnel ; et nous nous indignerions encore si on nous suggérait de renoncer à notre fausse pitié qui ne nous cause que des déboires, de la malveillance de la part de populations qui ne connurent jamais autre chose que la juste et sévère répression de ses manquements à l'ORDRE PUBLIC bien compris.

Kole, le 5 décembre 1936.
LIEGEOIS, L.
A, T. Assistant,

Crimes et superstitions indigènes.

TRIBUNAL DE DISTRICT DU LUALABA

25 Avril 1939.
M. P. c/ T.

POUR PUNIR SON ENFANT D'UN VOL SON PÈRE LUI LIE LES MAINS DANS UN BRANDON DE PAILLE ET Y MET LE FEU.

Vu par le Tribunal la procédure suivie à charge du prévenu pour :

Avoir, dans le district du Lualaba, territoire de Jadotville, à Kabolela, vraisemblablement en décembre 1938, volontairement porté des coups ou fait des blessures à son enfant, le nommé Tshilumbo avec la circonstance que les coups et blessures ont causé une maladie ou une incapacité de travail personnel ou qu'il en est résulté une mutilation grave, en l'espèce, pour corriger son enfant qui avait la manie de voler, lui avoir lié aux mains un brandon de paille auquel il mit le feu lui occasionnant des brûlures du 2e et 3e degré avec entre autres escharrification et amputation spontanée de l'extrémité du petit doigt gauche, et ayant occasionné une hospitalisation de 4 semaines au moins. Faits prévus et sanctionnés par les articles 4 et 5 du Code Pénal Livre II;

Subsidiairement : Par défaut de prévoyance et de précaution sans intention d'attenter à la personne d'autrui, involontairement causé des coups ou fait des blessures à son enfant, le nommé Tshilumbo de la manière et avec suites exposées ci-dessus, défaut de prévoyance et de précaution consistant en ce qu'il n'arracha pas le brandon de la paille enflammée, comme le veut la coutume, avant que les flammes atteignent les mains de la victime.

Faits prévus et sanctionnés par les articles 6 4° et 6-6° du Code Pénal Livre II;

Vu l'assignation à prévenu en date du 12 avril 1939;

Ouï les témoins en leur déposition:

Ouï les réquisitions du Ministère Public tendant à la condamnation du prévenu à 6 mois de Servitude Pénale et une amende de 100 frs.

Ouï le prévenu en ses dires et moyens de défense présentés par lui-même;

Attendu qu'en dépit des dénégations du prévenu, il résulte de l'enquête préparatoire et des débats à l'audience, que, pour punir son enfant âgé de cinq à six ans d'avoir volé un poisson qui cuisait dans une marmite, Tshibangu lui lia les mains, y attacha une torche de paille à laquelle il mit le feu;

Que l'enfant fut ainsi atrocement brûlé aux deux mains avec comme conséquences :

1°) L'amputation partielle de la phalangette de l'auriculaire gauche;

2°) Une très légère retractation de la face palmaire de l'annulaire et de l'auriculaire gauches (cfr. certificat médical définitif établi par le Docteur Linaro, le 5 avril 1939);

Attendu, en effet, que la femme Tshibanda Amunazo, épouse du prévenu déclara à l'Officier de Police Judiciaire que s'étant absentée, elle avait trouvé à son retour l'enfant pleurant qui lui dit avoir été brûlé par son père, qu'ayant interrogé son mari, celui-ci s'était fâché et lui avait répondu : « cela ne te regarde pas, si j'ai brûlé l'enfant, c'est mon enfant »; qu'elle avait constaté la présence dans le feu de brins de paille non consumés et qui n'auraient pas dû normalement s'y trouver;

Attendu que ce témoignage fut en tous points confirmé devant le Tribunal;

Attendu que l'enfant Tshilumbo fit devant l'Officier de Police Judiciaire un récit des faits pouvant être tenu à coup sur pour l'expression de la vérité et ne laissant subsister aucun doute quant à la culpabilité du prévenu;

Attendu que si, à l'audience, l'enfant se rétracta, ce fut selon toute vraisemblance, sur instigation de son père, qu'il accusa d'ailleurs, au cours des débats, de lui voir demandé de mentir;

Que la preuve du manque de sincérité de l'enfant à l'audience se trouve encore dans cette contradiction entre la deuxième version présentée par le témoin et les déclarations du père, celui-ci affirmant que la cause des brûlures était le vol d'un poisson, l'autre prétendant qu'il s'agissait d'une carotte de maïs !...

Attendu au surplus, que le rapport médical du Docteur Cassette, établi à Kambove le 19 janvier 1939, selon lequel « un simple contact avec liquide chaud, n'eut pas été suffisant pour provoquer de telles brûlures », permet d'écarter formellement les explications du prévenu, dont le système de défense consiste à faire admettre que l'enfant se serait brûlé en plongeant les mains dans l'eau bouillante, contenue dans la marmite, où cuisait le poisson qu'il voulait voler;

Attendu cependant que, si pénibles qu'aient été les brûlures, si graves qu'aient été les blessures, celle-ci n'ont entraîné aucune des conséquences prévues à l'article 5 du Code Pénal Livre II;

Attendu, en effet, que d'après le certificat médical définitif, déjà cité, du Docteur Linaro « l'incapacité permanente résultant de ces lésions est nulle »;

Que dès lors, il convient de n'appliquer que les peines édictées par l'article 4;

Attendu que le fait de brûler les mains des enfants pour les guérir de certains vices doit être rangé parmi les coutumes barbares, contre lesquelles il convient de réagir avec énergie;

Attendu qu'en l'espèce les circonstances de la cause et notamment la gravité des brûlures dénotant de la part du prévenu des sentiments de cruauté qui appellent un châtiment exemplaire;

Attendu, enfin, que si la souffrance physique subie par l'enfant Tshilumbo devrait indubitablement lui valoir des dommages-intérêts il ne s'indique pas de lui en accorder, compte tenu de ce que ceux-ci reviendraient à son père, en vertu de la coutume qui place l'enfant mineur sous la tutelle du chef de la famille, seul habilité à détenir les biens de tous les membres de celle-ci;

PAR CES MOTIFS.

Le Tribunal, statuant contradictoirement;

Vu les articles 4 du Code Pénal Livre II: 87-89-89 bis 96-97 du Code Pénal Livre I; les décrets coordonnés par l'Arrêté Royal du 22 décembre 1934 règlant l'organisation judiciaire et la compétence; le décret du 11 juillet 1923 formant, avec les décrets modificatifs, le Code de Procédure Pénale;

Condamne le prévenu, du chef de blessures volontaires à son enfant Tshilumbo, à 6 mois de Servitude Pénale;

Le condamne en outre aux frais et dépens de l'instance réduits d'office au maximum légal de 60 frs. récupérables en cas de non paiement dans le délai légal par une contrainte par corps de 12 jours.

(Juge M. A Liesnard - Ministère Public - Mr. A. Thienpont).

JURISPRUDENCE

137 - GARDE DES ENFANTS - MARIAGE COUTUMIER - CONCUBINAGE.

Jugement n° 590 du 9 novembre 1939 du Tribunal du Parquet d'Elisabethville, Président : M. le Substitut Schoumaker.

En cause : Ngandu Suzanne contre Mulajia Albert.

Vu la décision en révision du Tribunal du Territoire d'Elisabethville en date du 15 Septembre 1939 R. T. T. 1088, statuant ainsi qu'il suit :

« Le tribunal confirme le jugement rendu » par le tribunal du C. E. C. d'Elisabethville » sous le N° 549 ».

Attendu que le tribunal du C. E. C. stipule, dans ses motifs et son dispositif :

« Le conseil du Centre Extra-Coutumier » d'Elisabethville a décidé que les enfants mis » au monde en cas de concubinage seraient » partagés par le tribunal entre le père et la » mère ; par ces motifs le tribunal décide que « le premier enfant appartiendra au père, le » second à la mère ; et prononce le divorce » entre les parties » ;

Attendu qu'il appert des débats que les parties n'ont pas été unies par les liens d'un mariage coutumier mais vivent en état de concubinage ;

Que le payement de la dot, dont il est fait mention au livret d'identité de Mulajia Albert, fait l'objet de vives contestations ; qu'en conséquence, les juges ont rendu une sentence contradictoire en prononcant le divorce d'indigènes non mariés ;

Attendu que le Conseil du Centre ne peut, en aucun cas, s'arroger la mission de décréter des règles déterminant le sort des enfants à l'occasion de la dissolution d'une union entre personnes de races différentes ;

Que le tribunal indigène, appelé à trancher un différend, doit, dans chaque cas particulier, s'inspirer non de certaines directives plus ou moins régulières, mais exclusivement des règles traditionnelles du droit coutumier ;

Attendu que le partage des enfants, tel que l'a ordonné le premier juge, est absolument contraire aux règles traditionnelles du droit coutumier ; en effet, une enquête, entreprise par le Parquet d'Elisabethville, aboutit aux conclusions suivantes : chez les Bayeke, les Baluba, les Ba-anza, les Kasai et les Lunda, le concubinage de longue durée produit des effets analogues à ceux du mariage ; lors de la rupture de l'union, tous les enfants appartiennent au père à la condition que celui-ci paye, aux parents de la concubine, une certaine somme d'argent ou leur offre quelques cadeaux ; cinq à dix chèvres suivant le nombre des enfants ; cette somme d'argent, ces cadeaux constituent en réalité un dédommagement au profit des parents de la jeune femme ; chez les Ba-anza et les Lunda du Sud, tous les enfants appartiennent à la mère : le concubin, n'ayant versé aucune dot, ne peut émettre aucune prétention sur ses enfants ; l'enfant, issu d'un concubinage de courte durée (quelques mois) appartient à la mère ; en abandonnant son amie au moment de la grossesse, le concubin a commis une lâcheté et ne peut en conséquence faire valoir ses droits à la paternité ;

Attendu que la considération des différents statuts familiaux (patriarcat), auxquels appartiennent les parties, ne peut constituer une cause justificative du partage des enfants, il s'agit, en l'occurence, d'appliquer les coutumes généralement admises par les races indigènes du Sud du Congo Belge ;

Attendu que la décision adoptée par le premier juge est contraire aux règles traditionnelles du droit coutumier ;

Que les tribunaux indigènes doivent appliquer les coutumes pour autant qu'elle ne soient pas contraires à l'ordre public universel ;

Par ces Motifs,

Le Tribunal du Parquet,

Vu le Décret du 9 Juillet 1923, spécialement en ses articles 24 et 26;

Vu le Décret du 11 Juillet 1923, sur la procédure pénale;

Vu les Décrets coordonnés des 15 Avril 1923 22 février 1932, 14 Décembre 1933 et Mars 1938;

Statuant d'office,

Annule le jugement rendu le 15 Septembre 1939 par le Tribunal du Territoire séant en degré d'appel;

Renvoie les parties devant le tribunal du Territoire pour entendre statuer à nouveau sur la même cause.

238. - DIVORCE - ADULTÈRE DE LA FEMME - REFUS DE LA FEMME DE VIVRE CHEZ SON MARI - FEMME ENCEINTE - MESURE PROVISOIRE DE SÉPARATION.

Jugement du 10-5-37 du Tribunal de Territoire de Sampwe (Président : M. l'A. T. Marchal.

En cause : le nommé Mutwale Kibanze, originaire du village Musenga, chefferie de Kiona-Zini, de race Bazela, y résidant, demandeur

Contre les nommés : 1) Kabongo Kalenga, son épouse, de même origine et résidence ; 2) Numbi Bulaya, originaire du village Mulongo, chefferie de Mulongo, territoire de Mwanza, de race Baluba, résidant au village de Musenge, cheff. de Kiona-Zini, terr. de Sampwe, défendeur.

La demande du nommé Mutwale Kibanze tend à : 1°. Obtenir le divorce ; 2°. Le remboursement des dépenses d'habillement faites par lui en faveur de son épouse ; 3° La restitution des cadeaux faits à ses beaux-parents ; 4° Obtenir la réparation morale du préjudice que lui ont causé son épouse et l'amant de celle-ci ; contestation prévue par la coutume de la chefferie de Kiona-Zini

Audition des parties : Le demandeur Mutwale expose ce qui suit : Lorsque, pendant la guerre, je perdis ma femme, je versai à mes beaux parents les indemnités de décès suivantes : 10 doti d'étoffes, 2 couvertutes et 1 fusil pour le « katwe » ; 100 frs et 1 chèvre pour les « mishinga ». Ayant satisfait à toutes leurs exigences ils remplacèrent ma femme Kialolela par sa sœur Kabongo Kalenga. Celle ci était alors assez jeune encore, elle avait des seins comme cela (geste des deux mains indiquant des seins naissants). Elle est restée avec moi durant de nombreuses années sans que j'eusse jamais à me plaindre d'elle ; elle était une épouse parfaite ; elle n'a jamais dit que j'étais trop vieux comme elle le prétend aujourd'hui (il parait avoir 65 ans et elle 30). L'année dernière elle s'enfuit avec cet homme et ce n'est que récemment que j'appris qu'ils se cachaient à Bunkeya où le chef Mwenda les a remis entre mes mains pour vous les amener. Comme vous le voyez elle est enceinte, des œuvres de cet homme sans doute. Avant l'arrivée des blancs ce crime était punissable de la peine de mort.

Le nommé Lufunga Mumba, beau-père du demandeur, reconnait avoir reçu les indemnités de décès telles qu'elles sont énumérées ci-dessus. Selon les indications qu'il donne sa fille Kabongo est âgée d'environ 30 ans. Il déclare que la bonne entente a toujours régné dans le ménage de celle-ci. Son gendre Mutwale n'a jamais été polygame.

La femme Kabongo : Je ne veux plus rester avec mon mari. il a été incapable de me donner des enfants ; il est beaucoup trop vieux pour moi.

Le mari Mutwale : la question n'est plus de revenir chez moi, mais de régler nos comptes. Voici ce que je vous ai donné et que je vous réclame : 1 mulesu, 1 doti de maiekani, 1 robe, 1 autre robe, 1 pagne, 1 doti de kangungu, 1 doti de kamuti, 5 autres robes, 3 autres robes encore, 2 autres milesu, encore 2 autres milesu, 1 autre robe, 3 autres robes, encore 1 autre, encore 1 doti de malekani, 2 doti de kisasa. (valeur totale actuelle : 398 frs.)

La femme Kabongo reconnait l'exactitude de cette énumération et ajoute : je n'ai pas d'argent pour rembourser, je serai votre esclave mais je ne coucherai plus dans votre lit.

Le mari Mutwale : De deux choses l'une : ou vous me rembourserez tout, ou vous me reconnaîtrez comme étant le père de votre enfant.

La femme Kabongo ; je serai votre esclave ; vous ne serez jamais le père de mon enfant. Son père le voici (montrant son amant Numbi).

Mutwale : en tous cas si le tribunal nous divorce je m'opposerai toujours à ce que vous vous remariez avec cet homme. N'oubliez pas qu'un jour vous avez failli mourir comme votre sœur et que, ne possédant plus rien, je serais devenu l'esclave de votre père.

D. à Mutwale : Estimez-vous que les indemnités de décès doivent également vous être restituées ?

R. Non, ce n'est pas la règle chez nous. Mais je demande la restitution des cadeaux suivants faits à ma belle-famille : 1 couverture de 60 frs. à mon beau-père ; 1 doti de kaniki de de 16 frs à ma belle-mère et 1 pantalon de 20 frs à mon beau-frère Muke.

Le beau-père Lufunga reconnait l'exactitude ces cadeaux.

La femme Kabongo dit que le pantalon était très usagé, ce que reconnait Mutwale.

Mutwale : je ne rendrai pas la liberté à ma femme aussi longtemps qu'elle ne sera pas à même de me rembourser. Je demande aux juges qu'ils rendent mon beau-père responsable si elle s'enfuit à nouveau et si elle va s'accoucher ailleurs, sinon c'est encore moi qui serai tenu de payer les indemnités de décès si elle meurt (croyance au « nkila » selon laquelle une grossesse résultant d'un commerce adultérin doit provoquer la mort de la femme coupable).

D. à la femme Kabongo : Etes-vous chrétienne ?

R. Non.

D Refusez vous formellement de réintégrer le domicile conjugal ?

R. Je refuse ; mais j'accepte d'habiter près de chez lui chez mes parents, dans le même village.

D. Refusez-vous formellement de reconnaître votre mari pour le père de votre enfant ?

R. Je refuse formellement.

Le nommé Numbi Bulaya reconnait entièrement la prévention établie contre lui et déclare n'avoir rien à ajouter.

D. à Mutwale : Que réclamez-vous de cet homme ?

R. Je me garde bien de lui demander quoi que ce soit, car lorsqu'il m'aura payé quelque chose il revendiquera des droits sur l'enfant, qu'il pourra emmener dans son pays. Alors mes beaux-parents m'accuseront d'avoir vendu l'enfant de leur fille à un Muluba.

D. Estimez-vous que votre femme doit vous rembourser toutes les étoffes ?

R Elle doit m'offrir le remboursement complet puisqu'elle m'a quitté sans raison. Mais, tenant compte des bons rapports que j'entretiens avec son père, je lui retournerai probablement une partie de ce qu'elle m'offrira.

Avis des Assesseurs : Le plus coupable est l'amant Numbi qui, en détruisant un bon ménage, en enlevant la femme et en la rendant enceinte, a commis un crime qui était puni autrefois de la peine de mort ou de la servitude perpétuelle. Il ne serait pas opportun de lui faire payer des dommages et intérêts au mari pour les raisons invoquées par ce dernier, lequel pourra cependant les lui réclamer au cas où l'enfant attendu ne vivrait pas. La dissolution du mariage ne peut avoir lieu pour deux raisons : tout d'abord parce que la femme n'est pas en mesure de rembourser même une partie des apports réclamés par son mari, et surtout parce qu'on ne doit jamais dissoudre un mariage quand la femme est enceinte.

Le Tribunal :

Entendu les parties aux audiences publiques des 8 et 10 mai 1937 ;

Attendu que les nommés Numbi Bulaya et Kabongo Kalenga se sont rendus coupables d'adultère aggravé des circonstances du « nkila ».

Vu l'avis des juges assesseurs en ce qui concerne la demande de dissolution du mariage des époux Mutwale et Kabongo.

Par ces motifs :

Vu les règles coutumières de la chefferie de Kiona Zini. Faisant application de la coutume ;

Ordonne :

1. La séparation de corps des époux Mutwale et Kabongo jusqu'après l'accouchement de cette dernière ;

2. La résidence de la femme Kabongo au domicile de ses parents jusqu'à la date ci-dessus.

En outre : condamne le nommé Numbi Bulaya à deux mois de servitude pénale principale, et la nommée Kabongo Kalenga à 15 jours de la même peine ; les condamne solidairement aux frais, soit 10 frs ou 2 jours de contrainte par corps.

OBSERVATION : Le jugement rendu comporte manifestement une solution toute provisoire, la seule défendable, semble-t-il, étant donné le trouble grave du ménage Mutwale Kabongo.

Mais pourquoi refuser de condamner l'amant à payer des dommages et intérêts au mari, pour le préjudice moral qu'il lui a causé ? Ce préjudice existe certainement au moment du jugement ; or celui-ci semble n'envisager de préjudice possible qu'au moment de la naissance de l'enfant.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Il reste quelques collections complètes, reliées, de la 4me, années au prix de 105 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e et 16e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e années : 885 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, et 16e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1465 francs.

Les huit années. non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 2e et 3e années reliées en un volume, les 4e et 5e années reliées en un volume, les 6e et 7e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT UINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

9me Année Elisabethville, Mars-Avril 1941. No2

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

LA GARDE D'ENFANT CHEZ LES MONGO, par le R.P. G. Hulstaert, M.S.C. 29

DROITS DES INDIGÈNES EN MATIÈRE FONCIÈRE, par Marcel Maenhaut, Administrateur Territorial. 35

NOTE SUR LES JURIDICTIONS COUTUMIÈRES DU CENTRE ET DU NORD-EST DE LA RÉGION DE KINDA. (Territoire de Kamina), par Paulus J. M. Administrateur Territorial. 45

JURISPRUCENCE

239. - Adultère de la femme - Abandon de la femme par son mari. Maladie vénérienne - Communication pas un amant - Indemnisation du Mari. Transaction - Possibilité de transiger sur des intérêts civils 47

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. . ... .

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Procureur Général ; de RAEK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs,

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J K , B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chêque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chêques 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.

9me Année Elisabethville, Mars-Avril 1941. No 2

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

La garde d'enfant chez les Mongo.

Dans son nº 7 de la 8e année, le Bulletin publie, p. 214, un extrait de jugement des plus intéressant. Les observations judicieuses de A. S. méritent notre pleine attention et adhésion. Il me paraît, cependant, que les quelques remarques qui suivent peuvent avoir de l'intérêt.

Notons d'abord que *etsike* (d'après l'orthographe international adoptée par les missions) signifie non un enfant en bas-âge, mais un orphelin, surtout de mère. Un enfant est encore *etsike* même s'il a atteint un âge assez avancé.

Quant au fond de la cause, qui est le droit du père de réclamer la garde de son enfant élevé par une tierce personne, je n'ai pas étudié la question chez les tribus Mongo du territoire de Befale. Mais l'identité générale de la langue, des coutumes, de l'organisation avec celles d'autres groupements du même peuple, notamment les Nkundo de la région d'Ingende que j'ai connus de plus près, me semblent justifier la généralisation des règles de droit tels que je les expose dans les lignes suivantes.

Le mineur peut témoigner très tôt chez les Mongo. Ce qui ne signifie pas que son choix puisse jamais être décisif. La coutume mongo ne connaît pas l'idée de majorité ou de minorité. L'adulte marié possède des droit conjugaux, mais s'il n'est pas chef du groupement familial, il reste soumis à son père de famille. Il en est ainsi, à fortiori, de la femme. Quel que soit son âge. elle est toujours sous puissance. Son choix n'est libre qu'à l'égard du mariage à contracter (du moins dans les cas ordinaires) ou de l'émigration dans la famille maternelle, si la famille paternelle a gravement manqué à ses devoirs envers elle.

Si, actuellement la liberté individuelle a beaucoup augmenté grâce à la colonisation, ce n'est pas tant parce que la coutume a évolué que par manque de puissance d'opposition de la part des autorités coutumières. Celles-ci cèdent à la pression de circonstances contre lesquelles elles ne sont pas suffisamment armées. Ce qui n'empêche pas que les faits favoriseront peu à peu un état d'esprit plus individualiste.

Il me semble, par conséquent, que la libre élection de la jeune Tokolo Topsy, l'orpheline en question, ne peut prévaloir contre l'autorité paternelle. Soustraire une enfant de 11 ans à l'autorité naturelle qui est celle de son père, même si elle préfère demeurer chez sa nourrice, ne me paraît point favorable à la consolidation de la famille. C'est même se mettre en opposition avec le droit naturel et avec l'ordre public universel.

Il est en outre impossible, en coutume mongo, d'attribuer à la fillette un droit quelconque qui puisse lui donner raison contre son père. Tout le droit est du côté de celui-ci. Le seul cas dans laquelle une fille pourrait se soustraire à l'autorité paternelle est celui où le père aurait gravement manqué à son devoir, de façon que son droit s'évanouisse. Car, pour les Mongo, droit et devoir familiaux ou claniques sont toujours corrélatifs Or, dans le cas donné, on n'aperçoit rien, de la part du père, qui puisse entraîner la perte de son autorité. D'autre part, si le droit du père était annulé, la fille ne resterait pas soustraite à la puissance paternelle, car elle retomberait ipso facto sous celle du chef de la famille maternelle ; elle ne serait donc pas émancipée.

Le père reprenant l'exercice de son autorité naturelle (droits et devoirs) et la nourrice recevant l'indemnité due, la fillette n'a plus à intervenir. Tous les droits sont saufs d'après la coutume mongo, en pleine conformité avec l'ordre public universel, qui est ainsi respecté au mieux possible.

Le tribunal de Befale a d'ailleurs reconnu « que d'après la coutume de la région, Imboko (le père) a donc le droit d'exiger qu'on lui rende immédiatement son enfant. » Ce qui a décidé les juges à débouter le père paraît être, d'après les attendus, l'existence et la teneur d'un contrat par lequel le père cède la garde de son enfant (qu'il « donne » même aux missionnaires !!).

Il serait intéressant de rechercher si, en l'absence de ce contrat, le tribunal aurait tenu compte des préférences de la fillette. J'estime que, dans cette éventualité, il aurait certainement décidé la cessation de la tutelle et fait rentrer l'orpheline sous la garde de son père, conformément au droit ancestral.

Anciennement le cas se serait, d'ailleurs, présenté dans des circonstances notablement différentes du point de vue du droit indigène et sa solution aurait été bien plus aisée. Aucun contrat ne serait intervenu, puisque, comme le dit très bien un attendu du jugement, l'enfant aurait été remis à un membre de la famille et que, en outre, les conditions du droit de garde étaient réglées par la coutume. La seule matière à contrat aurait pu être le montant de l'indemnité. Mais c'est là une pure hypothèse. Car le montant n'était fixé qu'à la cessation de la garde. Stipulation très sage, car l'orphelin est ainsi préservé au mieux des suites de la cupidité éventuelle soit du père soit de la nourrice.

Dans le droit mongo, l'enfant est donc toujours confié à un membre de la famille. Son bien-être est garanti par la solidarité, l'amour familial et le sens de la responsabilité. Ces sentiments n'étaient pas inconnus chez l'étranger. Mais jamais on ne confiait la garde d'un enfant en dehors du groupement familial. Ce groupement doit être pris dans son sens de groupement moyen : ce n'est pas l'*ioto* ou foyer, (famille au sens restreint ou groupe de ménages apparentés de très proche), mais le *likundu* ou *boloi*, ce qu'on nomme souvent improprement « hameau », (1)

La raison alléguée par les indigènes pour ne pas confier la garde d'un enfant en dehors du groupement décrit est que cette affaire est de nature strictement familiale. La compétence des autorités est chez les Mongo nettement délimitée. Chaque pouvoir a son domaine circonscrit; les diverses fractions de la tribu sont concentriques, mais sur la base de la parenté et des divers aspects de la vie en communauté, et non, comme chez nous, sur celle de limites géographiques ou territoriales ou la séparation des pouvoirs, Pour revenir à la garde de l'enfant, cette matière est du domaine familial interne, comme aussi les droits fonciers et l'élaboration du mariage en tant qu'il n'est pas, de par l'exogamie, inter-familial.

Il existe un second motif, mais d'ordre uniquement pratique (de fait et non de droit) qui découle du premier. C'est que les Nkundo n'aiment pas — quoi qu'on en pense ou dise — les palabres mais le respect du droit : ils préfèrent éviter les différends. Or, des contentions multiples naîtraient d'une extension du droit de garde d'un orphelin, chaque groupement étant autonome en cette matière.

A titre d'exception cependant, la garde de l'enfant peut être confiée au groupement familial très apparenté, habitant à côté sans séparation notable. Il n'y a pourtant de la part de ce groupement aucune obligation à assumer la garde.

Dans le groupement familial — famille du père de l'enfant, puisque nous sommes dans le patriarcat — ce ne sont pas seulement les parentes, mais aussi les femmes qui y sont mariées qui entrent en considération. Le père peut confier l'enfant à une de ses femmes, coépouses de la mère, ou à la femme d'un de ses parents.

Outre à sa propre famille (paternelle); le père peut encore recourir à sa famille maternelle, donc au *bonkoko* de l'enfant, celui-ci y étant tout à fait chez lui. Tous ces groupements sont nommés : famille du père.

La garde d'enfant peut être assumée non seulement par la famille du père, mais aussi, comme le remarque le tribunal de Befale, par celle de la mère (que les Nkundo nomment *bonyangó*, par opposition à la famille paternelle ou *wise)*. Car bien que la famille de la mère soit étrangère (songeons à l'exogamie) et que l'enfant n'en fasse pas partie, cependant les deux familles sont liées par un pacte d'amitié ou, plutôt, par un traité de paix et d'alliance accompagnant nécessairement tout mariage chez les Mongo. Le droit matrimonial de ce peuple est tel que les deux familles alliées sont unies par des liens si sagement ordonnées que la garde peut être confiée aussi bien à la famille maternelle qu'à celle du père, l'enfant étant partout chez lui. Notons que le décès de l'épouse ne change rien à l'alliance entre les deux familles. celle-ci (appelée *likilo)* n'étant pas annulée par le décès d'un des conjoints (2). En outre, la « voix du sang » parle très haut chez les Mongo. L'amour familial est chez eux si intense que l'enfant est aussi bien chez lui dans la famille de sa mère que dans celle de son père (la sienne propre); il y est considéré comme

1) Anciennement, chaque groupement familial pareil était séparé de ses voisins par un espace libre, une petite forêt *53*

2) Voir notre « Mariage des Nkundo », p. 461.

s'il appartenait effectivement et y est traité à l'égal des propres enfants, parfois même il y jouit de préférences. L'amour familial naturel combiné avec l'alliance du *likilo* — nature et droit — font que la garde par la famille de la mère assure aussi efficacement que lorsqu'elle est exercée par la famille paternelle, le bien-être de l'orphelin,

Lorsque la famille maternelle assume la charge de l'orphelin, il est normal de choisir à cet effet une sœur de la défunte. Si celle-ci n'est pas mariée, elle est généralement destinée à être l'épouse remplaçante de la décédée. Après le deuil, le veuf la demande en mariage, ce qui sauvegarde au mieux les intérêts de l'orphelin, la nouvelle mère considérant et traitant l'enfant comme le sien propre; ce qu'il est, d'ailleurs, pour les conceptions et les sentiments des Mongo.

Il peut arriver qu'à défaut de nourrice dans la famille soit paternelle soit maternelle, le chef du village *(bonsonga* ou *bobila :* groupement comprenant plusieurs familles issus du même ancêtre et géographiquement unis, auxquelles sont souvent adjoints des groupements dépendants) intervienne pour trouver dans l'agglomération une personne qui veuille assumer la garde. Il fait valoir l'utilité, pour le groupement entier, de sauver la vie de cet enfant, surtout si c'est un garçon qui, plus tard, fera un guerrier. Toutefois, il ne peut imposer d'autorité, puisque, comme nous l'avons dit, il s'agit d'une affaire purement familiale qui échappe à son pouvoir. Il use donc uniquement de son autorité morale.

Quant à confier la garde d'un orphelin à un étranger, le seul cas qu'on puisse imaginer est celui d'un individu lié au père par un pacte d'amitié *(boseka* ou *bondeko).* Mais ce cas ne se présentait guère. Il est difficile d'en trouver une application dans une région entière. Actuellement, il peut se rencontrer plus facilement. Cependant, il est de toute façon requis que, pendant toute la durée de la garde, l'ami et sa femme-nourrice se fixent auprès du père. On doit voir dans cette disposition le souci d'éviter des palabres, mais surtout celui de ne pas soustraire l'enfant à l'influence de sa famille et d'éviter qu'il ne devienne esclave ou qu'il y soit assimilé devant l'opinion publique.

Dans le cas soumis au tribunal de Befale, la garde a été confiée à une étrangère. Or, il appert de ce qui précède que ce cas n'est pas coutumier. Il s'agit d'une adaptation moderne qui, toutefois, ne répugne pas trop à ces populations. Le sentiment familial y est encore fort et les tribunaux sont armés pour sauvegarder les droits. On peut pourtant y voir aussi un relâchement des liens familiaux. De toute façon le cas montre les dangers que peut engendrer cette extension moderne. Le système ancestral reste préférable, à moins que des circonstances spéciales ne forcent à une exception.

A présent on recourt fréquemment à la charité des missions. L'enfant est laissé entre les mains des religieuses, ou, dans les missions protestantes, entre celles des dames ou demoiselles. Ou bien le père (ou une parente) s'en occupe lui-même, se contentant de recevoir de la mission ce dont l'enfant a besoin. Ou encore l'enfant est confié à une nourrice sous la surveillance des missionnaires. Cette évolution dans la pratique provient de la dénatalité et de la diminution quantitative de la parenté (dislocation des familles, exode vers les centres) jointes à la connaissance qu'ont les indigènes de la charité des missions.

Dans une affaire aussi importante, le père ne peut agir sans l'autorisation de son chef de famille. Est-ce que, dans l'espèce, Imboko a obtenu cette autorisation? Le tribunal n'en dit rien, ce qui est compréhensible devant le fait du contrat écrit. Ce dernier est signé par les trois frères du père, mais où est la signature du chef de famille? Ensuite, pourquoi le chef de famille n'a-t-il pas paru à l'audience? Probablement le tribunal a-t-il jugé que sa présence était superflue, que le chef de famille était d'accord avec le père de l'orpheline. Il nous semble, cependant, que ceci aurait dû faire l'objet d'un attendu. Et on peut se demander s'il n'aurait pas été de bonne politique de respecter l'autorité du père de famille en demandant son avis, comme cela aurait été fait, si une affaire pareille avait eu lieu avant la colonisation.

Parallèlement, la garde d'un enfant ne peut être acceptée qu'avec l'autorisation du chef de famille à laquelle appartient la nourrice. Lorsque l'enfant est confié à une parente mariée, il faut, en outre, la permission du mari. Si la garde est assumée par un membre d'une famille assujettie, l'autorisation du maître ou suzerain est aussi requise. Dans la pratique, toutefois, ces autorisations ne comportant pas de difficultés là où l'organisation ancestrale est respectée.

Lorsque, par exception, la garde de l'enfant est confiée à une personne appartenant à une famille étrangère, le chef de celle-ci se fait d'abord remettre, en présence de quelques témoins, un objet à titre de gage-preuve (ndanga). Ce gage est remis par le père de l'enfant en son nom et au nom de son

chef de famille. Cet objet est ensuite passé à la nourrice et sert de titre de garde légitime.

L'indemnité due pour la garde d'une enfant s'appelle *boongojwa* (plur. *beongojwa)* ou *boongoya* (pl. *beongoya*,) termes dérivés, comme le mot *liongoli* employé par le tribunal de Befale, du verbe *bongola* — élever, éduquer.

L'indemnité consiste d'abord en aliments (surtout produits de chasse et de pêche), le père contribuant ainsi aux charges du ménage accru. L'enfant devenu plus grand continue ses services par reconnaissance pour les soins dont il a bénéficié. En somme, il considère sa nourrice comme sa propre mère ; il lui rend les devoirs filiaux comme il aurait fait à sa mère si elle était restée en vie.

Si la garde est assumée par un membre de la famille du père (sa famille paternelle ou maternelle, n'importe) on y ajoute une chèvre, à titre de gratitude et pour « honorer la nourrice ».

Il en est de même pour la garde assumée par le groupement très apparenté et habitant à proximité.

Dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une indemnité au sens propre. Aussi, le terme de *boongojwa* n'est appliqué alors que tout à fait improprement et doit se traduire par : frais de garde, récompense pour l'éducation. Ce n'est qu'un simple *nyongo :* paiement, rénumération.

S'agit-il d'une fille élevée par une parente, celle-ci reçoit, lors du versement de la « dot », les *beengo* (3) qui reviennent de droit à la mère, et elle-même remet du *nkomi* à la fille. L'orpheline, en effet, est comme la fille de la nourrice (observons que chez les Mongo les sentiments sont en une conformité telle avec le droit qu'on peut dire que les uns sont modelés sur l'autre).

Une véritable indemnité est due lorsque l'enfant a été élevé par sa famille maternelle. En effet, les deux familles (paternelle et maternelle) sont, de par l'exogamie, étrangères l'une à l'autre. Quoique toutes deux aiment l'enfant, celui-ci n'appartient juridiquement, qu'à l'une des deux. Faisant partie, de par le patriarcat, de la famille paternelle, une indemnité est due par celle-ci à la famille maternelle pour avoir élevé un enfant qui, juridiquement, n'est pas le sien propre. Entre parents par alliance (ou, pour parler comme les Mongo, entre *bakilo* et *bakanga)* il n'existe pas de procédure gracieuse. Si la famille paternelle refuse de payer l'indemnité, elle se désiste de l'enfant par le fait même. L'enfant se trouve ainsi incorporé à sa famille maternelle et, devenu adulte, il prend parti pour celle-ci, qui a le droit pour elle.

C'est dans ce cas que le terme *boongojwa* et autres mots semblables ont leur signification propre.

Le montant de cette indemnité est variable. D'ordinaire il est égal à la moitié d'une dot moyenne. C'est sans doute sur cette ressemblance que se base la stipulation du contrat dans les cas soumis au tribunal de Befale, que la moitié de la dot serait versée à la nourrice. Les circonstances modernes de la garde de l'enfant par des étrangers, avec ou sans l'intervention d'une mission, favorisent cette assimilation, d'une part parce que les faits s'écartant des applications anciennes de nature plus familiale, et, d'autre part, à cause de la valorisation pécunière de la dot, conséquence elle-même de la mainmise de l'économique sur le droit.

Dans un cas relativement récent, l'indemnité payée s'est élevée à 20 anneaux de cuivre, une chèvre et une pièce de tissu. La fillette dont il s'agit a été élevée par sa grand mère maternelle, la mère ayant déserté le toit conjugal avant le sevrage. A présent dans la région d'Ingende, on demande une indemnité variant entre 30 et 50 anneaux.

Dans une palabre en cours, le père-nourricier exige une machine à coudre ou 700 frs. Il proclame avoir l'intention, s'il est débouté, de garder l'enfant jusqu'au moment du mariage et d'exiger alors la moitié de la dot. Remarquons l'analogie avec le cas soumis au tribunal de Befale. A mon avis, l'exigence se base dans les deux cas sur la même confusion de l'économique et du droit, ce dernier étant relégué à l'arrière-plan pour ne plus laisser voir qu'une égalité mathématique de richesses. L'influence de l'économique sur le juridique joue en plein dans les deux cas. C'est en effet, un résultat très funeste, mais très répandu de notre attitude favorisant la valorisation ou, mieux, « l'économisation » du droit.

Il peut être intéressant de raconter un peu au long le cas dont il s'agit et auquel j'ai été mêlé personnellement. Il y a une dizaine d'années un homme se présente à la mission me demandant assistance

3) Pour l'explication de ce terme et d'autres qui suivent, voir notre « Mariage des Nkundo, p.p. 144, 150, 154.

pour son enfant, qui venait de perdre sa mère suite à l'accouchement. Comme à cette époque il n'y avait pas de sœurs à la mission, je cherchai une femme indigène, résidant avec son mari à la mission et qui pût allaiter l'orpheline. Je remis au père un billet témoignant simplement que sa fillette avait été confiée par moi à telle personne, afin qu'elle l'élevât. Quelque temps après que j'avait été déplacé dans une autre mission, les nourriciers rentrèrent dans leur village emmenant l'enfant encore trop jeune pour être rendue à son père. Celui-ci a laissé son enfant chez les nourriciers plus lonptemps, parce qu'il ne pouvait payer l'indemnité exigée. Enfin, récemment le père et sa famille, devant l'alternative de devoir laisser l'enfant grandir dans une autre tribu et d'abandonner la moitié de la dot, se sont concertés pour arranger la palabre. Or, ils ont très difficile de réunir les 700 frs réclamés. Ils voudraient les remplacer par 40 à 50 anneaux de cuivre, mais le nourricier veut absolument sa machine à coudre. L'affaire n'a pas encore été portée devant le tribunal officiel. De toute façon, la famille n'accepte pas la proposition de partager la dot, ce qui à leurs yeux serait une grave infraction au droit familial.

On voit par les détails de ce cas les dangers qui découlent de la garde confiée à des étrangers et la sagesse des dispositions ancestrales de ne faire elever l'orphelin que dans la famille. Si l'enfant reste trop longtemps avec ses nourriciers étrangers, et surtout s'il y demeure jusqu'au mariage (avec l'ingérence des nourriciers dans l'élaboration de l'union), il perd presque inévitablement les attaches avec sa propre famille et il court le danger manifeste d'être considéré comme esclave, ce qui ne sourit guère au Mongo. On voit par là que, même à présent, il est préférable de limiter la garde de l'orphelin à la famille et de se conformer à la coutume ancienne. Si leur intervention était exceptionnellement requise pour sauver un enfant. les missions ou les privés devraient veiller à faire œuvre de pure charité et de charité sage et intégrale, c'est à-dire sans blesser les droits d'autrui, sans bouleverser l'ordre familial, sans susciter (même involontairement), des différends qui sont souvent à l'opposé de la charité. C'est le respect du droit ancestral qui écartera le plus surement le danger de voir l'acte de charité dégénérer en injustice, en désordre et en une source d'inimitiés.

Si une co-épouse de la défunte (ou de la divorcée) a élevé l'orphelin, elle a droit aussi à une indemnité, plus au moins élevée selon les circonstances. En effet, la femme mariée continue à faire partie de sa famille à elle, étrangère par définition. S'agit-il d'une fille élevée, le père peut, au moment du mariage, — si la nourrice admet cette solution, ce qui est normal, — réemployer la « dot » intégrale pour l'acquisition d'une épouse qui sera la *nkita* (4) de la nourrice et de la fille ensemble, comme cela se fait parfois pour une fille et sa mère.

Le cas où un ami *(boseka, ndeko)* aurait exercé la garde de l'enfant, ne donne pas lieu au versement d'une indemnité. Au moment de la cessation de la garde, lorsque l'ami quitte le père pour rentrer chez lui, il reçoit un beau cadeau d'adieu *(bolingako)*, comme c'est d'usage entre amis, plus important que dans les cas ordinaires.

Terminons en faisant observer que l'absence d'une nourrice dans la famille n'accule pas les Nkundo à l'alternative de devoir confier l'orphelin à des étrangers ou de le laisser mourir. Il leur reste toujours l'issue, très pratiquée depuis des temps immémoriaux — les indigènes l'affirment hautement — de recourir aux offices bénévoles de personnes qui se présentent, soit spontanément soit sur demande, pour allaiter l'orphelin. Des femmes parentes ou mariées dans la famille, ainsi que des étrangères se présentent pour une ou plusieurs têtées. Souvent l'enfant passe ainsi de main en main. Uue femme même simplement de passage, refuse rarement cet acte de charité.

Les familles ayant sous leur dépendance des Pygmoïdes Batswa ont fréquemment recours aux offices des épouses de leurs clients. Une des femmes ayant assez de lait est, par exemple, appelée par le père de famille pour allaiter l'enfant, après quoi la nourrice rentre chez elle, — la séparation d'habitation entre maîtres (Baoto) et Batswa est très stricte.

L'allaitement simple ou intermittent dont il est question est généralement gratuit. Il est très rare que la nourrice demande une rémunération. Cela ne se fait que pour un allaitement suivi. Dans ce cas, d'ailleurs, la nourrice est pout ainsi dire engagée. C'est ce qu'on nomme: *somba baele* — acheter le lait.

---

(4) Cfr. notre « Mariage des Nkundo, p. 164.

Au moment de l'allaitement, l'enfant est porté chez la nourrice ou bien celle-ci se rend elle-même à l'habitation du père. L'orphelin ne lui est donc pas confié; il ne s'agit ici pas de la garde d'enfant, mais d'un simple allaitement.

Il appert de tout cela que les Nkundo ont su concilier harmonieusement le droit familial et la charité envers l'individu, *in casu*, l'orphelin (ce qui est toujours un des problèmes les plus ardus de la vie en communauté et que les états modernes d'Europe ne réussissent souvent pas à résoudre). Des « cas victimes » ont pu se produire, mais l'organisation ancestrale les réduisait forcément au strict minimum. Ils semblent augmenter actuellement, à cause du relâchement des liens juridiques familiaux qui ne résistent pas à la civilisation ni à l'organisation administrative européenne, à cause aussi du relâchement consécutif des mœurs sociales, de la dénatalité, de l'individualisation moderne, de la prédominance croissante de l'économique et du progrès matériel trop rapide et inadapté. Ces causes rendent la garde d'enfant beaucoup plus difficile qu'autrefois tout en diminuant l'exercice de la charité envers les orphelins. Ce qui nécessite le recours à la charité des missions, solution qui ne serait pas nécessaire si le droit familial et la morale sociale n'eussent été entamés à ce point et qui nous paraît socialement inférieur à la coutume ancienne.

G. HULSTAERT, M.S.C.

Droits des indigènes en matière Foncière.

INTRODUCTION

Ayant pu nous rendre compte au cours des travaux effectués dans tous les groupements du territoire de la quasi similitude des coutumes, particulièrement en ce qui concerne le droit foncier, *nous avons estimé pouvoir ne présenter qu'une seule étude de celui-ci.*

Certaines différences subsistent néanmoins — il importe de les noter, c'est pourquoi nous avons divisé les groupes étudiés en 3 blocs.

I. Grande chefferie des Bashu — *représentent 57 °/o de notre population; circonscription très unie de stricte observance de la coutume jusqu'à ce jour — son respect est fonction de l'autorité de celui qui exerce le pouvoir et surtout du degré de crainte qu'il inspire.*

II. Secteur du Ruwenzori — chefferie de Watalinga, Secteur de Beni et chefferie des Banande *groupements hétérogènes a coutume plus relâchée; exemple : la famille de (Mungu) branche ainée des chefs Wanisanza (Ruwenzori a été pratiquement dépossédée de tous ses droits sur les terres du Bolema (au profit de la branche de Mbunge, cadette) d'une partie des Wasongora et même des régions de Kyniambarara, Mufunza et Nzumbia à l'Ouest de la Semliki.*

Dans le bolema les notions de droit foncier sont souvent en contradiction avec la conception des populations de la forêt.

L'amalgame étrange qui résulte du mélange des Banande et Bambuba (Baleka — Bamboka) est un élément de trouble du fait qu'aucun droit foncier n'est parfaitement déterminé chez les populations dont les prétentions chevauchent les unes sur les autres — chaque famille se prétend indépendante et revendique le sol — chacun appuie ses prétentions d'arguments irréfuttables.

La discorde naît d'ailleurs à propos de terres inoccupées qui sont domaniales et sur lesquelles il ne peut être reconnu aucun droit effectif aux indigènes — la plupart de ces terres font maintenant partie du domaine du Parc National Albert.

III. Chefferie des Bambuba — désaxée hors de son habitat primitif *population de forêt ne représentant que 3 °/o de notre population; groupement test de la désagrégation de la coutume. Ne présente de valeur qu'à ce titre — pour codifier la coutume d'un groupement de forêt mieux vaudrait chercher ailleurs.*

Notre étude renseignera donc pour chaque intitulé sous I la stricte coutume des bashu — sous II les variations du second groupe avec les bashu et sous III la caractéristique des bambuba.

Pour plus de compréhension, convenons de quelque terminologie de notre étude :

1°) Le chef terrien *ne signifie pas le chef investi par l'Administration, mais le chef d'un groupement de clans, héritier de chef de la conquête ou d'un de ses alliés — le chef terrien est le répartiteur des terres entre ses notables — tous les chefs terriens sont égaux pour la répartition de leurs terres.*

2°) Le notable *est le chef de clan travaillant aux ordres directs du chef terrien — répartiteur à son tour entre ses capitas, des terres lui reparties par son chef terrien.*

3°) *Le capita est le chef de s/clan ou groupe de familles expoloitantes — relevant directement du notable et répartiteur, entre les chefs de famille des terres lui réparties par son notable — chez les Bambuba le notable et le capita s'identifient la chefferie ne comporte que 6 villages.*

4°) L'exploitant *est le chef de famille agriculteur, répartiteur entre ses enfants et ceux sur lesquels il exerce son autorité paternelle.*

La véritable difficulté de notre étude a résidé dans l'emploi des mots appropriés à la conception indigène du droit foncier. Nos notions de propriété, possession, usufruit, dépôt ne rendent nullement la traduction des conceptions indigènes; aussi les avons-nous évité avec soin, nous y reviendrons dans nos conclusions.

1) INDICATION DES GROUPES ETUDIÉS.

I. Grande chefferie des Bashu.

Occupent le Sud et Sud-Ouest du territoire 25 °/o de son sol — 57 °/o de sa population à l'Ouest de la Rivière Semliki — depuis sa sortie du Lac Edouard jusqu'à son confluent avec la Rivière Muhialeke.

Langue parlée : le kinande appelé couramment kihiri, par les bashu kihiri ne signifie que « langue de chez nous ».

Les bashu, venant de la région de Toro, ont traversé le Sud du Ruwenzori, et la plaine de la Semliki pour s'installer dans les monts Mitumba, leur habitat actuel — savanes ou montagnes aussi accidentées que fertiles.

D'après la légende, précédés de Bahera et de Bakira, par définition gardiens de bétail et forgerons, ils auraient trouvé cette région inhabitée sauf par quelques pygmées dans la forêt qui la couvrait jadis.

II. Circonscriptions du Secteur du Ruwenzori, chefferie des Watalinga, Secteur de Beni et chefferie des Banande.

Elles forment 65,8 °/o du sol du territoire avec 40 °/o de sa population — plaines, savanes et collines généralement très fertiles au pied du Ruwenzori ; langue parlée : le kinande à l'exception de la chefferie des Watalinga parlant le kitalinga,

Populations émigrées petit à petit par familles venant de l'Est ont occupé le sol soit par conquête, soit par alliance avec les pygmées qu'ils y ont trouvé — et auxquels ils se sont imposés par leur connaissance de cultures inconnues des pygmées.

III. Chefferie des Bambuba.

I. Les Bambuba sont fixés par mesure d'hygiène, avec frontière nullement coutumière sur terres de Walesa d'Irumu, en forêt à l'extrême Nord du territoire en lisière de 4, 5 km. de profondeur de la grande route auto Irumu-Lubero (entre Km 89 et 110). L'Hinterland est évacué par zone maladie du sommeil.

Les Bambuba n'ont pas de terres coutumières. Emigrés de l'Est dans la suite de Wanande ou Mamvu de Watsa ou Walese auxquels ils se rattachent leur origine, ils ont, par leur asservissement à ces tribus, subi leurs influences ; ils ne sont jamais parvenus à retrouver la moindre cohésion de leur discipline coutumière ; ont pratiqué l'inceste : 2 clans remontés de la plaine de la semliki avaient si bien subi l'influence des Wanande qu'ils payaient tribut à leurs chefs.

4 clans séparés des premiers vivaient en symbiose avec les pygmées babira Walese et étaient soumis au despotisme des Bakumu et arabisés doit ils étaient clients.

Actuellement les bambuba sont devenus des évolués de 3e zone, connaissant encore le dialecte kimbuba (genre de kilese, réputé langue originaire des pygmées) mais parlant tous le kingwana et recherchant désormais un travail facile chez l'Européen (boy moke — sentinelle de nuit, aide scieur de long etc...).

2) COMPOSITIONS DES GROUPES :

I. Les bashu comprennent des bahera et bakira, qu'ils ont complètement assimilé — il n'y a plus de différence entre bashu, bahera, bakira — à l'exception de quelques forgerons qui se prétendent bakira non assimilés.

La femme d'un chef Mushu, destinée à engendrer l'héritier présomptif sera de préférence Muhera, presque jamais Mukira.

Dans certaines régions les bahera et bakira sont en nombre pour former un village — s'il contient des bashu l'un d'eux sera toujours capita.

Nous ne connaissons 1) qu'un seul village des bakira ou l'un d'eux est capita (Kavota, capita du village Ibale — mais sous la dépendance directe de Busese, notable des Bashu).

2) qu'une seule région des bahera dont le notable (Viakuno) soit Muhera sous la dépendance directe du Grand chef Mwashu.

II. Les premiers clans se sont fusionnés avec les pygmées — les suivants se sont mélangés avec les premiers — d'ou composition hétéroclite de nombreux clans d'origine également diverse.

III. Assemblage hétérogène comprenant encore en 1927, 80 familles plus ou moins groupées en 6 clans dont 1 clan munande, celui du chef originaire des bashu.

Ces familles se souviennent d'avoir vécu isolement depuis plusieurs générations : chaque chef de famille rendait patriarcalement la justice dans celle-ci.

A l'origine, les Bambuba étaient antropophages, chasseurs et pêcheurs — leur subsistance était presqu'exclusivement la viande et le poisson. En les fixant à leur emplacement actuel ils sont mutés en agriculteurs — d'ou dislocation de la chefferie qui a diminué de plus de 50 °/o en dix ans par émigration dans des clans Bambuba de l'Uganda.

3) LÉGENDES OU RÉCITS CONCERNANT LES ORIGINES DE LA PROPRIÉTÉ IMMOBILIÈRE FORME DE L'APPROPRIATION DU SOL — LE DROIT EST-IL INALIÉNABLE ?

1. Lors de l'immigration le chef de la conquête célébra en vertu du droit d'occupation le partage des terres sur les limites des terres occupées : collines, rochers, rivières, croisements ou furent plantés des arbres.

Cette célébration par de grandes réunions publiques, fut accompagnée des sacrifices (chèvres) aux esprits, qui ainsi invoqués gardent depuis lors jalousement les frontières.

Une répartition définitive de toutes les terres eut lieu, répartition conventionnelle entre descendants ou descendantes d'alliés ou clients du chef conquérant devenus ainsi chefs terriens. Répartition en vue de l'exploitation des terres proportionnelles aux nécessités de leurs indigènes.

La charge de chefs terriens est échue par succession actuellement :

1) au Grand chef Mwashu pour le groupement Isale de Kitawiti et de Biabo ;

2) au s/chef Muhahyrwa pour le groupement Isale de Kamabo, le Kasongwera et la région Ngitse ;

3) à Wehamba pour le groupement Canton du Maseki ;

4) au grand notable Kakuse pour le groupement de sa région Mikondere Maseki ;

5) au s/chef Mukalangiro pour le groupement Canton du Malio ;

6) à Kakoleria, s/chef régent des enfants de Kayangiro pour le groupement du Buniuka.

Toutes les terres restent néanmoins à la collectivité du groupement. Il n'existe aucune terre libre.

Les terres ont été réparties à leur tour par les chefs terriens délégués de la collectivité, à leurs notables, chefs de clans (tous de leur famille, excepté Viakuno des bahera) inamovibles appelés Wasoki, qui les ont réparties à leur tour entre leurs capitas chefs de sous clans, de préférence leurs parents ou alliés — capita qui a leur tour les ont réparties entre leurs chefs de famille, pour les besoins de leurs habitations et cultures. Les chefs de famille les répartissent entre leurs indigènes par cultures et par saison, sauf pour les bananeries qui bénéficient de plus de stabitalité.

Chacun dispose ainsi autant que possible des terres qu'ont occupé ses ancêtres à la migration.

Un nouvel arrivé peut s'installer et exploiter la terre de celui ci qui il s'établit, sans qu'une terre lui soit répartie — dans ce cas il sera considéré comme un membre de sa famille.

En principe chaque répartiteur a le droit, dans l'intérêt de la collectivité et non pas dans le but de dépouiller un individu pour en favoriser un autre, de retirer les terres réparties — la terre fait retour à l'échelon supérieur pour nouvelle répartition sans que l'expulsé puisse réclamer une indemnité. Les abus sont rarissimes de crainte des esprits.

On ne refuse ni ne retire l'autorisation de s'installer ou d'exploiter que si la réputation de l'individu est excessivement mauvaise (actes graves de sorcellerie) — évolution.

Il est admis qu'actuellement l'expulsé peut obtenir une indemnité devant les juridictions indigènes ; mais nous ne connaissons aucun cas d'application de l'espèce et nous pensons qu'entre la

possibilité de la réclamation et l'introduction de celle-ci il y a un préjugé à franchir — la force acquise de la coutume s'y oppose.

Un exploitant quittant la terre peut l'abandonner à un parent et reprendre l'exploitation à son retour — ce moyennant accord du capita.

Un étranger au groupement peut être agréé par le capita pour exploiter moyennant payement du ngemu; — il est considéré comme sujet du capita pendant tout son séjour. Quand il quittera il ne pourra emporter que ses objets personnels et ses récoltes arrivées.

A maturité — les bananeries resteront à celui qui lui répartit le sol

L'octroi d'une terre a donné lieu pour tout répartiteur ou exploitant à un payement annuel à celui qui la lui a répartie :

Son chef direct : Le chef de famille paie au capita chef de sous clan — celui-ci au notable chef de clan qui paie au chef terrien délégué de la collectivité.

Le payement se compose : 1) pour le répartiteur a) d'un tribut (mwako) pouvant atteindre 5 chèvres; b) d'une dime (ngenu) ou prémices sur chaque récolte et proportionné à l'importance de celle-ci.

2) pour l'exploitant d'une dime seulement — preuve pour lui que tout ce borne à la culture de la terre. De plus tout exploitant de terres doit d'après la coutume aide en journée de corvées en matière de cultures et de construction d'habitation à celui qui a réparti la terre — il reçoit en échange une subsistance abondante pendant la durée des travaux.

Il résulte de ce qui précède :

1) que le répartiteur possède le privilège de répartir la terre et de percevoir le tribut et la dime pour les terres qui le concernent.

2) qu'aucun indigène n'a sur la terre aucun droit dans le sens que nous attribuons à ce mot — même l'occupation et la culture sont précaires. L'habitation au village ne confère rien de plus — cette habitation est d'ailleurs gratuite.

3) une collectivité ou un individu n'est pas et ne peut jamais être propriétaire foncier.

Evolution : il existe actuellement des villages regroupés sur des sommets flancs de collines; moyenne de 30 cases.

Jadis les indigènes vivaient par famille à l'abri de leurs bananeries — la constitution en villages est due aux mesures d'hygiène de notre administration. Elle n'a rien changé à la coutume de droits indigènes en matière foncière.

II) D'après la légende la terre serait d'origine divine parce que l'Etre suprême aurait donné aux ancêtres l'autorisation d'en faire la répartition.

Les limites des terres ont été définies par l'immigration. Elles découlent des conventions entre les chefs de clans immigrants et les populations rencontrées au moment des migrations.

D'après les répartitions des terres lors des occupations les chefs terriens actuels « Iremangoma » en kinande, ou Enenekialo kitalinga sont :

1) Dans le Secteur du Ruwenzori : les notables :

Mohongia pour la région des Wasongora; Basikania pour la région des Baniangala; Nganzi pour la région du Bulega du Bolema; Yongeni pour la région du Bolema; Kikolu Maliabwana de la région Lume du Bolema; Wahimba pour la région Kibiriri du Bolema; Kaparata pour la région Karungu du Malambo; Sibendire pour la région Kiburamo du Malambo; Migheri pour la région Kiribata du Malambo; Matembela pour la région du Buleki du Malambo; Mufunza pour la région Supa du Malambo; Kinyambarara pour la région Rwangoma du Malambo; Nzumbia pour région du Bohanga du Malambo.

2) Dans la chefferie des Watalinga :

Le chef investi Saa II pour sa région; Les notables Alunza, Masitolo, Sumaili, Lopele et Ambigo pour leur région respective. Le sous chef Gadembi pour le groupe des Wahumu ; pour le groupe

des Bawesa, le notable Bantoleria, représentant Alimasi (en Uganda) fils et successeur de Kikanga.

3) Dans le Secteur de Beni :

Le notable Mbaumbili pour la région Nord de Beni; Itulu (chef Malonga) pour l'Est et Centre; le notable Motokambali pour le Madiwe et le Mulese.

4) Dans la chefferie des Banande : l'ex-chef Selemani.

Lorsqu'un exploitant quitte la terre le capita en reprend possession pour la répartir à nouveau — quand le premier exploitant reviendra et manifestera le désir de de reprendre, la terre le second la lui restituera. Si au départ du premier, la terre était cultivée, le second partagera sa récolte avec celui qui revient — si la terre n'était que défrichée il n'y a pas lieu à partage.

L'étranger qui désire s'installer fait un cadeau au capita répartiteur au moment ou sa demande est agréée — le capita n'avertit son répartiteur notable que s'il s'agit d'une recrue de quelque importance (père de famille accompagné de plusieurs enfants adultes).

L'étranger exploitant qui quitte sa culture perd la terre — il lui est loisible d'emporter les récoltes arrivées à maturité mais les autres reviennent à son répartiteur.

Evolution : village par mesures d'hygiène : 10 à 20 cases.

III. Par leur origine de chasseurs et pêcheurs les Bambuba n'attachent qu'une valeur très relative à la terre ; ce d'autant plus que leur lutte contre la forêt pour les cultures imposées (les seules qu'ils pratiquent) est ardue.

La propriété de la terre ne semble pas exister.

La terre n'a de valeur que par son occupation effective c'est-à dire par l'habitat. Jadis il n'a jamais existé qu'une délimitation bien vague de la zone d'influence des Bambuba dans la forêt ou la plaine — la délimitation des terres de chaque clan ou village n'est guère plus précise aujourd'hui.

Par analogie avec les groupements voisins (Walese — Watalinga Secteur de Reni) le chef investi des Bambuba actuellement Kalume est devenu répartiteur officiel des terres dans les limites politiques de la chefferie. Répartiteur au nom de qui ? de l'autorité Européenne ? Personne n'a pus le préciser. Répartiteur de terres domaniales ?

En fait chaque chef de clan c'est-à-dire de village est installé à l'emplacement que l'Administration lui a désigné et cultive autour des cases autant que de besoin.

Il n'est pas question de payer un tribut pour le sol — les Bambuba ne le paient d'ailleurs pas aux Walese dont ils occupent les terres.

La seule redevance payée au chef de village et par lui au chef de la chefferie est une dime sur la récolte; payement plus théorique que réel parce que jadis il n'y existait pas de chef des Bambuba et que l'organisation en chefferie leur a été conseillée par l'Administration pour faire cesser l'anarchie.

La légende rapporte que jadis les chefs de clans auraient versé à un chef (étranger) forfait de 5 chèvres, 40 paniers d'éleusine et 10 charges de bananes pour s'affranchir de toute redevance vis-à-vis de tous les chefs.

En principe chaque indigène homme ou femme étranger à la chefferie, désireux de s'installer, choisit son emplacement, demande l'agrément du chef investi et lui promet de payer la dime sur les récoltes — en général elle n'est pas acquittée.

En cas d'abandon d'une terre le nouvel exploitant devra toujours obtenir l'autorisation du premier exploitant ou de ses héririers pour la cultiver. La terre ou tout au moins son exploitation lui reste définitivement culture, terre débroussée ou jachère — elle se transmet au gré des parties; ex. : le chef Kalume a racheté à l'un de ses indigènes un petit champ de haricots pour 3 chèvres — ce genre de transaction paraît d'origine arabisée — elle ne semble viser que le produit des cultures et non la propriété terrienne.

Evolution : La chefferie se compose actuellement de 6 villages d'une moyenne de 10 à 15 cases — ces villages correspondent aux 6 clans primitifs.

4) LE MARIAGE

I et II) Le capita répartit les terres d'après la coutume c'est à dire comme bon lui emble, entre ses indigènes masculins adultes, célibataires ou mariés — cette qualité n'influe pas nécessairement sur l'étendue de la terre. Le polygame peut néanmoins recevoir autant de champs qu'il demande.

Un adulte qui a aidé son père se verra attribuer une terre, à son mariage, s'il en fait la demande à son capita.

Si le chef ou le notable désire emblaver des terres chez un capita il conviendra avec lui de l'endroit de ses cultures et lui payera le « ngemu » d'exploitant.

L'étendue des champs est fixée par la coutume — mais il est permis au capita d'attribuer une terre plus grande à ses préférés ou à celui qui lui achètera cette faveur par exmple par un cadeau d'une chèvre. La crainte des esprits freine les abus.

III) Jadis d'après la légende lorsqu'un homme se mariait, son père ou ayant droit lui répartissait une terre sans intervention du chef terrien, le marié la cultivait aidé de ses frères ou parents proches avec les outils (hache et houe) reçus du répartiteur.

La moitié de la première récolte revenait à celui-ci sous peine d'être banni de la famille — ce n'est qu'à partir du partage de la récolte que le marié était considéré comme chef de famille et de son exploitation.

Le même processus se répétait à chaque union nouvelle (polygamie), et la remise de la moitié de la première récolte au cours d'une réunion de famille, le répartiteur tuait 3 poules dans un enclos au milieu du champ, — il battait le gong pendant toute une nuit pour attirer la protection des mânes sur les récoltes.

Le marié tenait à démontrer qu'il devenait indépendant : il s'installait le plus loin possible de son répartiteur — actuellement il ne reste plus rien de cette coutume. Mais il en est resté une tendance; les Bambuba tiennent à ne travailler que pour eux-mêmes — égoïsme qui exclut tout effort en commun.

5) CULTURES NOUVELLES

I et II. Les cultures nouvelles c'est-à-dire non traditionnelles ne sont introduites que par l'administration qui choisit l'emplacement utile d'accord avec le capita.

L'emplacement est réparti entre les indigènes qui pratiqueront ces cultures — s'il s'agit de plantes vivaces (café) ces terres sont assimilées aux bananeries (voir plus haut n° 3).

Les exploitants sont redevables du « ngemu » envers leur capita, même s'il s'agit de culture d'exploitation.

III) Les cultures nouvelles introduites ou non par l'Administration ne donnent lieu à aucune redevance.

6) IDÉES DIVERSES SUR LA TERRE AU POINT DE VUE DE PROPRIÉTÉ ; MANIÈRE DONT LA TERRE EST PROTÉGÉE.

I) Les terres sont censées appartenir à la collectivité de chaque groupement. Les bashu sont convaincus qu'une armée d'esprit (mânes) est gardienne de leurs terres.

L'idée d'un être suprême est vague — être suprême si éloigné des mortels, tandis que les esprits les entourent partout; il faut les contenter sous peine de mourir.

La christianisation des bashu a revelé à d'aucuns une idée plus concrète de l'être suprême sans influence toutefois sur les coutumes du droit foncier — coutumes entretenues surtout par les vieillards, réfractaires aux idées nouvelles.

II) Il existe quelques parcelles réservées aux « esprits » (mânes) — nul ne peut y cultiver à moins de les offenser; ils déchaineraient la sècheresse ou trop de pluies — seul le « Mukulu » faiseur de pluie s'y rend pour sacrifier et obtenir de bonnes récoltes.

III) Les terres non réparties sont dites appartenir au chef politique investi ou à l'autorité Européenne.

7) TERMES DÉSIGNANT LA PROPRIÉTÉ DU SOL.

Conséquemment nous n'avons trouvé aucun terme désignant la propriété du sol.

I) La propriété des terres n'appartient qu'à la collectivité qui par le chef de la conquête n'à délégué aux chefs terriens que le droit de répartition — en vue d'habitation et de cultures.

Le droit de disposer de la terre, impliquant le pouvoir de cèder n'existe donc pas.

Aucun individu ni aucune collectivité ne peut vendre, donner, échanger ni acquérir un droit quelconque sur un terain déterminé, la terre est inaliénable parce que la répartition de terres et leurs limites sont immuables; ce principe ne comporte d'autre exception que l'obligation de céder devant la force et encore la partie succombante revendiquera-t-elle toujours ses droits sans admettre la prescription.

Evolution : Les bashu acceptent de céder, à l'encontre de leurs concepts des terres à des Missions, colons, etc .. parce que cette matière est réglementée par l'Administration.

D'après les bashu ces terres ne sont pas cédées irrévocablement. Dans leur esprit la terre cédée ainsi à l'Européen sera tôt ou tard abandonnée par lui et reviendra à ses répartiteurs et exploitants.

II) Si une terre est évacuée par mesure administrative elle demeure néanmoins à son répartiteur.

III) En kimbuba le terme « Madieneyeye »= cette terre est mienne; désigne la propriété dans le sens de notre droit de propriété dans le chef de l'exploitant = droit de culture et de disposer de ses produits.

L'atteinte à ces cultures est sanctionnée par le tribunal indigène par le payement de dommages et intérêts = 1 houe, valeur 5 frs et éventuellement la restitution de la terre au 1er exploitant.

Nous trouvons toutefois des cas de vente de champ : un champ abandonné s'est vendu 2 chèvres ou 60 frs, un champ dont la récolte venait d'être faite s'est vendu 3 à 5 chèvres (90 à 150 frs).

8) LA SUCCESSION DU RÉPARTITEUR OU DE L'EXPLOITANT.

I) Elle revient à son fils aîné qui remplace de droit le decujus. Le testament n'est nullement prévu par la coutume. A cette occasion lors de la succession d'un chef terrien, les notables battent le gong, distribuent du pombe et au cours d'une assemblée des vieillards le nouveau chef est présenté. Il répond aux honneurs par un festin,— pour la succession d'un notable la cérémonie pareille est organisée par ses capitas.

La succession d'un capita ne donne pas lieu à cérémonie.

A défaut de fils aîné la succession passe aux fils puinés par ordre de primogéniture; à défaut de fils la succession passe aux collatéraux, à commencer par le frère aîné du décédé.

A défaut d'héritier mâle la succession de l'indigène revient au capita, celle du capita revient au notable, celle du notable retourne au chef terrien — celui-ci d'accord avec les vieillards de son groupement dévoluera la succession à l'un de ses frères.

Le chef terrien ne pourra pas cumuler sa charge avec celle du défunt ou la répartir à un autre notable : règle : respect des limites établies par les ancêtres.

Les femmes ne possèdent jamais rien sauf leurs vêtements, ustensiles de ménage et outils agricoles — en cas de décès du mari les cultures faites par la femme reviennent aux héritiers du mari.

II) La succession de répartiteur ou d'exploitant revient à son fils aîné; s'il n'a pas de fils la succession passe à l'aîné des collatéraux; à son défaut aux puinés; s'il n'y a d'autres héritiers que des femmes la succession passe à leurs enfants, à commencer par l'aîné.

Si l'exploitant défunt est polygame, le fils aîné de chaque femme héritede ses cultures et généralement les partage avec tous les fils de la même mère.

Enfin dans le cas ou toute une famille est éteinte ses terres retournent à son répartiteur pour nouvelle répartition.

Les contestations successorales sont réglées par le chef terrien moyennant payement d'une ou plusieurs chèvres suivant l'importance du litige.

III) En cas de décès d'un exploitant laissant des enfants mineurs ceux-ci avec la terre reviennent au père du decujus et à défaut à son frère aîné usufruitier jusqu'à la majorité des enfants — tutelle retribuée par la valeur d'une chèvres ou 30 frs — à défaut de père et de frère la succession revient à la femme du decujus à condition de garder sa tombe.

La terre exploitée par une femme libre revient à sa mort à son père et à son défaut à son frère pour compte de qui elle est censée avoir travaillé.

9) I, II ET III. LES TERRES LAISSÉES EN FRICHE OU EN JACHÈRE

restent comprises dans les terres de la collectivité.

Aucune terre n'est cultivée collectivement. Des *gisements salins ou terres à poteries* sont parfois exploitées en commun par des clans.

Le terrain est choisi par le répartiteur — les revenus appartiennent à chaque indigène bénéficiaire sans payement de tribut ou de dime.

10) EXODE DU VILLAGE

I et II) L'exode du village est décidé par le capita, à la requête de ses exploitants, pour motifs graves : cas de foudre, décès nombreux, maladie, *appauvrissement de la terre* — Le déplacement n'a lieu que sur des terres du capita.

L'emplacement du village déplacé est mis en jachère puis remis en culture. Les premiers exploitants ont la priorité pour y retourner *par rotation* évolution : sous l'influence de l'administration les cas de déplacement de village sont soumis au Conseil du chef investi et des notables.

III) Le chef investi décide seul de l'exode d'un village pour la remise en exploitation de cette terre; il consultera les chefs de famille intéressés dans l'exploitation précédente.

11) LIMITES DES TERRES.

I) Les terres sont limitées par des bornes « mutano » (rivières ou têtes de rivières — vallées — sommets de montagnes — rochers — grosses pierres ou arbres).

Les arbres sont des érythrimes (Mukogwa) ou des ficus (mulumba).

Les bornes fixées par les ancêtres sont immuables — Les bashu ne conçoivent pas qu'une limite puisse changer. D'où impossibilité de céder à titre définitif la moindre partie de leurs terres.

Chaque notable est commis par la coutume pour veiller au respect des limites.

Celui qui abime le tronc des arbres limite comme tout acte contraire à la coutume surtout en matière de limites de terres est ipso facto menacé de la vengeance des esprits c'est à dire de mort l'année.

Exemple : le décès prématuré du chef WEHIA des Baswaga de Lubero, mort subite survenue en 1933 est due suivant les bashu à la vengeance de leurs esprits gardiens des terres : WEHIA s'était approprié les terres de Ngitse et de MOSENDWA qui depuis sont revenues aux bashu.

En cas de contestation les vieillards se réunissent; ils rappellent les limites consacrées par leurs ancêtres — les parties admettront toujours la sentence ainsi rendue.

II) Les terres sont limitées par des bornes « MULINGOMO » ent *kitalinga* les cultures sont bornées par des piquets ou des bottes d'herbes coupées : luleve en kinande — luvevede en kitalinga. Les atteintes aux limites sont sanctionnées par les chefs terriens = emprisonnement, amendes ou D. I. au juge.

Aux chefs terriens incombe la surveillance des terres : ils sont assistés par leur frère aîné — à défaut de celui-ci par leur capita principal — appelé OMUKARA en kinande ou OMUNYAMPARA en kitalinga.

III) Des branches recourbés fixées en terre par les deux extrémités formé d'arc, forment limites — elles sont appelées « KERRI » en kimbuba. — Ces bornes n'ont aucune signification religieuse — jadis la mort sanctionnait les attentes aux limites — actuellement une amende d'une houe ou 5 frs. punit encore ces violations.

12) RAPPORTS ENTRE L'ORGANISATION FONCIERE ET L'OCCUPATION POLITIQUE

I) L'occupation politique s'identifie avec l'occupation foncière — Aucun groupement n'a ses terres sur le territoire politique d'un autre.

II/ L'occupation politique se différencie souvent avec l'organisation foncière. Divers groupements ont des terres dans d'autres groupements voire circonscriptions — exemple : Baniangala dans le groupe des Bawesa Watalinga). L'iremangoma reste maître sur les terres même si un chef politique ou d'autres groupements n'ont pas des terres suffisantes pour leurs besoins et exploitent les siennes; ils lui doivent le tribut et la dime — coutumière.

III) Les souvenirs de droit foncier ancien ont été sapés par l'organisation politique actuelle qui a néanmoins donné la santé aux Bambuba en les sauvant de la maladie du sommeil.

13) CHASSE, COUPE DE BOIS, RÉCOLTE DE PRODUIT DE CULTURES SPONTANÉS

I) Tous les bashu peuvent chasser partout sans autorisation des répartiteurs — à charge toutefois de remettre au chef terrien une partie du produit de la chasse c'est à dire 1 cuisse et 1 pointe d'ivoire s'il s'agit d'un éléphant.

L'exploitant des cultures dans lesquelles une pièce est abattue n'a aucun droit à faire valoir.

Tout étranger peut également chasser dans les mêmes conditions moyennant autorisation du chef terrien.

La coupe de bois est libre. *La récolte des produits de cultures spontanés* n'est pas réglementée.

II) La coupe de bois de contruction, vu la rareté des bois à proximité des besoins, donne lieu à redevance au capita.

III) La redevance de chasse au chef paraît être d'introduction européenne.

14) DROITS EXCLUSIFS DE PASSAGE, D'USAGE D'UNE ROUTE, DIME, COURS D'EAU, ETC.

I) La coutume des bashu ne conçoit pas l'existence d'un droit exclusif de passage, d'usage d'une route, d'un cours d'eau, etc... au profit de quelqu'un. Le passage est toujours libre.

Les notions équivalentes aux contrats hypothécaires sont inconnues — il en est de même des saisies immobilières, évictions, expropriations, etc... Néanmoins l'expulsion existe exceptionnellement: à l'égard des indigènes coupables d'actes graves de sorcellerie, jet de mauvais sort, etc... exemple : Komanda et consorts pour l'exercice de leur sorcellerie en vue de la mort du notable Kihoma, en décembre 1938.

II et III) L'utilisation des rivières, même les eaux ayant des propriétés médicinales (eaux chaudes du Ruwenzori pour soigner le pian) appartient à tous les indigènes, étranger compris.

CONCLUSIONS

Nos conclusions découlent de l'étude du droit foncier dans les groupes I et II — Le groupe III des Bambuba ne présente plus que des traces d'une coutume.

1) Partout le droit de propriété, basé sur la conquête ou l'occupation est collectif — il n'appartient qu'à la collectivité, l'entité des morts et des vivants de la tribu et n'est invoqué que par les chefs terriens, notables capita et chefs de famille en qualité de représentants de la collectivité en vue des besoins primitifs de celle-ci.

Les chefs terriens, notables, capita et chefs de famille n'exercent qu'un droit de délégation, de *répartition* = de *distribution* des terres dans ce but.

Ce but est opposé à tout but privé (ex-vente au profit d'un répartisseur ou exploitant) qui est notre conception européenne.

L'exploitant ne peut qu'habiter et récolter.

Les gardiens de ce droit collectif de propriété sont les esprits ou mânes des ancêtres.

Nous ne pouvons approprier que les dénominations de délégué répartiteur distributeur. Le répartiteur est-il un usager ? Un usufruitier ? Mais l'usufruitier implique un nu propriétaire que nous ne trouvons pas. Un dépositaire ? Mais le répartiteur et l'exploitant disposent de la terre à certaines fins.

« On a soutenu que la coutume indigène n'organisait et ne connaissait aucun droit de propriété sur la terre (Heyse — nouvelles — Domaine de l'Etat, n° 18) — cette opinion est en général confirmée si l'on considère la propriété individuelle — elle semble discutable s'il s'agit d'un droit de propriété collective » (Monsieur Devaux Substitut du Procureur Général, Elisabethville — Revue Juridique du Congo Belge n° 1 Mai-juin 1938).

Oserions-nous comparer la propriété collective indigène à celle d'un état européen sur son sol, tel l'Etat belge qui ne peut en faire usage que dans l'intérêt du Pays c'est à dire de sa collectivité ?

Mais ici nous ne voyons aucune parcelle de propriété état dans les terres indigènes — pour les indigènes aucune terre n'est domaniale sauf celles abandonnées ou prises par la Colonie pour routes etc... avec ou sans indemnité.

Contrairement à l'art 2 du Décret du 14 septembre 1886, toutes les terres d'un groupement sont régies par les coutumes et non seulement occupées par les populations indigènes sous l'autorité de leurs chefs.

2) Comme une collectivité abstraite est propriétaire des terres et qu'en pratique elles sont accumulées entre les mains de quelques chefs terriens généralement sorciers dont la charge est coutumièrement héréditaire de père en fils, il existe un retard sérieux dans l'évolution du droit foncier indigène. Certaines coutumes sont bonnes en elles-mêmes, celle-ci doit toutefois évoluer.

Tant que les indigènes ne seront pas propriétaires d'un terrain ils conserveront leur tendance à l'émiettement et à la dispersion - il faut arriver à ce que les terres au lieu d'être monopolisées par quelques oligarchies jalouses de leurs droits comme de leurs privilèges soient partagées entre les indigènes. Ce n'est qu'à ce stade que nous pourrons faire évoluer plus sûrement l'indigène.

Si nous voulons promouvoir le progrès la Colonie ne peut-elle pas se substituer aux ancêtres copropriétaires collectifs des terres.

L'intervention du chef politique investi et médaillé dans les enquêtes vaccance de terres et actes de cession n'est-elle pas un début dans de sens ?

D'ailleurs présentement dans les actes de cession de droits les indigènes cédants se rendent-ils bien compte de l'étendue des droits qu'ils cédent ? Les indemnités payées aux indigènes représentant d'après nous, tout ce à quoi ils ont droit - propriété jouissance et compensation pour s'installer ailleurs. Mais parlons-nous la même langue qu'eux en matière de cession ? L'indigène ne vend jamais ses droits pour les mêmes motifs que nous ne vendons jamais nos mains ni nos bras.

« Quand il s'agit de garantir des droits issus d'une autre conception que la nôtre, d'un autre genre de vie d'un autre ordre de besoin dont la compréhension est extrémement difficile et délicate cette garantie s'avère souvent moins précieuse et moins sûre que l'obligation d'assurer à la population les moyens d'existence et de développement. Il en est surtout ainsi quand surgit une situation de fait, une transformation totale des conditions économiques que ce droit n'avait pu prévoir ».

(Monsieur Devaux Substitut du Procureur Général Elisabethville Revue Juridique du Congo Belge n° 3 Mai-juin 1938),

MARCEL MAENHAUT.
Administrateur Territorial.

Note sur les juridictions coutumières du centre et du N. E. de la région de Kinda. (Territoire de Kamina).

Le centre et le N. E. de la région de Kinda comprennent : la chefferie des Bene Samba de la Luina, les deux petites chefferies des Bena Kapamba et Bena Kalangu, une série de groupements de faible importance dont la réunion forme le secteur *des Bena Samba du Bas-Lubudi*. Tous les ressortissants de ces circonscriptions ont les mêmes traditions, mœurs et coutumes Venus par essaims de la région de Samba. ils ont colonisé une région à peu près inhabitée, se soustrayant en fait à l'autorité coutumière pour en fin de compte et jusqu'à notre intervention vivre dans un état presqu'anarchique caractérisé par la dissémination de la population en hameaux ou petits villages à peu près indépendants les uns des autres. Rien d'étonnant dans ces conditions qu'à certaine époque déjà relativement éloignée l'organisation judiciaire des intéressés représente un compromis entre l'organisation connue avant la migration et l'état social existant.

En fait, l'autorité judiciaire était fractionnée à l'excès et devenue plutôt symbolique, Le pouvoir sanctionnel tombé en des mains débiles n'étant plus exercé congrument. Dans chaque petit groupement, le chef politique se mettant théoriquement au rang du grand chef, rendit la justice à ses rares ressortissants en se faisant assisté de dignitaires affublés de dénominations les apparentant aux assesseurs choisis dans l'entourage du grand chef. Il va sans dire que dans la masse de ces autorités au petit pied, certains renommés pour leur sagesse furent, de préférence à d'autres, choisis comme arbitre par des gens du commun en dehors de leur obédience politique mais désireux de voir les différends recevoir une solution judicieuse.

Il résulte de ce qui précède que les divers tribunaux n'étaient guère itinérants. Le siège était composé par le chef politique, de droit président du tribunal et assisté des notables suivants : Piana, Mwepo; Inabanza et Mwanebutu. Signalons à côté d'eux la présence *du Kitombula* chargé de recevoir à l'audience les dépositions des parties et veillant en quelque sorte au respect de la procédure coutumière.

En cas de différend, le défendeur se rendait chez l'Inabanza et lui exposait sa cause, tout en déclarant solliciter formellement l'intervention du tribunal. Le notable ainsi sollicité demandait un cadeau (généralement un fusil) que l'impétrant lui remettait illico.

L'Inabanza conduisait le demandeur auprès du chef, dans le « lupangu » de ce dernier et lui exposait l'affaire. L'Inabanza produisait le cadeau dont remise venait de lui être faite et le chef le lui octroyait définitivement. Sur avis du chef, l'Inabanza allait appeler un des policiers (« tombo » ou plus généralement « Kalala ») et le chargeait de la convocation du défendeur. Le kalala remplissait cette mission le chef couvert de plumes (sala). Il s'adressait au chef de famille du défendeur; ce chef de famille entouré de ses gens dont le défendeur décidait de se rendre à la convocation et tous se rendaient en armes auprès du chef. Le Kalala faisait rapport de sa mission à l'Inabanza qui avertissait le chef du groupe, lequel envoyait ses familliers appeler les juges et annoncer partout la session du tribunal. La partie du « Lupangu » où se réunissait le tribunal était dénommée « kidye kya mambo ». L'audience était publique et les juges tout comme le public y assistaient en armes. Les parties convoquées dans le village à la diligence du kalala et introduites par lui dans le kydie se voyaient prier de le dédommager et s'exécutaient en lui remettant chacune 3 colliers de perles (busangu). Le kalala s'étant retiré, le chef ou un des assesseurs réclamait des honoraires et chacune des parties remettait jusqu'à 100 colliers de perles, voire une esclave ou une femme. Les parties remettaient également quelques 3 colliers au kitambula puis dans l'ordre, demandeur et défendeur exposaient leur point de vue. Le premier ayant terminé son exposé était envoyé à l'écart. Là-dessus le tribunal, se retirait à un autre endroit du « lupangu », le « kitungule kya mambo » et y délibérait à l'abri des oreilles indiscrètes. Une sentence était formulée et adoptée à l'unanimité ou à la majorité des voix — aucun juge ne pouvant se réfugier dans l'abstention, et tandis que le chef se retirait chez lui pour ne pas être éventuellement mêlé aux rires qui pourraient suivre le prononcé du jugement, un des juges désigné par lui et accompagné de ses collègues revenaient au kydie avec une pincée de kaolin (pemba) dans la main, qu'il lancait à la poitrine du vainqueur tout en formulant les attendus justificatifs du jugement. Pour autant que force restat à la loi, le perdant et sa suite étaient attachés, entravés par la jambe à un arbre ou à une lourde pièce de bois. Dès le lendemain, vraisemblablement avec l'idée que l'épreuve

aurait calmé leurs premières réactions, tous les suivants du perdant ou la plupart tout au moins étaient libérés et chargés du soin de réunir et d'apporter l'indemnité au paiement de laquelle la partie succombante avait été condamnée.

La contrainte par corps à laquelle je viens de faire allusion cessait avec le paiement de l'indemnité; celle-ci était en quelque sorte la peine principale unique, ni l'incarcération, ni les sévices corporels (tel que le fouet) n'étant connus à ce titre.

Si la contrainte par corps perdurait ou risquait de ne pas prendre fin, par suite notamment de l'insuffisance des ressources du condamné ou de sa famille, le prédit condamné était réduit en esclavage où s'il s'avérait un individu dangereux ou indésirable, il était vendu comme esclave aux Tungombe (traitants angolans).

L'indemnité allait entièrement ou pour la plus grosse part à la partie lésée et dont le tribunal avait proclamé le bon droit. Quand une part de l'indemnité ne lui avait pas été remise, c'est qu'elle allait au chef politique en guise de compensation d'un tort que l'infraction, source de litige lui aurait causé en tant que chef et représentant de la communauté (perte d'une unité productrice, ou reproductrice, tort moral subi ou risqué couru par suite d'une effusion de sang consécutive à une blessure, à une souillure de sa terre.

Quant aux versements effectués par les parties et dont il fut question plus haut à propos des émoluments des juges, le chef-président du tribunal en faisait une masse dont il gardait la majeure partie, le reste étant réparti par ses soins entre les assesseurs, de façon plus ou moins égale.

La compétence du tribunal s'étendait à toutes les infractions et à tous les différends, la distinction entre affaires civiles et affaires pénales n'apparaissant pas de façon nette et le tout ayant tendance a être considéré sous l'angle du différend d'ordre civil, comme le prouve le mode de sanction. Qu'il s'agit d'un meurtre, d'une tentative de meurtre, de blessures graves ou autres, en prenait en considération tout autant le rang du coupable et celui de la victime et l'étendue de leurs ressources que la gravité du dommage subi ou de l'infraction. L'indemnité comportait des objets divers tels que fusils et colliers de perles, et des personnes (ordinairement, unités de remplacement). La région, peu riche en animaux domestiques, ne favorisait guère leur inclusion dans l'indemnité.

Je viens de mentionner la notion du remplacement, de la compensation de la partie subie. Cette notion s'appliquait surtout lors de vols, de meurtres, de décès naturel d'une femme chez son mari, d'avortement en suite de rapports sexuels adultérins. Le volé recevait l'équivalant de sa perte et en sus une indemnité du même import à titre de dommage-intérêts. La victime d'un meurtre était simplement remplacée. Le veuf qui avait perdu sa femme par mort naturelle chez lui, devait verser à ses beaux-parents une seconde édition de la dot. L'enfant dont le prédit avortement avait empêché la naissance était remplacé par une femme féconde susceptible de supprimer ce déficit.

Certaines exagérations qui se font jour dans ce système et dans certains cas un réel manque de nuances qui ne se retrouvent pas dans l'organisation judiciaire coutumière des Baluba Shankadi ayant participé plus effectivement à la vie de l 'empire Muluba sont imputables à la désorganisation signalée plus haut et qui distingua les groupements de la région plus spécialement envisagée dans la présente note.

PAULUS J. M.
Administrateur Territorial.

JURISPRUDENCE

239. - ADULTÈRE DE LA FEMME - ABANDON DE LA FEMME PAR SON MARI.

MALADIE VÉNÉRIENNE - COMMUNICATION PAR UN AMANT - INDEMNISATION DU MARI.

TRANSACTION - POSSIBILITÉ DE TRANSIGER SUR DES INTÉRÊTS CIVILS.

Jugement N° 113 du 23-2-37 du Tribunal de Territoire de Sampwe. (Président : M l'Administrateur Territorial Van Malderen).

En cause de Lumande Banza — 23 ans environ — résidant village Munkalu — chefferie Niemba Kunda — fils de Kiambaya † et de Ngombe en vie — demandeur; contre Katombe Maloba — 23 ans environ — résidant village Kalanga, chefferie Kiona Goy — fils de Kalanga † et de Banza † défendeur; Mafuteni Mutombo - 23 ans anv. — résidant village Kafwimbi, chefferie Kiona Goy — fille de Mutombo en vie et de Miloba en vie — défenderesse; Mutombo Sefu 50 ans env. — résidant village Kalanga, chefferie Kiona Goy — fils de Kasabula † et de Kalobwa †.

Demande : Mon frère Tshimbu qui est depuis 3 ans au travail à Elisabethville m'a confié sa femme Mafuteni avant de partir. Il lui a envoyé des étoffes pour se vêtir depuis son départ. Après quelque temps, Mafuteni devint la maîtresse de Katombe qui l'engrossa. L'enfant mourut il l'engrossa une secode fois et l'enfant mourut également L'on constata qu'il avait la syphilis et qu'il l'avait communiquée à sa concubine. Je lui demandai alors de me payer un fusil + 400 frs. Il me paya un fusil. Il s'enfuit alors à la Sermikat. Je viens vous demander justice.

D. Avez-vous porté votre palabe devant le chef Kiona Goy ?

R. Non, parce que je suis un homme de Niemba Kunda.

D. Quelle est la dot que votre frère a payé à la famille de Mafuteni ?

R. Il a payé à Mutombo Sefu : 20 colliers de perles + une pièce de kaniki.

D. Pourquoi votre frère n'est-il pas parti à Elisabethville en compagnie de sa femme ?

R. Elle était trop jeune.

D. C'est un mensonge. Cette femme a 23 ans et la preuve en est que depuis trois ans que son époux est parti elle a eu deux enfants.

R. ?... (pas de réponse)

Défense de Katombe : Lorsque j'ai commencé par rechercher Mafuteni, je me suis d'abord renseigné auprès de ses parents à l'effet de savoir si elle était libre. Son père, Mutombo me déclara que son époux l'avait abandonnée depuis des années et qu'elle était libre. Je payai 10 frs de dot à Mutombo. Lorsque je communiquai la syphilis à Mafuteni, je payai un fusil à son père. Depuis que je suis au travail à Mitwaba, j'ai envoyé un doti de kaniki + 10 frs à Mutombo.

Défense de Mafuteni Mutombo : Je n'ai rien à redire à ce que les deux comparants précédents viennent de déclarer.

Défense de Mutombo Sefu : Lorsque Katombe a commencé par rechercher ma fille Mafuteni, je lui ai dit qu'elle était la femme de Tshimbu, mais il n'a rien voulu entendre et il a continué à avoir des rapports sexuels avec ma fille qu'il engrossa. L'enfant mourut. Katombe avait envoyé entretemps une pièce d'étoffe à ma fille Mafuteni eut un second enfant de son amant qui lui communiqua la syphilis. Ce second enfant mourut. Alors Lumande dit à Katombe de me payer un fusil + 400 frs. Mafuteni se rebiffa mais finit par payer le « kiteu » de 10 frs (« Kiteu » = gage par laquel on reconnait le bien-fondé d'une palabre).

Il me paya un fusil. Il partit à Mitwaba. Il parait qu'il aurait remis 10 frs + un doti de kaniki à ma fille. Je n'ai rien vu, mais ma fille déclare avoir reçu cela.

Mais depuis qu'il est au travail à Mitwaba et qu'il voit le Blanc, Katombe est devenu très arrogant et il est venu demander le fusil qu'il m'avait remis en disant que si je ne le rendais pas, il déposerait plainte contre moi Je le lui ai rendu.

D. *à Katombe :* Avez-vous reçu ce fusil ?

R. Oui.

Avis des Assesseurs : Tshimbu aurait dû partir à Elisabethville avec sa femme. C'est un mensonge que de dire que celle-ci était trop jeune. Si celle-ci a fauté, sa culpabilité est diminuée du fait qu'elle est restée sans homme durant un long temps, alors qu'elle connaissait déjà le coït. Mutombo, le père de la femme Mafuteni aurait dû intervenir plus énergiquement lorsqu'il a constaté que sa fille avait des rapports sexuels avec un amant, mais un père peut-il intervenir dans des questions sexuelles concernant sa fille ? Suivant la coutume, il peut, tout au plus, le lui reprocher une seule fois, sinon la rumeur publique l'accusera d'inceste. Il n'est pas fautif à notre avis. Il a fait son devoir.

Katombe Maloba est gravement en défaut. Son cas s'est aggravé encore du fait qu'il a redemandé ce qu'il avait payé après avoir accepté de payer « kiteu ». (« kuzazanga ») La femme est également en défaut mais à droit aux circonstances atténuantes.

Le tribunal :

Attendu que les parties comparaissent régulièrement.

Attendu que Mutombo Sefu n'a pas fauté vis à vis de la coutume qui condamne l'adultère, mais que elle a droit aux circonstances atténuantes du fait que son époux l'a abandonnée pour aller travailler à Elisabethville ;

Attendu que le demandeur a fauté vis a vis de la coutume en se faisant justice lui-même, ayant exigé que Katombe lui paie un fusil et 400 frs ;

Attendu que Katombe Maloba a gravement fauté vis à vis de la coutume :

1° en commettant l'adultère avec Mafuteni Mutombo, épouse de Tshimbu ;

2° en communiquant la syphilis à Mafuteni, étant la cause, ainsi, de la mort de deux enfants ;

3° en engrossant à deux reprises la femme de Tshimbu ;

4° en redemandant et l'obtenant, le fusil qu'il avait payé comme dommages et intérêts après acceptation du « kiteu ».

Vu la coutume indigène et faisant application de la coutume

Acquitte Mutombo Sefu.

Condamne

Lumande Banza à 10 frs d'amende ou 1 jour de servitude pénale subsidiaire + 3,34 frs de frais ou 1 jour de contrainte par corps.

Mafuteni Mutombo à 15 jours de servitude pénale principale + 25 frs d'amende ou 3 jours de servitude pénale subsidiaire + 50 frs de dommages et intérêts à payer à son époux Tshimbu ou 10 jours de contrainte par corps + 3,33 frs de frais ou 1 jour de contrainte par corps.

Katombe Maloba à 60 jours de servitude pénale principale + 50 frs d'amende ou 5 jours de servitude pénale subsidiaire + 3,33 frs de frais ou 1 jour de contrainte par corps + 300.00 frs de dommages et intérêts à payer endéans les douze mois à Tshimbu ou à ses héritiers éventuels ou 40 jours de contrainte par corps.

OBSERVATION : I. Lumande Banza, demandeur, est condamné à une amende de 10 frs pour s'être fait justice à lui-même, en exigeant, dit le jugement, que Katombe « lui » paie un fusil et 400 frs. En réalité Lumande a exigé que Katombe paie cette double indemnité à Mutombo Sefu, père de la femme adultère ; ce faisant a-t-il vraiment violé une règle coutumière comme le déclare le jugement ? Ce point mériterait d'être approfondi.

II. L'acquittement de Mutombo Sefu est par contre, fortement motivé et les condamnations prononcées contre les deux amants correspondent adéquatement à leur culpabilité respective.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Il reste quelques collections completes, reliées, de la 4me, années au prix de 105 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e et 16e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e années : 885 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, et 16e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1465 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 2e et 3e années reliées en un volume, les 4e et 5e années reliées en un volume, les 6e et 7e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT UINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, dong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 francs

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

9me Année Elisabethville, Mai-Juin 1941. No 3

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

LES NOMS DE TRIBUS DU CONGO BELGE, par C. Tastevin, Professeur d'ethnologie et de linguistique africaines à l'Institut catholique de Paris. 49

ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCÉDURE DU TRIBUNAL COUTUMIER DE SHINKAOLA, par Lambo, Administrateur territorial. 55

CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES LE « MPUMINA », par Antoine Munongo, Agent Auxiliaire de 2me classe du service des Parquets 69

JURISPRUDENCE

240. - Divorce - Nécessité de restituer intégralement la dot.
Mariage - Double mariage de la femme - Faute du père. 70

241. - Adultère de la femme - Avortement - Responsabilité de l'amant vis a vis du mari. 71

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général: M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre: M. . . . .

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète dépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

9me Année Elisabethville, Mai-Juin 1941 No 3

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les noms de tribus du Congo belge.

Tout le monde a entendu parler d'un certain principe d'énergie, plutôt magique, dont plusieurs populations noires accusent les sorciers c'est-à-dire les maléficiers d'abuser au détriment de leurs voisins. Il leur permet, sous une forme généralement métamorphosée de détruire le principe vital de ceux à qui ils en veulent ou de qui ils sont jaloux de quelque manière ; il leur donne action sur les éléments de la nature, foudre et pluie ; ils s'en servent pour ravager les plantations d'autrui.

Ce principe d'énergie est connu, chez les Ba - vili de Loango, et chez les habitants de l'enclave de Cabinda (Ba - kuti et Ba - hoyo) sous le nom de *ki - n - doki*, mot à mot *ce du - sorcier*, ce qui fait le sorcier.

En remontant le Congo puis l'Oubangui, nous retrouvons cette notion sous les noms de *ku - n - du*, chez les Ba - tége et les Ba - n - gala ; de *n - dua* chez les Ba - ya ; de *ma - n - gu* chez les Aza-n-de ; de *Ko'du* parmi les peuplades du Bahr el Ghazal, Ndogo, etc ; de *ma - n - u* chez les Fali du Tchad. Ce concept se retrouve chez les Bambara du Soudan sous le nom de *ny - ama*, dérivé de *n - gama*, mot qu'on retrouve peut-être avec cette même acception dans le nom Vakwa *ny - ama* du sud de l'Angola.

Cette idée de force magique est une notion fondamentale dans la mentalité indigène. Peut-être n'y en a-t-il pas une autre qui y occupe une plus grande place. tant en étendue qu'en profondeur.

Si l'on retient qu'elle se présente tour à tour sous les formes principales *du, gu, bu,* avec toutes les déformations dialectales de ces trois consonnes et de leur voyelle, on verra qu'elle pénètre partout dans le vocabulaire bantou, et qu'elle se répète avec l'insistance d'une idée fixe.

Sans elle il est impossible de descendre dans les sombres profondeurs de la mentalité indigène. Avec elle tout s'éclaire. Elle explique une foule d'institutions et un grand nombre de noms propres et de termes communs.

L'ambition du Nègre est d'acquérir cette puissance magique qui lui permettra de se défendre contre ses ennemis éventuels et au besoin de les attaquer et de les détruire. Il est rempli d'admiration pour les détenteurs de cette puissance, en particulier pour Dieu qui la possède sous toutes ses formes, et qui la manifeste dans la Création continue et dans les mouvemets atmosphériques. Il est plein d'envie et de respect pour ses semblables qui en paraissent doués. Il redoute ou vénère les hommes, les animaux et les plantes qui la détiennent sous des formes variées, réelles ou supposées, telles par exemple les plantes vénéneuses, et les animaux particulièrement forts, rusés ou venimeux.

Choses curieuse, alors que les maléficiers possesseurs du *Ku-n-du* etc.... sont mal notés, il apparaît que les collectivités s'enorgueillissent de ce principe d'énergie, susceptible de se manifester sous mille formes, et qui par conséquent leur assure une supériorité sur leurs riveaux. Est-ce simple vantardise ? Est-ce désir de se rendre redoutables et d'inspirer le respect ? Un grand nombre de tribus se dénomment de la possession de cet attribut.

Je ne pense pas que la chose ait été déjà reconnue. A quoi cela tient-il ? A un mauvais exposé du mécanisme de langues négro-africaines.

Comme pouvaient le suggérer les racines *du, gu, bu* ci-dessus signalées, *il est certain* que toutes les racines des mots négro-africains se composent, à l'origine, d'une consonne et d'une voyelle, et non d'une voyelle intercalée entre deux consonnes, comme je l'ai autrafois professé et d'autres après moi ou avec moi. Mais il arrive que la consonne se soit évanouie. En ce cas, on la retrouve aisément dans un dialecte voisin, dans un mot équivelent et paralléle, *v. g.* Ku *o*ma, et Ku *bo*ma, voir. Plus rarement, sauf dans les dialectes au nord du cinquième degré, c'est la voyelle qui est amuie; mais il est facile de la retrouver, parfois dans le même dialecte, en des circonstances déterminées. C'est le cas par exemple pour l'*E wo-n-de* du Cameroun : ex. *mu t* pour *mu-n-tu* l'homme, *m-a-*m celui la tête ou le jugement : l'être intelligent.

En partant de ce principe, et en considérant que les vocabulaires négro-africains sont formés de mots composés par agglutination, mais qu'il doit être possible, sinon toujours facile, de décomposer qui pour les analyser, nous allons pouvoir donner le sens profond de plusieurs noms de peuplades bantu.

Ces noms se composent tout d'abord d'un pronom démonstratif pluriel simple ou composé qui est essentiel dans l'énoncé du nom. On a tort de le considérer soit comme un signe de pluriel, soit comme un article, indice de la catégorie des personnes.

Qu'il soit simple ou composé, sous quelque forme qu'il paraisse A, Ba, Wa, Va, Ya, E, Mi, Tu, Banya, Basi, Bena, Bafwa, Bamfu, Vakwa, Baga, Baka, Bana, Aza etc... il signifie toujours; *ceux, celles*. C'est lui qui représente la collectivité tribale. On ne peut donc pas se dispenser de l'énoncer. Ecrire les *Luba* par exemple, comme en le fait souvent est une faute. En mettant un *s* à Luba on ne diminue pas la faute; bien au contraire, on l'aggrave. On ne doit pas non plus dire les *Ntu* pour les *Bantu*.

Le second élément du nom de tribu est en effet un nom au singulier régi par le pronom pluriel initial. Ce nom, qui est toujours composé, est souvent l'énoncé du principe d'énergie ou de force magique.

En effet, il se compose lui-même, en général, d'un pronom démonstratif de forme variée qu'on pourrait traduire par « *ce la chose* », suivi du nom même de l'énergie du gu etc... que précède l'article de catégorie *n* ou *m*.

Cette dernière particule que les grammairiens appellent généralement, mais à tort, un préfixe, comme s'il n'avait pas de valeur propre, traduit en réalité notre article. Il a la fonction de notre article et en outre celle de déterminer la catégorie du nom qu'il précède. Il a donc en fait une double individualité.

Voici trois exemples parallèles, de noms tribaux pris dans trois contrées fort éloignées les unes des autres : les *Vi-mbu-n-du* de l'Angola, les *Ewe-n-de* du Cameroun, les *Ale-n-du* du lac Albert. Ils sont pris le premier chez les Bantu proprement dits ; le second, les soi-disant semi-Bantu et le troisième chez les Nilotiques. Je les ai choisis en-dehors du Congo belge, dans trois contrées qui l'encadrent, pour bien montrer l'étendue de cette notion et son importance aux yeux des Noirs.

Ces trois noms sont identiques, quant à leur signification, quoique les pronoms personnels *Vi, E, A* qui désignent les membres de la tribu présentent des variations dialectales ; et quoique les pronoms démonstratifs neutres *mbu, we, le* qui commandent le nom de l'énergie primordiale *n du*, soient également variés. Dans les trois cas le sens est le même : Ceux (qui possédent) le (principe de) l'énergie.

Le terme *du* est celui même qui figure dans les noms du principe de sorcellerie *Ku-n-du*, Ki n *do*ki, n *du*a.

Or cette même notion, comme nous l'avons vu est exprimée chez les Aza-n-dé par ma-n-*gu* : les (choses de) la puissance magique.

Ailleurs, chez les E we-n-de et les Fang, en l'appelle e-*vu*, e *vus*. Ces trois formes dialectales *du, ngu, vu* dont l'équivalence est manifeste, ne sont pas les seules qui expriment cette même notion dans le domaine négro-africain. De *du* on a passé à *tu* et à *lu*, et il est possible que le mot *ba-n-tu* provienne de là, quoiqu'on puisse aussi l'interpréter « *Ceux* la tête » c'est-à-dire ceux qui ont du jugement, de l'intelligence. Mais l'intelligence et le jugement ne sont-ils pas précisément les plus hautes manifestations de la puissance magique ?

De *gu* on passe aussi aisément à *ku* et à *hu*. Et de ce dernier la transition est insensible à *vu, fu, pu, bu*.

Ces diverses transpositions ne sont pas de pures hypothèses, et ne relèvent en rien de la fantaisie; ou si l'on préfère, ces hypothèses trouvent leur confirmation dans la réalité. De même que nous avons trouvé trois noms équivalents utilisant la forme *du*, il doit nous être possible de trouver la même chose pour les formes *gu* et *vu*.

En effet nous avons les *Banya-bu-n-gu* du Kivu, les *Mpo-n-gwe* de Libreville, les *Nwa lu-n gu* du Mozambique et du Transvaal; et les *Ma-m-vu* des affluents septentrionaux de l'Aruwimi.

Si l'on veut bien admettre que la voyelle des mots bantous s'avère aussi variable que la consonne, puisque les *Vi-mbu-n-du* par exemple, sont les frères des *A mbu-n-da* et des *A mbu-n-do* leurs voisins de l'est et du nord, qui parlent le même dialecte u mbu-n-du ou ki mbu-n-du; que les *Nwa-lu-n gu* du Mozambique sont les frères de Ba *ro-n-ga* ou Ba *tho-n-ga* (Ba jo-n-ga) des A le-n-gwe et des A la-n-ganu;

le mot *mbu-n-gu,* cœur en ki kongo se dit *mbu-n ge* en u mbu-n-du; on sera amené à reconnaître que les syllabes *ga, ge, go, gi* sont des formes dialectales de *gu*; qu'il en est de même pour *da, de, do, di* par rapport à *du*, et ainsi de suite.

Si l'on veut bien se rappeler aussi que les pronoms bantu peuvent dans un seul dialecte revêtir jusqu'à 150 formes différentes, les unes simples, les autres composés, on aura moins de peine à retrouver la même signification à un très grand nombre de noms de tribu qui se présentent sous des formes apparemment très dissemblables.

Qu'il me soit permis de les relever pour le Congo belge d'après le volume de MM. Maes et Boone « les Peuplades du Congo Belge ».

On constatera sans peine, que ce livre de grande érudition, et d'une utilité incontestable a parfois manqué de critérium exact dans le choix définitif entre les divers noms donnés à une même tribu par des voyageurs différents : Mo-n-go, au lieu de Ba mo-n-go, par exemple.

Noms empruntés à la forme *gu, ge, ga, ge, gi* et à ses dérivés *gbu, gba, ja,* etc...

Aba sa-n-ge ou Sa-n-ge
A bu-n-gura
Aje-n-ge (Pygmées)
A Ko-n-go
A la-n-ga
A lu-n-gu
A mi-a-n-gba (gba pour gwa)
A mi-nu-n-gu
A so-lo-n-go ou Bashi ro n-go
A vo-n-gara
Awa ra-n-gara
Ba ba-n-gi ou Ba ya-n-dzi
Ba ba-n-go
Ba be-n-ja ou Ba n-gelima
Ba bi-n-ji ou Ba bi-n-di (Kasai)
Ba bi-n-ga ou Ba mbi-n-ga
Ba bi-n-ja ou Ma bi-n-za ou Ba si-n-ja
Ba bu-jue ou Ba bu-ye
Ba bu-n-ge ou Ba bu-i
Ba bu-gu (Ba bu-n-gu)
Ba bu-le ga (Ba le-n-du)
Ba di-n-ga
Ba du-n-gena (Ma-n-gbetu)
Ba ga-n-gala ou Baga nga-la
Ba ho-n-ga ou Wa u-n-ga
Ba hua-n-gana
Ba hu ku
Baka ko-n-go
Baka la-n-ga (Ba bui)
Ba ka-n-go
Baka Sa-n-ga (Ba tu-n-bue)
Baka Sa-n-ji (société sec.)
Ba ki-n-gwe
Ba ko-n-jo
Ba ko-n-gola
Ba li-n-ga ou Eli-n-ga
Ba li-o-ko
Ba lo-n-ge lo-n-ge
Ba lu-n-ga, Ba lu-n-gwa, Ba lu-n-gwana.
Ba ma-n ga
Ba ma-n-gala
Ba malu n-gu
Ba mbu je
Bambu mu-n-gu
Bamfu nu-ko
Ba mo-n-ge
Ba mue-n-ge
Ba n-go Ba n-go (Ba ho-m-bo)
Banya bu-n-gu
Ba nya-n-ga
Ba ra-n gu
Ba ri-n-ga
Ba sa-n-ga
Ba so-n-gwe (Bena) Ba o-n-ga
Ba so-n-gele
Bashi la-n-ge
Basi mpha-n-ga
Ba so-n-ga
Ba so-n-ge
Ba so-n-gela
Ba so-n-go meno (pour me-n-do ?)
Ba su-n-gu
Ba to n-ga
Ba tu-n-gu
Ba we-n gana
Ba we-n-za
Ba wa-n-ge
Ba yo go, Ba ye ke
Ba yu gu
Ba zu-n-gu
Bena lu-n-gu
Be-n-ge
Bo ba-n-gi
Bo je n-ga
Bo fo-n-ge
Ba ga-n-ga
Bo ko-n-go
Be li-n-go
Be le-n-go
Bo mba n-ga
Bo mbua-n-ja
Bo-n-jo
Bo-n-ge n-go
Bu lu-n-gwa
Bu sho-n-go
E bo n-go
I pa-n-ga
Ka ra-n-ga
Li kwa-n-gula
Mabi n-za
Mabi sa-n-ga
Ma li-n-ga (Ware ga)
Ma ru-n-ja
Ma so-n-ge
Ma vu-n-gula
Mi tu-ku
Mo mbo-n-go
Mo bu-n-ga
Mo ndi-n-ga
Mo ndo-n-ga

Mo ndu-n-ga
Mo ndu n-gwale
Pour ces 6 derniers mots il faudrait sans doute :
Ba mbo-n-go

Ba bu-n-ga
Ba li-n-ga
Ba lo-n-ga
Ba lu-n-ga

Ba lu-n-gwale
Wa le-n-gola
Ya mo-n-gala
Ya no-n-go

Nous devons à la forme *du* du nom de la puissance magique et à ses dérivés lu, ru, nu, tu, tchu, su, et leurs formes en *a, e, i, o :*

Abo ku-n-da
A gba-n-di
Aka wa-n-da
(Ceux qui ont la poche (li ki) du Ku-n-du
A ki ku-n-du
A le-n-du
A lu-lu
(A lu-e-r)
Ama ku-n-da
A mbu-n-du
Awa ya-n-da (Pyg.)
Ba mba-li
Ba bu du
Ba bu en-de
Ba bu-n-da
Ba bu ru
Ba bu-dia
Ba ku-n-da
Bafu le-ro (le-n-do)
Bafu ru
Bafwa se-n-de
Ba ga-n-da
Ba ga-n-du
Bagwa la-n-da
Ba gu-n-da
Ba hi-n-da
Ba holo ho-lo

Ba hu-n-de
Baka bi-n-da
Ba ka-n-da
(Baka-n-da)
Baka na-n-da
Bena lu-n-du
Bakwa lu-n-tu
Bakwa mpu-tu
Ba ku-n-da
Ba ku-n-u
Ba la-lli (Ba la-n-di)
Ba la lua (Ba la-n-dua)
Ba le dha
Ba lo lo
Ba lo li
Ba mbo-ro
Ba mlu-n-da
Ba mule-n-da
Bana lulua (Bena lu-lua)
Ba nda-n-de (Wa na-n-de)
Ba ngi-n-da
Banya rua-n-da
Ba nku-n-du
Ba n-tu
Bu nu nu
Ba nye ro (Ba ny-o-ro
Ba pi-n-di

Ba pe-n-de
(Ba pe re
Ba pu-n-dwe
Ba ru-n-di
Ba su-n-di
Ba su to
Ba te-la (te-n-da)
Ba te-n-de
Ba ze-n-da
Ba bi-n-da
Be tu-n-du
Be kwu-n-du
Bo le-n-do
Bo lo-lo
Bo mbua-n-ja
Bena Bo-n-do
Bu ze-ru
E Ko-n-da
Ma bu-du
Mo mba-tu (Ba mba-tu)
Ma ngbe-tu)
Mo mbu-tu (Ma-m-vu)
Mo mbu-nu (Ba bu-n-da)
Mo n-du(Ban du)
Wa mbu-n-du (Bamfu mu-n-gu)
Wa bu tu (Ma bu-du)
Ya ma-n-dumba

Les noms de tribus où la puissance magique est représentée par les termes équivalents *vu, pu, bu, mu, nu, fu* et leurs variantes en *o, a, e, i,*

Aba bua ou A ba-bua
Aba ba-mba
Aba ra-m-bo
Aku ra-n-gbwa
A ma-m-bwe
Awa yo-vu (Pyg)
Ba be-m-be

Ba fe-m-ba
Ba ha-m-ba
Ba ha-vu
Bu hu-m-bu
(Ba wu-m-bu)
Ba kyo-m-bo
Ba le m bwe

Banya m bo ou Ba nya-m-bo
Bashi la-m-bwa (Bashi la-n-ge)
Ba ta bwa
Ba ta-m-bo (Ba te-m-bo)(Pygmées)
Ba tu-m-bwe (Albertville)
Ba wa-m-bu
Ba yu-m-ba (Ba songe)

Ba zo-m-bo (Ba mba-ta)
Bo lo-m-bo
Bo su-m-ba (A ma-di)
I ko m bo (M bole)
I lo m bo (Bo sa ka)
Ma m vu (Mo-m vu, Mo-m-fu)
Bena mu-e-pu
Ma tu-m-ba
Ma yo m bo
Nde m bo (A lu-n-da)
Nia-pu (Me-je, A ba-m-ba, A bi-l-li)
Tu ru-m-bu
Vua ku-mu (Pygmées) pour Ku-m-bu
Wa du m bo (Pygmées)
Wa su-m-bo (Pygmées)
Wa zi-m-ba
Ya we m be (Lo ke le)
Za-pe za-p (à rapprocher de Nya-pu)

A ces deux cents et quelques noms il ne serait pas difficile d'en ajouter bien d'autres, qui ont subi une légère altération.

Les exemples que j'ai choisis pourront suffire pour aider à reconnaître la même origine aux autres noms équivalents. A première vue on peut-être dérouté, mais la loi d'analogie rend vraisemblables et même sûres, des interprétations qui pourraient d'abord étonner.

On remarquera aussi, soit dit en passant, *combien peu* le ton musical de ces mots, quel qu'il soit, influe sur la sémantique. La racine vaut par elle même et en composition elle garde toujours sa valeur propre, quel que soit le ton musical que l'usage ait pu, dans ses avatars, lui imprimer. Bref, le rôle du ton musical est subsidiaire et accessoire.

On ne doit pas se laisser impressionner par le fait que certains de ces noms de tribus pourraient être interprétés autrement, par un nom de plante ou d'animal, par exemple : car ces plantes et ces animaux tirent précisément leur nom de cette même idée de principe magique qui les caractérise. On le leur reconnait soit à cause de leur valeur nutritive soit à cause de leur principe vénéneux, soit en raison de leur force ou de leur fécondité, ou de leurs soi-disant propriétés magiques ou médicinales.

Voici quelques exemples tirés du vocabulaire du regretté Mgr de Clercq, et comparés avec les termes correspondants en *ki rundi :*

	Ci luba	*Ki rundi*
La sangsue	Mu su-n-du	mu su-nu-do
L'huile de palme	Mu shi-n-du	ama fu-ta, iki fu-rua
La force musculaire	Di ka-n-da	umu wa-n-danyi
La graine	Di tu-n-gu	i mbu-to
La sueur	Lua-n-ga	i tu-tu; ici ûya (pour u n-ga)
La prunelle de l'œil	Lu so-n-go	i mbo-ne : ku bona, voir
Le vin de palme	Ma lu-fu	i m-zoga ou in so-ga (la bière)
Le sel	Lu-e-fe, Mba-n-da	umu ny-u pour umu-n-gu
Le canon de fusil	Mbu-n-gu	i mbu-n-du
La défense d'éléphant	Mu ba-n-ga	i he-m-be
L'épine dorsale	Mu bo-n-go	umu go-n-go, I yu-n-gire (le dos)
La nasse	Mo ki-n-da	umu go-no pour umu go-n-do
Le tonnerre	Mu ku-n-gulu	Ira ka-n-ga, in ku-ba
L'arc-en-ciel	Nko-n-golo	umu ko-ro-ro-m-bya
Le manioc	Mu lu-n-gu	umu u-n-gu
Le remède	Bua-n-ga	umu to-rwa, u-go-ro-ro-tse
Les arbres protecteurs	Mi u-m-bu	imi ma-n-da
La corne	lu se-n-go	i he-m-be; umu ra-n-guru; in-za-m-bu; in ko-n-do; in zo-gori
Le sang	me-n-ga, difu, mu lu-luba.	ama ra-s-so, umu rya-n-go
Un bois très amer	Mu na-n-gu	In du rue (fiel)
La corde	Mu shi-n-ga	I mo-n-do

Un bâton pointu	Mu so-n-golo	Imi so-n-ga
Le tourbillon	Mvu-n-da	Uru zu-n-du
Le piment	N du gu	In tore
Le caoutchouc	N du-n du	Uvu go-m-vi
L'hippopotame	N gu vu	Iu vu gu
Grande attilope	Ngu lu-n-gu	I mpo-n-go
Marteau	Nyi-n-du	Nyi u-n-do
Jeune homme, jeune fille	N so-n-go	Umu hu-n-gu Umu ko-bwa
L'éléphant	N zo-vu	In zo-vu
Les notables	Tu bu-n-gu	Aba tu are (pour gare) Aba hany (pour ganyi)

De là aussi viennent les noms divins : Mu lu-n-gu, Mu hu-n-gu... Mu-n-gu... Ka te-n-da... Ka ze ba, Mu lo pue... Mu lo fo... Mu lo hwe... Lua-n-da... Nyamu shi-n-da, Im mana (pour Im ma-n-da ou Im ma-n-ga... Li-n-zepour Li-n-ge, etc...

De même les noms de Génies ou de morts illustres : Ki ra-n-ga... Mpo-n-gu.., Mi lu-n-gu.. et peut-être Mi zi-mu pour Mi zi-m-bu.

Certains des noms de tribus ci-dessus pourraient donc être interprétés comme des noms totémiques. Il me semble qu'en ce cas l'analogie avec les autres noms doive nous détourner de cette manière de voir. Il est préférable de reconnaître dans les noms de ces animaux, un terme dérivé lui aussi de la puissance plus ou moins mystérieuse ou magique dont ils sont doués, le lion n ta-m-bwe, n du-m-ba, i si-m-ba par exemple; c'est pourquoi di ta-m-bwe est aussi le nom d'un rat, quoique cet animal n'ait rien de commun avec le lion, suivant notre manière de voir.

Qu'on veuille bien analyser et comparer dans cet esprit ces noms de rats en luba : mpu-ku, di se-n-ge, Ka la-n-da, di ta-m-bwe, di be-n-de, Ka mba-m-bala, n so-n-gonya, mpa-n-ga... Les Va Nyaneka ont o n-ge n-ge; les Ba rundi, i me-n-de, imbu-m-buru (bu-n-du); les Mpongwe, o ko-n-go; les Wa Swahili panya (mpa-n-ga); les E nondo, a bo-k, o bu-t, m ve-b, o ko-koe; les Ba kongo, mbe-n-di, n go-ni, n ku-su, mpu-ku; les Fon du Dahomey a-ja-ka, tô; les Dyola du Sénégal di tyu-ku, u dyu-n-ta, a ko-n-d' (a ko-n-go di.)

Pour les Serpents nous relerons les noms de : im bu-ru, in cyi-ra (n da), inya mo-n-ga; i ma-m-ba, aka sama-no (n do) imu sha-na (n da), en ki rundi; de cia-n-ge, mu-ma (m-ba) en ci luba; de n di-m-ba en ki kongo; de e tu-n-ga, o mbu-ta, en olu nyaneka; de o wa-m-ba, jl-i ma-mba, o wa-n-gala, e vo-vo en mpogwe; de dâ, dâ-gbe, hu li-gbu en fon; de e su-n-dyuk, è ma-ga, èdyu-m-for etc... en dyola; de ba-n-da, nya-n-gor, ti-e-bu, ye-v en wolof.

Toute l'Afrique se montre par son langage hantée de cette puissance mystérieuse gu, du, vu, bu, qui lui sert à désigner tous les êtres redoutables dont elle se voit peuplée.

C. TASTEVIN

Professeur d'ethnologie et de linguistique africaines à l'Institut catholique de Paris.

Organisation Judiciaire et Procédure du Tribunal Coutumier de Shinkaola :

A. RENSEIGNEMENTS ETHNOGRAPHIQUES.

Race : Bena Lunda.
Peuplade : Mulala
Clan : Bena Niendwa
Sobriquet : Bena Mapili
Nom du pays : Ilala
Idiome : Kilala

B. SITUATION GÉOGRAPHIQUE.

La chefferie Shinkaola occupe une région fort accidentée, aux vallées fortement encaissées, aux communications précaires, coincée dans l'extrême Sud-Est de la botte de Sakania.

L'altitude moyenne dépasse 1.500 mètres et la région est dominée par le Mont Mumpu (1879 mètres).

La superficie de la chefferie n'est que de 200 Km2 et sa population ne dépasse pas 650 âmes.

C. APERÇU HISTORIQUE.

La peuplade des Balala totalise environ 50.000 indigènes, dont 40.000 environ habitent la Rhodésie du Nord en 14 chefferies.

Les chefferies rhodésiennes sont : Mukinda, Kibala, Kabamba, Kasabania, Mukunka, Namuluba Luangwa, Kiobela, Kabeta administrées par le Poste Anglais de Serenje ; Mukwanga, Muliro, Kisenga, Luembe administrées par le Poste Anglais de Mupetauke ; Kitina administrée par le Poste Anglais de Mukushi.

Les 4 chefferies congolaises sont, par ordre d'importance : Ngosa Kapenda, Mopala, Mufumbi et Shinkaola. Ces chefferies sont administrées par Kabunda et situées au Sud-Est du Territoire Sakania.

Le pays occupé par les Balala est divisé en 4 régions :

1° *Masenga* : (région marécageuse). Le long du Luapula. Comprend une partie de la chefferie de Ngosa Kapenda.

2° *Bukanda :* (région boisée). Le « Bukanda » est la région riche en fruits de brousse. Les produits de cueillette sont si nombreux et si variés qu'il n'est pas nécessaire de cultiver pour subsister.

Comprend la partie Sud de la Chefferie Ngosa Kapenda et les chefferies Mopala et Mufumbi.

3° *Ilala* : pays montagneux. La chefferie Shinkaola, ainsi que toutes les chefferies rhodésiennes du cours supérieur de la Luombwa.

4° *Mitunta* : le pays vers l'Est, au delà de la vallée de la Luombwa. Situé tout entier sur sol rhodésien.

Les Balala sont originaires du pays Luba et leur ancêtre est la femme Kisenga dont le fils Kalunga Kankomba fut le premier chef ou Nfumu des Balala. Son neveu Kalunga Kiabala, deuxième Nfumu règna également sur les Balala réunis. L'unique sœur de Kalunga Kiabala n'ayant eu que des filles, les nommées Kisenga Kabuibwe Mushiri et Luputa Ngosa, les petits fils de Kalunga Kiabala, au nombre de 15, succédèrent à leur grand oncle Kalunga Kiabala et furent cause de la scission des Balala.

Les Balala, venus du pays Luba, ayant séjourné dans la Lulua, ont pénétré sur sol congolais arpès avoir contourné le Lac Bangwélo. Ayant traversé le Luapula, ils ont remonté la vallée de la Luombwa et ultérieurement celle de la Muniengashi. Les Balala, avant de se disperser, auraient habité

longtemps à proximité du lac Tumba (rive gauche de la Luombwa, à environ 30 km au delà de la frontière). Le lac Tumba fut longtemps le centre religieux des Balala. Les fossoyeurs des Nfumu décédés résidaient dans ce centre.

L'étymologie du mot « Balala » proviendrait, d'après certains, du mot « ailala »; La femmes Kisenga Kakuibwe Mushiri, nièce du deuxième Nfumu de balala, aurait laissé brûler un plat d'arachides destiné à son mari Makumba Tshabala (clan Mwina Ngurube) et l'on dit d'une nourriture qui brûle, qu'elle « ialala ».

D'autres prétendent que le mot « Balala » provient du verbe kulala = approuver, affirmer. Ene ffet, l'indigène encore maintenant ne répond pas « eo » (oui) mais bien « Ignia » (c'est ainsi). Ignia ne serait qu'une forme dérivée du verbe Kulala.

Enfin, certains Européens, prétendent que Balala signifieraient « hommes aux testicules développées ». Les Balala et leurs voisins Baushi, Babemba, Balamba ignorent cette signification.

Shinkaola se gorgeait de viande et dédaignait de manger le « Nshima » (bukari) De là son nom, le verbe Kushinka signifiant : manger gloutonnement.

Les 4 Nfumu dont se souviennent les indigènes sont :

1° Kipelebwe Masubeka : Fit la guerre aux Baungwana.

2° Sakashila, son neveu. Fit la guerre aux Babemba, Mourut à un âge avancé.

3° Shinkaola, son neveu. Mort en 1916. Fut blessé au ventre dans son jeune âge par les guerriers Babemba.

4° Kindalo cousin germain de Shinkaola. Homme d'un grand âge. Kindalo veut dire « pont ».

Les voisins immédiats des Balala sont:

Au Nord : les Babemba, occupant le plateau Nord Rhodésien

Les Balala ne forment au fond qu'une sous peuplade des Babemba. Les chefs en sont Kitimukulu et Mwamba, le second assujetti au premier. Les Babemba ne sont que des Baluba-Hemba. Il y a 60 ans, les Babemba s'intitulaient encore Bahemba. Les chefs sont Bena Ngandu.

A l'Ouest : Les Baushi ou Yaushi ainsi que les désignait l'explorateur Giraud en 1884.

Les chefs Baushi portent le nom de Mirambo et sont de clan Bena Ngurube.

A l'Ouest et au Sud par les Balamba (clan Bena Misisi) régis par les chefs Serenge au Congo Belge et Nkana en Rhodésie, le second étant assujetti au premier,

Au Nord-Est et à l'Est par les Babisa, dont les chefs sont de clan Bena Ngona.

Baushi, Babisa, Balamba et Balala sont tous issus de la grande famille Mubemba. Leurs idiomes sont d'ailleurs étroitement apparentés au Kibemba.

GUERRES :

Les Balala ont toujours repoussés victorieusement leurs envahisseurs.

Ils subirent les assauts :

a) *des Baungwana,* venus du Nyassa, sous leur chef Chiwala. Brasseur fut tué par eux en 1898. Les Balala repoussèrent Chiwala, lequel retiré dans la région de Ndola y mourut en 1913.

b) *des Bagoni,* venu de l'Est, commandés par Mupeseni. Les Bangoni se découpaient le pavillon de l'oreille et étaient surnommés « Bapende » du verbe Kupunda = couper. Ils furent battus par l'ancêtre de Mopala, le fameux guerrier Tshombela Baiongo.

c) *Les Kikunda,* sous leur chef Kaniemba, venus comme les Bangoni de la Lonangwa.

d) *Les Baushi* commandés par les généraux de Mirambo; Kalasa et Sokontwe. Furent battus par Tshombela.

e) *Les Babemba* commandés par le général de Kitimukulu; Kikwanda. Les Babemba parvinrent à s'établir deux années dans le Masenga, une partie de l'Ilala et une partie du Bukanda. Tshombela ayant réuni tous les Balala sous ses ordres massacra les Babemba aux rivières Mambonina et Zwezwe, affluents de la Luombwa.

f) *Les Balamba,* désireux de s'établir le long des rives poissonneuses du Luapula et de la Luombwa furent repoussés également.

g) *Le général Muyeke Milambo Mwana Mwezi,* avec l'aide des Baushi fit la guerre aux Balala. Il fut battu par Tshombela et quitta définitivement le pays à l'annonce de la mort de Msiri.

D. COMPOSITION DU TRIBUNAL.

Le tribunal n'est composé que du Nfumu et du Kilangilo.

I. Le Nfumu.

Toujours de clan Mwina Niendwa (le vagin). Les Balala pratiquent le matriarcat. Au Nfumu lui succèdent d'abord ses frères cadets, ensuite ses neveux utérins.

II. Le Kilangilo.

Comme il arrive souvent, c'est le nom du titulaire qui finit par désigner la fonction.

Le Kilangilo est choisit par le Nfumu parmi les petits fils des Nfumu décédés ou en vie.

Le fils étant toujours du clan de sa mère il s'en suit que fils et petits fils de Nfumu ne seront jamais de clan Bena Niendwa.

Le plus ancien Lilangilo fut le nommé *Tonganima Kalolo,* de clan Mwina Lungu Il était fils de Kalolo (Mwina Lungu) et de Kipelebwe Masubeka (Mwina Niendwa).

Lui succèda *Musonda Kilangilo.* Il était de clan Mwina Bungo, étant fils de Kamina (Mwina Mobinda) et de Nkilimba (Mwina Bungo). Nkilimba, elle, était fille de Lengwe (Mwina Niendwa) et de Mushiri (Mwina Bungo).

Lengwe fut un des Nfumu de la chefferie voisine de Kitina. Musonda Kilangilo est donc petit fils d'un Nfumu, mais d'une chefferie voisine.

Shikoluwe Mushiri succèda à Musonda Kilangilo. Il était fils de Kitufi (Mwina Ngurube) et de Kasubika (Mwina Bungo). Kasubika était petite fille de Lengwe (Mwina Niendwa) et de Nkilimba Mwina Bungo).

Shikoluwe Mushiri, lequel mourut en 1925, était donc le neveu utérin de Musonda Kilangilo.

Kapumba Kunda succèda à Skikoluwe Mushiri. Il a émigré et réside actuellement dans la chefferie de Kipilingu (Babemba).

Kapumba était fils de Mbula (Mwina Ngurube) et de Kunda Kapamba (Mwina Bungo).

Kunda Kapamba était fille d'un Nfumu de la chefferie Mulala voisine, le nommé Kapampa.

Il est curieux de constater que tous les Kilangilo ont des ascendants parmi le clan Mwina Bungo (le caoutchouc). Kindalo déclare cependant que ce n'est nullement une condition sine qua non, mais que les Kilangilo qui se sont succédés sont presque tous issus du Nfumu Lengwe, lequel avait épousé une femme du clan Mwina Bungo.

E. PROCÉDURE.

Le plaignant ou les plaideurs se rendent chez le Kilangilo et exposent le différend. Si le Kilangilo estime la plainte fondée, sans avoir reçu le moindre cadeau des plaideurs, il se rend chez le Nfumu auquel il fait part des faits.

Le Nfumu accepte ou rejette la plainte comme étant insignifiante. Il enverra le plaignant travailler un jour ou deux dans ses champs et le nourrira pour ce travail.

Le Nfumu convoque éventuellement le défendeur ainsi que les témoins et fixe le jour de l'audience. Le défendeur à son arrivée chez le Nfumu travaillera à son tour dans les champs.

Le tribunal peut valablement siéger dans tout le ressort de la chefferie.

La chefferie étant peu étendue, c'est le Kilangilo qui convoquait témoins et défendeur.

Si le défendeur est un Mulala d'une chefferie voisine, le Nfumu envoit le Kilangilo chez le Nfumu voisin pour exposer le différend. Le défendeur sera toujours obligé par son Nfumu de se rendre à la

convocation d'un Nfumu voisin.

Lorsque, le Kilangilo n'était plus à même d'effectuer de grands déplacements, le Nfumu désignait un de ses fils pour le remplacer.

Un étranger, pour autant qu'il fut Mulala, voyait toujours sa plainte prise en considération.

En cas d'indisposition du Nfumu, le tribunal ne siège pas. Les causes sont remises.

Le jour du jugement le Nfumu, s'installe dans le Nsaka, petit hangar à toit conique et à claire voie. Le Kilangilo prend place près du Nfumu. Les plaideurs font face aux juges et sont séparés par le Mushike ya Nfumu, lequel se tient, lance au poing, à égale distance des plaideurs.

Le Mushika ya Nfumu est un membre masculin de la famille du Nfumu. Il a dans ses attributions la police du Tribunal, la propreté du village du chef, la réception des hôtes de marque et la surveillance des travaux de réfection aux maisons du Nfumu.

Les notables font cercle autour du Nsaka. Les femmes et enfants sont tenus éloignés, à moins qu'ils ne soient impliqués dans l'affaire à juger.

Les débats sont conduits par le Kilangilo. Le Nfumu peut prier le Kilangilo de poser des questions aux plaideurs ou témoins et conserve ainsi la direction des débats.

La sentence est rendue par le Nfumu, lequel à le loisir de demander l'avis du Kilangilo et des notables présents. Si le Kilangilo et les notables estiment le jugement trop sévère, ils intercèdent en frappant dans les mains. Un des notables, le Kabilo ya Nfumu, avait dans ses attributions d'appaiser la colère du chef. Il était le confident du Nfumu et pouvait le visiter nuit et jour.

SERMENT :

Plaideurs et témoins devaient prêter serment.

En grattant le sol de l'index, l'on prononçait les mots :

Kantobekebe Kandipanshi (que je sois mis en terre si je meurs).

Le faux serment des plaideurs et témoins était sévèrement puni par des amendes ou la privation de la liberté, suivant l'importance de la cause.

CORPS DE POLICIERS :

N'existait pas. Les sentences étaient exécutées par le Kilangilo, aidé des enfants et petits enfants du Nfumu.

D. EXÉCUTION DES JUGEMENTS.

1. Frais
2. L'esclavage ou les dommages et intérêts.
3. Les mutilations et corrections corporelles.
4. La mort.

La peine de fouet, pour étrange que cela puisse paraitre n'existait pas (tout comme pour les chefferies voisines d'ailleurs).

1. FRAIS.

Les frais sont acquittés par la partie succombante. Le Nfumu s'approprie ces objets et en remet une partie, selon son bon vouloir, au Kilangilo, aux témoins ou autres notables. Il était remis du gros bétail, des chèvres, houes, haches, écorces d'arbres travaillées etc... Les poules étaient considérées comme étant sans valeur.

2. L'esclavage ou les dommages et intérêts.

Esclavage = Bushia.
Esclaves = Bashia.
Esclave masculin = Kalume
Esclave féminin = Mushia.

Il existe :

A. Les esclaves provenant de razzias et de butin de guerre.

B. Les esclaves domestiques :

a) par naissance

b) à la suite de dettes (contrainte par corps)

c) volontaire

d) à la suite de condamnations.

Les modalités de l'esclavage font l'objet d'une autre étude, il n'est étudié ici que l'esclavage résultant de condamnations.

Une des sanctions habituelles était d'être réduit en esclavage.

Il est dit chez les Balala, qu'un homme ayant de nombreuses sœurs est assuré du lendemain, car s'il subit des revers de fortune et se voit citer et condamner, il lui sera loisible de s'acquitter en livrant ses sœurs comme esclaves.

Si la sœur du condamné est mariée, son mari peut la racheter (par la remise de bétail et plus récemment par la remise d'un fusil), mais dans ce cas la femme ainsi rachetée devient esclave de son mari. Les enfants ultérieurement seraient esclaves et par conséquant propriété du père. A noter que le mari n'a aucun recours contre son beau frère lequel lui enlève sa femme.

Le maitre est pécuniairement responsable de la conduite de son esclave et ce dernier n'est pas pénalement responsable de ses méfaits et ne peut encourrir que des punitions émanant de son maitre. Cela peut aller jusqu'à la mort.

Le maitre peut citer en justice celui qui volontairement ou involontairement blesse ou tue son esclave.

L'adultère de l'esclave avec la femme de son maitre est toujours sanctionné par la mort.

3, Les mutilations et corrections corporelles.

Les Balala étaient généralement moins cruels que les Babemba et Balamba.

Jadis le voleur se voyait couper la main droite, sur un billot, au moyen d'une hache.

Le mutilé se précipitait alors vers le cours d'eau le plus proche ou les membres de sa famille avaient préparé de grandes quantités d'eau chaude. Le mutilé entrait dans le cours d'eau ayant de l'eau jusqu'à hauteur de la poitrine et l'on aspergeait le moignon, tenu élevé au dessus de la tête, de grandes quantités d'eau chaude. Ultérieurement, l'on jetait de la farine sur la plaie jusqu'à arrêt de l'hémorragie.

Chez les Babemba, l'on crevait les yeux dans certains cas. Les yeux sont enlevés au moyen du pouce et les paupières découpées ultérieurement au couteau. La famille du supplicié pouvait assister à cette mutilation à l'exclusion de toute autre et déversait immédiatement de l'huile de ricin chaude aux fins de cautérisation.

C'est ainsi que chez les Babemba, le Lumbwe, beau frère du Nfumu — ayant épousé sa sœur ainée — et par conséquent père des successeurs du Nfumu, est aveuglé si son enfant meurt au moment ou peu après l'accouchement, cette mort ne pouvant que résulter de l'adultère commis par lui.

Ultérieurement chez les Balala, l'on ne coupait plus que les doigts à l'exclusion du pouce.

Le Nfumu qui surprend sa femme avec son amant tue les coupables.

Si l'adultère lui est rapporté il fera couper les doigts (aux temps anciens : les mains) et les oreilles de l'amant. Il chassera sa femme et obligera son beau père à la remplacer.

Chez les Babemba, le Nfumu qui surprend sa femme, tue l'amant de sa lance. Il fait couper le nez, les mains, les oreilles et les seins de sa femme et envoit la lance sanglante à son beau père, lequel doit remplacer la coupable.

La peine du fouet n'existait pas. Récemment, il est arrivé que le Nfumu ordonna de fustigier les condamnés sur tout le corps au moyen de jeunes bambous.

La peine de prison n'existait pas, elle était en fait remplacée par l'esclavage.

4. Peine de mort.

Bras liés derrière le dos, le condamné à mort était conduit hors du village, en plaine brousse, par

les jeunes gens et fils du Nfumu. Le Kilangilo tuait le condamné d'un coup de lance dans le dos sans aucun avertissement.

Le cadavre pouvait être enterré par la famille du condamné.

Dans certains cas, les enfants du condamné à mort pouvaient être réduits en esclavage à défaut d'acquitter les frais et les dommages et intérêts.

L'accusation de sorcellerie suffit souvent pour condamner un indigène. La rumeur publique désigne souvent à la vengeance un vieillard ou plus souvent une vieille femme.

L'imfwiti (sorcier) est un être craint et détesté, à ne pas confondre avec le munganga. L'imfwiti est cause des décès, famimes, épidémies et autres calamités qui frappent les indigènes.

Le sorcier sera exécuté aux abord du village et son corps sera brûlé.

L'indigène croit qu'il a un corps, lequel retourne à la terre ; un esprit nommé umupashi, lequel s'évade du corps quelques temps après la mort et se réincarne dans un enfant de son clan ; et d'une âme, nommé muntu, laquelle se rend au Ichiyawafu (espèces de limbes), lieu ou se rendent les morts et situé à l'Ouest, attendant que Lesa (Dieu) vienne les chercher pour les conduire vers un pays idéal - espèce de Paradis.

Le corps du sorcier est toujours brûlé. Si le corps est brûlé immédiatement après la mort, l'esprit est détruit et par conséquent ne peut se réincarner, la réincarnation ne se faisant que lors de la naissance d'un enfant du clan.

C'est pourquoi les sorciers, dès la mise à mort, sont brûlés sur un bucher afin d'empêcher que l'umupashi ne se réincarne, soit dans une personne, soit dans un animal - généralemeni un lion mangeur d'hommes.

NOTE : Jadis l'indigène possédait peu de biens : quelques instruments aratoires primitifs, lances, flèches et arcs. Les étoffes étaient inconnues et les indigènes dépouillaient les arbres du liber et battaient longuement l'écorce au moyen de maillets en bois.

Les arbres choisis étaient surtout le musambo et le Mulumba.

Les dommages et intérêts étaient constitués par la remise d'esclaves.

Plus tard, ayant été à même d'acheter des fusils à piston et à silex ainsi que des étoffes, le mode de payement évolua.

Lorsque les relations commerciales furent amorcées avec les Portugais de la côte occidentale et avec leurs intermédiaires, les commerçants indigènes du Nyassa ; la valeur d'un esclave était d'un fusil ou de 10 étoffes et la valeur d'une esclave de 1 fusil plus 10 étoffes ou 20 étoffes.

G. QUELQUES DÉLITS PRÉVUS PAR LA COUTUME.

1. BUKAMBWE ou BUKENDE.

Le mari outragé, surprenant les coupables, avait l'obligation de tuer l'amant de sa lance. Il ne pouvait se contenter de dommages et intérêts.

Son acte accompli, le mari devait se rendre immédiatement chez le Nfumu pour lui faire part de sa vengeance. Le meurtrier danse alors devant le village assemblé et reçoit du Nfumu un petit morceau d'étoffe rouge. Le meurtrier est alors sous la protection du Nfumu et personne n'osera l'inquiéter.

Il arrive que le mari outragé tue également sa femme et généralement du même coup de lance. Dans ce cas, afin de se concilier les mânes de sa femme, le mari se rendra chez le médecin, nommé Uwalaye ou Shinganga ou plus communément Monganga.

L'Uwalaye jettera des feuilles sur le feu et maintiendra la tête du meutrier dans le nuage de fumée afin d'empêcher le mari de rêver de sa femme ; le rêve étant considéré comme la manifestation de l'esprit des morts

Nous avons vu plus haut ce que fait le Nfumu lorsqu'il est trompé par une ses femmes.

En cas d'adultère sans flagrant délit, l'indigène intente une action en dommages et intérêts.

Il demandera, outre un fusil pour effacer l'outrage, un cadeau ou de l'argent pour effacer le souvenir de l'outrage et lui permettre de revoir l'amant de sa femme, comme si aucun outrage ne lui avait été infligé.

Ce cadeau se nommé le Bikilenipo en Kilala et Nundilenipo en Kilamba et correspond au Mata bishi kiswahili

Bikilenipo tunono pabukwemo = mettez un peu en plus.

Le mari demandera rarement le divorce, le payement des dommages et intérêts ayant effacé jusqu'au souvenir de l'outrage.

Les dommages et intérêts sont remis à l'oncle maternel de la femme, le Mwunshyo, car les dommages et intérêts ayant été perçus grâce à la femme, doivent revenir à son clan.

Ce n'est qu'en cas de divorce que le mari conservera les dommages et intérêts.

Il arrive également que le mari désire se venger et n'ébruitant pas son malheur conjugal, surveille les amants et les tue à la première occasion. Le beau-père, auquel le mari outragé envoyait la lance sanglante, devait dans ce cas remplacer sa fille défunte, soit par une sœur ou une cousine de la coupable.

Il arrive que le mari outragé estime son honneur entaché et malgré la perception de dommages et intérêts profite de l'absence éventuelle de l'ancien amant de sa femme pour obliger la femme de ce dernierà avoir des rapports intimes avec lui.

Véritable loi du talion, l'amant ne peut intenter d'action en Justice.

2° INKILO ou INKILA.

Adultère commis pendant la grossesse.

Si la femme meurt en couches c'est qu'elle trompa son mari durant sa grossesse. Son mari et son frère s'efforceront, lors de ses derniers moments, d'obtenir le nom du coupable et ce dernier traduit en justice payera l'indemnité à la famille de la morte.

La femme enceinte visite la sage femme lorsque son état de grossesse est assez avancé.

La sage femme se nommé Tshikolwe chez les Balala, Ifimbela chez les Balamba et Kikolwe chez les Baushi.

Lors de sa visite, la sage femme invite la future accouchée à confesser les infractions qu'elle aurai pu commettre et en cas d'adultère des décoctions de plantes bues plusieurs jours d'affilées permettront un accouchement régulier.

En cas de décès de l'enfant, lors de l'accouchement, la faute est toujours attribuée à l'époux et ce dernier devra payer l'indemnité de décès à sa femme et aux parents de celle-ci.

3° KUFULUNGANIA ULUFU.

Avoir eu des rapports sexuels - fut-ce même avec sa femme - pendant la cérémonie du « ipupo » (bière rituelle brassée après l'inhumation).

4° ISIKU. L'inceste.

Ishiku ou Isiku chez les Balala et Baushi. Mwika chez les Balamba.

Infraction très grave, les Balala pratiquant l'exogamie.

L'on distingue :

a) *L'inceste avec la mère : Imbiko abona.*

Tous deux étaient mis à mort et leurs corps étaient brûlés. Les raisons pour lesquelles les corps sont brûlés sont identiques à celles exposées pour la mise à mort des sorciers. C'est uniquement pour empêcher la réincarnation. Les coupables sont naturellement du même clan.

b) *L'inceste du père avec sa fille.*

Tous deux étaient mis à mort et leurs corps brûlés. A noter qu'ici les coupables sont de clan différente.

c) *L'inceste de l'oncle avec sa nièce (la fille de sa sœur).*

Les coupables sont mis à morts et leurs corps brûlés. Les coupables sont du même clan.

d) *L'inceste avec la femme de son oncle.*

L'inceste visé ici est celui commis avec la femme de l'oncle maternel, car si l'oncle est nommé Tata Nkashie ou Munshio, sa femme est nommé Mama. Les coupables sont mis à mort et les corps brûlés.

e) Inceste avec sa sœur.

Sœur est pris ici dans le sens le plus large soit donc : 1. la sœur utérine (Bakafuma ndaimo); 2. les cousins utérins (mukwasu); 3. les cousins sous germains (Wamunda nkulu ou Mukuluandi); 4. demi-sœur. Enfants de polygames donc de père commun mais de mères différentes. (Banankashi).

Jadis les coupables auraient été executés et brûlés, l'agent d'exécution étanttoujours le frère ainé de la femme coupable.

Ultérieurement, les mœurs s'étant relachés, l'homme fut chassé de la communauté, la femme n'encourrant aucun châtiment.

f) Inceste avec sa belle-sœur.

Est plus fréquent et n'encourt la réprobation que si les faits sont connus. Dans ce cas, le coupable fera un important cadeau (fusil) à sa belle-mère (mama fiala). Ici c'est surtout le courroux de la femme légitime qu'il faut craindre.

Dans les cas ou il n'y a pas de mise à mort, les coupables devront toujours se rendre chez le médecin afin de se purifier, car s'ils omettaient ce rite la femme coupable ainsi que la femme du coupable risqueraient leurs vies lors de tout accouchement.

Le médecin remettra des remèdes aux complices afin de permettre d'éviter les conséquences néfastes de leur acte.

4. KULUFIANIA IMFWA.

Avoir des rapports sexuels avec la femme d'un défunt avant qu'il n'ait été procédé à la succession charnelle.

Lorsqu'un homme marié meurt, son frère ou à défaut son neveu, doit avoir des rapports sexuels avec la veuve.

Aussi longtemps que la succession charnelle n'a pas eu lieu, quiconque a des relations avec la veuve se vera intenter une action en justice.

5. NINDO WAKANISHIA NEMWINE UKUKULALA.

Refus par l'époux ou par l'épouse de remplir ses devoirs conjugaux.

6. IMPUTU ou AIMITA.

Etre enceinte sans avoir eu des menstrues apparentes,

7. KUKWIBA MUTULO.

Avoir des rapports sexuels avec sa femme pendant qu'elle dort.

8. KUINGIKATA KITALA.

Le viol. Séduire une femme célibataire ne constitue pas une infraction à moins que la séduite ne soit encore enfant.

9. KILOPA. Blessures volontaires.

Kilopa veut dire sang.

Pour les blessures involontaires l'on dit également « kilopa ».

'on peut involontairement blesser autrui et alors que l'homicide par imprudence donnait généralement lieu au payement d'un fusil, éborgner un indigène donnait lieu à la même indemnité, mais l'aveugler donnait lieu au payement de deux fusils car la cécité est considérée comme une plus grande calamité que la mort elle même, puisqu'elle place l'infirme à charge de sa famille.

Homicide par imprudence.

Le meurtrier peut éviter la vengeance, s'il se place immédiatement sous la protection du Nfumu, auquel il aura expliqué l'accident. Le Nfumu, s'opposera à la loi du talion et obligera la famille de l'accidenté de se contenter de dommages et intérêts. (fusil ou esclave).

En Rhodésie, chez les Balamba soumis à la juridiction de Nkana, existait le droit d'asile.

Tout fauteur parvenant à pénétrer avant arrestation ou vengeance dans le village Kipembwe était à l'abri et ce n'était qu'exceptionnellement qu'il risquait une condamnation à mort, le Nfumu se contentant généralement de lui infliger des dommages et intérêts.

Au cas où le Nfumu condamnait à mort c'était Kipembwe en personne qui exécutait la sentence.

10 KALALE NA NOKO FYALA.

Inciter quelqu'un à avoir des rapports avec sa mère. Se dit généralement dans un moment d'humeur.

11. KUWEMUNA.

Avoir des rapports avec une jeune fille non initiée. La jeune fille non initiée se nomme Imbuli. La jeune fille initiée se nomme Wamoye (environ 12 ans). La jeune fille ayant ses règles pour la première fois se nomme Kisungu.

12. KIPIAPIA.

Incendiaire volontaire.

13. KUBEPA UBUFI.

Fausse accusation.

14. KIMPEMBWE.

Regarder quelqu'un la main en visière. (mauvais œil)

15. KINSINGWA KIA MFUMU.

Marcher sur l'ombre du cadavre porté au cimetière.

16. KUBEPESHIA UBUFI:

Accusation publique non prouvée.

17. INKILO OU MILILO.

Regarder l'enfant ou l'enfant de sa concubine immédiatement après un acte adultérin.

18. KUPUNGAULA IFUMO.

Avortement à la suite d'actes adultérins.

19. WATWIPAILA ULUFYALO.

Le fait pour un homme d'avoir une femme mettant au monde des enfants mort nés.

20. MATUKA. UKUTUKANA.

Injurier. Par exemple : We Kibanda ou bien We kabobe (tu es un démon.)

Les injures mettent généralement en cause la vertu des Parents. Il est couramment fait allusion aux parties sexuelles des parents, mais plus souvent de l'ascendance maternelle.

21. UKULAPISHYA.

UKUFINGA chez les Balambas. Souhaiter le mal: Par exemple : Wafwa watobeka we mwansa kabinsa correspond à : que le diable t'emporte.

22. INKONDO OU MULWANI.

Trahison,

23. MULWANI.

Soulever le pays contre le Mfumu.

24. MUNGO.

Voler.

25. ISHILO.

Cleptomanie.

26. KULOA Menacer d'ensorcellement.

27. Induire en erreur: NGAFWAKO.

28. KULAPA UBUFI. Faux serment.

29. KUFILENDE. Montrer du doigt l'emplacement d'un cimetière. N'était punissable que jadis.

30. KUMULANGO UTUFI. Montrer l'endroit ou on a fait ses besoins.

31. KUSIPILA AMATE. Cracher sur la personne de quelqu'un.

32. UKUSEKA KILEMA. Se moquer des infirmes.

33. UKUKANA UKUNAINA INSHIMA. Refus de la part de l'épouse de préparer à manger,

39. UKOBIFIA TAULESOPA MWANA. Ne pas prendre soin de son enfant.

37. KULETA UBULWELE. Communiquer une maladie vénérienne.

38. UKWIKATILA MUNAKWE. Empêcher quelqu'un de se défendre dans une rixe en le retenant par le bras.

39. KUSOBOLA PAMULIRO. Voler de la nourriture en préparation.

40. UKOKOSHIA IFIUMA FIANDI.

Ne pas rembourser un prêt. Les palabres les plus fréquentes avec celles d'adultère, car si l'indigène est pressé d'emprunter il ne l'est jamais pour rembourser : Les intérêts sont inconnus

Les héritiers et successeurs (Impiani) sont tenus de rembourser les dettes des personnes dont ils héritent même lorsque le passif dépasse l'actif.

41. KUIPAYA UMWINE WALIMUKITILE KITALA.

Avoir provoqué le suicide de quelqu'un à force de l'importuner : se suicider : kuipaia ; se pendre : kuikulika ku lushishi.

Celui qui importune un indigène — par exemple au sujet du remboursement d'une dette — au point de pousser ce dernier au suicide sera cité devant le tribunal du Nfumu par la famille du suicidé et sera contraint au payement de dommages et intérêts, faute de quoi il sera poursuivi par les mânes du suicidé. (Kulowa = revenant, fantôme qui poursuit une vengeance).

42. KUMENA KITALA.

Enfant dont les dents de la mâchoire supérieure apparaissent avant celles de la mâchoire inférieure

Cet enfant se nomme Lutala chez les Balala ; Kinkula chez les Balamba ; Chinkula chez les Baushi et Babemba.

Jadis cet enfant était toujours supprimé. Sa grand mère se rendait au cours d'eau le plus proche portant l'enfant sur le dos. Elle entrait dans le courant et lorsque l'eau atteignait sa taille, elle détachait l'étoffe supportant l'enfant et laissait tomber ce dernier dans l'eau.

La grand mère entrait dans l'eau à reculons et l'enfant étant tombé, elle renouait la pièce d'étoffe et sortait du cours d'eau. A son retour au village personne ne pouvait faire allusion à la disparition de l'enfant. Sa mère ne pouvait pleurer ou se lamenter. L'enfant était supprimé de crainte qu'il ne provoque une calamité : famine - sauterelle - variole.

Ultérieurement et encore à l'heure présente l'on frotte les gencives de la mâchoire supérieure au moyen de feuilles de l'arbre Kibangalume et les dents du dessous rentrent dans la gencive et les dents du dessous paraîtront.

En fait, les feuilles du Kabangalume, provoquent une irritation des gencives lesquelles gonflent et cachent les dents.

Les mères vers l'époque ou les dents de lait doivent percer frottent la gencive supérieure des feuilles du Mufishia. (Mufishia meno). La poussée des dents en serait facilitée.

43. UMUTULO.

Refus de payer le tribut. Le tribut chez les Balala se nomme Milambo. Tout le monde devait payer le tribut, lequel consistait en :

a) Produits de la chasse.

1° Eléphant : 2 défenses, une patte arrière et la trompe étaient remises au Nfumu, lorsque l'éléphant abattu était du sexe mâle ; dans le cas d'une femelle, les mêmes redevances étant remises à la mère du Nfumu nommée Inanfumu. Dans chaque cas le chasseur recevait un fusil ou sa contre-valeur.

2° *grands animaux* tels le buffle, le bubale, l'antilope sable, etc... Bête mâle : une cuisse plus la poitrine pour le Nfumu; Bête femelle : même chose, mais pour la Inanfumu.

3° *petites antilopes* telles la swala, la kashia; etc : il n'est rien dû.

b) *poisson* : rien ;

c) *volaille* : rien;

d) *une calebasse de bière* était remise par les villages avoisinants la résidence du Nfumu lorsque la bière était brassée;

e) *maison du chef et dépendances* : 1 jour de travail mais les travailleurs étaient nourris et abreuvés de bière par le Nfumu :

f) *Vitemine* : préparation des champs d'éleusine. Un jour de prestation mais nourris et abreuvés par le Nfumu.

Les champs d'éleusine se préparent dès la saison sèche. Une étendue de bois est déboisée, les arbres, branches et feuilles entassées et formant des cercles de 3 à 5 mètres de rayon. Ces cercles sont espacés et un hectare en compte à peine une vingtaine. Le feu n'est mis et le champ ensemencé que lorsque deux orages ont détrempés le sol. L'éleusine est la culture favorite de ce pays. Les autres champs du Nfumu sont préparés par les esclaves du Nfumu.

44. UKUSAMBA IFISIMBA.

Ramasser des cheveux, des ongles, etc... d'autrui pour en faire des amulettes.

A noter les soins que prennent les indigènes de leurs cheveux coupés. Ils les enterrent et ne peuvent les brûler. Ils ne les jettent jamais en brousse de crainte qu'un oiseau ne les utilise dans la confection de son nid.

Les dents de lait se nomment Ukukula Amakene. L'enfant qui perd une dent de lait la projette dans la direction du levant et projette une morceau de charbon de bois dans la direction du couchant. Il demande que la dent de lait disparaisse de la façon du soleil couchant et soit remplacée rapidement par une nouvelle dent, tel le soleil levant lequel ne manque jamais de se montrer journellement.

45. UKAKANA KULIMA.

Refuser de faire des champs pour sa femme et ses beaux-parents.

Ce n'est que lorsque l'époux aura donné 2 et même 3 enfants à ses beaux parents qu'il sera dispensé de faire des champs pour eux. Ultérieurement, dispensé de cette obligation, il sera obligé de faire des champs pour sa femme, champs qui seront propriété exclusive de la femme.

46. UKUSAMBO UMUKOKA.

Renier son clan. Les jeunes gens se déplaçant et ayant envie d'une femme et apprenant son clan, se feront passer pour être d'un autre clan, les relations sexuellles entre membres d'un même clan étant interdites.

47. KUPUNGAULA.

Se faire avorter. De nombreux indigènes déclarent que l'avortement ne fut jamais puni, et tous prétendent que s'il le fut jadis, il ne l'est plus à l'heure actuelle.

Chez les Balala, le fœtus est enterré dans une termitière. Chez les Babemba, la femme qui se fait avorter doit enterrer elle même le fœtus au pied de l'arbre Mubanga. Elle place à cet endroit un pot noir retourné.

Au croisement de deux sentiers, elle fait du feu et de la décoction de certaines plantes elle s'enduit le corps dans un but de purification.

48. BUFWITI.

Sorcellerie. Toute la vie de l'indigène est dominée par la crainte du sorcier.

Vouloir parler ici de la sorcellerie mènerait trop loin. La sorcellerie et la magie feront l'objet d'une étude séparée et contentons nous de mentionner les revenants (Imipishi, Imichishi, Wamukupe), les démons (Kibanda), les génies (Ifinkuwaila), les esprits (abayambo), les wamukamwami ou esprit réincarné du chef, le médecin ou Shinganga, les charmes ou Ubwanga, l'imfwiti ou sorcier.

49. SHIBUNGU.

Avoir capté au profit de ses champs les germes, c'est-à-dire les produits actifs enfermés dans les champs voisins.

Avoir de belles récoltes est toujours dangeureux, tout comme dépasser ses voisins en richesse.

Le travailleur dont les champs seront prospères sera accusé d'avoir capté les sources fertilisantes des champs voisins et sera accusé de sorcellerie.

Il est possible de protéger ses champs contre ce maléfice. On brûle aux quatre coins du champ des feuilles des arbres Kikololo et Mubungo et l'on dirige la fumée dans toutes les directions. De cette façon le sorcier (nommé Washiwuwungu chez les Balamba, Kungula chez les Balala et Kukula chez les Baushi) ne pourra capter l'énergie productive d'un champ pour l'infuser dans le sien.

Mettre son champ à l'abri se nommé Mikashilo chez les Balala et Baushi et Ubwanga Bwashiwuwunga chez les Balamba.

50. MINSULA.

Manque d'égards envers sa belle-mère.

Belle-mère et beau-fils ne peuvent se voir ou se parler. Ce n'est que lorsque le gendre aura donné deux ou même trois enfants à sa femme qu'il lui sera loisible de voir et de converser avec sa belle-mère.

Lorsque beau-fils et belle-mère s'aperçoivent de loin, le beau-fils se jettera en brousse laissant le sentier libre à sa belle-mère. Si le beau-fils se trouve opinément en présence de sa belle-mère (dans un magasin par exemple) il détournera la tête pour ne pas voir sa belle-mère.

Gendre et belle-mère ne peuvent se voir lorsqu'ils mangent. Le gendre aura garde d'entrer dans sa hutte si sa belle-mère visite sa fille.

51. KUSHIKULA UMUNTU.

Déterrer un cadavre sans motif plausible.

Lorsque de nombreuses personnes rêvent d'un indigène récemment décédé c'est parce qu'un démon à pris possession de l'esprit décédé (umupashi).

Les indigènes convoqueront l'uwalaye (aussi nommé Shinganga ou Monganga), le médecin indigène, et lui feront part des nombreux rêves qui les troublent.

L'Uwalaye s'informe de la qualité de la personne récemment décédée et exige une confession complète des assistants déclarant que de nombreuses injustices ont été commises à l'égard du décédé, de son vivant.

Un démon a pris possession de l'umupashi du décédé et en fait part par la voie des rêves et si le corps n'est pas immédiatement déterré de nombreuses morts frapperont les indigènes du village.

L'Uwalaye, moyennant payement d'un fusil, de la part des personnes ayant maltraité jadis le décédé, se rend de bonne heure à la tombe et perce le monticule de la corne magique en criant « je te tiens, démon ». Les assistants se rapprochent et ouvrent la tombe. Le cadavre déterré est coupé en morceaux et placé sur un blûcher. L'uwalaye jette des feuilles médicinales sur les cendres et lui même et les assistants passeront le restant de la journée hors du village.

De cette façon le démon est détruit ainsi que l'umupashi.

Si la personne décédée, possédée d'un démon, est depuis longtemps enterrée, le médecin s'efforcera d'attraper une souris aux abords immédiats de la tombe, estimant que la souris est une réincarnation du mort.

La souris sera brûlée sur la tombe de la même façon que décrite ci-dessus.

52. ALIPIANINE MULI UMBI.

Ne pas payer l'indemnité de décès et ayant pris la fuite, avoir contracté un nouveau mariage dans une région lointaine.

La mort d'un des conjoints donne toujours lieu au payement d'une indemnité. C'est l'umulandu wafwa ou pango shiamutwi.

Le conjoint survivant paye l'indemnité aux parents du décédé : le frère, à défaut la sœur, à défaut le père à défaut l'oncle, etc...

Le conjoint ayant payé l'indemnité était saupoudré de farine.

Un homme lequel ne payait pas l'indemnité et émigrait et se remariait, si les faits étaient ultérieurement connus, était chassé de la communauté de crainte qu'il n'agisse dans le village comme il le fit jadis. De plus sa seconde femme risque fort de mourir en couches.

53. KUMULETA LUKOSO.

Rompre ses fiancailles sans raison apparente. Est rarement puni chez les Balala.

54. KULETA MISOSI.

Entrer dans la hutte de quelqu'un lorsqu'il pleut. Tombé en désuétude depuis longtemps.

55. KUTOLWA PA KUBULA MULILO.

Etre surpris à la tombée du jour sans avoir allumé de feu pour se chauffer.

Puni chez les Balamba mais tombé en désuétude chez les Balala. Mais il est strictement défendu de couper du bois dès qu'il fait obscur.

Jadis lorsqu'un indigène rencontrait, le soir venu, une femme hors du village et n'ayant pas fait de feu, il avait le droit de considérer cette femme comme son épouse (ne devait naturellement pas verser de dot.)

56. KUKANA LUKOSO.

Demander le divorce sans raison plausible.

57. UKUTONDA.

Ce sont les prohibitions sociales, punissables par le Nfumu.

a) *La belle fille* (umulokashi) ne peut prononcer le nom de son beau-père (tata fiala) en sa présence, ni en parlant à ses propres enfants si ce n'est après avoir mis deux enfants au monde.

La belle fille ne peut jamais mentionner le nom de sa belle-mère (mama fiala) lorsqu'elle s'adresse à cette dernière. Ces interdictions seraient d'origine zoulous.

b) *Le père ne* peut jamais s'asseoir sur le lit de ses enfants.

Un garçon de plus de 14 ans ne peut s'asseoir sur le lit de sa mère.

c) *Ne jamais enjamber* le corps d'un indigène couché (nindo wakilukila.)

d) *Ne jamais parler de la mort* possible d'un parent et même d'un indigène (de la difficulté de rechercher les successeurs d'un chef.)

e) *Un polygame* doit mourir dans la hutte de sa première femme, nommée mukolo pour le Nfumu, et Mukashimukulu chez les indigènes du commun (Bakete) et non pas dans la hutte de sa mukashimwaike chez les Bakete.)

f) *Jeter une tsétsé* dans le feu provoque l'arrivée du lion.

g) *Jeter un serpent* dans le feu provoque la cécité.

h) *Le premier* poisson pris dans la nasse à l'ouverture de la pêche doit être mangé par le mari.

i) *Un étranger* traversant le village ne peut porter sa lance sur l'épaule.

j) *Se coucher sur le dos* lorsqu'il y a de l'orage attire la foudre sur les huttes du village.

k) Les sorciers ayant la réputation de circuler la nuit complétement nu, ne jamais sortir sans vêtements hors de la hutte, le soir tombé.

Il existe une autre série de manquements, non plus punis par le tribunal indigène mais par les esprits et démons. Ces manquements se nomment Kishila chez les Balala et Imishiliko chez les Balamba.

H. PROTOCOLE.

Le Nfumu jugeant dans le Nsaka, est assis sur un escabeau (Kipuna) placé sur une hatte (Impasa).

Le Nfumu est drapé d'une étoffe rouge, nommée kikue, et achetée aux Banazalas ou Balungwana, commerçants venus du Zambèse et du Nyassa.

Le Panga ou Kilungu, plaque de coquillage des marais était fixé au chignon.

Le Nfumu portait des bracelets d'ivoire au poignet, nommés Amakosa ; aux chevilles des bracelets de fer, nommés Insambo ; sa lance se nommait Ifumo ; sa hache Nbafi ; son couteau Lubechi ; son arc Mbuta ; ses flèches Imifwi ; son chasse mouches en queue d'élan Umukila ; son cor Insengo. Il possède également une clochette nommée Lusonsolo. Le lusonsolo se compose de deux clochettes fixées sur une même tige, de longueur inégales, désignées comme étant de sexes différents, la clochette femelle étant plus longue que la mâle.

Ces clochettes ne possèdent pas de battant et lorsqu'on les utilise, le son produit l'est au moyen d'une tige en fer. Lorsqu'on utilise le lusonsolo, la clochette femelle doit être à droite, la femme indigène ayant le privilège de se coucher à droite dans le lit conjugal.

Le Nfumu ayant pris vie d'homme porte des plumes de l'oiseau Nduba dans ses cheveux.

Tout homme ayant légalement tué, soit à la guerre, soit en juste vengeance, est autorisé par le Nfumu à porter des plumes de Nduba.

Le Kilangilo et les notables assistant éventuellement aux cessions sont drapés dans le Matonge, grande étoffe blanche, de même provenance que le Kikue et remis par le Nfumu à ses notables.

LAMBO

Administrateur territorial.

Crimes et superstitions indigènes.

LE « MPUMINA »

Le « Mpumina » en Kibemba « Numfwila » dont le souffle empoisonné suffirait pour faire périr quiconque se trouverait à sa portée, serait d'après les anciens, un énorme serpent à la marche extrêmement lente, vivant dans les grottes ou les rivières des pays baluba, bangwela, waungwana, etc. Outre les divers effets qu'on lui attribue, entre autres, l'invulnérabilité dans les combats et les différends, la conquête des pays, l'acquisition des richesses; ce terrible reptile ferait sécher les végétations sur son chemin peu après son passage.

Celui, qui aurait le malheur de le rencontrer et de s'en faire voir, devrait, pour échapper à la mort, fuir le plus loin possible, en faisant de nombreux détours ,et, arrivé à proximité de son village, avertir les villageois de l'approche du danger. Ceux-ci construisent, aussitôt, bien loin de leurs habitations une petite hutte en pisé et l'arment à l'extérieur de nombreux couteaux bien tranchants. Ils bouchent avec de la boue la porte de cet abri, après y avoir introduit le malheureux avec un coq, dont le chant, suivant qu'il se fera entendre ou non, permettra de conclure à la vie sauve ou à la mort de l'infortuné. Ce travail fini, les constructeurs se postent dans les environs pour entendre le chant du coq.

Dérangé dans son repos ou sa marche et guidé par son odorat, le monstre poursuit sa victime en suivant exactement le chemin parcouru par celle-ci. Arrivé à la hutte, il s'enroule autour d'elle en répandant son souffle mortel, se blesse aux couteaux, tombe et meurt de ses blessures. Le lendemain, suivant que le chant du coq se fait entendre ou non, les observateurs concluent à la vie sauve du prisonnier ou à sa mort, causée par l'exhalaison du reptile pénétrée à l'intérieur de la hutte par quelques fentes. Dans le premier cas le rescapé est porté en triomphe au village après avoir été aspergé d'eau mélangée avec des feuilles de certains arbres; dans le second, c'est l'enterrement et le deuil.

Quant au monstre, il est découpé en petits morceaux qui se vendent fort cher. On s'estime heureux d'en posséder ne fût-ce qu'une parcelle de la grosseur d'un grain de sable. Ils entrent comme « bijimba » (1) dans la fabrication des talismans auxquels on attribue le pouvoir de produire divers effets dont j'ai cité quelques-uns plus haut.

Voilà ce que les anciens disent de ce fameux serpent fabuleux.

« LE KAMBOMA »

Le « Kamboma », toujours d'après les anciens serait un petit animal de la famille du chien, au poil roux et fourchu à l'extrémité, vivant en société dans les galeries souterraines. Il rode souvent autour du lion pour ramasser les restes de la chasse de ce dernier. Ses « bijimba » sont recherchées pour la fabrication des talismans auxquels on attribue le pouvoir de gagner aux jeux de hasard, au jeu de cartes par exemple, de voler le bien d'autrui, etc..

ANTOINE MUNONGO

Agent Auxiliaire de 2me classe du service des Parquets.

(1) On appelle « Kijimba » au pluriel « bijimba » toute substance surtout animale qui aurait le pouvoir de produire divers effets et qui entrent dans la fabrication des talismans.

JURISPRUDENCE

240. - DIVORCE - NÉCESSITÉ DE RESTITUER INTÉGRALEMENT LA DOT.

MARIAGE - DOUBLE MARIAGE DE LA FEMME - FAUTE DU PÈRE.

Jugement N° 114 du 26-1-37 du Tribunal de Territoire de Sampwe (Président : M. l'Adm. territ. Van Malderem).

En cause de Kapindula Mwandwe - âgé de 40 ans environ - résidant village Kipangwa, chefferie Kiona Goy - fils de Katonge en vie et de Munsikwa en vie - *demandeur*, contre Kasinka Katolwa - âgé d'env. 30 ans - travailleur au service de Mr. De Schryver - originaire du vill. Bisonso, chefferie Kalonga - fils de Munkokombwe en vie et de Kamwene en vie, *defendeur* et Ilunga Mantunshi - âgée de 26 ans environ - épouse du demandeur - résidant village Kisandji chefferie Kiona Goy - fille de Ilunga † et de Kapwaye en vie *defenderesse*.

Demande : Ilunga est ma femme depuis de nombreuses années. Pendant trois ans j'ai fait des cultures pour ses parents comme c'est la coutume. Dernièrement elle m'annonça qu'elle ne voulait plus de moi parce que je suis incapable de l'engrosser disait-elle. Or, depuis lors, j'ai épousé une autre femme qui est enceinte. Ma femme est allée cohabiter avec Kasinka. L'on ne m'a pas remis la dot. Je dépose plainte contre Kasinka et Ilunga et demande à être indemnisé.

Défense de Kasinka : Lorsque j'ai épousé Ilunga ses parents m'ont affirmé qu'elle était libre. J'ai payé la dot : 26 frs.

D. A qui avez-vous payé cette dot ?

R. A Kalonga du village Kisandji.

Défense de Ilunga : Tout ce que Kapindula a dit est vrai. Je suis sa femme. Il a travaillé pendant 3 ans pour mes parents. Lorsque j'ai constaté qu'il était incapable, je l'ai répudié.

D. Sans lui rendre la dot ?

R. Il lui a été remis 40 frs. Il reste à lui payer 10 frs.

D. Et pour les travaux qu'il a accomplis pour vos parents ?

R. On ne lui a rien payé. Kapindula a travaillé durant cinq ans pour mes parents.

Comparait sur citation verbale le nommé Kalenga Lunenwa - âgé de 50 ans environ - père de Ilunga - résidant village Kisandji, chefferie Kiona Goy - fils de Kasungami † et de Kibenze †

D. Pourqoui avez-vous accepté Kasinka comme gendre alors que vous n'aviez pas encore remis l'entièreté de la dot à Kapindula ?

R. L'on m'a trompé.

D. Qui ?

R. Ma fille.

D. Ce n'est pas vrai, puisque vous avez accepté 26 frs de Kasinka alors que vous n'aviez pas remis les 10 frs de Kapindula et que vous ne l'avez pas indemnisé pour tout le travail qu'il a accompli pour vous durant plusieurs années.

R. J'ai été trompé par ma fille.

D Il n'en reste pas moins vrai que vous avez accepté l'argent de Kasinka alors que Kapindula était toujours votre gendre suivant la coutume.

R. Oui, c'est vrai.

D. *à Ilunga* : Lorsque Kasinka est entré dans votre lit, lui avez-vous dit que vous étiez toujours la femme de Kapindula ?

R. Non, je ne lui ai rien dit. Il croyait que j'étais libre.

D. Est-ce bien vrai ? J'ai l'impression que vous voulez sauver votre amant ?

R. Je lui ai dit que toute la dot n'était pas rendue.

D. *à Kashinka :* Que répondez-vous à cela ?

R. Elle m'a dit qu'il restait 10 frs à remettre à Kapindula.

Avis des assesseurs :

La vrai dot coutumière consiste dans le travail accompli par le gendre pour ses beaux-parents. Etoffes et argent ne sont, en somme, que des cadeaux. Kalenga, qui a accepté 26 frs de Kasinka, savait qu'il fautait parce que l'entièreté de la dot n'avait pas été remise à Kapindula. Il en est de même de sa fille et de Kasinka. Tous deux savaient également qu'ils fautaient. Ils ont cru que Kapindula se serait contenté de la remise du reliquat à une date prochaine sans plus jamais se préoccuper de sa femme. Ils doivent payer les conséquences de leur infraction. Ilunga est toujours coutumièrement la femme de Kapindula. Elle ne pourrait même pas arguer de l'incapacité sexuelle de Kapindula pour demander le divorce, puisque celui-ci a prouvé qu'il n'est pas incapable, ayant eu un enfant avec une autre femme. Le père et la fille sont les plus coupables. Le père a droit cependant aux circonstances atténuantes du fait de son âge et de sa paternité Il a sans aucun doute voulu le bonheur de sa fille.

Le tribunal

Attendu que les parties comparaissent régulièrement.

Attendu qu'il est établi que Ilunga est la femme de Kapindula; que le délit d'adultère a été commis entre Ilunga et Kasinka;

Attendu que Kapindula, s'il a accepté une partie de la dot, n'en reste pas moins l'époux coutumier de Ilunga, d'autant plus qu'on lui à forcé la main pour l'acceptation de cette remise partielle de la dot; qu'il a donc droit à des dommages et intérêts.

Attendu que Kalenga a accepté une dot de Kasinka sachant que Kapindula était toujours l'époux coutumier de Ilunga, mais qu'il a droit aux circonstances atténuantes du fait qu'il est âgé et qu'il a été influencé par sa fille;

Attendu qu'aucune demande en divorce n'a été introduite et qu'il ne sied donc pas que le Tribunal se prononce à sujet;

Vu la coutume indigène et faisant application de la coutume

Décide

Ilunga est l'épouse coutumière de Kapindula qui devra rendre la somme du 40 frs à ses beaux parents; somme que ceux-ci lui ont rendue non coutumièrement;

Kalenga rendra la somme de 26 frs reçue arbitrairement de Kasinka;

Condamne

Ilunga Mantunshi à 20 jours de servitude pénale principale; à payer 0 frs de dommages et intérêts à Kapindula ou 2 jours de contrainte par corps; à 25 frs d'amende ou 5 jours de servitude pénale subsidiaire; à 1/3 des frais, soit 3,34 frs ou un jour de contrainte par corps.

Kasinka Katolwa à 7 jours de servitude pénale principale; à 25 frs d'amende ou 5 jours de servitude pénale subsidiaire; à payer 50 frs de dommages et intérêts à Kapindula ou 5 jours de contrainte par corps; au 1/3 des frais ou 3,33 frs ou 1 jour de contrainte par corps.

Kalenga Lunenwa à 25 frs d'amende ou 5 jours de servitude pénale subsidiaire au 1/3 des frais ou 3,33 frs ou un jour de contrainte par corps.

OBSERVATIONS. On pourrait reprocher à cette décision d'être trop formaliste et de faire fi de la réalité pour consacrer une jurisprudence établie.

En effet, si Kapindula a pris une autre femme et a accepté, à concurrence de 40 frs le remboursement de la dot, c'est qu'il entendant bien divorcer d'avec Ilunga.

Le jugement rétablit donc de force un mariage que les intéressés étaient d'accord pour dissoudre, met obstacle à un second mariage (Ilunga-Kasinka) et fait de Kapindula un polygame forcé puisque, croyant son mariage avec Ilunga dissous, il en a contracté un nouveau.

241. - ADULTÈRE DE LA FEMME - AVORTEMENT - RESPONSABILITÉ DE L'AMANT VIS A VIS DU MARI.

Jugement N° 115 du 26-1-37 du Tribunal de territoire de Sampwe (Président M. l'Adm. territ. Van Malderem).

En cause de Masanza Saliboko - 30 ans env. travailleur Sermikat - originaire du vill. Kalonga, chefferie Kalonga, fils de Kalonga † et de Goy † - demandeur, contre Nyandwe

Seya - 40 ans env. travailleur Sermikat † originaire du vill. Kibambare, chefferie Kalonga, fils de Ilunga † et de Seya † - défendeur.

Demande : A plusieurs reprises Nyandwe a recherché ma femme. Celle-ci à toujours refusé d'avoir des rapports sexuels avec lui Elle était enceinte. Un jour, il l'a appellée dans sa case prétextant qu'il devait lui confier quelque chose. Comme elle est sa cousine, elle n'a pas osé refuser d'entrer. Alors il l'a prise de force. Je demande a être indemnisé, car ma femme a avorté depuis lors. Cela s'est passé dans ma maison.

Comparait, sur citation verbale, la nommée Milika Kabulo - âgée de 23 ans environ - épouse de Masanza - fille de Kapili en vie et de Mitonga en vie.

D. Dites-nous ce qui s'est passé entre vous et Nyandwe?

R. Je n'ai rien à ajouter à ce qu'a dit mon mari. C'est moi-même qui l'ai mis au courant de ce qui s'est passé.

Défense : Je nierai pas que j'ai recherché cette femme. Un jour, l'apercevant assise devant sa maison, j'ai essayé d'un truc pour l'amener à l'intérieur de sa maison. Alors j'ai mis ma main sur son sexe et lui ai demandé de coucher avec elle. Elle m'a repoussé et en se débattant, elle a déchiré sa jupe de dessous. Elle m'a dit qu'elle avertirait son mari et que je paierais sa robe. Je nie avoir eu des rapports sexuels avec elle.

D. à Milika : Que répondez-vous à cela?

R. Il a peur de dire la vérité parcequ'il sait ce qui l'attent. Il m'a prise de force.

D. à Nyandwe : Eh bien?

R. C'est elle qui ment.

D. à Milika : Que répondez-vous?

R. S'il n'a rien commis de mal pourquoi a-t-il voulu me payer 200 frs?

D. à Nyandwe : C'est vrai, j'ai voulu payer parceque j'avais abimé sa jupe et puis parce qu'elle a avorté. Peut-être à cause de moi puisque j'ai touché son sexe.

Avis des assesseurs : Nyandwe a couché avec Milika. Celle-ci n'a pas accepté d'emblée mais a fini de céder lorsque elle a vu que Nyandwe insistait. Lorsque celui-ci lui a pris le sexe, elle n'a plus su résister. Y a-t-il viol ? Un fait est certain c'est que Nyandwe a eu des rapports sexuels avec Milika, celle-ci est-elle en défaut ? Oui, mais très faiblement et pas suffisamment pour la condamner. Elle a avorté. Est-ce la faute exclusive de Nyengele ? Nous en doutons, mais coutumièrement parlant, il doit de forts dommages à l'époux bafoué. Nyandwe est fortement coupable.

Le tribunal

Attendu que les parties comparaissent régulièrement.

Attendu que Nyandwe a eu des rapports sexuels avec Milika, fait qui constitue un adultère :

Attendu que Milika a droit aux circonstancesattén uantes du fait qu'elle a refusé de nombreuses fois et que ce n'est qu'à la suite d'un subterfuge de Nyandwe qu'elle a succombé;

Attendu que le préjudice subi par l'époux est grand et qu'il sied de l'indemniser largement.

Vu la coutume indigène et faisant application de la coutume.

Condamne

Nyandwe Seya à 20 jours de servitude pénale principale + 50 frs d'amende ou 10 jours de servitude pénale subsidiaire + 10 frs de frais ou un jour de contrainte par corps; à payer 150 frs de dommages et intérêts au demandeur ou 15 ours de contrainte par corps.

Acquitte Milika Kabulo.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Il reste quelques collections completes, reliées, de la 4me année au prix de 105 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e et 16e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e années : 885 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, et 16e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1465 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 2e et 3e années reliées en un volume, les 4e et 5e années reliées en un volume, les 6e et 7e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

9me Année Elisabethville, Juillet-Août 1941 No 4

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

EXTRAITS DES JUGEMENTS DES TRIBUNAUX INDIGÈNES POUR SERVIR A LA CODIFICATION DES COUTUMES DU TERRITOIRE DE MASISI, par A. Bribosia, Administrateur Territorial 73

QUELQUES PROVERBES SWAHILI, par Cornet, Agent territorial. 83

ENQUÊTE SUR LE TRIBUNAL NON RECONNU DE MUFUMBI, par Lambo, Administrateur territorial 86

JURISPRUDENCE

242. - Enfant adultérin - Présomption de filiation légitime. 91

243. - Infraction - Rupture du lien familial Ségrégation du coupable. 91

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. .....

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète dépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chêque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chêques 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.

9me Année Elisabethville, Juillet-Août 1941 No 4

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Extraits des jugements des tribunaux indigènes pour servir à la codification (1) des coutumes du Territoire de Masisi (2).

Ces quelques extraits ont pour but de contribuer à définir et à fixer les coutumes en vigueur dans le Territoire de Masisi.

Les contestations les plus diverses dans tous les domaines de la vie coutumière, sont journellement présentées aux juges indigènes; ceux-ci ne distinguent pas toujours avec netteté entre le civil et le pénal, et dans la majorité des affaires répressives, prononcent l'attribution de dommages-intérêts.

C'est pourquoi je n'ai pas classé en civils ou répressifs, les jugements cités ci-après, mais simplement par ordre alphabétique, selon leur objet, pour la facilité du lecteur : accidents, adultères, animaux, chasse, concubinage, dettes, etc...

Ce travail ne constitue qu'un premier pas dans l'étude et la codification de la coutume de Masisi; il est fort incomplet, mais sera poursuivi à l'occasion du fonctionnement des diverses juridictions, et de nouvelles sentences, présentant un intérêt à un titre quelconque, seront relevées lors de chaque révision trimestrielle des tribunaux.

Sans doute, lorsque paraitront les fascicules suivants, plusieurs des règles mentionnées ici, auront-elles déjà subi quelque modification, puisque le caractère primordial de la coutume, c'est d'évoluer sans répit. Aussi certains jugements seront-ils cités, beaucoup moins en raison de leur valeur intrinsèque, que comme indice de l'évolution de la coutume indigène sous l'influence de notre occupation.

Enfin, les diverses sentences reprises dans les pages qui suivent, font toutes application de règles communes à *toutes* les pleuplades du Territoire : Bahude, Wanianga, Bakano et Bakusu bien qu'elle aient été glanées au hasard, dans les registres de juridictions différentes.

CHAPITRE I. — ACCIDENTS.

Celui qui a causé un accident par sa faute ou son imprévoyance est responsable pécunièrement du dommage causé. S'il y a faute lourde de sa part, il encourt une condamnation pénale.

Exemple : Jugement n° 434 des Walowa Loanda : pose de pièges dangereux : Un indigène qui voyait ses champs ravagés par le gros bétail de son village a placé des pointes de bois effilées sur le parcours suivi par les animaux; deux passants s'y sont blessés légèrement. Le Tribunal déclare que le défendeur eut dû se plaindre des déprédations du bétail dans ses champs mais n'avait pas le droit de placer des pointes et des épines sur un passage; il n'avait pas le droit de risquer de blesser, tant des hommes que du bétail; pour cette raison il le condamne à 30 frs d'amende et à 15 frs de dommages et intérêts à chacun des blessés; aux frais. (Juges : Mafuluko, Mulimba, Kienze.)

CHAPITRE II. — ADULTERE.

Non seulement l'adultère mais encore la tentative d'adultère est punie coutumièrement et des dommages sont alloués au mari offensé. Si le coupable est un chef ou un notable, dans son ressort, la peine infligée par la coutume est plus sévère encore qu'à l'ordinaire.

Exemple n° 599 de l'Ufumandu : Un simple indigène se plaint d'avoir été frappé par son notable

(1) Codification : est-ce bien le terme qu'il convient d'adopter lorsqu'il s'agit du droit coutumier où les normes juridiques évoluent et se transforment rapidement ? La pensée et le but de l'auteur est de contribuer à l'élaboration d'un coutumier; Pareil recueil n'a ni la fixité, ni la rigidite d'un code de lois écrites.

(2) Province de Costermansville.

(défendeur) qui avait essayé, mais sans succès, d'avoir des relations sexuelles avec la femme du plaignant. Celui-ci pose au Tribunal, la question de savoir si les notables ont le droit de poursuivre de leurs assiduités, les femmes de leurs sujets? Le Tribunal condamne le prévenu à 50 frs d'amende et à 7 jours de prison; il expose qu'il a augmenté la peine coutumière (50 frs d'amende) pour la raison suivante : « Selon » la coutume de notre pays, pas plus que le simple indigène ne peut rechercher la femme de son » Chef, le Chef n'a le droit de rechercher la femme de ses sujets, et pour cette raison, la faute de Kifa» busha (défendeur) est plus grande à raison de la charge qu'il détient. » (Juges : Shekafuku, Shabatwa, Kanyaruhao).

CHAPITRE III. — ANIMAUX (Divagation).

Celui qui laisse divaguer ses animaux dans les plantations d'autrui est pécuniairement responsable du dommage causé; s'il y a faute lourde de sa part, il encourra en outre une condamnation pénale.

Exemple : Jugement N° 429/ Walowa Loanda : le demandeur a vu son champ de haricots ravagé par les chèvres du défendeur; le tribunal lui alloue 6 frs de dommages intérêt, pas de sanction pénale ici, le défendeur n'ayant commis aucune faute spéciale sinon de mal enfermer ses chèvres.

Jugement n° 437/ Bafuna Walikale : le demandeur se plaint des dégats causés par les chèvres du défendeur dans son champ de riz alors qu'à 4 reprises, il l'avait averti d'avoir à enlever ses chèvres. Le Tribunal, sans faire mention d'une coutume spéciale, prononce des dommages et intérêts et en outre condamne le défendeur à 10 frs d'amende, pour avoir laissé divaguer ses animaux malgré l'avertissement du demandeur.

CHAPITRE IV. — CHASSE. Droit aux produits.

La coutume est celle-ci en matière de chasse à l'éléphant :

1° - Le chasseur tue un éléphant sur les terres de son chef : 1 pointe va au chef, une pointe au chasseur, la viande au chasseur.

2° - Le chasseur tue un éléphant sur les terres d'un autre chef : une pointe va au propriétaire du terrain, la seconde est partagée par moitié entre le chasseur et son propre chef.

3° - Le chasseur blesse un éléphant qui va mourir en forêt et est trouvé par un autre indigène : l'inventeur a droit au produit de l'ivoire trouvé dont il remettra une moitié à son chef, sauf si le chasseur peut prouver que c'est lui qui a blessé la bête (par exemple si sa lance est restée dans la plaie) dans ce cas il se partagera une pointe avec l'inventeur, le chef gardant le reste.

4° Le chasseur blesse la bête qui va mourir sur les terres d'un autre chef et y est trouvée par un indigène de ce chef : même partage qu'au 3 sauf que c'est le chef propriétaire du sol qui gardera une pointe

Exemple : Jugement n° 1159/Ihana ; Le demandeur expose que les gens d'un autre groupe sont venus chasser sur ses terres et ont tué un éléphant dont ils ont vendu l'ivoire à leur profit sans le prévenir et sans lui verser une partie du produit de la vente. Le Tribunal lui attribue la moitié du prix de l'ivoire vendu en déclarant : « Attendu que l'éléphant a été tué sur les terres de chasse de Matunguru (deman» deur) Attendu que coutumièrement, le prix de son ivoire doit être partagé entre le chasseur et le proprié» taire de la terre... etc. » A noter que la viande appartient au chasseur et que ce dernier devra encore verser à son propre chef, la moitié du prix de l'ivoire qui lui a été accordé.

Juges : Muhima, Shabaéni, Lokanga, Sahani).

CHAPITRE V. CONCUBINAGE (Attribution de biens à une concubine).

La concubine ne peut rien réclamer à titre de salaire ou de dédommagement quelconque ; son partenaire est libre de la rémunérer ou non.

Exemple : Jugement n° 687/ Bakano : Le demandeur prie le tribunal de vouloir bien ordonner la restitution de biens mobiliers divers, estimés au total à 80 frs, remis de la main à la main par lui à une femme au cours des 6 mois qu'il a cohabité avec elle et qui vient de le quitter. Le Tribunal des Bakano

faisant application de la coutume attribue 40 frs à la femme et 40 frs font retour au plaignant, le jugement est ainsi motivé : « Selon notre ancienne coutume, seule la femme légitime a droit d'être entretenue par » son mari et peut emporter les biens qu'elle en a reçus, si dans la suite ils divorcent ; mais toi, Kaken- » gwa (la concubine) tu as travaillé pendant six mois pour cet homme, tu lui a préparé sa nourriture, » cultivé ses champs et il a trouvé du plaisir à tes côtés, c'est pourquoi tu ne devras lui remettre que la » moitié de ce que tu as reçu de lui .»

(Juges : Maïti, Lumande, Kamango). Il faut noter que dans ce jugement les juges ont adouci la règle stricte de la coutume en attribuant malgré tout un dédommagement à la femme ; noter aussi que le jugement ne se préoccupe pas de savoir si la femme a quitté le demandeur de son plein gré ou s'il l'a répudiée, élément qui aurait cependant dû intervenir. (1)

CHAPITRE VI. - DETTES (Compensation).

Il n'y a point de compensation possible entre les dettes d'origine différente ; la coutume n'admet plus que le créancier se paie par la force sur les biens de son débiteur récalcitrant (okunyaga).

Exemple : N° 501/Washali-Mokoto : Le demandeur, par profession, débite et vend la viande sur les marchés ; il a vendu ainsi de la viande pour 14 frs au défendeur qui refuse de la payer sous prétexte que le père du marchand lui doit aussi de l'argent ; c'est donc pour être remboursé en partie qu'il a acheté ces 14 frs de viande.

Le Tribunal estime ce procédé immoral et déclare dans l'exposé de la règle coutumière : « Il n'y a point de compensation valable entre deux dettes d'origine différente, si Shendole (le défendeur) avait une créance à faire valoir contre n'importe qui, et même, ce qui n'est pas le cas, contre son vendeur, il devait » en réclamer le paiement devant les tribunaux ; mais le procédé qu'il a employé pour se payer est immoral » et semblable à la coutume proscrite de l'okunyaga, par laquelle une créancer se paie se force en sous- » trayant des biens de son débiteur ou d'un parent de celui-ci.

» Pour ces motifs, le défendeur est condamné à 20 frs d'amende, au paiement des 14 frs dûs et aux » frais. » (Juges : Kahunde, Shebichibwe, Kiko).

CHAPITRE VII. — FAUSSES DECLARATIONS AU TRIBUNAL.

Celui qui est convaincu à l'audience, d'avoir voulu tromper les juges, est passible de prison ou d'amende.

Exemple : Jugement n° 1143/ Ihana : Dans une affaire de remboursement de dot, le demandeur est convaincu à l'audience d'avoir voulu tromper les juges sur le montant de la dot à rembourser; après avoir statué sur le fonds du litige, le tribunal se saisit de cette fausse déclaration et condamne le demandeur à 7 jours de prison pour le motif suivant : « Notre coutume proscrit absolument les ruses et les mensonges » devant les juges; toi Mundeke, tu seras enfermé 7 jours en prison, pour nous avoir manqué de respect en » voulant nous tromper. » A noter que malgré sa condamnation pénale, c'est ce Mundeke qui a gagné le procès civil. (Juges : Nyaloba, Sahani, Fataki)

CHAPITRE VIII. — FILIATION. — GARDE DES ENFANTS.

C'est dans ce domaine que la coutume évolue le plus : sous l'influence de la civilisation européenne nous voyons peu à peu la notion de la paternité naturelle, de la paternité selon le sang, pénétrer dans les milieux indigènes qui jadis ne connaissaient qu'un seul principe : « watoto wanafata mali » les enfants sont à celui qui a versé la dot.

Pour illustrer cette évolution, je reproduirai ci-dessous in extenso deux jugements attribuant les enfants au père naturel plutôt qu'à l'ayant-droit suivant l'ancienne coutume, et un jugement traitant d'un cas d' « Ugahaka ». Ces trois jugements font en outre application de diverses autres coutumes en matière de personnes, coutumes qui seront détaillées également :

N° 209/ tribunal de territoire : contestation au sujet d'enfants - mariage religieux et coutumier - abandon d'enfant - dot - coups. Le demandeur est un Rwandais nommé Kasigwa; il expose que jadis il

(1) Il s'agit en réalité d'une décision fondée sur l'équité et non sur la coutume.

travaillait à la mission catholique de Nyundo (Kisenyi) où il fit la connaissance d'une jeune fille Muhunde abandonnée par son père et sa mère et receuillie par les Sœurs; comme il désirait l'épouser, il dut travailler gratuitement pendant trois ans chez les Sœurs pour leur payer l'équivalent d'une dot, après quoi le mariage religieux fut célébré. Kasigwa ne versa rien au père de la femme puisque celle-ci était abandonnée; il eut un enfant de cette femme. Après un certain temps, elle prit la fuite avec l'enfant, erra de part et d'autres au Ruanda où elle accoucha d'un second enfant, de père inconnu. Enfin elle vint cohabiter chez un Muhunde nommé Rwamakuba (défendeur) à qui elle donna également un enfant. Peu de temps avant le procès, le demandeur alla réclamer sa femme et son enfant à ce Rwamakuba mais il y fut roué de coup. Le défendeur Rwamakuba reconnait les faits, il se déclara prêt à verser une dot au père de la femme mais désire la conserver chez lui et surtout, garder les trois enfants.

Le père de la femme comparait également au procès : il y déclare que n'ayant touché de dot, ni de l'un ni de l'autre, il considère que les trois enfants de sa fille sont à lui.

Enfin la femme elle-même déclare avoir été jadis abandonnée par son père et reccuillie par les Sœurs de Nyundo, elle dit que son premier enfant est de son mari légitime, que le second est de père inconnu et que le troisième est de son concubin Rwamakuba (défendeur) qu'elle considère d'ailleurs comme son seul mari.

Le Tribunal avait donc à se prononcer sur de multiples points et à statuer sur la garde des trois enfants, de nombreuses coutumes, tant que Banya-Rwanda que Bahunde devaient entrer en ligne de compte; 3 parties distinctes réclamaient à leur bénéfice la garde des enfants, le tribunal trancha l'affaire comme ceci :

1° - La femme devait rejoindre son mari Kasingwa par la force.

2° - Le premier enfant, né pendant le mariage appartenait au demandeur Kasigwa.

3° - La garde du second, né de père inconnu, était confiée à Kasigwa demandeur enfin qu'il le traite comme son fils et qu'il ne fut pas séparé de sa mère.

4° - La garde du 3e, (enfant du demandeur Rwamakuba) est attribuée à la mère aussi longtemps que son jeune âge réclamera ses soins; lorsqu'il atteindra l'âge de 6 ans il retournera chez son père selon le sang, Rwamakuba, qui paiera à la mère, la chèvre coutumière pour la garde de l'enfant.

5° - Le père de la femme, l'ayant abandonnée dès son enfance est déchu de tout droit à la dot.

6° - Le défendeur Rwamakuba est condamnée à 10 jours de prison pour coups au demandeur, et aux frais du procès.

Et voici les diverses coutumes sur lesquelles le jugement se basait :

1 - Selon la coutume des Bahunde et celle des Banya-Runda, le mariage est constitué par le versement d'une dot au père de la future épouse; en l'occurrence le père n'a rien reçu d'aucune des deux parties, il n'y a donc pas, à première vue de mariage coutumier.

2 - Mais la coutume Muhunde prévoit également l'abandon de l'enfant, ici le père de la défenderesse a abandonné sa fille qui doit être considérée comme orpheline et qui dès sa tendre enfance a été recueillie par les Sœurs. Celles-ci l'ont logée, nourrie, vêtue, elles se sont donc substituées au père défaillant et ont droit à la dot au lieu et à la place de celui-ci, dans la mentalité des indigènes.

3 - Coutumièrement toujours, la dot peut consister soit en biens tangibles tels que bétail, argent, houes, etc., soit en prestations, en travail comme ce fut le cas pour le plaignant Kasigwa : - coutumièrement donc, Kasigwa est bien le mari, légitime de la femme.

4 - Il l'estaus si religieusement, et il convient d'inculquer aux indigènes, quitte à faire évoluer la coutume sur ce point, le principe de l'indissolubilité du mariage religieux.

5 - L'enfant de père inconnu appartient coutumièrement à la mère ou à la famille de celle-ci.

6 - Selon la coutume des Bahunde, le père naturel d'un enfant pourra reprendre celui-ci si la mère contracte mariage avec un autre homme, à charge pour lui de payer une chèvre de dédommagement à la mère ou à sa famille pour la garde de l'enfant.

7 - Enfin, les coutumes tant Muhunde que Munya-Ruanda, prévoient la peine d'emprisonnement pour les coups et blessures. (Juges : A. T., Chef Bideri.)

Et voici un autre exemple d'évolution de la coutume : attribution des enfants au père selon

le sang : Jugement n° 221/Trib. de territ. Il s'agit de la révision d'un jugement de tribunal secondaire, à la demande de la partie défaillante : Un indigène, le demandeur, a reçu une femme de son chef, en 1912 au moment de son incorporation à la Force Publique ; il a habité sept ans avec cette femme (pendant son terme de service) et en a eu deux enfants. Rentré au pays, le père de la femme l'a reprise et mariée à un autre indigène qui a versé la dot, et le tribunal indigène a octroyé les enfants de l'ancien soldat au nouveau mari, se basant sur le principe coutumier que « les enfants sont à celui qui a payé la dot. »

Le Tribunal d'appel a révisé ce jugement et attribué les enfants à leur père naturel, l'ex-soldat, en motivant ainsi sa sentence :

« Attendu que X (le demandeur) et Y (sa femme) ont vécu maritalement pendant 7 ans et qu'ils » ont eu deux enfants pendant cette union, attendu que X est dans l'impossibilité matérielle de payer la » dot coutumière. Attendu que la femme Y se refuse catégoriquement à reprendre la vie commune, qu'il » convient cependant de sauvegarder la famille naturelle, que la coutume ne pouvant être appliquée » dans l'occurence, il faut juger selon l'équité, le Tribunal... etc. » (Juges : A. T., Ngulu, Molengezi, Ndanze, Lufuno, Salumu).

* * *

Autre exemple d'évolution de la coutume en matière de filiation : Pacte « Uguhaka » - Ses effets vis à vis des enfants :

Jugement n°259/Trib. territoire. - Le demandeur expose qu'il a conclu jadis un pacte « Uguhaka » avec le défendeur, c'est à dire qu'il lui a avancé une somme de 500 frs pour se procurer une femme ; de cette femme sont nés deux enfants ; depuis lors, le défendeur étant resté en défaut de rembourser l'argent prêté pour la dot, le demandeur réclame la femme et les deux enfants de l'autre partie.

Les modalités du pacte Uguhaka ont été exposées dans la lettre n° 4046/AO/R du 5 mai 1939 de Monsieur le chef de province de Costermansville, il a été proscrit comme immoral et contraire à l'ordre public universel.

Le Tribunal déboute le demandeur et invite le défendeur à rembourser sans retard la somme qui lui fut avancée. Il garde sa femme et ses enfants ; l'exposé du jugement porte notamment : « Attendu » qu'y a en l'occurence application du pacte dit Uguhaka, qu'en vertu de ce pacte, le défendeur devrait » remettre au demandeur la femme et les enfants pour lesquelles ce dernier a avancé le prix de la dot.

» Attendu que cette coutume est immorale et contraire à l'ordre public ; que la paternité par le » sang doit être protégée, le Tribunal... etc. » (Juges : A. T. ; Kalinda, Ngulu, Maïti, Salumu.)

CHAPITRE IX. - INEXECUTION D'UNE CONVENTION.

L'inexécution d'une convention entre parties donne lieu à l'attribution de dommages et intérêts par la partie défaillante.

Exemple : Jugement n° 435/Washali-Mokoto. Le demandeur déclare avoir fait une convention avec le défendeur : avant d'aller travailler à une route d'intérêt local, il avait décidé avec ce dernier, qu'il le remplacerait au bout de six mois ; or les six mois écoulés, le défendeur a omis de se présenter à son camarade qui a dû rester au travail, celui-ci demande au tribunal de lui accorder un dédommagement. Le tribunal admet que le défendeur a manqué à la coutume en n'observant pas les termes d'une convention librement consentie ; il estime le préjudice subi par le demandeur à 70 frs sans motiver autrement cette estimation, le défendeur est condamné au paiement de 70 frs de dommages et intérêts et aux frais.

CHAPITRE X. - MANDAT.

Celui qui accepte un mandat est tenu de le remplir fidèlement et dans les délais convenus, l'inobservance de cette règle donne lieu au paiement de dommages et intérêts et d'amende.

Exemple : Jugement n° 246/Walowa Uroba. Faisant application de la coutume des Wanianga, le tribunal condamne à 20 frs d'amende et à la restitution de la somme confiée, un indigène, qui ayant reçu 40 frs pour en faire un usage déterminé, ne s'est pas acquitté de son obligation.

Il n'y a pas ici d'abus de confiance au sens de l'articles 25 du Code Pénal car le mandataire n'a ni

dissipé, ni détourné la somme qui lui avait été soumise : il est simplement resté en défaut d'accomplir la la mission qui lui avait été confiée, en déans le délai convenu : ici la coutume est donc plus sévère que la loi écrite.

CHAPITRE XI. — MARIAGE.

Sanction au père qui a touché deux dots pour sa fille. — Le père qui, dans un but de lucre, donne sa fille en mariage à plusieurs et cherche à toucher plusieurs fois la dot, est passible de prison ou d'amende.

Exemple : jugemet n° 226/ Trib. ppal. Bahunde : Après avoir marié une première fois sa fille et touché pour cela une dot de 400 frs, un indigène la donne en mariage un seconde fois pour 700 frs. dans le seul but de toucher les deux dots; le second mari ignorant que la fille fut déjà mariée.

Faisant application de la coutume des Bahunde, le tribunal condamne le père à la restitution immédiate de la seconde dot, à deux cent francs d'amende et aux frais.

CHAPITRE XII. — PLANTATION.

Celui qui défriche un champ en brousse est seul propriétaire des produits de ce champ.

Il ne s'agit pas ici de la propriété foncière dont l'étude constitue un travail de très longue haleine que je compte entreprendre par ailleurs, mais seulement de l'usage d'un sol non cultivé puis de l'appropriation des produits que donnent son débroussement et sa culture.

Exemple : Jugement n° 479/ tribunal de Niamaboko : C'est une femme qui fait le procès; elle a planté une bananeraie en brousse sans en avertir son mari; celui-ci, découvrant la bananeraie s'en est emparé sous prétexte qu'il est le mari; la femme demande que le produit de son champ lui soit réservé.

Le tribunal fait droit à sa demande et menace le mari de 15 jours de prison, s'il persiste à vouloir s'attribuer le champ de sa femme, il motive sa sentence comme suit : « Lorsque quelqu'un plante un champ » sur un terrain qui n'est occupé par personne, la coutume de notre pays dit que les produits de ce » champ sont à lui. Même si c'est ta femme, Abedi, qui a planté ce champ, tu n'as pas à t'en attribuer » le produit car c'est sa sueur et non la tienne qui a arrosé les bananiers, et en outre, ce n'est pas sur » ton ordre qu'elle planté ce champ » (Juges : Molengezi, Shamwami, Kisanga, Tabaro).

C'est sans aucun doute ce dernier élément : initiative de la femme dans la plantation de son champ, qui lui fait gagner le procès, car dans un autre jugement, le même tribunal déboute une femme qui demandait de toucher une partie du produit des cultures faites en commun avec son mari; et le juge indigène lui disait en la voyant - « Ton mari est assez grand pour savoir ce qu'il convient de t'accorder » pour prix de ton travail. »

CHAPITRE XIII. - PRATIQUES SUPERSTITIEUSES.

Ici aussi la coutume a grandement évolué et l'indigène qui accuse son congénère de maléfices, est puni d'amende ou de prison; il n'en était pas ainsi jadis et dans l'exposé de leurs motifs, les juges ne se font pas faute d'opposer la coutume du temps passé (desturi ya zamani) avec celle de nos jours (desturi ya sasa).

Exemple : N° 1161/Ihana (Juges : Ngulu, Muhima, Likanga, Sahani). C'est un nommé Misona qui fait le procès, il déclare avoir donné sa fille en mariage à Mulindwa (défendeur) sur les instances répétées de ce dernier; du mariage est né un enfant qui meurt tout jeune d'une maladie appelée « Nzewe » qui semble bien être les convulsions mais à laquelle les natifs attribuent une origine surnaturelle.

Après avoir consulté les devins, Misona acquiert la certitude que c'est un maléfice de son gendre Mulindwa qui a fait périr l'enfant c'est pourquoi il demande au tribunal de condamner Mulindwa à une chèvre de dommages et intérêt qu'il mangera en souvenir de l'enfant.

Après avoir entendu le défendeur, le tribunal rend un jugement intéressant dont je traduis les motifs et dispositif : « Selon l'ancienne coutume du pays des Wanianga, Mulindwa devrait en effet

» remplacer l'enfant mort de la maladie » nzewe » mais la coutume du Gouvernement nous dit d'aban-
» donner les mauvaises pratiques de ce genre.

« En effet, il parait que le nzewe est une maladie qui provient du ventre, d'impureté dans la
» nourriture, les blancs disent que c'est ainsi qu'on l'attrape et que ce n'est pas le père de l'enfant qui
» lui a donné cette maladie; et les blancs ne peuvent pas se tromper. Misona perd donc son procès, Mu-
» lindwa ne lui doit rien du tout parce que l'enfant est mort de maladie simplement et que personne n'a
» désiré le voir mourir. Misona est condamné aux frais. »

Voici un autre jugement, du même tribunal ayant trait également à des pratiques superstitieuses et dont les attendus sont empreints du même respect, légèrement teinté d'humour, pour la « coutume des blancs » : N° 1166/Ihana -; Jet de sort (Juges : Ngulu, Miteso; Liboko)

Une femme lépreuse attrait devant le tribunal celui qu'elle accuse de lui avoir donné la lèpre par des pratiques de sorcellerie, elle demande qu'on le condamne à des dommages et intérêts.

Le Tribunal la déboute et la condamne en outre à 50 frs d'amende et à 15 jours de prison pour les motifs suivants : « Jadis la coutume des Wanianga soumettait à l'épreuve du poison (kilapo) celui qui
» était accusé de sorcellerie; mais la coutume actuelle interdit l'épreuve du poison et d'accuser les gens
» de sorcellerie;

« Celui qui le fait doit se voir infliger une forte amende; puisque la femme X accuse Y d'en-
» voûtement et veut réinstaurer les pratiques du (kilapo) dans le pays, elle paiera 50 frs d'amende et ira
» 15 jours en prison; ainsi une autre fois, elle ne parlera plus d'envoûtement dans le pays. »

Cette opposition entre « jadis » et « aujourd'hui » est souvent plus marquée encore et les juges semblent parfois s'amuser en motivant leurs sentences; à titre d'exemple je cite deux jugements qui ne présentent aucun intérêt par ailleurs; ils sont du même tribunal Ihana dont le président est un lettré : le chef Ngulu.

N° 1163/Ihana : un indigène de Mutongo est attrait devant le tribunal pour n'avoir pas satisfait aux prescriptions d'un règlement pris par la chefferie et avoir négligé l'entretien de sa plantation de palmiers. Le jugement qui le condamne à cinq frs d'amende et aux frais s'exprime comme suit : « Notre
» coutume Wanianga disait jadis que les Wanianga n'avaient pas à planter de palmiers et que d'ailleurs
» ils en étaient incapables, la coutume actuelle dit que chaque homme aura son champ de palmier et qu'il
» l'entretiendra soigneusement, faute de quoi il paiera une amende; parce que X n'a pas planté ses
» palmiers, etc...»

et N° 1165/ Ihana : un indigène est condamné pour ne pas avoir entretenu sa maison en bon
» état de propriété et le jugement porte : Selon l'ancienne coutume des Wanianga, chacun avait le droit
» de construire sa maison où il en avait envie et comme il lui plaisait ; la coutume actuelle dit que chacun
» doit avoir une maison bien propre et dans l'alignement etc..... »

Ces deux jugements ont d'ailleurs été révisés parce que les infractions sanctionnées dépassaient la compétence du tribunal.

CHAPITRE XIV. - LE PRET.

Celui qui reçoit un objet en prêt doit conserver cet objet en bon état et le restituer tel qu'il lui fut confié.

Si l'objet a été endommagé, perdu ou brisé par le dépositaire, celui-ci doit au prêteur, non seulement la valeur de l'objet perdu, endommagé ou brisé, mais encore des dommages et intérêts équivalant au bénéfice normal que le prêteur était en droit d'attendre de l'usage de son bien.

Toutefois si cette perte, ce bris ou ce dommage est le fait du principe, le dépositaire ne doit rien.

Deux jugements du Tribunal du Muvunyi font application de ces règles :

M° 1231/ Muvunyi : dommage et intérêt pour perte de pirogue, damnum emergens et lucrum cessans : Le demandeur se plaint qu'ayant prêté sa pirogue au défendeur il y a sept mois, celui-ci l'a perdue corps et biens; il demande à être indemnisé non seulement pour le prix de la pirogue, mais encore pour le manque à gagner pendant ces sept mois. Le Tribunal expose en ces termes la règle coutumière : « Quand quelqu'un démolit la pirogue de son ami, il est juste qu'il lui paie outre le prix de la pirogue,
» le bénéfice qu'il en retirait. »

En conséquence il condamne le défendeur à 110 frs pour la pirogue plus 30 frs pour le bénéfice estimé de 7 mois. (Juge : Kalinda Mulemeri, Ruboneka, Stephano).

M° 1354/Muvunyi : Perte d'une pirogue par le fait du prince. Le demandeur dit avoir acheter une pirogue 120 frs, le défendeur l'a employé pour porter une missive d'un agent de l'état (courrier officiel entre Rake et Ngoma) le lac étant mauvais, la pirogue s'est perdue, il demande à êtte remboursé de son prix ; le défendeur ne nie pas l'exactitude des faits mais remarque que c'est au service du gouvernement qu'il a brisé la pirogue, c'est donc le gouvernement et non lui qui devrait payer le prix. La tribunal admet cette thèse et déboute le demandeur déclarant que lorsqu'un objet est brisé pour le service de la communauté (kazi ya inchi) il n'y a pas lieu à indemnisation.

CHAPITRE XV. - RESPONSABILITE CIVILE.

A. - Responsabilité civile du maître pour le fait de son serviteur.

Le maître est civilement responsable des agissements de son serviteur.

Le N° 211 du Tribunal de Territoire applique cette coutume : La demandeur est un Ruandais propriétaire de bétail ; il a été l'objet d'un vol de vache de la part du serviteur d'un Munya Bongo relégué à Masisi ; le voleur a fui après avoir débité la vache et n'a pu être retrouvé, le demandeur voudrait voir le maître rendu civilement responsable du fait de son serviteur.

Le Tribunal lui accorde ce qu'il demande et ordonne la restitution de la vache par le maître en motivant comme ceci sa sentence : « Les coutumes Muhunde, Munya-Ruanda et Munya-Bongo prévoient » toutes la responsabilité civile du maître pour le faite de son serviteur ; cette coutume est si générale que, » jadis, la responsabilité collective était étendue à tout le clan pour le fait d'un de ses membres telles que » l' « okunyaga ».

« L'okunyaga a été défendu comme contraire à l'ordre public et la distinction entre responsabilité » civile et pénale a été inculquée aux indigènes, il n'en reste pas moins que le principe de la responsabilité » civile du maître est coutumier. Ici en outre, il y a eu faute de la part du maître, qui étant relégué n'avait » pas le droit de cacher chez lui et de donner asile à un homme connu comme voleur; il a vraiment » considéré cet homme comme sien, puisqu'il l'a nourri jusqu'à sa fuite et lui a donné une habitation; se » basant tant sur cette faute du défendeur que sur la coutume exposée plus haut, le Tribunal... etc. ».

B. - Responsabilité du mari du fait de sa femme.

Le mari est civilement responsable de la faute de sa femme; Il peut en outre encourir une condamnation pénale si la faute de sa femme est la résultante d'un manque de précaution ou d'un défaut de surveillance de sa part.

Exemple : N° 494/Washali Mokoto. Le demandeur se plaint que la femme du défendeur soit allé à deux reprises voler des légumes dans son champ; or dès la première fois, il avait averti le mari d'avoir à surveiller sa femme; ou bien il ne l'a pas fait, ou bien il a été son complice; dans tous les cas le demandeur estime avoir droit à des dommages et intérêts et réclame la condamnation du mari.

Le défendeur ne nie pas les faits mais assure que sa femme est allée voler les légumes de sa propre initiatiave.

Le Tribunal commence par condamner le femme à 15 frs d'amende pour vol, après quoi il expose cette règle coutumière : « En ce qui concerne X (le mari de la voleuse) nous le condamnons également » non comme coauteur ou complice du vol, mais parce que, averti par Y (le demandeur) il a laissé sa » femme aller voler à nouveau et qu'il était de son devoir de la corriger et de l'empêcher de recommencer » ses larcins. Il paiera 15 frs d'amende pour cette faute, et 10 frs de dommages et intérêts à Y pour les » légumes volés. » (Juges : Kahunde, Shendole, Shebindu).

Il est donc évident que dans la pensée des juges, le mari n'est pas condamné comme complice de sa femme mais pour n'avoir pas exercé convenablement son autorité conjugale.

CHAPITRE XVI. - SUCCESSIONS.

A. - Effets des successions : droits de l'héritier.

Celui qui succède à son père ou à son frère défunt, recueille en même temps que les biens, la puissance paternelle du défunt, il lui est dû respect et obéissance comme au défunt dont il a pris la place.

Exemple Jugement n° 1174/Ihana : Le demandeur prie le tribunal de faire reconnaitre son autorité de chef de famille : son père est mort, il en est l'héritier et son frère cadet ne veut pas reconnaitre son autorité notamment en lui remettant une partie du produit de son travail;

Le tribunal admettant le bien-fondé de cette demande condamne le cadet récalcitrant à payer une chèvre à son ainé en signe de soumission; le jugement est ainsi motivé : « La coutume des Wanianga » dit que lorsque quelqu'un reste avec ses frères plus jeunes, ou avec les enfants de son frère défunt, à » convient qu'il les considère et les traite comme ses propres enfants, mais en revanche, il convient que » ceux-ci voient en lui, leur propre père et qu'ils le respectent comme tel; que notamment s'il leur de- » mande une chèvre, ils la lui apportent aussitôt; pour ces motifs .. etc » (Juges : Makelele, Fataki, » Burongo).

B. Effets des successions : Obligations de l'héritier.

L'héritier est tenu des dettes de son auteur; il ne peut refuser ni l'actif, ni le passif de la succession.

Exemple : Jugement n° 1172/Ihana : Le demandeur réclame deux chèvres qui lui étaient dûes par le père défunt du défendeur; le tribunal les lui attribue et expose comme suit la coutume en matière d'héritage : « Selon la coutume des Wanianga, lorsqu'un homme meurt et laisse ses biens à son enfant, » celui-ci hérite de tout, tant de l'actif que du passif, si le défunt avait une dette, l'héritier ne peut la » renier le moins du monde sans passer pour un homme sans honneur, car il en a hérité en même temps » que des biens. »

En droit coutumier la succession sous bénéfice d'inventaire n'existe pas, l'ayant-droit coutumier n'a pas le droit de refuser une succession, même si elle ne représente que du passif. (Juges : Nyaloba, Shemuranda, Fataki).

C. - Successions : Modes de dévolution des biens.

L'ordre de succession est le suivant : Avant tout, l'héritier est celui qui a été désigné comme tel par le défunt ; à défaut de désignation expresse, c'est le fils ainé, à défaut de fils, le cousin germain ; l'adoption n'entraîne aucun droit successoral.

Exemple : Jugement n° 207/trib. de territoire. Un indigène X réclame au tribunal la succession d'un défunt dont il était le fils adoptif ; pendant plusieurs années, il a vécu publiquement comme son fils, habitant chez lui et nourri par lui ; or à sa mort, il n'a rien touché de l'héritage qui est allé tout entier au cousin du decujus.

Celui qui a succédé ajoute qu'avant sa mort, son auteur a bien spécifié que tout ce qu'il laissait devait lui revenir.

Le Tribunal déboute le demandeur en exposant ainsi l'ordre successoral chez les Wanianga : « Selon la coutume Wanianga ; les biens du défunt vont à son fils ou à son frère, à défaut de frère au » cousin ; selon la coutume, la qualité de client ou de fils adoptif ne comporte aucun droit de succéder » à son patron ou père adoptif ; attendu qu'avant sa mort, l'indigène dont l'héritage est constaté, a, au » surplus, bien spécifié que le défendeur serait son héritier, Le Tribunal etc... »

CHAPITRE XVII. - VENTE - Contestation sur le prix.

Le prix fixé au moment de la conclusion de la vente fait la loi des parties et ne peut être modifié par la suite.

Exemple : Jugement n° 496/Washali Mokoto. Le demandeur dit avoir vendu son chien au défendeur pour la somme de 60 frs ; il a déjà reçu 40 frs comme acompte sur le prix de la vente, il lui reste à en recevoir 20.

Depuis la vente, son chien a tué un cochon sauvage à la chasse, comme le demandeur n'a pas touché le prix entier, il voudrait que la moitié de ce cochon lui fut donnée et que le prix du chien - qui s'est révélé bon chasseur - soit porté à 80 frs; ou bien il demande que la vente soit annulée et que son chien lui soit rendu, quitte à restituer le prix déjà reçu. L'acheteur refuse et déclare vouloir en rester aux termes de leur première convention. Le Tribunal fait l'énoncé de la règle coutumière en matière de vente : « Quand deux hommes sont convenus d'un prix, ils doivent exécuter honnètement leur convention et » n'y peuvent plus rien changer par la suite » En conséquence il déboute le demandeur, attribue la viande de chasse à l'acheteur, et lui ordonne de verser séance tenante le reliquat du prix du marché.
(Juges : Kahunde, Shendohole, Mushangezi.)

A. BRIBOSIA.
Administrateur Territoria .

Quelques proverbes swahili.

Assistant à une séance de tribunal indigène, je fus frappé par un vieux juge qui sans cris et sans gestes parvint d'un seul proverbe à calmer un demandeur aussi véhément que fougueux.

J'étudiai le vieux et sa méthode, laquelle ne variait point. Son intervention opportune et laconique amenait quasi toujours la paix et le calme au tribunal et ce n'est pas peu dire quand on parle d'un tribunal indigène..

J'ai depuis lors également employé le procédé : il m'a permis d'avoir très souvent le dernier mot.. et m'a fait gagner de précieux instants.

Puissent les quelques proverbes qui vont suivre permettre à ceux qui les liront d'en tirer quelque profit.

PROVERBES

UKAMBA YA MALI HALUVUTIWAKE NA NGUVU.

« On ne tire pas la cordè qui amène les biens avec force ».

Sens. Mieux vaut douceur que violence.

On sait que le mariage coutumier est constitué par le versement d'une dot du mari à la famille de la femme. La brouille, le divorce survenants, il importe de récupérer les biens versés... et cela est quelquefois compliqué. Mieux vaut donc douceur que violence et à un mari excité, déchaîné, prêt aux dernières extrémités pour rentrer dans ses « mali », le meilleur calmant est bien souvent de lui faire remarquée que la corde pourrait casser.

UMANDE HAKOSI MTU.

« La rosée ne manque personne « ou » la rosée s'abat partout ».

Application. Comme la rosée s'abat sur tout, les divers travaux, les corvées doivent être répartis, exécutés, supportés par tout le monde. Ce proverbe est d'application chaque fois qu'une mesure de faveur nullement justifiée est sollicitée, ainsi par exemple quand un musicien fait état de sa fonction pour couper au curage de la rivière.

MWANA NDANI HADJULIKANI.

« Le sexe du fœtus est inconnu ».

Sens. L'avenir est inconnu.

S'adresse comme réponse à une question indiscrète ou à laquelle vous ne désirez ou ne pouvez répondre. Est d'application aussi quand on désire mettre un indigène en garde contre tel ou tel événement ou mesure qui pourrait l'atteindre.

MWAKA ULIKIWA NDUI, UPELE HAUKUVUMA TENA.

« L'année ou sévit la variole, la gale perdit ses droits ».

Se dit quand un événement calamiteux dépasse un autre considéré déjà cependant comme malheureux. Je l'ai entendu appliquer au sens comparatif à deux européens qui tous deux étaient sévères le second éclipsant le premier.

TEMBEKA UONE, KUAMBIA KUNA UWONGO.

« Marche et vois, les racontars sont menteurs ».

Sens. Il vaut mieux se rendre compte par soi-même que d'ajouter foi aux racontars.

Application. Vous envoyez un policier chargé de se rendre compte de l'état d'un mauvais passage. Après avoir pris vos ordres, le policier se rend au village, mange, boit et pour s'épargner le voyage il vous revient peu après vous raconter qu'un voyageur venant de la région l'a assuré du bon état des communications. Servez-lui le proverbe, il aura compris que le déplacement s'impose.

NYOKONYOKO KUONANA, KUWA BALI KURIANA.

« Ensemble on s'injurie, séparés on se pleure ».

Nyoko est un terme de basse injure fréquemment employé dans les disputes : sa répétition ne fait qu'en augmenter la valeur! Le proverbe est à adresser à quelqu'un qui regrette un conjoint parti et avec lequel il n'entretenait cependant que des propos à la vinaigrette. Proverbe tout indiqué aussi quand un indigène sollicite votre intervention pour faire rentrer au domicile conjugal l'épouse qui l'a quitté suite à une dispute.

KUNGURU MWOGA AKAKIMBISHA MADOA YAKE UTSHAFU.

« Le corbeau a col blanc évite de se salir ».

Sens. L'homme propre (intelligent) fuit les palabres.

Est d'application chaque fois qu'une personne s'occupe d'une palabre qui n'est pas la sienne.

USIBABULE SENDJI MBILI PAMOYA.

« Ne rôtis pas — à la broche — deux cobayes à la fois ».

Sens. C'est l'équivalent du proverbe français « Il ne faut pas chasser deux lièvres à la fois ».

Application. Au moment, où, sur un sujet quelconque, vous donnez force explications au chef du village, il se trouvera bien un impoli autant qu'imbécile personnage qui éprouvera le besoin de vous couper la parole.. pour vous soumettre une revendication au sujet de sa femme.. Servez-lui le proverbe, il se tiendra coi jusqu'à la fin de la séance.

VILIMA NA VILIMA HAVIKUTANI, BINIA ADAMU WANAKUTANA.

« Les montagnes ne se rencontrent pas, la race d'Adam bien ».

Sans commentaires, l'emploi en est journalier.

USIFANYE KUFURU YA BIBI SOMBE, AKAMUITA MUNGU MUYOMBA.

« Ne blasphème pas comme Bibi Sombe, qui appela Dieu son oncle ».

Bibi Sombe fut ménagère de Dhanis et règna en maître sur ses frères de race qu'elle méconnut. N'alla-t-elle pas jusqu'à dire qu'elle ne les connaissait plus, car Dieu était son oncle.. Après le départ de Dhanis, Bibi Sombe vécu plutôt piteusement.

Sens. La roche Tarpéenne est près du Capitole.

Ce proverbe s'adresse a des personnes momentanément en vue, mais peu sûres du lendemain (ménagères, boys, messagers) et qui dans « l'éclat » de leurs fonctions méconnaissent leurs frères de race et.. Dieu sait s'il y en a...

USITHEZE NA MWANA TSHUI.

« Ne joue pas avec le jeune léopard ».

Sens. Ne joue pas avec le jeune léopard, car ses griffes pousseront

Application. Le noir est souvent tenté de se jouer de tout européen fraîchement débarqué et la plupart du temps inoffensif. Ses griffes pousseront... pourvu que Dieu lui prête vie...

NGOMA IKAVUMA, HAIKAWI KWA KUPASUKA.

« Le gong qui rend un son sourd — qui accuse des fentes — ne tarde pas à se fendre ».

Application. S'adresse à un indigène auquel vous voulez faire comprendre que les remontrances que vous avez faites suffisent... et que les sanctions ne peuvent tarder...

SONGOLEA SI MUKUKI, KUTONGOZA SI KUOWA.

« L'épieu n'est pas une lance, séduire n'est pas marier

Les droits que l'on possède sur une maîtresse n'équivalent en rien à ceux que l'on a sur sa femme. Une revendication ayant trait à un tel objet n'a donc peu de valeur et la maîtresse saura judicieusement le faire remarquer...

HABARI YA BALAMWEZI, KUNGALA NA KUFIFIYA.

« Nouvelle de clair de lune ! Apparaît et meurt ! »

Sens. Ne pas croire toutes les nouvelles qui se colportent le soir et au clair de lune, elles meurent avec l'aube.

On pourrait en faire une variante : « Parlottes d'apéro ! »

NYONGOLO MUPENDA WATU NA WATU HAWAMUPENDI.

« Le scolopendre recherche l'homme et l'homme le fuit ! »

Le noir a une profonde aversion pour le scolopendre et celui-ci un attrait tout particulier pour l'intérieur des habitations.

Application. S'adresse à quelqu'un qu'on n'aime pas et dont on ne parvient pas à se débarasser.

CORNET

Agent territorial

Enquête sur le Tribunal non reconnu de Mufumbi (1)

A. Situation Géographique.

La chefferie de Mufumbi est gérée par le Territoire de Sakania et se trouve dans le ressort du Poste de Kabunda.

Cette chefferie est située à une centaine de kilomètres de Kabunda. Presque la totalité des villages sont échelonnés le long du cours de la Muniengashi, affluent important du Luapula.

Sa superficie est de 1800 km2 environ et la population de 2.000 âmes se répartit en 15 villages.

B. Situation Administrative.

La chefferie de Mufumbi est exclusivement habitée par des Balala. Les Balala constituent une très grande famille.

Au Congo nous avons les chefferies Mufumbi, Mopala, Shinkaola et Ngosa Kapenda. Cette dernière chefferie seule comprend quelques éléments étrangers, soit des Baushi et des Balamba, les premiers venus de la Rhodésie, rive droite du Luapula, les derniers venus de la région du Copperbelt.

En Rhodésie nous ne trouvons pas moins de 18 chefferies Balala, soit la chefferie Mukinda, dépendant du Poste Anglais de Serenge, ainsi que les chefferies Kibale, Kabamba, Kasabania, Mukinka, Namuluba, Luangwa, Kiobela et Kabeta. Le Poste Anglais de Mupetauke (près du Nyassaland) administre les chefferies Munkwanga, Muliro, Kisenga, et Luembe.

e Poste Anglais de Mukushi administre la chefferie Kitina. Nous trouvons donc un ensemble de 18 chefferies Balala pouvant comporter une population de 50.000 âmes? Ce chiffre constitue une approximation mais il semble en dessous de la vérité, la chefferie rhodésienne semblant avoir une population double d'une chefferie congolaise.

Les 4 chefferies congolaises totalisant 9.500 âmes, il n'est certes pas exagéré d'évaluer les 14 chefferies rhodésiennes à 50.000 âmes. Les Balala habitent donc un pays compris approximativement entre les degrés 12 et 14 de longitude et 29,5° au 32,5° de lattitude.

Jadis toutes les chefferies Balala se trouvaient réunies sous la dépendance d'un seul chef.

L'ancêtre des Balala semble être la femme Kisenga, Kisenga eut deux enfants, un garçon, le nommé Kalunga Kankomba et la femme Kisenga Kipimpi.

Kalunga Kankomba est le premier chef Mulala.

La femme Kisenga Kipimpi eut deux enfants : le nommé Kalunga Kiabala lequel est le deuxième « Mfumu » de la grande peuplade des Balala. Sa sœur, la nommée Kisenga Kiabala n'eut que deux filles, les nommées Kisenga Kakuibwe Mushiri et Luputa Ngosa.

L'extrême fécondité de ces deux femmes fut cause de la dispersion du pouvoir.

Kisenga Kakuibwe Mushiri eut comme fils, de 2 mariages, Mukinda Kibuye, premier Mfumu de la chefferie Mukinda, poste de Serenge.

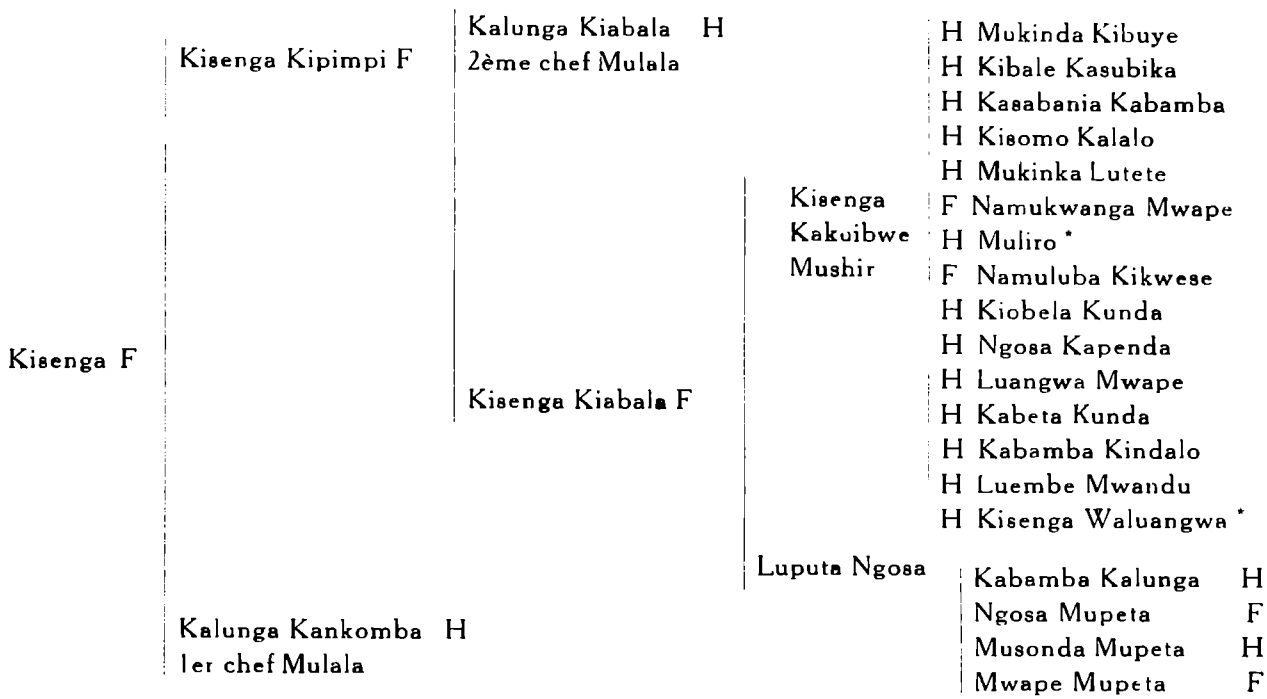
Kibale Kasubika Kisenga, 1er chef de la cheff. Kibale (Serenge)
Kasabania Kabamba 1er » » » » Kabamba (Serenge)
Kisomo Kalale 1er » » » » Kasabania id
Mukinka Lutete, chef de la branche Mukinka Poste anglais Serenge
Namukwanga Mwape, cheffesse de la branche Mukwanga Poste anglais Mupetauke
Muliro, chef de la branche Muliro Poste anglais Mupetauke
Kisenga Waluagwa, chef de la branche Kisenga Poste Mupetauke
Namuluba Kikwese, cheffesse de la branche Namuluba Poste Serenge
Kiobela Kunda, chef de la branche Kiobela Poste Serenge
Ngosa Kapenda, chefferie congolaise
Luangwa Mwape, chef de la branche Luangwa, Poste anglais de Serenge

(1) Territoire de Sakania, district du Haut Katanga - Province d'Elisabethville.

Kabeta Kunda, chef de la branche Kabeta, Poste Serenge (Rh du N)
Kabamba, chef de la branche Shinkaola, chefferie congolaise
Luembe Mwandu, chef de la branche Luembe, Poste Mupetauke.
Sa sœur Luputa Ngosa ne fut pas aussi féconde.
Ses enfants sont :

1° Kabamba Kalunga H
2° Ngosa Mupeta F ancêtre de la maison Kitina, Poste anglais Mukushi
3° Musonda Muteta H
4° Mwape Mupeta F ancêtre des maisons Mopola et Mufumbi

Voici la généalogie des chefs Balala avant la scission :



L'arbre généalogique de Kisenga Kakuibwe Mushiri ne nous intéresse pas dans la présente étude.

Il en est tout autre pour Luputa Ngosa.

Nous savons donc que le quatrième enfant de Luputa Ngosa fut une fille, la nommée Mwape Mupeta.

NOTE : Les indigènes des chefferies Balala du Congo Belge connaissent imparfaitement les ascendants de leurs familles règnantes.

Ayant fait venir au Congo Belge des chefs et notables des chefferies Balala de la Rhodésie, nous sommes parvenus à reconstituer plusieurs tableaux généalogiques.

Les chefs Shinkaola, Mufumbi et Mopala quoique n'ayant pas pu nous fournir le nom de leurs ascendants maternels, reconnaissent cependant l'exactitude du tableau généalogique dressé ci à la page suivante.

---

* Kisenga Waluangwa est né après Muliro et avant Namuluba. Des 15 enfants de Kisenga Kakuibwe Mushiri, 13 étant des mâles les 2 femmes, Namukwanga et Namuluba sont les mères et grands mères des successeurs des 13 fils de Kisenga Kakuibwe Mushiri, les Balala pratiquant le matriarcat.

Kibala Kalunga
H
Shimuliro Kiangwe
H
Seba Kisenga
H
Kinka Mutshuku
H
Mufumbi Mwape
H

Mwape Mupeta

Kanienshia Kisenga
H
Kalungu Mukomango
F
— Ngosa Kilimba
F
— Kilimba Ngosa Mopala
H
— Mwape Nansala
F
— Kinka Musonda
Chef actuel de Mopala et de nombreuses filles, encore en vie.

Kalungu Mukomango
F
— Tshombela Kalunga
Kipote Kisenga
Mutshioka Kiashia
H

Musonda Mukomango
F
— Kilimba Makaika
H
Tshuchi Kusangwa
H

Kunda Mukomango
F
— Tula Kunda
H
Musonda Kapindila
F
— Kibala Kantondi
F
Ngosa Kantandi Mashanka
F
Musonda Kantondi
F

Kiangwe Kapindila
— Kibala Kisula
F
Kinka Kikesa Chef Mufumbi actuel.

En notre présence les chefs et notables des chefferies Mopala et Mufumbi reconnaissent le chef Kitina comme leur ainé. Ils reconnaissent que la maison Kitina est plus importante que la leur. Mufumbi, homme d'âge reconnait le successeur de Kitina, Nafulama, plus jeune que lui, pour son ainé.

En effet Kitina est le descendant de Ngosa Mupeta, fille ainée de Luputa Ngosa alors que Mopala et Mufumbi sont les descendants de Mwape Mupeta, fille cadette de Luputa Ngosa. (tableau page 2)

Nous ne donnons pas ici le tableau généalogique de la branche Kitina, tableau que nous avons reconstitué Ce tableau comprend 52 noms et s'arrête cependant aux années 1890.

Les Balala pratiquent le matriarcat, la filiation étant maternelle.

Cette peuplade est également matrilocale. Cependant, l'on constate souvent que lorsque la femme a mis 2 ou 3 enfants au monde, son mari peut exiger que sa femme l'accompagne dans son village à lui Cette règle n'est pas absolue et dépend du bon vouloir de la belle-mère. Le gendre habitera donc le village de sa femme, cultivera les champs de sa belle-mère et aidera à la construction de sa hutte.

Dans l'ensemble l'on peut considérer que l'homme a fort peu de droits, les normes de la coutume faisant de l'homme un être « taillable et corvéable à merci » La femme est un être privilégié.

Le clan des chef Balala est TOUJOURS le clan Mwina Niendwa (le vagin).

Nous avons donc constaté que 2 « Mfumu » ont règné sur tous les Balala la branche maîtresse ayant donné 18 rameaux.

Cependant à l'occasion de guerres et d'invasions, devant le danger commun, les diverses branches Balala ont reconnu la nécessité de s'unir contre l'envahisseur commun et ont élu un chef de guerre.

Ce chef de guerre, passé actuellement dans la légende est un Mwina Niendwa de la branche Mopala, lui-même Mfumu de cette chefferie.

Kibala Kalunga, connu communément sous le nom de Tshombela (le batailleur au sens préjoratif, le querelleur) était de courte taille, bien découplé. Il avait le teint très clair, cuivré.

Guerres.

Il y a 70 ou 80 ans, les Balala subirent une invasion des Nyassa, venus de la région du lac de ce nom.

Tshombela, conduisant les Balala à la bataille, les défit à la rivière Mukolo, affluent de la Luombwa, sous affluent du Luapula (en Rhodésie). Cette guerre ne dura qu'un an.

Peu après les Baushi, sous leur chef Milambo (Mwina Ngurube) envahirent la région, ayant traversé le Luapula et occupèrent le pays jusqu'à la Lupondwe (affluent de la Muniengashi, sous affluent du Luapula non loin de la Mission de Kipushia.)

Les Baushi n'eurent pas le temps de s'établir Tshombela leur infligeant une défaite sur la Lupondwe, sur ses terres à lui, près du village actuel du chef Mopala.

Il est à noter que c'est le chef Milambo qui occupant le pays actuellement administré par le Poste Anglais Fort Roosebery, rive droite du Luapula, arrêta l'explorateur Giraux tombé entre les mains des Baushi à 3 kms environ en amont des rapides que Giraux ne vit jamais mais auxquels il donna son nom.

Les Baushi refoulés au delà du Luapula, implorèrent le secours de leurs frères de race et supérieurs, les Babemba. Leur chef était Mukinka ou Kikwanda (Mwina Ngandu (crocodile) Babemba et Baushi envahirent les terres des Balala et occupèrent en deux années et partant 2 campagnes plus du tiers des terres Balala.

Ce ne fut que la troisième année que Tshombela, toujours lui, ayant rassemblé le ban et l'arrière ban des Balala infligea une défaite retentissante aux Babemba-Baushi à la Mambonina et à la Zwezwe, affluents de la Luombwa. Ces cours d'eau coulant en Rhodésie, la Luombwa a un cours de plus de 175 kms dont seulement un quart sur sol congolais.

Les Babemba et Baushi lesquels avaient érigés des villages et enmagasinés deux récoltes quittèrent définitivement le pays.

Les coutumes des diverses chefferies Balala sont à peu d'exceptions, identiques. Il en est de même de la procédure de leurs tribunaux.

La langue parlée est le Kilala différant fort peu du Kibemba. Actuellement toute la population mâle connait le Kiswahili véhiculaire.

Aucune juridiction indigène d'une chefferie Balala n'a été reconnue.

(A suivre).

LAMBO

Administrateur territorial.

JURISPRUDENCE

242. - ENFANT ADULTÉRIN - PRÉSOMPTION DE FILIATION LÉGITIME.

Jugement N° 22 du 17-9-37 du Tribunal de Territoire de Bokungu. (Président : M. l'A. T. Bercu).

En cause : Yanga Lokossa de Ikoni chefferie Lolingo, contre Lokuli de Inguo chefferie Lolingo.

Motif du litige.

La femme de Yanga, la nommée Boniongu, quitte le domicile conjugal pour aller cohabiter avec Lokuli de Inguo. Elle est restée en concubinage avec Lokuli de Inguo environ 6 mois. En revenant chez son mari elle mit au monde un garçonnet du nom Likuo.

La femme Boniongu, deux ans après quitta définitivement son mari pour aller se marier avec Lokuli. Le divorce de Boniongu avec Yanga fut consacré par le remboursement complet de la dot.

Yanga ainsi que Lokuli réclament la paternité du garçonnet Likuo, ainsi que la garde de celui-ci.

Jugement :

Attendu qu'il résulte des débats à l'audience qu'effectivement la femme Boniongu a cohabité avec Lokuli de Inguo environ six mois et qu'en revenant elle a mis au monde l'enfant Likuo.

Attendu que le nommé Lokuli a épousé par après la femme Boniongu et a toujours considéré Likuo comme son propre enfant, en le soignant et nourrissant bien.

Attendu cependant que l'enfant est né dans le mariage de Yanga et Boniongu, et est par consequence un enfant légitime.

Attendu que Yanga et Lokuli réclament la paternité de l'enfant.

Attendu que l'enfant étant élevé par Lokuli reconnaît celui-ci comme son père.

Attendu que l'intérêt de l'enfant n'est plus en jeu, étant presque majeur. Que Lokuli et Yanga sont deux notables dont la fortune matérielle est à peu près la même.

Pour ces motifs

Le tribunal statuant contradictoirement.

Ordonne. Le retour de l'enfant chez Yanga le père légitime de celui-ci.

A Yanga de permettre à l'enfant d'aller passer trois mois par an chez sa mère et son père adoptif à Inguo.

A Yanga de payer à Lokuli deux chèvres, pour avoir nourri et soigné l'enfant durant plusieurs années.

Mettons les frais du procès à charge de Yanga et de Lokuli, chacun par moitiéé soit chacun 16,75 frs payable dans les 30 jours ou chacun 3 jours de contrainte par corps.

OBSERVATION. Il semble résulter de ce jugement que la règle de droit coutumier serait identique à celle du droit, mais avec cette différence que la présomption de paternité ne pourrait être invoquée que lorsqu'elle n'est pas opposée à l'intérêt de l'enfant.

243. - INFRACTION - RUPTURE DU LIEN FAMILIAL - SÉGRÉGATION DU COUPABLE.

Jugement n° 18 du tribunal de la chefferie Manda (territoire de Moba) du 10 mars 1940.

En cause de Mitongo contre Zombe Nkuka.

Mutongo dit : Zombe est mon frère, ma mère et sa mère sont nées d'une seule mère. Un soir mon enfant est venue dire chez moi : « Mon oncle m'a abimée tout à fait, la nuit, il m'a prise de force, il a commencé a avoir des rapports avec moi ». Mon enfant ayant été défloree, je veux qu'il paye pour cela et soit déclaré comme ne faisant plus partie de la famille.

Zombe Nkuka interrogé par le tribunal répond: Oui, j'ai dormi dans la maison avec les

enfants et la pluie est tombée fort pendant la nuit. J'ai appelé cette enfant pour qu'elle dorme auprès de moi parce que la maison était inondée de partout. C'est tout, mais je ne sais pas si j'ai eu des relations avec elle ; si c'est vrai, c'est pendant que je dormais. Cette affaire est déjà venue devant nos grands parents et ils m'ont obligé à payer une étoffe à ma sœur Mitongo, la mère de l'enfant et à couvrir l'enfant de blanc. Mon affaire est ainsi, je ne sais pas si j'ai eu des relations avec cette enfant. C'est pourquoi j'ai été accord pour payer ce que nos anciens ont dit.

Le tribunal appela l'enfant, celui-ci déclara : « Oui, mon oncle Zombe est venu coucher dans notre maison. Nous étions plusieurs enfants, deux garçons et deux filles. L'oncle a mis son lit avec les enfants garçons, nous autres filles nous avons dormi à notre place. C'est vrai que la pluie est tombée fort pendant la nuit. Nous avons crié. Mon oncle Zombe m'a appelée pour venir dormir à coté de lui. C'était à la fin de la nuit. Mon oncle m'a prise et m'a fait quelque chose : il a mis ses parties entre mes jambes près des miennes, et m'a mouillée de quelque chose de très chaud, puis il m'a essuyée Après cela, il m'a dit n'en parler à personne sinon il me tuerait. J'en ai parlé à ma mère et lui ai montré le lendemain.

Le tribunal estime l'âge de l'enfant à environ 5 ans.

Le tribunal décide : Zombe a tout à fait tort d'après notre coutume, celui qui a tort ainsi on le condamne à payer et à mettre le blanc sur l'enfant pour qu'ils soient séparés. Il faut séparer la sœur et le frère et l'enfant parce que si après ils se revoient ils meurent de tristesse. Pour cela notre coutume les sépare pour toujours.

Zombe payera 100 frs ou 10 étoffes à Mitongo, la mère de l'enfant ou fera 30 jours de prison. Il mettra le blanc à l'enfant et sera séparé d'elle pour toujours. Il fera en plus 30 jours de prison et payera 40 frs d'amende ou 15 jours de servitude pénale subsidiaire et 10 frs de frais ou 4 jours de contrainte par corps.

NOTE : Cette décision démontre l'intérêt social de la répression par l'autorité judiciaire indigène.

En droit ce jugement aurait dû être annulé. Les faits sont constitutifs de l'infraction à l'art. 167 du code pénal et échappent à la compétence des tribunaux indigènes. Mais la lecture de ce compte rendu permet immédiatement de se rendre compte combien les peines coutumières sont plus en rapport avec la mentalité des justiciables et plus efficaces que des peines apparemment plus sévères prévues par la loi écrite.

Il ne faut certes rien exagérer, ces sanctions qui excommunient du lien familial le coupable sont très efficaces dans un milieu primitif dont le prévenu ne songe pas à s'échapper.

Tout changerait dans un milieu peu stabilisé où l'indigène est toujours prêt à se déplacer et disposer au contraire à courir l'aventure d'un engagement lointain qui changerait son entourage.

V. D.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Il reste quelques collections completes, reliées, de la 4me année au prix de 105 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e et 16e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e années : 885 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, et 16e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1465 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par annee. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE. par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

9me Année Elisabethville, Septembre-Octobre 1941. No 5

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

ENQUÊTE SUR LE TRIBUNAL NON RECONNU DE MUFUMBI (suite), par Lambo, Administrateur territorial. 93

EXTRAITS DES JUGEMENTS DES TRIBUNAUX INDIGÈNES POUR SERVIR A LA CODIFICATION DES COUTUMES DU TERRITOIRE DE MASISI, par A. Bribosia, Administrateur Territorial. 98

NOTE SUR LES JURIDICTIONS INDIGÈNES BALUBA DU SUD DU TERRITOIRE DE KAMINA, par Paulus. J. M., Administrateur Territorial. 101

JURISPRUDENCE

244 - Droit foncier - Droit de pêche de dans un marais - Cession du droit - Conditions. 103

245. - Suicide provoqué par un fait injurieux - Infraction. 104

246. - Adultère - Indemnité due au mari lésé - Mode de calcul de celle-ci. 104

247. - Escroquerie - Pratique du Kibwalala - Manœuvres frauduleuses. 105

248. - Responsabilité - Individu insolvable - Responsabilité de la famille a laquelle il appartient. 107

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

Comité de Patronage:

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de 1e instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général: M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre: M. . . . . .

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète dépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K , B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

9me Année Elisabethville, Septembre-Octobre 1941 No 5

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Enquête sur le Tribunal non reconnu de Mufumbi (suite).

C. Composition du Tribunal.

Coutumièrement le tribunal est composé comme suit :

1° le Nfumu, soit donc le chef du groupement, de la chefferie, le chef politique étant toujours appelé Nfumu par par les Balala.

2° Le Pemba. Ainsi nommé par ce que souvent vieux, ayant les cheveux blancs. Pemba — chaux — blanc.

Le Pemba est choisi par le Nfumu, sans que ce dernier consulte et prenne avis.

Le Pemba est nommé à vie. Il sera choisi parmi les indigènes notables ou agés, et la connaissance de la coutume et le bon sens seuls influencent le choix du Nfumu.

La parenté avec le Nfumu et le clan n'entrent pas en considération, c'est ainsi que le Pemba *peut* être un parent ou un descendant du Nfumu, il *peut* être Mwina Niendwa, mais le contraire peut aussi bien exister.

Les indigènes connaissent les termes Lumbwe, Kisala et Kaulu mais les fonctions remplies par les titulaires n'ont aucun rapport avec la justice mais se rapporttent à la vie politique.

Le Lumbwe est le beau-frère du Nfumu ayant épousé une des sœurs du Nfumu, donc de clan Mwina Niendwa, et pères de fils Mwina Niendwa susceptibles éventuellement de succèder à leur oncle. Ses filles, prenant le clan maternel et donc Mwina Niendwa auront des fils Mwina Niendwa et par conséquent les petits-fils du Lumbwe entrent en ligne de compte pour la succession du Nfumu.

Les fils et petits-fils du Lumbwe, n'auront pas d'enfants Mwina Niendwa puisque ces enfants prendront le clan de leur mère.

Les fils et filles des Nfumu ne seront jamais Mwina Niendwa et ne peuvent donner de Nfumus.

Jadis le Kisala, petit-fils du Nfumu, avait dans ses attributions la fermeture du « lupango » et de la hutte du Nfumu, ce dernier de par son état ne pouvant se livrer au moindre travail.

Le Kaulu est le fils qu'aura le Lumbwe d'une seconde femme, par conséquent d'une femme qui ne sera jamais Mwina Niendwa, sa première femme l'étant.

Les Nfumus s'étant succédés dans la chefferie de Mufumbi sont :

1° Kibala Kalunga, fils de Mwape Mupeta

2° Shimuliro Kiangwa, son frère et successeur

3° Seba Kisenga, son frère et successeur

4° Kinka Mutshulu, son frère et successeur

5° Mufumbi Mwape, son frère et successeur

6° Kanienshia Kisenga, son frère et successeur

7° Kinka Kikesa, petit neveu des précédents, petit-fils de Kunda Mukomango, et fils de Kiangwe Kapindila.

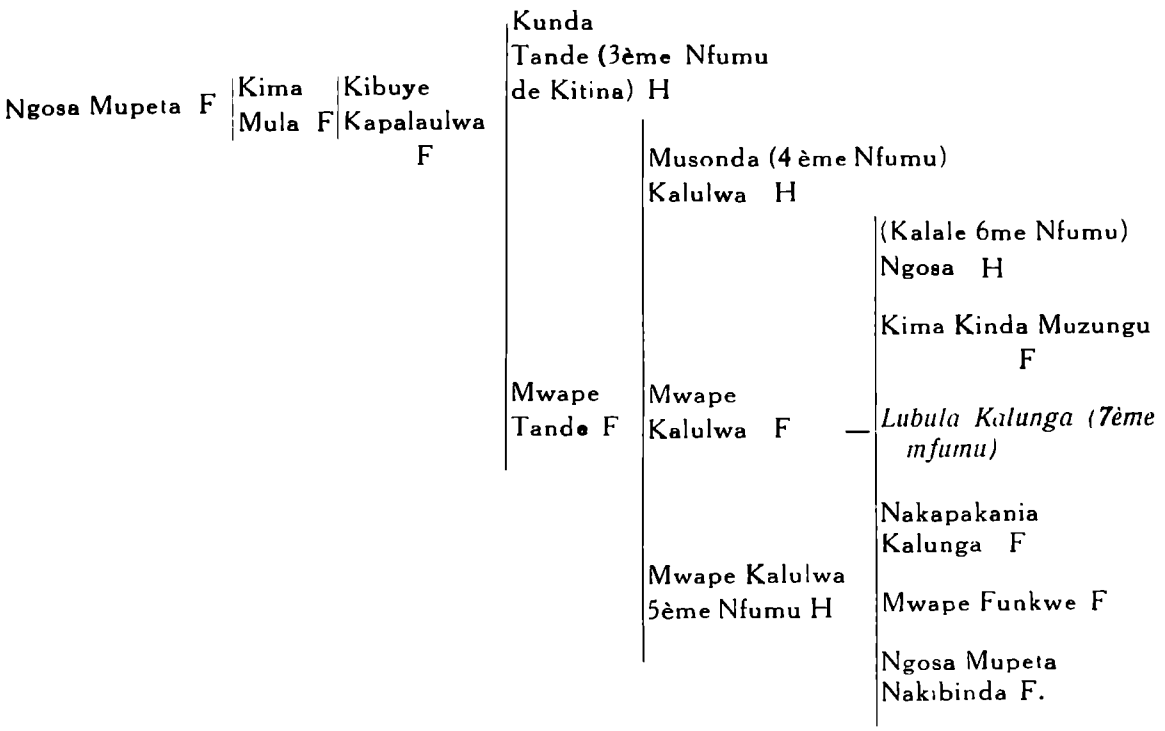
Le règne le plus important de par sa longueur et de par la valeur du titulaire est celui de Mufumbi Mwape.

Le premier Pemba connu est le nommé Muyembe Mulaba. Ses prédécesseurs sont inconnus.

Muyembe Mulaba exerça déjà ses fonctions sous Seba Kisenga. Il seconda Kinka Mutshulu et seconda le renommé Mufumbi Mwape et ne mourrut que sous Kanienshia Kisenga. Il était d'une telle valeur que les autres assesseurs des Nfumus qui lui succèdérent ne prirent le nom de « Pemba ».

Muyembe Mulaba était de clan Mwina Nguni. Il était petit-fils de Lubula Kalunga, cinquième Nfumu de la chefferie rhodésienne de Kitina.

Voici la filiation de Muyemba Muluba.



Le fait d'avoir choisi dans la descendance de la lignée des chefs Kitina le nommé Muyemba Muluba ne doit pas nous étonner.

Nous avons déjà parlé des liens de vassalité unissant les maisons Mopola et Mufumbi à la Maison Kitina.

Lors du choix de Muyemba Muluba il n'existait encore aucune frontière politique entre les chefferies Mopala et Mufumbi établies au Congo Belge et la chefferie Kitina, établie actuellement en Rhodésie.

Ce n'est qu'en poussant les investigations auprès des maisons Balala rhodésiennes que l'on pourra connaitre l'étendue des liens de vassalité unissant les descendants de Mwape Mupeta envers les descendants de Ngosa Mupeta.

D. Procédure.

Lorsque le Nfumu siégeait il était drapé dans une grande étoffe rouge, nommé Nsalu ou Kilundo (Kilundo voulant désigner la couleur rouge).

Cette étoffe était l'apanage exclusif des Nfumus. L'étoffe Nsalu était achetée aux Nyassala, indigènes très commerçants venus de la région du lac Nyassa, commettants des arabisés du Mozambique pour l'achat d'ivoire.

Ces mêmes commerçants vendaient l'étoffe « Itubile » (blanc), de couleur blanche ainsi que l'indique son nom et dont le Pemba se drapait, de la façon dont les romains se drapaient de leur toge.

Aucune sentence n'est valable si elle n'est prononcée par le Nfumu.

Si le Nfumu est malade, le tribunal ne siège pas. Au cas où la maladie devrait se prolonger, le Pemba remplacera le Nfumu, en ce sens que l'affaire étant instruite, il ira en résumer les débats auprès du Nfumu et la sentence prononcée par la bouche du Pemba n'est que la décision prise par le Nfumu.

Si le Nfumu, trop âgé ou impotent ne peut plus gérer sa chefferie, son successeur, (lequel est toujours connu, puisque ce sera son frère ou à défaut son neveu,) le remplace sans que pour cela le Nfumu abdique son pouvoir : le Nfumu est représenté et non remplacé.

Le cas ne s'est jamais présenté ou un Pemba se serait vu dans l'impossiblité, de par son âge et ses infirmités, d'exercer son ministère.

Le lieu où se réunissent juges et plaignants est le « Nsaka ».

Le Nsaka est un petit hangar. C'est une hutte au toit conique mais à clair voie.

Le tribunal peut valablement siéger dans toute l'étendue de la chefferie. Le tribunal se déplaçant, un Nsaka sera rapidement érigé.

La compétence territoriale du tribunal est la chefferie.

La compétence matérielle est illimitée.

Compétence personnelle : un indigène de Mufumbi portant plainte à charge d'un indigène Mulala de Mopala ou de Ngosa, le Nfumu enverra le Pemba chez Mopala ou Ngosa et demandera à ce que le défendeur se présente au Nsaka. La demande est toujours agréée. Si un étranger à la chefferie se présenté en qualité de plaigant, sa plainte est prise en considération et justice lui est rendue.

Les audiences du tribunal auront lieu d'après les inscriptions au rôle. Il n'existe aucun jour fixe mais comme le Nfumu nourrit les témoins du produit de ses champs, la justice est assez expéditive.

Lorsque le tribunal siège l'activité cesse au village et toute la population se réunira à proximité du Nsaka afin de pouvoir assister aux débats.

Lorsqu'un indigène s'estime lésé, rien ne l'empêche de consulter un membre de sa famille, un notable de son village. La personne consultée donnera éventuellement son avis, peut même s'efforcer d'aplanir le différent.

Les paroles conciliatoires ayant échouées, le plaignant se rendra au village du Nfumu ou réside le Pemba.

Sans aucune introduction, il se rend chez le Pemba et expose son différend. Le Pemba interroge, s'informe afin de bien se pénétrer de l'affaire. Le Pemba se rendra alors chez le Nfumu auquel il résumera la plaidoirie du plaignant.

Le Nfumu prendra toutes mesures pour convoquer le défendeur et les témoins éventuels.

Le plaignant ne remet aucun tribut au Pemba ou au Nfumu. Il ne promet rien et le Pemba ou le Nfumu ne solliciteront aucun cadeau.

Le défendeur et les témoins seront convoqués par les neveux du Pemba.

Les témoins portent le nom de Kamboni. Ils sont nourris par le Nfumu.

Le jour de l'audience se réunissent dans le Nsaka : le Nfumu, le Pemba et les plaignants. Les témoins éventuels auront accès dans le Nsaka si leur très grand nombre ne les oblige à se tenir aux abords immédiats du Nsaka.

Les notables seront invités par le Nfumu à se rapprocher du Nsaka, le restant de la population formant un large cercle et dans un silence religieux et avec une patience négroïde assisteront à des débats souvent fort longs.

Le Nfumu ne prononcera pas une parole. Les débats sont conduits par le Pemba. Le Nfumu cependant peut, par l'intermédiaire du Pemba, poser des questions, interpeller un témoin, éclaircir un point obscur.

Toute personne présente à l'audience doit prêter serment.

Serment : on passe l'index de la main droite ou l'index et le majeur devant le cou, ayant préalablement touché le sol des doigts et on prononce une des formules suivantes :

1° Lulapo Mushiri : Kulapa = prêter serment; Mushiri = la terre.

2° Mutembo ukari Nfumu : Mutembo = nom du stick sur lequel on porte le cadavre au cimetière (veut donc dire = par la claie sur laquelle on porte le Nfumu au cimetière).

Le faux serment est sévèrement puni).

Le parjure peut être emprisonné, mis à l'amende. D'après l'importance de la cause et la gravité du parjure il pourra éventuellement avoir les doigts coupés, les oreilles ou les lèvres.

La cause étant entendue, le Nfumu prononcera la sentence. Il ne peut y avoir de discussion puisque le Nfumu seul prononce la sentence. Il va sans dire que le Nfumu pourra interroger les notables

et le Pemba sur les normes de droit mais jamais le Pemba ou le notable ne montrera qu'il n'approuve pas la sentence du Nfumu.

Le Nfumu ne délibère pas. Il ne quitte pas le Nsaka pour délibérer. Non, il prononce souverainement et sans appel.

La partie succombante, accompagnée souvent de ses parents, pousse des gémissements tandis que ses adversaires se livrent à des démonstrations bruyantes et exagées de gaité.

Sanctions :

Les frais du procès sont acquittés par la partie succombante. Le Nfumu s'approprie ces objets et en remettra, selon qu'il en juge bon, une partie au Pemba et aux témoins convoqués.

On remettra en payement des houes, chèvres, bovidés — très nombreux avant notre occupation. Jamais de poules, ce gallinacé étant considéré comme de peu de valeur.

Le fouet était inconnu. Aucun hippopotame ne vivant dans les cours d'eau de la chefferie.

Le coupable pourra éventuellement être jeté en esclavage. Il travaillera alors pour le Nfumu et sera nourrit par ce dernier.

Lorsque le coupable ne peut payer les dommages et intérêts il pourra être esclave de son créancier. De très longs délais étaient cependant accordés et ce n'est qu'après des années et souvent à la suite d'une mauvaise volonté manifeste que le Nfumu permettait à un débiteur d'être réduit en esclavage.

Les dommages et intérêts seront les mêmes objets que cités ci dessus.

Mutilations :

L'adultère commit avec un femme du Nfumu est généralement puni de mutilations : l'ablation des lèvres, des oreilles et même des doigts. L'on ne crevait jamais les yeux. Ce n'est que le parjure ainsi que l'adultère commis avec une des femmes du chef qui donnaient lieu à des mutilations.

N'étaient condamnés à mort que les sorciers convaincus de maléfices Ni le meurtre, ni le viol n'étaient punis de mort mais donnaient lieu au payement de dommages et intérêts.

Les exécuteurs des hautes œuvres étaient les esclaves du chef, remplissant les fonctions de policiers. Ils étaient nommés Basankwa. Ces Basankwa, esclaves du Nfumu, travaillaient dans ses champs et ne remplissaient des fonctions judiciaires qu'exceptionnellement. Les convocations des plaignants et témoins incombant aux neveux du Pemba, ce dernier pouvant se faire remplacer par un neveu pour les missions lointaines près des chefs voisins (extradition).

Le condamné à mort avait les bras liés, derrière le dos. Il était conduit en brousse et lorsque l'éloignement du village était considéré comme suffisant, les Basankwa, lesquels faisaient marcher le sorcier — muloshi — devant eux, sans avertissement, le perçaient dans le dos de lances. Les lances ne sont jamais empoisonnées.

Le cadavre est jeté à quelques mètres du sentier, du bois réuni et le sorcier est brûlé sur un bûcher.

L'on ne peut se faire justice si légitime que soit le ressentiment éprouvé. Le justicier sera convoqué devant le Nfumu, lequel après examen de la cause, punira le justicier, souvent réduit en esclavage au profit des parents de la victime ou du Nfumu, les parents du justicier touchant eux mêmes des dommages intérets à la suite du préjudice subi et ayant donné lieu à la loi du talion.

Il ressort de l'enquête que jadis les indigènes ne distinguaient pas la différence existant entre des dommages intérêts et les frais de la procédure.

Le Nfumu condamne un des partis à lui remettre une certaine quantité d'objets : houes, bovidés etc... De cette masse, le Nfumu, de par ses fonctions, s'octroit une partie, le restant étant remis à la partie lésée, aux gagnants du procès. L'indigène qui obtient gain de cause, *peut* mais il n'existe aucune obligation, en ristourner une partie au Nfumu, ce cadeau constituant un hommage fait au chef politique et justicier.

De sa part, le Nfumu, ainsi que dit plus haut, rétribue le Pemba, et éventuellement des témoins.

L'indigène ne fait aucune distinction entre le pénal et le civil.

Si le Nfumu juge les différents de ses ressortissants, il citera devant son tribunal des indigènes ayant lésé ses intérêts.

Les délits de chasse étaient sévèrement punis, le Nfumu étant très sensible, à la moindre dérogation de ses prérogatives,

De chaque éléphant abattu, la pointe d'ivoire touchant le sol sera remise au Nfumu. Le chasseur qui omettra ce tribut se verra confisquer les deux pointes et de plus sera emprisonné à temps.

Il en est de même de tout chasseur ne remettant pas une cuisse de toute bête abattue : ce sera généralement la cuisse qui touche le sol, au moment ou la bête s'abat.

Il va sans dire que les peaux des lions et des léopards sont toujours remises au Nfumu. Le Nfumu seul a le droit de prendre une peau de lion pour sa litière.

LAMBO,

Administrateur territorial.

Extraits des jugements des tribunaux indigènes pour servirà la codification (1) des coutumes du Territoire de Masisi.

1. - ADULTERE.

Preuve : Il n'y a pas de sanction pour l'adultère sans déposition d'un témoin oculaire ou sans flagrant délit; l'accusation du mari ou l'aveu de la femme ne suffisent pas. Exemple : jugement n° 1208 du tribunal principal des Wanianga, juges Kayani, Ngulu, Muteso.

Circonstance aggravante : Si la femme mariée qui commet l'adultère devient enceinte de ce fait et meurt de sa grossesse, le complice devait réparation jadis tant pour la femme que pour l'enfant : une chèvre pour la femme, une poule pour l'enfant; actuellement il paie 60 frs de dommages et intérêts au mari et 25 frs d'amende. Exemple : jugement n° 455 du tribunal secondaire des Bafuna; juges Mongi, Sande, Bahi.

2 - CHASSE. Droit aux produits.

Propriété de la bête tuée : Celui qui a frappé la bête en est le propriétaire même si celle-ci va mourir loin de chez lui, mais à la condition que sa lance ou sa flèche soit trouvée sur la bête; dans ce cas, l'inventeur de la bête devra la rapporter en même temps que la lance, au chasseur qui lui donnera une cuisse en dédommagement; Exemple : jugement n° 1189 du tribunal Ihana : pour ne pas s'être conformé à cette coutume, l'inventeur est condamné à restituer au chasseur toute la valeur de la viande, et aux frais.

Partage des pointes : lorsqu'un chef appelle un chasseur pour piéger l'éléphant sur ses terres, les pointes des éléphants tués seront partagées entre le chef et le chasseur quelque soit le nombre des bêtes abattues, le chef ne peut se les approprier à lui seul. Jugement n° 1172 trib. ppal des Wanianga : le notable Musalia est condamné à payer au chasseur Ishunga 8 pointes d'ivoire pour 8 éléphants abattus par ce chasseur.

3. - CONCUBINAGE.

Partage des biens lors de la séparation : Les biens acquis en commun pendant la période qu'a duré le concubinage sont partagés par part égale entre les deux concubins lors de la séparation; ils sont partagés en nature ou en argent suivant le cas : Exemple : jugement 598 trib. secondaire Utunda : le tribunal évalue à 280 frs la valeur du travail fait par la concubine en deux ans de vie commune et les lui attribue sur le patrimoine de l'amant. Juges : Kayani, Pene Malonga, Muteso

Lorsqu'il y a des enfants : les enfants issus de la vie commune sont la propriété de la femme qui les emporte à la dissolution de la communauté; toutefois dans ce cas elle n'a pas le droit d'emporter aucun autre bien, les enfants qu'elle emmène étant considérés comme une richesse suffisante pour la dédommager de sa participation à la vie commune; Exemple jugement n° 597 tribunal Utunda : Une concubine renvoyée demande des dommages intérêts à son ex-amant, elle est déboutée parce qu'elle a un enfant de celui-ci, que cet enfant lui reste et qu'il est considéré par le tribunal comme un dédommagement suffisant. Juges : Kayani, Pene Malonga, Muteso.

Ici cependant la coutume évolue : certains tribunaux commencent à attribuer une pension alimentaire à la femme chargée de famille, pension à payer par son ex-amant; d'autre part, certains autres iont attribué au père la garde de l'enfant parce que la mère était notoirement indigne et que la communauté n'avait été dissoute que pour cette raison; cette décision est foncièrement opposée au droit coutumier ndigène mais conforme au droit naturel.

4. - COUPS AU POLICIER DU CHEF.

Le fait de frapper un policier du chef est punissable coutumièrement et plus grave que celui de

(1) Voir la note parue dans notre numéro précédent au sujet du terme codification.

frapper un simple particulier; mais il faut distinguer si le policier est en service commandé ou non; jadis frapper un policier envoyé par le chef équivalait à frapper le chef : c'était puni de mort, actuellement deux mois de servitude pénale et 10 frs de dommages et intérêts si le policier n'est pas en service : le mois de servitude pénale. Exemple : jugement n° 1193 du tribunal des Wanianga Ihana ; juges Nyaloba et Banianga.

5. - DIVORCE.

Par consentement mutuel : Les indigènes connaissent le divorce par consentement mutuel; pour qu'il puisse être prononcé par le tribunal compétent, il faut que le consentement des deux époux soit manifestement libre; en de nombreux cas, le divorce est refusé et la vie commune reprend parce qu'il apparait qu'un des époux s'est laissé influencer par un membre de sa famille. C'est le cas par exemple dans le jugement n° 1210 du tribunal principal des Wanianga : une femme est renvoyée chez son mari parce qu'il apparait qu'en le quittant, elle a dédé aux sollicitations de son père, et comme ce dernier agissait dans un but de lucre (pour toucher une seconde dot auprès d'un prétendant plus fortuné) est condamné à une amende de 150 frs. Juges : Kayani, Ngulu, Muteso.

C'est le cas encore dans le jugement n° 1164 du même tribunal : le frère d'une femme qui l'a poussé à abandonner son époux, est condamné à 25 frs d'amende et la femme est renvoyée chez son mari; la différence entre le taux des deux amendes prononcées est basée surtout sur les possibilités pécuniaires des condamnés.

Le jugement dit aussi qu'on ne peut prononcer le divorce s'il n' y a pas 5 ou 6 fautes graves dans le chef du mari.

. *Attribution des biens en cas de divorce :* Lorsque la communauté est dissoute, le mari a droit à la moitié du produit des champs faits par sa femme, l'autre moitié étant attribuée à celle-ci. Quant au champ lui-même;, il reste au mari, soit à la femme selon qu'il a été fait sur les terres patrimoniales de l'un ou de l'autre. Exemple : jugement tribunal des Wanianga Ihana n° 1198. - Juges : Nyaloba, Shekandolo.

6. - EFFET D'UNE CONVENTION IMMORALE.

La convention immorale est nulle de plein droit, elle ne peut sortir aucun effet. Exemple : jugement n° 453 du tribunal des Walowa Loanda : Une femme a eu un amant du vivant de son mari, cet amant s'était engagé à épouser sa maitresse après la mort de l'époux ; cette mort étant survenue et l'amant refusant de donner suite à son engagement, la femme le poursuit devant le tribunal de chefferie, en exécution de sa promesse, le tribunal la déboute en déclarant qu'il est contraire à l'ordre public de faire des projets basés sur la mort d'un tiers, surtout des projets basés sur la mort du mari d'une des parties, et qu'une telle convention si elle était reconnue comme valable, serait de nature à inciter de nombreuses épouses mécontentes à se débarrasser d'un époux génant ou peu aimé. Juges : Mafuluko, Milimba Kienze.

7. - MANDAT.

Le mandataire est responsable de l'accomplissement de son mandat ; s'il y a négligence de sa part, en cas non-exécution, il sera condamné à une amende (voir jugement 264 Walowa Uroba dans fascicule n° 1) s'il n'y a pas négligence mais force majeure, il est passible de dommages et intérêts. Exemple : jugement n ° 1196 tribunal des Wanianga Ihana : le mandataire Safati a perdu l'argent lui remis par le mandant, sans qu'il y ait eu de sa faute : il n'en est pas moins condamné à rembourser le mandant ; le jugement s'exprime comme suit : « Lorsqu'un homme remet de l'argent à un autre pour lui acheter une chèvre ou un chien, si cet argent est volé, le mandataire en est responsable parce qu'il n'avait qu'à veiller convenablement sur ce qu'on lui avait confié. » Juges Nyaloba, Makerere.

8. - MARIAGE.

Devoirs de la femme : La femme n'a pas le droit de quitter le domicile conjugal sans l'autorisation de son mari. Pour l'avoir fait, la femme Chabusiku est condamné, par le tribunal des Walowa Loanda - jugement n° 458 - à 30 frs d'amende.

Evolution de la coutume en matière de dot : Jugement n° 1165 du tribunal principal des Wanianga : un mari restant redevable de 250 frs pour une dot à payer, reçoit un délai de 3 semaines pour s'acquitter; le jugement s'exprime comme suit : « Jadis celui qui ne parvenait pas à compléter la dot, devait rendre la femme, même s'il en avait des enfants et on lui remettait ce qu'il avait déjà versé; actullement la coutume dit qu'on lui accordera au besoin un mois de délai pour payer sa dot ».

Evolution de la coutume en matière de consentement de la femme : Jugement n° 718 des Walowa Uroba : jadis le consentement de la femme n'était pas exigé pour qu'il y ait mariage, actuellement il l'est et le tribunal en tient compte; dans le jugement sous revue, une fille impubère a été vendue par son père à un riche cultivateur pour la somme de 700 frs, mais elle ne veut pas de cet époux déjà vieux et préfère un jeune homme de son âge qui offre de payer la dot; le vieux fiancé fait un procès à ce jeune homme; le tribunal le déboute en se basant sur l'avis de la femme qui déclare ne pas vouloir épouser le fiancé choisi par son père, elle est renvoyée chez elle et la dot déjà versée est restituée; mais où le tribunal se trompe, c'est lorsqu'il déclare in fine du jugement qu'il interdit dorénavant à cette jeune fille d'épouser soit le vieux soit le jeune fiancé, et ceci dans le but sans doute, d'éviter des contestations futures; cette partie du jugement a été révisée en tribunal de territoire attendu qu'une juridiction n'a pas à se substituer à la libre volonté des parties en matière de mariage.

9. - PROPRIETE FONCIERE.

La propriété du sol appartient au chef qui en laisse l'usage à ses sujets mais doit être informé de tout changement d'occupation et doit donner son accord à toute convention intervenant entre ses sujets en ce sens. Exemple : jugement n° 716 des Walowa Uroba : un indigène a vendu une bananeraie lui appartenant sans en informer son chef ; cette vente est déclarée nulle par le tribunal et le vendeur est condamné à 20 frs d'amende parce que, dit le jugement : « Nul ne peut vendre un bien immobilier sans en informer le chef qui est de droit propriétaire du sol (munye-bulongo). » Juges : Shebaeni, Lipanga, Matsope.

10. - RESPONSABILITE.

Chien voleur : jadis lorsqu'un chien était soupçonné de voler les poules ou canards d'un tiers, on lui faisait manger des cendres de tabac ; s'il vomissait c'est qu'il était coupable et son maître était tenu responsable des dommages causés, s'il ne vomissait pas le maître ne devait rien ; actuellement cette coutume absurde est abandonnée et le tribunal juge sur preuves seulement; exemple jugment n° 1168 du tribunal principal des Wanianga.

A. BRIBOSIA.

L'Administrateur Territorial.

Note sur les juridictions indigènes Baluba du Sud du territoire de Kamina. (1)

La région considérée fut colonisée au cours des XVIII et XIX siècles par des essaims successifs de Baluba Shankadi. A l'origine ces groupes avaient une organisation à caractère militaire prédominant. Des dynasties ont émérgé et ont réalisé à leur profit une concentration politique. Entre temps l'anarchie règna longtemps ou plus exactement l'autorité se fractionna et les chefs coutumiers « balopwe » ne s'assujettirent généralement qu'une agglomération assez importante pour se défendre en se groupant dans une enceinte fortifiée « boma ». Rarement ces petits groupes sont restés tels quels. Généralement la paix étant assurée par nos soins, ils se sont fractionnés en hameaux parfois très distants les uns des autres. L'organisation judiciaire se ressentit de ces caractéristiques. En essaimant de la tribu muluba shankadi, chaque groupe s'ingénia à en copier l'organisation et à la réaliser en miniature. Lorsqu'avec la multiplication des balopwe, l'autorité fût morcelée chacun d'eux s'arrogea le droit de justicier et l'exerca avec le conseil des anciens, ceux-ci étant généralement pourvu d'une charge. Avec la concentration politique que nous avons favorisée, la juridiction des chefs s'est étendue en même temps que ses pouvoirs administratifs et est venue se superposer à la juridiction nettement localisée des autres balopwe devenus à tous égards les subordonnés des chefs investis.

Voici le processus communément suivi pour le règlement d'un différend : le demandeur présente sa requête au mulopwe personnellement. Il a soin de se faire introduire auprès de lui par un notable de sa connaissance. Le chef charge un de ses hommes d'aller convoquer le défendeur. Celui-ci en compagnie de celui qui l'a convoqué vient trouver le chef. Celui-ci qui a donc entendu le demandeur, entend également le défendeur : il charge ses gens de réunir les notables-juges et de convquer les parties pour le lendemain matin. La réunion a lieu dans un endroit où le public est admis et dénommé « Kitangu » Le demandeur s'explique; le défendeur présente sa thèse; ils ont généralement soin de se faire accompagner d'hommes âgés, de bonne réputation, peu ou prou au courant du différend et qui leur servent à la fois de témoins et d'avocats. Toutes explications complémentaires reçues, les juges se rendent à l'écart au « Kitungula kya mambo » pour délibérer. Les juges formulent leur avis et le chef décide.

Tous reviennent au Kitangu et là un des juges à l'invitation du chef prononce la sentence.

Au début de l'audience chacune des parties a remis 2 croisettes au tribunal.

La composition du siège ne varie pas d'après le caractère du différend que celui-ci soit d'ordre pénal ou civil, d'ordre politique ou foncier. Voici les noms des notables qui m'ont été indiqués dans les diverses régions comme étant appelés le plus souvent à être juges : *chez Bebe* : Piana Mwanabute, Kalala, Tembo, Shikala, chez *Zazi :* Piana, Tembo, Dalamba, chez *Sokele :* Kitwa, Piana, Kipanga, Mwanabute, Inabanza, Luhunga; chez *Malonda :* Kipanga, Musenge, Mwanabute, Piana, chez *Kasongo :* (Samba du Ht Lubilash) Inabanza, Mwanabute, Piana, Kipanga, Kalala, Dalamba, Musongo, Mwepo, Tshikala.

Nulle importance n'était jadis donné au nombre pair ou impair des juges. Lorsque les opinions de ceux-ci étaient à ce point divergentes ou contradictoires que toute conciliation des points de vue s'avérait impossible au grand dam souvent de la tranquilité du groupement, il était fait appel à des chefs voisins, de grande renommée, dont les avis départageaient les juges ordinaires.

La rémunération des juges variait d'après l'importance du litige. Le plus souvent elle était de 10 croisettes fournies par le partie succombante. C'est relativement faible, mais il s'agit de petits groupements relativement pauvres et dont les membres étaient souvent de proches parents.

Les populations considérées ont connu la vendetta et ont appliqué la loi du talion, mais en dehors de la juridiction régulière; celle-ci s'attachait avant tout à évaluer le préjudice subi et à compenser cette perte par sa sentence qu'il s'agit d'adultère, de meurtre, de vol. La punition variait d'après le rang social des 2 parties. A ces égards, les coutumes ont évolué au cours des années.

Le condamné, ordinairement un débiteur, comme je viens de le dire, était rétabli dans ses droits quand il avait apuré sa dette. Pour hâter cet apurement, le tribunal décidait que le condamné serait entravé par une longue et lourde branche fourchue; cette fourche garnissait le cou ou la jambe du

(1) Circonscriptions de Bebe (avec Zaji), Sokele et Kasongo.

condamné et ses 2 extrémités étaient réunies de telle façon qu'il ne pût se libérer de cette emprise (clou rivé). En fait, la notion prédominante était donc celle des dommages-intérêts avec contrainte par corps. Ces Baluba ignoraient la peine du fouet qu'ils apprirent à connaître lors de l'occupation européenne et est depuis entrée dans les mœurs.

Pour être plus précis, il s'agit de l'occupation belge, car les Portugais en guise de sanction corporelle frappaient la paume des mains à l'aide de bâtons longs de 40 cm.

PAULUS. J. M.
Administrateur Territorila.

JURISPRUDENCE

244. - DROIT FONCIER - DROIT DE PÊCHE DANS UN MARAIS - CESSION DU DROIT - CONDITIONS.

Tribunal de territoire de Kabengo. (Président : M. d'Orjo de Marchovelette). Jugement N° 40 du 26 novembre 1936.

En cause. - Busaka contre Malale Kitwa.

Objet. - Le demandeur se plaint de ce que, la famille des Bena Kienyi du village Tombe ka Minienze, sous prétexte que Mangi Malale lui était redevable d'une indemnité de mort qui d'ailleurs lui a été payée, s'est emparé du marais Kabulo appartenant aux Bena Mangi et refuse aux Bena Kiabango du village Busaka qui possèdent sur celui-ci un droit de pêche, d'exercer celui-ci.

Jugement. Attendu que les coutumes régissant la propriété des rivières et marais poissonneux sont les suivantes : -

a). - Le chef reconnait aux descendants des premiers occupants de marais et de rivières poissonneux, le droit de propriété, à condition que ceux-ci reconnaissent son autorité, en lui remettant à des époques déterminées ou à sa demande, directement ou par l'intermédiaire d'un grand notable au profit duquel il abandonne une partie du tribut, en guise de redevance, une partie du produit de la pêche.

Le fait pour le propriétaire de se soustraire à cette obligation l'expose au paiement d'une forte indemnité lorsqu'il s'agit d'un premier manquement, à de la détenttion lorsque ceux-ci deviennent plus fréquents et à la confiscation par le chef, de sa propriété lorsqu'il persiste dans ses manquements.

b). - Le représentant de la famille du premier occupant, d'un tronçon de rivière ou d'un marais, peut concèder à une ou plusieurs familles, le droit de pêche sur une partie déterminée ou sur l'entièreté de son domaine, aux conditions fixées de commun accord entre les deux parties. Généralement il s'agira de remettre au propriétaire à des époques déterminées ou à sa demande, une partie ou la totalité du produit de la pêche, d'un jour fixé à son choix.

La jouissance du droit de pêche cesse dès que ceux, en bénéficient, ne paient plus les redevances qui leur ont été imposées.

c). - Les « mikola » ou canaux de pêche, aménagés dans les marais, demeurent la propriété exclusive de ceux qui les ont creusés et à leur mort passent à leurs héritiers. Le droit de pêche, ayant été résilié par suite d'un manquement de celui qui en bénéficie les « mikola » preuvent être exploités directement par les membres de la famille du premier occupant.

d). - Un tronçon de rivière ou un marais peuvent être donnés en gage à un créancier, ou même être pris en gage par celui-ci lorsque leur propriétaire se dérobe par la fuite aux poursuites dont il est l'objet de sa part. Dans ce cas les droits concédés par le premier occupant à des tiers sont respectés ; ceux-ci conservant à l'égard du détenteur du gage les mêmes obligations qu'envers le propriétaire.

e). - Lorsqu'un créancier, s'empare d'un marais ou d'un tronçon de rivière, pour activer le paiement d'une dette qui lui est due, en aucun cas il ne peut s'emparer des « mikola » appartenant aux détenteurs du droit de pêche.

f). - Le gage doit être remis à son propriétaire dès que le créancier a obtenu satisfaction. Aucune sanction n'est prévue contre le créancier qui refuse de se dessaisir du gage. Sur plainte de la partie lésée, les juges indigènes, lorsque la preuve est faite que la dette a été entièrement acquittée ordonnent la restitution du gage sans plus.

Attendu qu'il résulte de l'instruction à l'audience :

1. - Que Mangi Malale est propriétaire dn marais Kabulo.

2. - Que les Bena Kiabango habitant le village Busaka, ont reçu du descendant du premier occupant la jouissance du droit de pêche.

3. - Que la famille des Bena Kionyi a reçu le montant de l'indemnité de mort qui lui était dûe.

Attendu que le tribunal n'a pas à se prononcer sur le montant de la dot de mort.

Attendu qu'il a simplement à connaître de la légitimité du droit de propriété et de la régularité du droit de pêche exercé par la famille Kiabango.

Par ces motifs

Le tribunal décide :

Que le droit de propriété qu'exerce sur le marais Kabule, Mangi Malale est régulier,

Que l'exercice du droit de pêche accordé aux Bena Kiabango ne peut pas leur être refusé.

Qu'à l'avenir les Bena Kionyi doivent s'abstenir de considérer comme à eux le marais sus nommé.

Note. - Le Tribunal a reconnu le bien fondé de la demande et, partant, a admis indirectement l'existence d'une atteinte au droit légitimement revendiqué par le demandeur.

Aucune réparation n'a été prononcée cependant du chef de ce fait culpeux.

Des dommages et intérêts auraient dû être accordés aux demandeurs.

P. v. A.

245. - SUICIDE PROVOQUÉ PAR UN FAIT INJURIEUX - INFRACTION.

Tribunal de chefferie des Baluba Shankadi N° 30 du 5 juillet 1939.

En cause de : d'office contre Muyembe.

Muyembe avait promis à sa femme de ne pas prendre une seconde épouse, malgré cela, il entretient des relations avec une autre femme. Sa femme s'est pendue.

Le tribunal estime que là est la cause du suicide et le mari en est responsable.

Muyembe est condamné à 150 francs d'amende.

Note : Jugement conforme à la jurisprudence déjà publiée. Comparez jugements n° 95, I, p. 148 et n° 211, III p. 191.

Monsieur l'Administrateur Territorial, M. Geurts signale cependant que la décision qu'il nous transmet trouve aux yeux des indigènes une explication dans un usage et une croyance d'autrefois.

Suivant cette croyance la personne qui se pend est un buloshi (a le mauvais œil)

Il faut dégager ses proches qui ont vécu près d'elle, de son influence néfaste.

Pour cela, les notables de « bukishi » doivent recevoir une indemnité.

Ils dépendent le cadavre, l'aspergent d'eau pour lui donner une attitude normale, et le laissent ensuite devenu inoffensif aux mains des parents.

Ils emportent un morceau de corde du pendu.

246. - ADULTÈRE - INDEMNITÉ DUE AU MARI LÉSÉ - MODE DE CALCUL DE CELLE-CI.

Tribunal de territoire de Kasenga (Président : M. Lacanne). Jugement N° 37 du 23 septembre 1938.

En cause : Demandeur : Kasongo Louis. Défendeur : Kaninda Dikuyu.

Le Tribunal : Entendu les parties en audience publique le 23 septembre 1938, à Pweto.

Attendu que les faits sont restés établis par les aveux du défendeur et de sa complice.

Attendu que les faits ont été commis à Pweto ressort du tribunal.

Attendu que les faits d'adultère qui font l'objet de la présente instance sont prévus par la coutume de la région et celles des autres chefferies voisines du Territoire.

Attendu que lorsqu'il y a aveu des complices, la coutume ne prévoit pas d'autres mesures que le paiement d'une indemnité au mari lésé, par l'homme coupable.

Attendu que, dans la coutume de la région, l'indemnité prononcée n'est pas proportionnelle à la situation du mari lésé, ni au montant de la dot, qu'il a payé pour sa femme, mais bien à la situation du complice de la femme.

Attendu qu'en vertu de cette règle l'indemnité à payer sera d'autant plus forte que l'homme coupable occupe une situation élevée parmi les indigènes.

Attendu qu'en l'espèce le soldat de 1re classe Kaninda Dikuyu, doit être considéré comme occupant une situation élevée, surtout puisqu'il est le gradé de l'escorte, étant donné que sa faute est plus grave puisqu'il a, lui, dans ses attributions de faire respecter l'ordre et de commander aux autres indigènes.

Attendu que l'indemnité normale pour adultère simple, sans communication de maladie, est habituellement de 100 frs dans la région, mais qu'elle peut être portée jusqu'à 400 frs lorsque le coupable occupe une situation élevée, elle sera de 400 frs lorsque le coupable sera le chef — elle est estimée a une valeur intermédiaire suivant le degré d'importance du coupable.

Attendu que le tribunal ne peut appliquer que la coutume de son ressort.

Par ses motifs ;

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

Condamne le soldat de 1re classe Kaninda Dikuyu à payer à Kasongo Louis, à titre d'indemnité, une somme de 200 frs dans un délai de 4 jours, sous peine d'y être contraint par une contrainte par corps d'un mois.

Le condamne en outre aux frais de la présente instance, soit 10 frs à payer dans un délai de 4 jours, sous peine d'y être contraint par une contrainte par corps de 3 jours.

247. - Escroquerie - Pratique du Kibwalala - Manœuvres frauduleuses.

Jugement N° 161 du 21-10-37, du tribunal de terriroire d'Elisabethville (Président : M. l'Administrateur territorial Laurent).

En cause : Le demandeur, nommé Matshesi Lutshisa, fils de Tshimonio et de Mushambakasa, village d'origine Luniami, chefferie Sebakangala, territoire Astrida, tribu Ruanda, résidant à Kipushi, profession Mineur, célibataire *contre* le défendeur, nommé Kalulu Musumali, fils de Muyumba et de Bomfwe, village d'origine Kiombo, chefferie Ilunga, territoire Kongolo, tribu Bahemba, résidant à Elisabethville, sans profession, marié coutumièrement à la nommée Mangasa.

La demande de Matshesi consiste à dire : Il y a presque deux mois, un jour dans l'après midi, me trouvant dans la mine j'ai entendu un Kaluena qui disait qu'il connaissait quelqu'un qui savait fabriquer de l'argent. Katabashi m'a dit qu'il le connaissait, qu'il s'agissait d'un certain Kalulu. J'ai été voir ce Kalulu qui habitait dans la maison de Mabuluki et je lui ai demandé s'il savait fabriquer de l'argent. Il me déclara qu'il savait en fabriquer Il m'a dit : « Si tu me donnes mille francs je t'en remettrai deux mille. Je lui ai remis 900 frs et deux jours après 100 frs pour compléter la somme. Je lui ai remis ensuite une poule et 40 frs. Il m'a remis une enveloppe et m'a dit qu'elle contenait les 2000 frs mais que je ne devais pas l'ouvrir avant le jour de la paye pour ne pas attirer l'attention J'ai ouvert l'enveloppe en rentrant chez moi et j'ai constaté qu'elle ne contenait que 15 frs et des bouts de papier reliés par une ficelle. Je suis allé prévenir le capita du camp.

D. Qui était témoin lorsque vous avez remis les 900 frs ?

R. Il n'y avait pas de témoin. Katabashi était présent lorsque j'ai remis les 100 frs.

D. Est-ce que Kalulu vous a appelé ou fait appeler chez lui pour vous faire savoir qu'il fabriquait de l'argent ?

R. Non. C'est moi qui suis allé le trouver.

D. Vous a-t-il montré des instruments ou médicaments qui lui servaient pour la fabrication de l'argent ?

R. Non. Il ne m'a rien montré.

D. Est-ce qu'il a fait connaître à d'autres indigènes qu'il savait fabriquer de l'argent ? Se vantait-il ?

R. Non.

D. Est-ce que Mabuluki ne vous a pas incité à remettre de l'argent à Kalulu.

R. Oui. C'est lui qui me l'a dit. Katabashi était témoin.

D. Vous avez déclaré devant le chef de poste que Mabuluki était présent lorsque vous avez remis 900 frs à Kalulu.

R. Je me suis trompé. Il n'était pas là.

La défense du nommé Kalulu consiste à dire:

« Un vendredi Matshesi est venu à la maison de Mabuluki où j'habite et m'a demandé si j'avais un médicament (lawa) pour faire de l'argent. Je lui ai dit de rentrer chez lui. Le dimanche il est venu m'apporter une poule et 40 frs en me disant qu'il voulait être mon ami. Je les ai acceptés. Vers le soir son ami Katabashi m'a apporté 100 frs de la part de Matshesi et ajouta que c'était pour que j'en fabrique 2000. J'ai pris cet argent Matshesi vint ensuite chez moi et me demanda de faire de l'argent. J'ai découpé des morceaux de papier, les ai mis dans une enveloppe et les lui ai remis en ajoutant qu'il ne devait ouvrir l'enveloppe que chez lui. Il est parti. Vers minuit il est venu chez moi, a frappé à la porte et m'a demandé du tabac. Il s'est fâché, m'a reproché d'avoir pris mille frs et de ne pas les lui avoir rendus.

D. Vous reconnaissez donc avoir remis à Matshesi une enveloppe qui devait, selon vous, contenir deux mille francs.

R. Oui.

D. Vous lui avez recommandé également de ne pas ouvrir cette enveloppe en votre présence.

R. C'est vrai.

D. Reconnaissez-vous avoir reçu 1000 frs de Matshesi ?

R. Non. J'ai reçu 100 frs + 40 frs et une poule.

D. Reconnaissez-vous avoir dit à Matshesi que vous connaissiez le lawa du bwangalala ?

R. Oui. Je le lui ai dit.

Déposition de Mabuluki :

D. Vous saviez que Kalulu connaissait le lawa du Bwangalala ?

R Oui.

D. Kalulu logeait dans votre habitation ?

R. Oui.

D. Qui a remis la poule et 40 frs à Kalulu ?

R. C'est Matshesi qui me les a remis pour que je les donne à Kalulu.

Déposition de Katabashi :

J'étais témoin quand Matshesi a remis 100 frs à Kalulu. J'étais là également quand Kalulu lui a remis une enveloppe qui devait contenir 2000 frs.

Règle de droit à appliquer : la coutume.

Le Tribunal

Entendu les parties en audience publique du 21 octobre 1937

Attendu que les faits sont établis

Attendu que le prévenu Kalulu reconnait avoir reçu une somme de 100 frs qui lui a été remise par Matshesi qui, dans un but de lucre, escomptait, en ayant recours aux pratiques du Bwangalala recevoir en retour une somme plus forte.

Attendu que Kalulu reconnait avoir déclaré à Matshesi qu'il connaissait le lawa du Bwangalala — ce qui a déterminé Matshesi à lui remettre une somme de 140 frs et une poule.

Attendu que Kalulu reconnait avoir remis à Matshesi une enveloppe contenant, selon ses dires, 2000 frs alors qu'en réalité ne s'y trouvaient que 3 billets de 5 frs et des coupures de papier.

Attendu qu'il y eu promesse fallacieuse de la part de Kalulu.

Attendu qu'en agissant de la sorte Kalulu profitant de la crédulité de Matshesi a accepté une somme d'argent qu'il savait ne pas pouvoir faire fructifier, qu'il s'est rendu par le fait même coupable d'escroquerie.

Attendu que Mabuluki était au courant de l'affaire puisque les faits se sont passés dans son habitation, que son attitude par ce fait est répréhensible et que sa complicité ne peut laisser subsister aucun doute.

Attendu que d'autre part Matshesi en insistant auprès de Kalulu et en lui remettant de l'argent a été la cause initiale de cette affaire qu'une part de responsabilité doit lui être imputée puisque c'est sur son insistance que Kalulu a consenti à pratiquer le Bwangalalae

Attendu que Matshesi ne peut fournir la preuve d'avoir versé 900 frs à Kalulu, que ce dernier nie le fait

Pour ces raisons le Tribunal qui se déclare compétent.

Condamne.

Kalulu à 60 jours de servitude pénale principale; à 15 jours de servitude pénale subsidiaire à défaut de payer l'amende fixée à 200 frs; à 150 frs de dommage et intérêts àpayer à Matshesi ou une contrainte par corps de un un mois.

Mabuluki à 30 jours de servitude pénale principale; à 8 jours de servitude pénale subsidiaire à défaut depa yer l'amende fixée à 50 frs

Matshesi à 100 frs d'amende ou 15 jours de servitude pénale subsidiaire.

Condamne Kalulu, Mabuluki et Matshes solidairement aux frais, soit 20 frs répartis ainsi : Kalulu 7 frs, Mabuluki 7 frs, Matshesi 6 frs ou 1 jour de contrainte par corps.

Le tribunal prononce la confiscation des objets saisis.

OBSERVATION :

I. Le tribunal est saisi par Matshesi d'une contestation entre personnes privées. S'étant rendu compte au cours des débats que les faits dont il est saisi sont infractionnels, il statue au dénal. Cette transposition de procédure, ce passage de la compétence civile (art. 11 du décret du 15-4-26) à la compétence pénale (art. 12) ne nous parait pas critiquable puisque les droits de la défense sont respectés, chacun des inculpés ayant été appelé à s'expliquer sur son rôle : l'art. 25 du décret, fondamental en matière de procédure, n'en exige pas davantage.

II. Un tribunal européen aurait-il retenu à charge de Kalulu la prévention d'escroquerie? C'est douteux, car s'il est établi que Kalu ua taussement allégué qu'il avait le pouvoi de faire de l'argent, on ne trouve pas trace dans les débats, des manœuvres frauduleuses qu'il aurait employées pour persuader l'existence de ce pouvoir imaginaire (art. 27 du code pénal).

La question intéressante était précisément de savoir si la coutume locale n'était pas moins exigeante, en l'espèce, que notre code pénal et si elle ne considérait pas les seules promesses falacieuses du « faiseur d'argent » comme constitution du délit d'escroquerie.

III. Le demandeur originaire, victime de l'escroquerie, est inculpé lui aussi et condamné sur le plan social, cette condamnation se comprend parfaitement ; mais on aurait souhaité trouver, dans la notification du jugement, un aperçu de la règle de droit coutumier appliquée.

IV. Même observation en ce qui concerne la condamnation de Mabuluki, qui servit d'intermédiaire entre l'escroc et sa victime.

248. - RESPONSABILITÉ - INDIVIDU INSOLVABLE - RESPONSABILITÉ DE LA FAMILLE A LAQUELLE IL APPARTIENT.

Tribunal de territoire de Tshofa (Président : M. Halain).

En cause : Fundji Kidima de Kabinda contre Kalimashi Luma de Kalonda territoire de Tshofa.

Objet de la demande : En mai 1932 vous avez tranché une palabre en ma faveur, Kalimashi devait me rembourser 1300 frs.

Depuis lors il a été incarcéré mais jamais il n'a payé.

Je voudrais obtenir mon argent et quitter le territoire de Tshofa pour rentrer chez moi à Kabinda.

Kadimashi a à nouveau pris la fuite.

Audience du 20 juin 1936. L'audience montre que ce Kalimashi est un indigène, voleur, trompeur, que rien ne peut décider à faire vivre une vie normale.

Il a trompé et volé pas mal de gens ; cependant connaissant trop tard hélas la réputation de Kalimashi et sachant l'inutilité de porter plainte, personne ne le traduit devant les tribunaux si ce n'est Kidima.

Kalimashi insolvable, prend continuellement la fuite. Quelle est la coutume indigène à ce sujet.

La coutume est formelle.

La famille est responsable d'un de ses membres, le membre récalcitrant est placé sous la tutelle directe du chef médaillé qui en à la garde.

Quelle est la famille intéressée et le chef tuteur.

Fundji Kalimashi appartient à la famille des *Bena Kula* des Bena Zala de Goie Lunkamba.

Parmis les Bena Kula actuels, nous trouvons :

1) Lupiolo Ebondo résidant à Kamani Bena Zala

2) Kilolo Goy résidant à Kamani Bena Zala

3) Katala Kapodi résidant à Kamani travailleur de Greindl

4) Kandakanda Ngele à Kangulube chefferie Bekalebwe

5) Muloko Antoine résidant à Kamani Bena Zala

6) Kasongo Kaputula résidant à Kamani Bena Zala

7) Lomami Grégoire résidant à Kamani Bena Zala.

Ces gens sont d'accord pour payer la dette de Kalimashi mais demandent à ce qu'elle soit ramenée au taux actuel de l'argent et qu'en suite Kalimashi soit remis entre les mains du Chef Goi Lunkamba qui le surveillera.

Ils déclarent également que seule cette plainte devra être prise en considération sinon ce sera la ruine pour toute la famille.

Le tribunal décide :

En ce qui concerne la dette de 1390 frs, celle ci sera ramenée à 520 frs car voilà 7 ans, pour 1390 frs on pouvait acheter 20 pièces d'étoffes, actuellement pour 520 frs on peut acheter 20 pièces identiques.

Endéans le mois Lupiolo Ebondo chef de la famille payera les 520 frs sinon trois semaines C. P. C. il paiera en outre les frais de la Colonie soit 19 frs ou 3 jours de C. P. C. en cas de non paiement.

Le Tribunal demande a ce que Kalimashi soit relégué chez le chef Goie Lunkamba où il devra travailler pour rembourser à ses parents l'argent qu'ils payent ce jour pour lui.

Le Tribunal accepte de ne plus trancher de palabres antérieures à cette date 20-6-36 au sujet de Kalimashi ou tout au moins de ne plus rendre responsable la famille afin de ne pas ruiner celle-ci.

Note : Cette décision n'indique pas la raison pour laquelle le paiement est imposé à tel membre déterminé de la famille du débiteur insolvable.

La dernière disposition du jugement est dénué de tout fondement juridique.

P. v. A.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Il reste quelques collections completes, reliées, de la 4me année au prix de 105 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e et 16e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e années : 885 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, et 16e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1465 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

9me Année Elisabethville, Novembre-Décembre 1941. No 6

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

ETUDE SUR L'ORGANISATION JUDICIAIRE DES BATEMBA DE LA CHEFFERIE KIEMBE, par P. Montenez, Administrateur Territorial. 109

CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES : « BWANGA BWA MAWESA », par A. Van Malderen, Administrateur Territorial Principal. 116

JURISPRUDENCE

249. - Divorce - Consentement mutuel - Perte du droit a la restitution de la dot - Maintien des droits des parents sur les enfants nés du mariage. 123

250. - Accident - Enfants - Responsabilité 124

251. - Paiement partiel - Acceptation facultative pour le vendeur. 124

9me Année Elisabethville, Novembre-Décembre 1941 No 5

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Etude sur l'organisation judiciaire des Batemba de la chefferie Kiembe.

Les Batemba proviennent du pays de Ngabwe, chef d'un groupe d'Aluunda, partis comme tant d'autres de chez le Mwata-Yamvo lors des grandes migrations de cette peuplade au XVIIème siècle. Ngabwe s'était fixé non loin de Lwanika sur le Haut Zambèze avec ses gens parmi lesquels figurait le premier Kiembe, un de ses proches parents. A la suite de circonstances d'ordre familial et politique, Kiembe se brouilla avec Ngabwe et partit avec un groupe de dissidents à la recherche de nouvelles terres vers le N E.

Après maintes pérégrinations, Kiembe et sa troupe arrivèrent dans les plaines fertiles, giboyeuses et aux cours d'eau poissonneux du « Kilemba » et du « Ditemba » (plaines alluvionnaires formées dans l'actuel territoire de Jadotville par les affluents de droite de la Lufira au N. de la route d'Elisabethville à Jadotville et à l'E. de la grande cuvette inondée aujourd'hui suite au relèvement du barrage de Mwadingusha) Ils se fixèrent sur ces terres apparemment inoccupées sur leur plus grande partie et reçurent les autres du chef de groupe Mulandi, arrivé d'ailleurs aussi récemment dans la région.

D'autres émigrants Aluunda, mais venant directement de leur pays d'origine, ne tardèrent pas à faire leur apparition sur la rive O. de la Lufira et s'emparèrent bientôt par ruse du « Kilemba ». Kaponda, fils du premier Kiembe, qui administrait cette région pour compte de son père, dût s'enfuir et se fixa sur la Kafubu où il fonda le groupe des Batemba de Kaponda qui se rendit rapidement indépendant et forma la chefferie du même nom en territoire de Sakania (Kipushi). Puis un autre groupe de Batemba, sous la direction de Mulishia, mais toujours sous l'obédience des Kiembe, essaima pour peupler les parties supérieures des vallées de la Luiswishi, Kifumanji et Luano, dans l'actuelle chefferie de Shindaika à l'E. d'Elisabethville.

Les Batemba coulèrent depuis 150 ans dans leur plaine du « ditemba » et les régions immédiatement avoisinantes des jours somme toute fort peu troublés. Ils ne connurent aucune invasion ni conflit sérieux avant l'arrivée des Bayeke et, si les chefs Kiembe dûrent fuir quelque temps au Luapula parce que ne voulant pas se soumettre à Msiri, l'influence muyeke sur la masse de la population resta fort minime. De même la pénétration des idées européennes et les répercussions de l'industrialisation massive du Haut Katanga provoquèrent chez cette peuplade des effets moins prononcés qu'ailleurs. Seul, Shindaika successeur de Mulisha, parvint à profiter de l'ouverture de la mine de l'Etoile et de la fondation d'Elisabethville pour se faire octroyer l'indépendance politique et la médaille de chef. Il n'en reste pas moins que même pour Shindaika et ses sujets, les Kiembe restent les représentants éminents des chefs Batemba. (1)

La chefferie de Kiembe dût sa situation relativement privilégiée au relief tourmenté du pourtour de la cuvette formée par le « ditemba » et à la nature marécageuse de celui-ci et des plaines voisines facteurs qui rendirent malaisés la pénétration de la région. Aussi l'organisation interne des Batemba et la nature des pouvoirs du chef sont-elles restées empreintes d'un caractère patriacal et familial, dépouillé de toute grande ambition politique. L'étude de la composition et du fonctionnement de la juridiction traditionnelle de cette chefferie présente donc un intérêt particulier malgré la faible importance numérique de ses ressortissants (un millier d'âmes groupées en une dizaine de villages), car cette juridiction est incontestablement une des plus anciennes du Haut-Katanga et une de celle ayant subi depuis un siècle et demi le minimum de modifications provoquées par les conflits intertribaux.

(1) Ces quelques notes historiques sont extraites des études existant dans la documentation politique du territoire de Jadotville et ont uniquement pour but de faire connaître dans ses très grandes lignes l'origine des Batemba. Nous croyons savoir que Kaponda et Shindaika et leurs notables donnent des évènements rapportés ci-dessus des versions un peu différentes destinées à prouver leur égalité absolue avec les Kiembe. Nous signalons le fait à titre objectif: mais il n'entre pas dans le cadre de la présente étude d'éclaircir ce point d'histoire qui n'a d'ailleurs pas de répercussion dans l'organisation judiciaire interne de la chefferie Kiembe.

I. LIMITES DE LA JURIDICTION

Ces limites se confondent avec celles de la circonscription administrative et englobent ainsitoutes les terres occupées par les Batemba du groupe de Kiembe depuis leur arrivée dans le pays.

II. COMPOSITION DU TRIBUNAL

Nous donnons simplement sous cette rubrique la nomenclature des juges, le rôle des principaux d'entre eux devant être précisé plus loin.

Le premier des juges était le chef Kiembe lui-même et en cela la juridiction que nous étudions se différenciait d'autres tribunaux coutumiers du Territoire de Jadotville ou le chef ne siègeait pas toujours. Ce n'était qu'en des cas exceptionnels que nous signalerons ci-dessous et à la suite de circonstances extrinsèques à la nature des affaires que des dérogations étaient apportées à cette règle générale

Venaient ensuite les juges résidant au chef-lieu de la circonscription, à savoir le Mufulwe, dont nous verrons le rôle prédominant en étudiant la procédure, le Kuhesele, le Dambayenge, le Kisakasaka et le Mabulu.

En dehors du chef-lieu, étaient juges les chefs de villages suivants : Makaka (c'était le plus important parmi cette catégorie de juges. Son village se situait d'ailleurs toujours à proximité de celui du chef et durant les dernières années fusionna même avec lui) Kumbi. Kimengwa. Kingombe. Kalasa Kamuse. Kindalo. Mululu. Katalo. Kinsamba, c-à-d. pratiquement tous les chefs de village de la chefferie appartenant aux principaux clans des Batemba (Bapumpi, Bena-Mbuji, Bakunda et Bena-Ngoni). Seuls les chefs de village Kilemo (Bena-Nzofu) et Kalianina (Bakaonde) n'étaient pas juges.

La très grande majorité des affaires s'instruisaient et se tranchaient au village même du chef .Pour les causes de minime importance, le chef désignait au Mufulwe les noms de deux ou trois juges du chef-lieu et le Mufulwe les convoquait, même s'il n'était pas compris parmi eux. Dans les affaires plus importantes siègeaient tous les juges du chef-lieu et souvent aussi Makaka avec eux Enfin dans les affaires graves, le chef s'adjoignait en plus des juges habituels des juges-chefs de village, généralement au nombre de quatre et parmi lesquels figurait presque toujours Makaka.

Lorsque de temps à autre, le tribunal tranchait quelque différend lors des déplacements du chef, celui-ci recrutait les juges parmi les chefs de village suivant la région où il se trouvait, car les juges du chef-lieu ne l'accompagnaient pas tous.

Le Tribunal ne siègeait sans le chef que dans les cas suivants :

1°) lorsque Kiembe était malade ou lorsqu'au cours de ses déplacements une palabre surgissait dans son village ou dans les environs. En pareille occurence, le mufulwe ou Makaka restés au chef-lieu remplissaient les fonctions judiciaires réservées au chef durant l'absence de celui-ci.

2°) lorsque le chef, ne voulant pas se déplacer lui-même, déléguait deux ou trois juges du chef-lieu ou chefs de village (généralement aussi présidés par le mufulwe ou Makaka) pour se rendre trancher une affaire dans une région éloignée.

Dans ces deux cas cependant, le Tribunal ne connaissait le plus souvent que d'affaires de faible ou de minime importance et réservait autant que possible les autres pour une audience présidée par le chef lui-même.

Pendant l'interrègne, les fonctions judiciaires, qu'assumait le chef de son vivant, étaient remplies par le notable chargé de l'interim (Makaka habituellement).

Telle était la composition du Tribunal au début de l'occupation européenne. Depuis lors, elle a subi les modifications suivantes :

Le mufulwe existe toujours et remplit encore ses antiques fonctions. Le kuhesele est devenu un vieillard d'un âge tel qu'il a abandonné toute participation à la vie publique. Le dambayenge et Makaka sont tous deux relégués (le dernier après avoir joué son rôle traditionnel jusqu'en ces derniers temps). La coutume interdit de les remplacer de leur vivant. S'ils venaient à décéder, il semble bien que des jeunes reprendraient leur charge, tout comme pour le kuhesele. Quant aux fonctions de kisakasaka et de mabulu, elles paraissent bien avoir disparu sans aucun espoir de jamais renaître.

Par contre, les neuf juges-chefs de village, autres que Makaka et que nous avons énumérés plus haut, non seulement continuent à composer le tribunal, mais forment même aujourd'hui les juges ordinaires, puisqu'en dehors du chef il ne reste plus que le mufulwe au chef-lieu de chefferie. Lorsque le tribunal siège en ce dernier village, les chefs de village les plus proches (Kalasa, Kindalo, Katalo, Kimengwa Mululu) forment le collège des juges au nombre de deux ou trois avec Mufulwe. Au cours de ses déplacements dans les régions éloignées, le chef recrute les juges parmi le chefs de village Kinsamba, Kumbi Kamuse, Kingombe.

III. LA PROCEDURE

Le demandeur, « wakuloba », se présentait en premier lieu chez le mufulwe. Celui-ci appelait alors le kuhesele et ces deux juges entendaient ensemble le premier exposé du plaignant. Ils se rendaient ensuite avec lui chez Kiembe qu'ils mettaient au courant de l'affaire. En cas d'empêchement du mufulwe ou lorsque celui-ci assumait les fonctions dévolues au chef, le demandeur s'adressait d'abord au kuhesele qui mandait alors un autre juge pour entendre avec lui le « wakuloba » et porter la palabre devant le mufulwe.

Le chef, ainsi mis au courant, dépêchait un homme pour chercher le défendeur « kapondo ». N'importe quelle personne de confiance pouvait être désignée pour remplir ce rôle Elle portait alors le nom de « muluwe » dans l'accomplissement de sa mission et entraver l'exercice de celle-ci ou injurier le « muluwe » équivalait à une offense personnelle faite au chef.

Le « muluwe » revenait, après un temps variable suivant la distance à parcourir, avec le défendeur qui, s'il n'avait déjà été pris en flagrant délit, était, paraît-il, presque toujours en aveu sur le fond de l'affaire, sauf en cas d'accusations de sorcellerie. Le tribunal n'avait plus en définitive qu'à examiner les circonstances atténuantes ou aggravantes et à prononcer les peines et dommages et intérêts éventuels. Aussi, à son arrivée chez le chef, « le kaponda » était-il mis en une espèce de détention préventive qui consistait à lui enserrer les pieds dans un carcan constitué de deux pièces de bois, le « dikusu ». Il restait, dans cette position jusqu'à l'audience c-à-d. parfois 4 ou 5 jours lorsque les juges devaient venir de loin, mais parfois aussi quelques heures seulement. Il était nourri pendant ce temps par le chef.

Nous attribuons cette facilité avec laquelle le défendeur entrait en aveu au petit nombre de ressortissants de la juridiction et au caractère familial de la vie sociale. Dans ces conditions, toutes les affaires étaient déja connues par l'opinion publique avant que la tribunal en fût saisi et dès lors il eût été dangereux d'une part dans le chef du demandeur d'accuser sans preuves péremptoires l'autre partie. C'eût été risquer des représailles de sa part ou de celle de sa famille. D'autre part, il n'eût servi à rien au défendeur de nier du moins l'essentiel de l'affaire car, en ce faisant, il s'exposait à se voir soumettre à une des épreuves dont nous traiterons au paragraphe V.

Le Tribunal, composé comme nous l'avons vu plus haut, se réunissaint ensuite sous la présidence du chef, entouré des juges, et entendait contradictoirement les parties assises par terre devant lui. Les juges posaient les questions qu'ils estimaient nécessaires et interrogeaient les témoins. La plus large publicité était réservée à ces audiences, mais il n'était cependant pas admis que les auditeurs posâssent eux-mêmes des questions aux parties ou en suggérâssent aux juges, comme cela se pratiquait dans quelques juridictions voisines.

A la fin des débats, un des juges résumait ceux-ci et donnait son avis. Aucun ordre n'existait pour désigner qui parlerait le premier. Si les autres juges se ralliaient au point de vue ainsi exprimé, ils se taisaient et le chef tranchait. Dans le cas contraire, chacun faisait connaître à tour de rôle ce qu'il pensait de l'affaire.

Le chef décidait finalement en se ralliant publiquement à un des avis exprimés ; mais il lui était également loisible d'adopter une attitude différente de toutes les opinions exprimées ou de celle de la majorité. C'était la sentence émise par lui qui l'emportait et constituait seule le verdict du tribunal. Tout porte à croire que ce pouvoir considérable du chef était tempéré très largement par les contingences politiques, sociales et familiales et que les Kiembe évitaient de heurter trop ouvertement l'avis de la majorité des juges.

Le Tribunal discutait donc en public de la sentence à rendre et les délibérations secrètes étaient inconnues.

Après l'audience, le perdant se voyait à nouveau les pieds enfermés dans un « dikusu » jusqu'à ce que sa famille ait intégralement acquitté les dommages et intérêts auxquels il avait été condamné. Pendant ce temps, il était également nourri par le chef.

Comme chez d'autres peuplades bantoues, c'était à la partie *gagnante* qu'incombait le soin de rémunérer les juges. Lorsque le gagnant avait reçu tous les dommages et intérêts prononcés en sa faveur, il en remettait au chef une part, variable suivant l'importance de ces dommages et intérêts mais qui semblait bien atteindre couramment le quart ou même le tiers de la valeur de ces derniers. Le chef partageait alors les biens lui remis entre les juges et en gardait une partie pour lui-même. Aucune règle fixe ne présidait à cette répartition.

En matière d'adultère, une procédure spéciale était employée : Faire paraître l'amant sous les yeux du mari trompé constituait une grave injure à celui-ci tant que le tribunal n'avait pas statué sur la cause. Aussi, le « kapondo » ne comparaissait-il pas à l'audience et était-il tenu caché en brousse pendant la durée des débats. Les juges n'entendaiennt que le mari et l'épouse infidèle et la preuve de l'adultère s'établissait *uniquement par l'aveu de cette dernière*. Après le prononcé de la sentence, le demandeur et sa femme se retiraient, le défendeur était appellé et le tribunal lui signifiait le jugement rendu. S'il tentait de nier les faits, on lui coinçait la tête entre deux lattes de bois que l'on serrait jusqu'à ce que l'accusé finisse par avouer et il n'avait plus alors qu'à payer les dommages et intérêts prononcés.

Pareille procédure pouvait ouvrir la porte aux dénis de justice les plus caractérisés et constituer une prime au chantage. Aussi avons-nous essayé, mais en vain, d'en obtenir des juges une explication satisfaisante. Nous croyons quant à nous qu'il faut encore une fois chercher cette explication dans le petit nombre d'habitants de la chefferie et leur organisation familiale Tout le monde connaissait les affaires d'un chacun, un mari n'aurait donc pas accusé à tort et une femme volage, pas avoué un adultère inexistant de peur de la déconsidération publique, la famille du défendeur assistait à l'audience à défaut de l'intéressé lui-même; autant de facteurs qui pouvaient pallier au caractère trop arbitraire de certaines méthodes d'instruction.

IV. ARBITRAGE

Les juges et chefs de village tranchaient à eux seuls et à titre d'arbitre les petites contestations, à condition toutefois qu'aucune effusion de sang ne se soit produite. La partie perdante pouvait saisir le tribunal si elle s'estimait lésée; le gagnant pouvait agir de même si le perdant se refusait obstinément à exécuter la sentence de l'arbitre.

V. MOYENS DE PREUVE

Ces moyens consistaient dans la majorité des cas en examen des faits, constatations, débats contradictoires, audition de témoins. Il faut y ajouter deux espèces d'ordalies que nous décrivons ci-dessous sommairement, leur analyse détaillée sortant du cadre de la présente étude.

1°) L'épreuve de l'eau bouillante dans laquelle l'accusé devait tremper la main dans un pot d'eau en ébullition. S'il ne contractait pas de brûlure ou seulement des atteintes légères, il était reconnu innocent ; dans le cas contraire, il était déclaré coupable.

2°) L'épreuve du « mwafi » dans laquelle un devin faisait ingurgiter à une poule une décoction toxique de l'écorce de l'arbre appellé « mwafi ». Si l'animal vomissait le poisson et guérissait, l'innocence de l'accusé était proclamée. Si par contre la poule succombait, sa culpabilité ne faisait plus de doute.

Nous allons voir au paragraphe suivant dans quels cas étaient pratiquées ces épreuves.

VI. PRINCIPALES AFFAIRES SOUMISES A LA JURIDICTION.

Nous croyons devoir traiter cette rubrique avant celle relative aux peines, car la mentalité essentiellement concrète de l'indigène éprouve la plus grande difficulté à énumérer et définir les peines en

elles-mêmes. Nous dégagerons donc plutôt la nomenclature de celles ci et leur définition éventuelle des cas d'epèce traités ci-dessous.

A. Le Meurtre - Ou bien la parenté de la victime tuait le meurtrier, ce qui supposait chez les exécuteurs de cette vengeance la force physique suffisante et une situation sociale assez élevée ; ou bien la famille s'adressait au tribunal. Dès qu'elle avait saisi le mufulwe, elle renonçait ipso facto à appliquer la loi du talion, car le meurtrier se trouvait dès lors placé sors la protection du chef. Le tribunal condamnait le meurtrier à payer à la famille du défunt un, deux ou trois esclaves suivant l'âge et la situation de la victime, plus un au chef pour compenser la perte subie par lui par la mort d'un de ses sujets. Aucune peine n'était appliquée au meurtrier en dehors des indemnités qu'il avait à acquitter et de sa mise au « dikusu » jusqu'à versement complet de celles-ci.

B. Coups et Blessures - Les victimes n'avaient pas le droit d'exercer des vengeances privées. Le tribunal prononçait en leur faveur d'assez fortes indemnités, variant avec l'importance du dommage subi ; mais il n'appliquait toujours aucune peine à l'auteur de ces méfaits.

C. Adultère - Si le mari trompé surprenait les amants en flagrant délit, il tuait presque toujours le séducteur. Si ce dernier parvenait à s'enfuir ou si par prudence le mari renonçait à sa vengeance, il saisissait alors le tribunal qui condamnait l'amant à des dommages et intérêts s'élevant à un ou deux fusils ou un ou deux esclaves suivant ce que réclamart la partie lésée. Chose curieuse toutefois : ce n'était pas le mari mais bien la femme elle-même qui formulait la demande d'indemnité. La sentence et l'indemnisation étaient les mêmes lors d'une plainte du mari en dehors du cas de flagrant délit. Dans aucun cas cependant, le tribunal ne prononçait toujours de peine contre l'amant ou l'épouse coupable. Le mari pouvait rosser sa femme ; mais il n'usait guère de ce droit, paraît-il, ou se contentait d'une légère correction, du moins pour une première faute. Lorsque l'amant avait intégralement acquitté les dommages et intérêts le chef réunissait les parties autour d'un « bukari » ou d'un pot de bière offert par lui et, pendant que le mari et et l'amant consommaient ce présent ensemble en signe de réconciliation, le chef les chapitrait tous deux sur leurs devoirs respectifs et invitait l'amant à ne plus recommencer.

D. Vol - Se réglait par des indemnités élevées (atteignant parfois jusqu'à dix fois la valeur du larcin) allouées par le tribunal à la victime. Si le prévenu niait les faits, on lui appliquait l'épreuve de l'eau bouillante et les juges statuaient suivant les résultats de l'épreuve.

A part le montant exorbitant de dommages et intérêts à payer, le voleur n'était frappé d'aucune autre peine. Cependant lorsqu'un individu se livrait à des vols répétés et devenait à ce titre un danger pour toute la communauté, le chef, après avoir consulté les juges, pouvait décider de le supprimer Le keptomane était appréhendé et tué à coups de lance par le « mutete » c.-à-d. l'homme chargé par le chef de ce genre d'exécution,

E. Injures - Faisaient l'objet d'un règlement à l'amiable par les soins du chef de village lorsqu'il s'agissait de simples injures entre privés. Lorsque ces faits dégénéraient en injures au chef ou notables, en coups, en accusations de sorcellerie, les faits tombaient alors sous les règles propres à chacun de ce genre d'affaires.

F. Injures et Désobéissance aux Chef et Notables - Le tribunal condamnait le coupable à une assez forte indemnité au chef lorsque ce dernier était la victime de ces faits. Lorsque le prévenu s'était adressé aux notables dans ses propos ou leur avait désobéi, il recevait sur tout le corps un certain nombre de coup appliqués au moyen d'un gros jonc. Les genre faisaient cesser cette correction lorsqu'ils estimaient qu'elle avait atteint son effet.

G. Sorcellerie et Accusations de Sorcellerie - Le tribunal pouvait être saisi de ce genre d'affaires de deux manières : 1) par la plainte d'un individu qui prétendait que lui ou sa famille étaient l'objet d'envoûtement de la part d'un tiers, 2) par la plainte d'un individu accusé par un ou des autres de pratiques magiques et qui voulait être publiquement lavé de cette accusation. Les juges faisaient alors pratiquer l'épreuve du « mwafi » et conformaient leur sentence au résultat de cette ordalie. La mort de la poule indiquait dans le premier cas que l'accusé était bien coupable et, dans le second, que l'accusation portée était bien fondée. Dans les deux occurences, on se trouvait devant un sorcier et il fallait alors s'en débarasser au plus tôt dans l'intérêt public. Le « mutete » s'emparait de cet être malfaisant, le tuait à coups de lance, puis allait brûler son cadavre en brousse et en rapportait ensuite le crâne calciné au chef en signe de bon accomplis-

sement de sa mission. Les enfants du condamné étaient réduits en esclavage domestique. L'un d'entre eux revenait au « mutete », les autres au chef ; mais les victimes du sorcier ne recevaient rien. Elles étaient en effet considérés comme moralement dédommagées par la disparition de leur ennemi et le retour à la tranquilité.

Si la poule vomissait le poison, les parties étaient renvoyées dos-à dos et le prétendu sorcier se trouvait ainsi lavé d'une accusation que désormais plus personne n'eût osé proférer contre lui. Il ne pouvait cependant prétendre à aucune indemnisation.

H. Dettes et Emprunts - Lorsque l'emprunteur faisait tarder le remboursement des dettes contractées par lui, son créancier s'adressait au tribunal. Celui-ci prononçait le remboursement immédiat et avait le moyen de le faire affectuer en attachant le perdant au « dikusu » jusqu'à parfaite exécution de la sentence. Si le prêteur le réclamait et que les juges estimaient cette demande fondée, le total à rembourser était majoré d'un certain montant (allant jusqu'à 50 o/o des dettes elles-mêmes) destiné à compenser le dom nage ou le manque à gagner subi par le créancier en raison du retard dans le remboursement.

VII. DES PEINES

De l'exposé qui précède, pouvons-nous conclure à l'existence chez les batemba de véritables peines telles que nous les concevons dans notre droit pénal, c.-à-d. de sanctions physiques ou pécuniaires infligées par un pouvoir public et destinées à réprimer un fait délictueux contraire à l'ordre établi? ou bien ne devons-nous pas plutôt constater uniquement chez cette peuplade l'existence de la vengeance privée, de la loi du talion, le pouvoir judiciaire coutumier n'obligeant le délinquant, à défaut de cette vengeance qu'à payer une indemnité à sa victime ou à la famille de celle-ci (conception analogue à celle du vieux, « weergeld » germanique) ?

La question peut être longuement discutée, mais personnellement nous penchons nettement en faveur de la seconde interprétation, bien que, reconnaissons-le, ce phènomène social soit moins accusé chez les batemba que chez d'autres peuplades bantoues.

L'inexistence d'une véritable peine infligée par le tribunal est caractérisée pour trois infractions graves : le meurtre, l'adultère et les coups et blessures (pour cette dernière la vengeance privée n'est même pas admise). Situation identique en ce qui concerne les injures et désobéissances au chef. Quant à celles envers les notables, la fustigation infligée au déliquant peut très bien être considérée comme une modalité de la vengeance privée, les notables ne s'abaissant pas à exercer eux-mêmes cette vengeance. L'absence d'indemnité leur dûe semble bien confirmer cette façon de voir.

Quant aux deux cas où le tribunal prononçait une sentence de mort : sorcellerie et kleptomanie nous croyons pour notre part qu'il ne s'agit guère là de « peine » au sens où nous l'entendons; mais bel et bien de véritables mesures de conservation sociale apparentées aux mesures identiques en usage chez nous, comme l'expulsion, la relégation, les lois de défense sociales, etc... Le sorcier et le kleptomane constituaient en effet par excellence les trublions représentant un danger constant pour la société indigène. Il fallait à tout prix les mettre hors d'état de nuire et faute d'autres moyens, il ne restait que la ressource de les supprimer. Notons d'ailleurs encore à l'appui de cette thèse la non-indemnisation de la victime du sorcier qui pouvait, d'après les conceptions indigènes, déjà se considérer comme heureuse d'être débarassée de son ennemi.

Seuls, les dommages et interêts auxquels étaient astreints les auteurs d'un vol simple pourraient être considérés en un certain sens comme une peine, puisque ces dommages et intérêts dépassaient de beaucoup la valeur du larcin, augmentée même comme dans le cas de dettes ou de coups du montant d'une juste indemnité pour le dommage moral subi ou le manque à gagner. Il semble donc bien que ces formidables indemnités avaient pour but, non seulement de dédommager la victime, mais aussi d'inspirer au voleur la crainte d'une réédition de pareils agissements. Dans ce cas cependant, le fait que ces gros débours étaient infligés au délinquant en faveur d'un particulier ne permet pas encore de les identifier totalement avec les peines telles que les connaît notre droit pénal.

VIII. LE TRIBUNAL DES BATEMBA ET LES DECRETS ORGANIQUES SUR LES JURIDICTIONS INDIGENES

Le tribunal des Batemba de Kiembe n'a jamais cessé de fonctionner normalement. Il s'est débarassé au cours des années comprises entre 1910 et 1925 des éléments contraires à notre ordre public qu'il contenait sous sa forme primitive, qui est celle que nous avons décrite dans les pages qui précédent.

Quant aux peines, les juges ont peu-à-peu compris au cours de la même période qu'il devenait indispensable de prononcer et d'appliquer les sanctions prévues par notre législation, puisque la légitimité de la vengeance privée était incompatible avec la notion même de notre ordre public. Bien que ce tribunal ne soit pas encore reconnu, son fonctionnement s'avère aujourd'hui aussi satisfaisant que celui d'autres juridictions voisines reconnues. Le petit nombre de jugements rendus (15 à 20 par an) s'explique tout naturellement par la faible population de la chefferie.

Aussi, rien ne s'oppose-t-il à la reconnaissance de cette juridiction sous l'empire des articles 1 et 3 des Décrets sur les juridictions Indigènes et son existence coutumière traditionnelle a été, nous semble-t-il, suffisamment établie par la présente étude.

P. MONTENEZ
Administrateur Territorial.

Crimes et superstitions indigènes

« BWANGA BWA MAWESA »

Les « banganga ba mawesa » sont des « banganga ba kubuka » ou devins, adorateurs du génie « Kalunga », gardien du lieu souterrain habité par les morts.

MAWESA est un sobriquet qui signifie « tousseur ». L'on verra plus loin que le devin ainsi que le candidat devin sont amenés à devoir fumer une pipe rituelle qui provoque irrésistiblement une toux, laquelle, infailliblement, produit un bruit lequel s'écrirait : « we-s-ha » - « we-s-ha » -...

Le « ngangawa mawesa » est toujours aidé par plusieurs accolytes qui sont, par ordre d'importance : 1° Kitobo 2° Bwana Mutombo 3° Mukwanganga 4° Manzi 5° Kiangu 6° Banyimba 7° Bangomba.

KITOBO - Donne la réplique au « nganga » lorsque celui-ci est en transes; reçoit les solliciteurs reçoit les cadeaux destinés au devin ; prépare le manger, le boire et la pipe de ce dernier. Comme paiement, reçoit le 1/3 des cadeaux faits au « nganga ».

BWANA MUTOMBO - (bwana - bu-mwana - enfant) Homme de confiance du « nganga » ; transporte le panier à médecines et le bagage du devin; fabrique les « tupini » (1). Il se paie au moyen des parcelles d'ossements (« visimba ») que lui laisse le devin et dont il prépare des « amulettes » contre est maux de tête, des reins, du ventre, etc...

MUKWANGANGA - épouse du devin, dont elle connait tous les secrets.

MANZI - l'un des « banyimba » qui est chargé de couper une des fesses de la victime convaincue (?) de sorcellerie.

KIANGU - comme « Manzi », l'un des « banyimba », chargé de couper un bras à la victime.

BANYIMBA: chantres accompagnant « nganga » dans tous ses déplacements. Ils sont payés au moyen des cadeaux que leur font les spectateurs.

BANGOMBA: batteurs de gong - idem.

*
* *

MAFINGE : Tous les « banganga ba mawesa » n'ont pas toujours les faveurs de la clientèle.

Lorsque celle ci se fait attendre, ils ont recours au « mafinge », aux sortilèges.

Chaque matin, avant le lever du soleil, il prend son sifflet à sortilèges (« lusengo lwa nsomwe ») et, se tournant vers les quatre points cardinaux lance quelques coups de sifflet stridents en faisant force gestes d'appel de la main, tout en disant:

« Leza, talombelwa mu nganda, kabanda na kusabwa lubese pabula po kwipoza mu mulilo nangu wa vilyo vya mutumbila ati tuye kwa nganga, aketubuke ».

---

(1) « TUPINI » - ce sont des amulettes qui protègentleur possess eur contre les entreprises magiques. Elles sont constituées par deux cornes de « kashia » qui sont piquées, l'une dans un morceau de bois de l'arbre « kolweba », l'autre dans une planchette de « mulilakizwa ».

KOLWEBA - donne force et santé.

MULILAKIZWA - lorsqu'on le brûle, il chasse les esprits.

Les cornes sont bourrées de parcelles d'ossements humains (H et F) qui ont été déterrés par « Mawesa ». Ces ossements proviennent :

1° de sorciers (H et F)

2° de « bivila » (fous, H et F)

3° de « tumene » (sourds-muets, H et F)

A ces ossements sont ajoutés :

4° de la poudre de racine « mukilendjila » (racine qui traverse le chemin de part en part.)

5° de poudre « lisengo » fournie par les arbres « mubanga », « ndale » et « mukula ».

En constituant son « bwanga » comme il l'a fait, « Bwana Mutombo » pare à l'entreprise maléfique des divers esprits qui peuplent l'atmosphère. Les embûches que rencontrera l'esprit malfaisant sont constitués, d'abord par la poudre de mukula, puis par les divers arbres réputés pour leur solidiié qui sont autant de sentinelles, ensuite par la racine de « mukilendjila » qui est une embûche quasi insurmontable. Ce n'est qu'après avoir surmonté toutes ces difficultés que l'esprit mollesteur se heurtera par l'un des esprits humains enfermés dans les cornes.

Traduction approximative :

« Dieu, je vous en supplie, non pas de l'intérieur de ma case, ni d'un lieu quelconque, mais bien de l'endroit qui m'a été assigné : n'y aura-t-il personne qui tombera dans le feu, qui sera indisposé par le tabac, qui aura mal au ventre et qui dira : allons chez le devin, il nous dira la cause de notre mal. »

Le sifflet est à moitié bourré des substances suivantes :

1° parcelles du lézard « sumbwalala » ; (réputé pour sa vitesse)

2° cheveux de « mapasa » (jumeaux); (fécondité)

3° parcelles ossements tête du poisson « mapatu » ; (fécondité)

4° » » crâne du pigeon domestique ; (fidélité)

5° morceau de « kisoke » (sel gemme); (bénéfice)

Ayant ainsi procédé, le « nganga » place son sifflet sur une souche, à l'extérieur de sa case et attend la clientèle.

MUPULULO : (kupulula : solliciter)

Les devins du « mawesa » sont sollicités par la clientèle.

Le solliciteur s'adresse à « Kitobo » et lui apporte le « mupululo » qui consiste en un petit panier rempli de farine sur laquelle sont placées quatre perles « kangela » ou « kabuya ». « Kitobo » ayant accepté, écoute, interroge et fait rapport au « nganga » . (2) Celui-ci fait dire qu'il accepte et qu'il se rendra sur place un jour qu'il détermine.

Dès qu'il est en possession du « mupululo », le « nganga » s'empare des perles, allume quelques brindilles et les passant au dessus des perles, dit :

« Quelque difficulté qu'il puisse exister, ne me cachez rien. Je vous placerai sous mon oreiller. » Inspirez-moi, que je sois à même de dénoncer, le plus rapidement possible celui ou celle qui est la cause » de l'émoi du solliciteur ».

Le soir, avant de se coucher, il fait comme il a dit.

A la pointe du jour, Kitobo s'amène et demande ce qui lui a été inspiré par le génie « Kalunga ». Si le « nganga » a rêvé d'incendie, de brûlures de tout ce qui a trait au feu, c'est signe qu'il aura à dénoncer un sorcier. S'il a rêvé d'autre chose, il devra dénoncer les agissements d'un défunt.

Le devin met Kitobo au courant. Ce dernier convoque aussitôt tous les assistants habituels : Bwana Mutombo, banyimba, bangomba. Ils se rendent en groupe au village où « sévit » la cause du mal. Ils y sont reçus par les « babukwa » (solliciteurs) qui ont préparé à leur intention toutes sortes de victuailles. Toute la nuit ils font ripaille.

ULUBUKO : (acte devinatoire).

Le matin, avant le lever du soleil, « Kitobo », aidé de « Bwana Mutombo » prépare tout en vue des cérémonies. Une natte est mise au milieu du terre-plein, le beau côté tourné vers le sol, sur laquelle est placé le « kitundu » contenant les « bwanga ».

« Nganga » s'amène et, aidé de Kitobo, s'affuble de ses oripeaux: plumes de coq et de pintades piquées dans les cheveux, autour des reins : des peaux de genettes (« simba »), un pagne d'écorce d'arbre (« nkolwa »); une bande de kaolin (« pemba ») allant d'une oreille à l'autre en passant par les yeux; une autre, allant de la naissance des cheveux à la pointe du nez; une troisième, couvrant les lèvres; une dernière, allant d'un sein à l'autre. Toute la poitrine est constellée de tâches blanches. Dans la main droite, il tient une herminette de fabrication indigène (« seso ») dans sa gauche, il tient une petite courge remplie de « visimba » (« boko »).

« Kitobo » prépare alors la pipe rituelle (« kabangula ») qu'il bourre au moyen de petites parcelles d'ossements humains, de chanvre, de fibres de « mutumbutumbu » (arbrisseau).

Nganga aspire la fumée à coups précipités.

L'heureux possesseur de « tupini » les place, la nuit, à l'entrée de sa case et à la tête de son lit.

Avant de se coucher, il ne manquera jamais de leur rappeler leur rôle.

(2) Ce qui amène le solliciteur concerne tout ce qui est inexplicable et semble le fait d'actes maléfiques dirigés contre lui ou sa famille par des défunts aussi bien que des vivants : cauchemars, blessures graves, maladie, avortement, stérilité malchance à la chasse, décès, etc... etc...

Les gongs résonnent; l'on frappe sur des houes au moyen de baguettes de fer. A certain moment il chante (?):

« We walikungeba, hati mwengwe, taise lelo, naisa ne mwengwe, ne muko wenu ».

Traduction approximative :

« Toi qui m'a sollicité, qui croyais que je (Mwengwe) ne viendrais pas, me voici avec mes médecines, moi (Mwengwe), votre semblable ». La pipe le fait tousser : « we-s-ha », « we-s-ha »... Il se met à trembler de tout le corps... le génie « Kalunga » est entré en lui. l'a « saisi ». (« kutuntuka »). Les gongs résonnent avec un bruit infernal... Il saute en l'air, fait un bond, se précipite, s'enfuit... vers le soleil levan. (« ku kabanga ») Les « banyimba » continuent à chanter...

Devant cette fuite, « Kitobo » semble consterné. Il implore les « tupini » qu'ils ramènent le fugitif Il siffle quelques fois dans son « lusengo lwa nsomwe » pendant que « Mukwanganga » prend la pipe rituelle et en répand l'eau sur les bords de la natte afin de limiter l'espace de fuite.

Nganga revient du côté du soleil couchant (« ku mbosi ») en chantant :

« Mwana uya ya kabanga, yakwiza ya kumbo ».

Traduction approximative :

« L'enfant est parti vers le soleil levant, il revient du côté du soleil couchant » (naître-mourir-revenir sur terre). Kitobo le prend aussitôt à bras le corps pour l'empêcher de récidiver. Intervention de « Mukwanganga » qui dit : « Kitobo, ne lui fais pas mal. N'oublies » pas les traditions. Il a fait ce qu'il » devait faire. Si tu lui faisais mal, il s'envolerait et ne reviendrait plus jamais. »

Une jeune fille s'avance alors, le prend (le nganga) par l'épaule, lui demande de rester (promesse de félicités) et de continuer son travail. « Nganga », faisant semblant d'être essoufflé (ou l'étant réellement), s'adressant à Kitobo, dit en haletant et bégayant :

« We Kitobo,... na... naiza,... ne... ne muno... ne munoobe,... mwen .. « mwengwe nganga,... ka... kalinde ka bafu,... mpenipo... ka... kafwanka.... « natuka... natukaimo ».

Traduction approximative : « Toi, Kitobo, tu le vois, je viens (moi), ton semblable, le nganga qu'on ne trompe pas, « celui qui creuse les tombes. Donne-moi du tabac, un peu d'arachides ».

Kitobo répond : « Tout ce que tu viens de demander fait défaut. Tu n'es d'ailleurs « pas venu pour demander toutes ces bonnes choses, mais bien pour exercer ton métier « de nganga wa mawesa ».

Mais aussitôt, se tournant vers les spectateurs, il dit :

« Si vous possédez les choses qu'il demande, ne les lui refusez pas ».

Cette demande équivaut à un ordre. Tout le monde se précipite pour satisfaire, à qui mieux, le désir exprimé par « nganga ».

Puis, s'adressant à ce dernier, « Kitobo » dit :

« Toi, Mawesa, ne crois pas que tout ce qu'on vient de te donner, soit le produit de cette région. Ses habitants ont dû l'acheter au loin, du côté du Museka ».

« Nganga » continue ses simagrées et interroge Kitobo :

« Eh, Kitobo, eh, kulipo muntu wafwile lwa musalanganya, nangu imfwitshi mwanalume, nan gu mwanakashi, kabidi tekwali kubuka po nganga wa kansheko, wakwete imfwitshi mwanakashi » :

Traduction approximative :

« (Toi) Kitobo, y a-t-il ici un mort qui n'a pas reçu de sépulture. fut-il sorcier ou sorcière, fut-il un devin du « kansheko » qui aurait dénoncé une sorcière ? »

Kitobo pose la question aux « babukwa » qui lui racontent ce qui s'est passé.

Nganga en sait assez. Il se lève, se précipite, revient, regarde de tous côtés et chacun des spectateurs, renifle le « mboko » qu'il tient à la main, prend la main des spectateurs qu'il renifle et chante :

« Ne nganga, simoone kitema, kitema nakwata ».

« Moi, nganga, je ne vois pas le sorcier (le feu). Lorsque je le verrai, je le dénoncerai ».

Ceux et celles qui ont quelque peccadille à se reprocher manifestent leur inquiétude en cherchant les coins d'ombre.... Ces simagrées continuent pendant un long temps puis, s'adressant à Kitobo, Nganga dit en haletant :

« We Kitobo, nalola hozu nifwitshi uloele kusumininwa huswa kulowa na mukangaba wa kialo ».

« Kitobo, j'entrevois le sorcier qui ensorcelle (avec force). Si les gens d'ici ne disent pas tout ce qui s'est passé, il ensorcellera même le chef de la terre ».

Kitobo s'adresse alors une seconde fois aux « babukwa » et les prie instamment de tout lui dire.

Les « babukwa appellent Kitobo à l'écart et lui racontent ce qui reste à lui apprendre : leurs psouçons, etc... promettant de fortes arrhes en insistant pour que le sorcier, vivant ou défunt, soit dénoncé.

Kitobo fait part au Nganga de ce qu'il a appris. Ce dernier, toujours par l'intermédiaire de Kitobo, demande qu'on lui apporte une hache, une lance et un couteau. En les lui remettant, Kitobo dit : « Mawesa, je t'apporte ce que tu as demandé. Tire-toi d'affaire ».

Mawesa remifle son « mboko » ; Mukwanganga lance des « mikunda » (cris d'allégresse) ; Mawesa pique une plume rouge de « ndubaluba » (faisan africain) ou de « nkuswe » (perroquet) dans ses cheveux, se frotte le côté gauche de la figure au moyen de poudre de « mukula » (poudre rouge), le côté droit au moyen de « nkalafita » (charbon de bois) et chante :

« Kitemo kyatemuka, kalimo ka mushili nina ».

« Je vois le rayonnement (feu) qu'il détient de sa mère ».

Il continue ses simagrées déjà décrites et chante : « Kitemo kiatemuka ».. .

Les spectateurs reprennent en chœur :... « kalimo ka mushila nina ».

Les gongs résonnent ... Une espèce de folie furieuse s'empare de tout le monde.... Brusquement Nganga se précipite, prend un des spectateurs ou des spectatrices par le poignet : le sorcier ou la sorcière est dénoncé.

Il arrive, exceptionnellement, que la victime dénoncée comme sorcier ne soit pas d'accord.

Alors Nganga dit à Kitobo :

Prends le « kitundu kia bwanga » et mets-le lui sur la tête. S'il n'est vraiment pas sorcier, il n'a rien à craindre ; mais s'il cherche à nous abuser, il mourra « à l'instant, dans les plus atroces souffrances ».

Toujours, la victime finit par reconnaitre les faits mis à sa charge.

Suivant les croyances des indigènes la personnalité humaine est composée de deux parties : l'une charnelle, l'autre spirituelle. Toutes deux peuvent agir, poser des actes, séparément et à l'insu l'une de l'autre.

La partie spirituelle agit pendant le sommeil. Le rêve est une des manifestations de l'activité de la partie spirituelle à laquelle assiste exceptionnellement la partie charnelle.

Imbu de ces idées, il est tout naturel que l'indigène accusé de sorcellerie admette que, malgré qu'il ne s'en souvienne, il soit possible que son subconsient ait commis les actes qui lui sont reprochés.

* * *

Le sorcier dénoncé est aussitôt mis à la corde. Par moquerie on l'affuble d'une peau d'antilope des bois (« pongo » ou « kisongo » ou encore « ngulungu »). Ses femmes sont renvoyées dans leurs foyers. Ses enfants deviennent esclaves. Ils sont partagés de la façon suivante : 1/3 au « nganga », 1/3 aux « babukwa », 1/3 vendus au bénéfice du chef de la terre.

Lorsque la victime dénoncée est *une femme,* on lui pique des plumes de pintade dans les cheveux. Si elle est étrangère à la chefferie, on se contente de la renvoyer dans sa chefferie d'origine après avoir décelé ses remèdes maléfiques. L'on agit de même avec le sorcier étranger à la chefferie.

Lorsque le sorcier ou la sorcière est originaire de la chefferie, il est condamné au bûcher.

Le bûcher est constitué uniquement au moyen de bois de « mubanga » et est placé à un croisement de chemins. Le bois est apporté et coupé par la famille de la victime. Celle-ci est attachée à un pieu, à proximité du bûcher. « Manzi », un « munyimba » de la suite du « nganga » lui coupe une de ses fesses,

(3) Suivant la croyance des natifs, l'on nait sorcier. Ceux-ci sont brûlés d'un feu intérieur qui leur fait comme une auréole. Celle-ci n'est vue que des devins du « mawesa ».

qu'il fait rôtir et force son propriétaire à la manger... Puis c'est au tour de « Kiangu », un autre « munyimba », qui lui coupe un bras pour le jeter dans le brasier. Puis tout le monde se lance contre la victime pour lui enlever une parcelle de chair à lancer dans les flammes... Ce qui reste du corps est également jeté sur le bûcher. Force « uwi », « uwi », ont accompagné ces scènes... Celui des spectateurs qui n'aurait pas participé à cette véritable curée, aurait été convaincu de sorcellerie et aurait subi le même sort.

Le lendemain matin, avant le lever du soleil «, nganga » et ses accolytes sont allés ramasser les ossements calcinés dont ils feront des « visimba » qu'ils vendront très chez.

* * *

Il arrive fréquemment que le « nganga » dénonce un mort comme étant le sorcier qui est la cause des ennuis qui ont provoqué son intervention. Dans ce cas, il faut annihiler l'action malfaisante en emprisonnant son esprit dans une corne. Pour ce faire, le « nganga » agit à peu près comme les « Bakazanzi ». (voir Bulletin des Juridictions Indigènes n° 2 de 1935 page 38 et suivantes.)

Après avoir dénoncé le sorcier comme il est dit aux pages précédentes « Nganga » se rend sur la tombe et y plante son « Kalunga wa mawesa ».

Le lendemain matin, avant le lever du soleil, il y retourne avec « Kitobo » et « Bwana Mutombo » qui sont chargés de creuser la tombe. Il leur met, au préalable, des bracelets contenant un « bwanga » aux chevilles et aux poignets « pour qu'ils ne soient pas entravés dans leur tâche par l'esprit du défunt ».

« Nganga » qui a été rejoint par la population du village, se tient à l'écart.

Arrivés au corps ou ce qui en reste, Kitobo et Bwana Mutombo remontent à la surface. « Nganga » descend dans la tombe, enlève le cadavre, le passe à Bwana Mutombo qui le porte au village. « Nganga » a enlevé jusqu'à la moindre parcelle de ce qui a pu appartenir au corps du défunt. Qu'il rencontre dans la fosse un insecte quelconque, une souris, un serpent, il le tuera et l'emportera, « car il n'est pas impossible que l'esprit du mort ait pris cette forme pour échapper un sort qui l'attend ».

Après le « nettoyage » de la tombe, « nganga » se couche à la place qu'occupait le mort et chante :

« Fulamino huku, nane nafulamino huku mu nkinko ya bafu, muliweme ».

« Mets tes fesses de ce côté que je mette les miennes à la place qui leur convient « (fais de la place) que je dorme dans cette tombe, j'y tiens ».

Il reste couché dans la tombe pendant une demi heure environ.

« Pendant tout ce temps, » mukwanganga » chante :

« Tupenipo nkoko ya kusweta, ifwe balaye bwanga te bwaba buvialwa ».

« Donnez-nous des poules blanches; que vous soyez de la famille du mort n'a pas d'importance, » les liens familiaux n'entrent pas en ligne de compte maintenant ».

Qu'elle s'arrête de chanter (?), aussitôt les spectateurs se moquent d'elle : Mukwangala wikubola milomo, lelo walala sumbi mulya nani, tulya na mwine nganga ? « Toi, femme du nganga, tu es là, la lèvre pendante, tu dors, avec qui mangeras-tu les poules si ce n'est avec le nganga ? »

Le nganga sort de la fosse et se rend au village où il brûle le cadavre sur un bûcher de « mubanga » constitué par la famille du défunt à un croisement de chemins.

* * *

Après avoir reçu les arrhes comme convenu, le « nganga » et sa suite quittent le village dans l'ordre suivant : En tête marchent les « bangomba », puis suivent les « banyimba », « mukwanganga », kitobo » « bwana mutombo » et enfin « nganga ». Aucun d'eux ne peut tourner la tête en direction du village qu'ils viennent de quitter. En cours de route, afin de ne pas être poursuivis par les esprits qui rôdent autour du village, « nganga » arrache et jette sur le chemin, des feuilles des arbres ou arbustes : « mubanga », « kalebelebe », « ndale », « mupumba », « mulota », « mulilakizwa ».

Arrivé près de sa résidence, il jette devant lui des feuilles de « mutalala » pour qu'aucun ennui ne lui soit causé.

Dans sa maison, il brûle des feuilles de « mulwalwa » pour que l'esprit du sorcier mis à mort ne vienne le molester ainsi que ses accolytes.

KUKUNKILA MAWESA : (Première initiation)

Le récipiendaire se présente à « Kitobo » et lui remet une flèche en disant : « Natemwa kukunkilwa mawesa ». (« j'aimerais être initié au mawesa ») Kitobo en fait part au « Nganga » qui répond : « qu'on apprête le makuku ».

MAKUKU : 1° victuailles ; farines, viande, haricots, arachides, huile de sésame ; 2° gage : la sœur du récipiendaire, appelée dès lors « Wapabwanga ». Au cas où le récipiendaire venait a être convaincu, par la suite, de sorcellerie ou de trahison, « Wapabwanga » deviendrait l'esclave de « Nganga ». Au jour dit, notre futur « nganga » s'amène avec sa famille et le « makuku ». On coupe du bois de chauffage, on puise de l'eau.

Vers 17 heures, Mawesa se montre. Il est porteur de 8 « bitonie » et de 8 « tukuya » (4) qu'il bourre de parcelles d'ossements de lion et de genette, de parcelles d'abeilles, de « lukandjila » (espèce de guêpe qui suit les chemins, à la recherche de chenilles) de museau de chien domestique, de fleur de « mutumbutumbu » (arbrisseau), de cheveux blancs. Wapabwanga se tient auprès du récipiendaire. Elle a les yeux bandés. Nganga présente au récipiendaire, posés sur une houe, 4 bitonie et 4 tukuya que ce dernier avale. Mikunda de toute l'assemblée. L'on danse et l'on fait ripaille jusqu'au matin.

Dès le lever du jour, Kitobo et Bwana Mutombo élèvent chacun un petit tertre. Sur l'un est placé un bulbe appelé « lyebe » ; sur le second est placé un pot indigène en terre cuite, renversé, sur lequel s'assied le récipiendaire. Si le pot se cassait à ce moment, il serait accusé de sorcellerie. « Nganga » lui fait avaler 4 bitonie et 4 tukuya pendant que « Kitobo » prépare « kabangula », la pipe rituelle.

Le bulbe « lyebe » (qui est un poison violent) a été évidé ; on y verse de l'eau que le récipiendaire avale. S'il la vômit, il est, une fois de plus, convaincu de sorcellerie. « Nganga » lui place une peau de genette sur la tête et lui donne la pipe à fumer. Il aspire la fumée et fume à coups précipités... La sueur lui perle sur toute la face. Les gongs résonnent... Il tremble de tout le corps... C'est bon signe : l'esprit « Kalunga wa mawesa » manifeste sa présence. Nganga se moque de lui : « Si tu trembles, c'est de peur... parce que tu entrevois les esprits des défunts... reprends-toi, ils ne te feront pas de mal ».

A certain moment, l'esprit l'a « saisi ». Il se lève, s'enfuit du côté du soleil levant... Intervention de « wapabwanga » qui demande qu'on frappe le gong pour le faire revenir. Coups de sifflet de « Kitobo » qui apprend à « Wapabwanga » de verser l'eau de la pipe rituelle sur la natte renversée afin de limiter l'espace de fuite.

« Nganga » chante :

« Mwana waluba kuya, kilubula wa ngoma dubulule waluba kuya. »

« L'enfant a perdu son chemin, batteurs de gong, battez les gongs qu'il les entende, qu'il revienne. »

A l'improviste, le néophyte surgit du côté du soleil couchant en chantant :

« Mwana uya ya kabanga, yakwiza ya kumbo. » « Kitobo » lui demande alors quel nom il choisit en tant qu' adepte du « mawesa. » Il choisit parmi les noms suivants celui qui lui plait :

« LUMUNA bayambo, kalindi ka bafu, mwengwe nganga. Lumuna qui déterre les cadavres » pour réduire leur esprit en esclavage, tombe des défunts, à qui l'on ne fait pas peur. »

« MUKONDWE, mpuya kisile bambwa lubilo. « Mukondwe le rapide, plus rapide qu'un chien . »

« MULONDO kilemene bwanga ». « Mulondo qui aime les médecines ».

« MUONGA kia bandabanda, mubandjika bwanga ». « Muonga, que le poid des mdecines on soûté, les médecines qu'il porte sur les « épaules depuis tant d'années ».

« MUYAMBO nganga. « Muyambo qui connait tous les chemins ».

MAFUNDE : (instruction) « nganga » améne le néophyte dans sa hutte, lui fait prêter serment de ne jamais divulguer quoi que ce soit des secrets du « bwanga bwa mawesa » quoi qu'il arrive. Ensuite il le met au courant des « ficelles » du métier.

---

(4) « Bitonie » et « tukuya » sont de gros coléoptères du genre « goliath ».

KASUBU KA KUKOMESHA : (deuxième initiation)

Jusqu'à présent, le néophyte n'était considéré que comme « wamakula ». Il n'a pas encore donné de preuves de son savoir-faire. Il n'a pas pratiqué. Pourtant le génie « Kalunga wa mawesa » a manifesté la présence en lui...

Un jour, un client se présente... Il réussit, car il a suivi les instructions de son initiateur à la lettre. Il se rend chez « Kitobo » qui avertit « mawesa ». Lorsque celui-ci estime que le stage a été concluant, il lui accorde le « kasuba ka kukomesha », moyennant paiement, comme de juste.

« Kitobo » demande de préparer le « pombe » et les victuailles pour un grand festin. « Nganga » et sa suite s'amènent à la tombée du jour. De suite il énumère les animaux qui sont tabous pour le nouveau « nganga » 1° sefu (éland) 2° ngolo (zèbre) 3° ngulungu (antilope tachetée des bois) 4° simba (genette).

Kitobo prépare milota, lendjia et mutalala qu'il met dans un mukondo: (récipient en forme de bassin, en écorce d'arbre) rempli d'eau. Il y ajoute : une houe, une hache, un couteau, un tissu, une écorce d'arbre.

« Wamukula » (le néophyte) danse, fume la pipe rituelle et chante :

» We kalulu ulikengele taubambwa pa ngoma, mulekele bambulu semba bakalambwe pa « ngoma ».

» Toi, lièvre, tu es rusé, ta peau n'est pas tendue sur le tambour; l'on utilisera « celle du varan ».

Tout le monde se livre à la danse.

Vers minuit s'amène « Mawesa » en chantant :

« Ndetele kapasa hako popole ko mulemba, bana bamulemba wa tashinamina ».

« Donne-moi une hache pour couper l'arbre mulemba, les petits (enfants) m'aiment ».

Mulemba figure le néophyte, les petits sont les enfants des familles pour lesquelles il a travaillé et qui lui en sont reconnaissants.

Au point du jour, « Kitobo » lave (purifie) le néophyte et ses femmes au moyen de l'eau contenue dans le « mukondo »; leur coupe les cheveux, les introduit dans une case, leur fait des taches blanches au moyen de kaolin sur le torse, des lignes blanches comme à un vrai « nganga » sur la face et la poitrine. Ils sortent de la hutte, s'asseyent sur une natte et Mawesa remet un « kitundu kia bwanga » (panier à médecines) au néophyte.

Le nouvaau « mawesa » se lève et danse le « mutomboko » (danse des chasseurs) en chantant :

« Ku Mwanza, ku Mwanza, nani we kuyako kobela masonga ? »

« Qui ira à Mwanza où on lance des flèches empoisonnées ? ». Ce qui signifie : Pourquoi iriez vous à Mwanza, loin d'ici, où il y a du danger, alors que vous avez un « nganga » de même valeur sur place ?

Le « Nganga » sait, tout comme nous, que personne n'est prophète dans son pays.

A. VAN MALDEREN
Administrateur Territorial Principal.

JURISPRUDENCE

249. - DIVORCE - CONSENTEMENT MUTUEL - PERTE DU DROIT A LA RESTITUTION DE LA DOT - MAINTIEN DES DROITS DES PARENTS SUR LES ENFANTS NÉS DU MARIAGE.

Jugement n° 47 du Tribunal de territoire de Kasenga (Président : M. Lacanne, Administrateur territorial).

En cause : le nommé Kikontwe Enok, contre son épouse coutumière Fene Mulenga.

Exposé du demandeur : Je désire me séparer de ma femme coutumière Fene Mulenga et demande que le Tribunal prononce notre divorce.

Nous sommes mariés depuis septembre 1936. Ma femme a d'abord eu un enfant, qui est mort en naissant. Elle a eue ensuite celui-ci, un fils, qui a presque un an. A chacun de ses accouchements elle a eu de très grandes difficultés et il a fallu des interventions chirurgicales. Je crains toujours qu'elle n'y passe, ainsi que l'enfant, ce qui ne serait pas sans m'amener de très grands ennuis, au point de vue coutumier.

J'ai payé 400 frs de dot à son père, mais je ne réclame rien. Il peut garder cela.

Je ne peux plus vivre avec ma femme. Nous ne nous entendons plus du tout, ce qui a été essayé pour nous remettre n'a pas réussi. Dernièrement, ma femme est encore restée six mois absente.

Exposé de la défenderesse : Mon mari ne veut plus de moi. Nous ne nous entendons plus. La vie commune n'est plus possible.

Tout ce qu'on a fait pour essayer de nous remettre n'a pas réussi Et cela n'ira plus jamais. Il n'y a pas de fait bien concret entre nous. Il y a l'impossibilité absolue de vivre ensemble. Moi je ne demande pas à quitter mon mari, mais s'il le veut, on se réparera, car cela ne pourrait tout de même plus aller.

D. dernièrement, vous seriez restée absente pendant six mois ?

R. Oui, c'est exact. J'étais allée voir de parents en Rhodésie et rien ne me pressait de revenir puisque mon mari et moi, ne nous entendons pas.

Le tribunal :

Entendu les parties, leurs parentés et plusieurs témoins, en audience publique du 20 Octobre 1939 à Kasenga.

Attendu que, sans que des faits bien concrets puissent être allégués par le demandeur pour justifier la rupture de son union, il ressort nettement des pièces du dossier et des débats à l'audience que la vie commune entre les deux conjoints est devenue absolument impossible.

Attendu que la défenderesse ne s'oppose pas à la rupture de son mariage, qu'elle considère comme intenable.

Attendu par conséquent, qu'en cas de cette espèce la coutume prononce le divorce en considérant qu'il y a consentement mutuel, mais pratiquement aux torts du demandeur, qui doit supporter les frais des débats et perd tout droit à restitution de dot.

Par ces motifs

Vu les règles coutumières de la région et faisant application.

Prononce le divorce entre les deux parties.

Dit que la défenderesse ne sera tenue au remboursement de la dot que le demandeur abandonne.

Dit que les deux parties conservent leurs droits coutumiers sur l'enfant issu de leur union.

Met les frais, soit dix frs à charge du demandeur, frais récupérables par 2 jours de contrainte par corps en cas de non paiement immédiat.

OBSERVATIONS :

Le Tribunal n'a pas statué sur la réalité de la totalité des griefs invoqués par le demandeur ni sur leur pertinence au point de vue du droit coutumier. Ces griefs méritaient cependant qu'on s'y arrêta.

Une absence longue et injustifiée de l'épouse ne constituait-elle pas un motif de divorce ?

La croyance au Nkila (voir Bulletin mai 1935 N° 3 p. 68) à laquelle fait incontestablement allusion le demandeur dans la première partie de son exposé lui permettait-elle d'invoquer l'état physique de son épouse comme motif coutumièrement valable d'un divorce ?

Enfin le tribunal aurait pu utilement statuer sur le droit de garde actuel de l'enfant né du mariage.

P. v. A.

250. - Tribunal de territoire de Shabunda n° 413.

Des enfants vont porter à manger à une parente et à son mari qui sont au champ. Après avoir mangé, les parents s'endorment et les enfants vont en forêt à la recherche de pièges à gibier. L'un d'eux tombe et sa lance tue l'enfant Mutuma. La coutume Bakisi rend le mari de la parente responsable Il devait veiller et non dormir. Il paiera l'indemnité de mort.

251. - Tribunal de territoire de Shabunda, n° 418.

Le demandeur a vendu son vélo. Le défendeur a offert un paiement partiel en acompte. Le vendeur a refusé. Il demande au tribunal d'enregistrer sa créance sur l'acheteur. Ce qui est fait.

Observation. La règle émise par notre article 142 C. C. III se retrouve donc en droit indigène : le paiement partiel est refusé Ajoutons que le vélo a été payé quelques jours après.

V. D.

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. . ...

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète dépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chêque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chêques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Il reste quelques collections completes, reliées, de la 4me année au prix de 105 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e et 16e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e années : 885 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, et 16e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1465 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Reauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE - PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

10me Année Elisabethville, Janvier-Février 1942. No 7

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU MARIAGE CHEZ LES BAMBUNDA, par J. M. de Decker. S J. 125

EXTRAITS DES JUGEMENTS DES TRIBUNAUX INDIGÈNES POUR SERVIR A LA CODIFICATION DES COUTUMES DU TERRITOIRE DE MASISI, par A. Bribosia, Administrateur Territorial 147

JURISPRUDENCE

252. - Divorce - Lèpre, cause de divorce
Divorce - Maintien des droits du père 154

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint : M P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. H. de RAECK.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète dépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chêque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chêques 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.

10me Année Elisabethville, Janvier-Février 1942 No 7

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda.

Nous rapportons dans cette note le fruit de nos observations dans la région occupée par les Bambunda à l'Ouest de la Kamtsha, affluent du Kasai ; elle couvre une partie des territoires d'Idiofa, du Moyen Kwilu et des Bapende. Pris en gros cela représente la moitié de la population et de l'aire de dispersion de la tribu.

Les Bambunda qui nous intéressent sont organisés en clans nombreux et peuplés. La parenté s'y transmet par voie utérine (clans matrilinéaires). Ils sont régis par le matriarcat, néanmoins l'autorité tant dans le clan que dans la famille est excercée par le frère aîné de la femme ou « gwan ebal » (avonculat).

Les clans se distinguent par leur nom et leur tabou propres. Souvent les Bambunda déclinent leur tabou « mbile » au lieu de leur nom de clan. (Clan : Yot). Le clan se compose d'un nombre plus ou moins considérable d'Izub (sing. udzub) ou groupe de familles. L'udzub lui-même est constitué par des cercles de famille (huiskring) appelés « nzo ».

D'après leur condition sociale les individus sont répartis en trois catégories : 1° Les « Ambwil » (sing. mbwil) ou personnes libres, théoriquement elles sont seules susceptibles d'accéder à la dignité de chef.

2° Les « Aso » (sing. oso) ou esclaves. Parmi ceux-ci on distingue les « ankumata » (sing. nkumata) esclaves enrichis devenus à leur tour propriétaires d'esclaves.

3° Les « Ingwil » constituent une catégorie intermédiaire entre les deux précédentes. Ses membres sont libres mais à l'encontre des ambwil, leurs ascendants à une date sans doute fort éloignée furent esclaves, peut être furent-ils séparés de leurs frères de clan au moment des migrations.

Régle de résidence. Normalement l'homme qui choisit son épouse dans un autre village l'emmène dans son village à lui ; ses enfants non-mariés résident dans même localité A l'occasion de leur mariage ou du décès de leur mère les enfants regagnent le village de leur oncle maternel.

Vocabulaire de parenté : parenté : L'on nous excusera de rappeler — mais la chose à son importance — que certains noms de parenté sont communs aux vocabulaires familial et clanique sans avoir pour cela, tant s'en faut, la même signification. Pour ne citer qu'un exemple : « ma mère » est employé dans le vocabulaire familial par l'enfant pour désigner l'épouse de son père qui lui donna le jour. Ce même mot dans le vocabulaire clanique est employé par l'enfant pour désigner toute femme qui, en vertu de la coutume, est épouse potentielle de son père, grâce aux différentes formes de mariages préférentiels. Chaque fois qu'un nom de parenté aura le sens strict familial, nous le ferons suivre des lettres « S. S. » (sensu stricto).

***

Un certain nombre d'indices, en particulier la survivance de noms de parenté tirant leur origine de coutumes actuellement périmées nous inclinent à croire que jadis les coutumes furent assez uniformes. Depuis que les populations ont subi le choc de la civilisation et que l'influence du christianisme pénètre chaque jour davantage la mentalité indigène, la coutume évolue avec une accélération très différente d'après les régions (1). Toute généralisation devenant donc téméraire nous rapportons l'ensemble des coutumes que nous avons rencontrées, laissant à ceux que la chose intéresse, le soin d'en faire le départ sur place.

EXOGAMIE.

L'exogamie est strictement de règle, étant censés avoir le même sang les membres « ambwil » du clan ne peuvent se marier entre eux (inceste). L'endogamie apparait au Mumbunda comme une monstruosité inconcevable. Les proverbes sont là pour transmettre aux jeunes gens la sagesse des anciens :

1. - « Anki mbil' adia ? » Mange-t-on le tabou (de son clan) ? Ailleurs, sans altération de sens, le proverbe s'énonce : « Anki mbil' adia o mbûn » ? (2)

2. - « Ngo mbits a mwip kayi, anki akit olet atsil a mwan anza ? » Le léopard, bien qu'il soit un (animal) voleur, goûte-t-il le sang de son petit ?

3. - « Mpay kapfwa kabong, anki asièn oketsh ? ». Même si ta sœur est extrêmment jolie, est-ce là raison suffisante pour en faire ton épouse ?

La loi est formelle et n'admet pas d'exception, les indigènes affirment que le poison faisait jadis disparaître discrètement l'impudent qui se permettait de l'enfreindre. Le précepte s'étend aux clans de même nom et tabou existant dans les tribus voisines. (Badinga, Bayansi, Basongo). Si les Bambunda disent invariablement qu'un mbwil peut épouser une oso (esclave) de *son* clan, ce serait une erreur d'en conclure qu'ils pratiquement l'endogamie. L'esclave interrogé décline toujours le nom du clan de son maître ; au demeurant mbwil et oso reconnaissent sans peine qu'ils n'ont ni le même nom, ni la même origine. Le nom de clan inscrit sur les pièces d'identité peut également être cause d'erreur, en effet il arrive fréquemment que dans un village tel clan presqu'éteint ne compte plus qu'un nombre très restreint d'individus ; plutôt que de quitter leur résidence pour se joindre à leurs frères de clan dans un autre village, ils se joignent à un clan ami dont ils emprunteront le nom s'il y a lieu de le faire (recensement). Unité purement conventionnelle réservée à l'usage exclusif du blanc et que l'indigène appelle avec candeur le « clan du Munganga » ou le « clan du Bula-Matari » ! Toutefois l'on rencontre des ces isolés d'endogamie « accidentelle ». Jadis il n'était pas rare qu'un homme achetât — au sens strict du mot — une femme avec l'intention d'en faire son épouse, si par hasard il apprenait de la femme qu'elle était du même clan que lui, soigneusement il cachait la chose et passait outre... Pareils cas n'étaient évidemment possibles que si la femme était totalement inconnue dans le village de l'acheteur venant d'un village très éloigné ou d'une tribu différente. Devenues mères ces femmes finissaient toujours par confier le secret de leur origine à leurs enfants.

Le code Mumbunda possède un chapître «Du Mariage» largement développé, la coutume en effet prévoit diverses manières de se procurer une épouse : mariage accompagné d'un versement de dot, mariage avec une femme reçue en cadeau, avec une femme héritée, lévirat, sororat, mariage grâce à certains liens de parenté, mariage avec une personne de condition sociale différente.. etc.

Les Bambunda considèrent le mariage non pas comme un contrat liant uniquement le mari et la femme, mais comme un contrat liant aussi leur famille et leur clan respectifs. Ce principe dont l'exactitude s'avère tout au long de ces notes est important car il nous permet de distinguer immédiatement deux catégories de mariages essentiellement différents.

1ère catégorie. Elle comprend tous les mariages où l'homme et la femme s'unissent *librement,* ni les époux, ni leur famille, ni leur clan ne sont déterminés à s'unir par souci de satisfaire à un *engagement mutuel antécédent.*

2ème catégorie. Elle comprend tous les mariages où le choix de l'époux ou de l'épouse est fonction de l'obligation qui incombe à leur famille ou à leur clan d'exécuter les clauses *d'un contrat matrimonial antécédent.*

MARIAGES DE LA PREMIERE CATEGORIE.

I. MARIAGE AVEC VERSEMENT DE DOT.

Lorsqu'une jeune fille accepte les cadeaux d'un prétendant, elle exprime par le fait même son consentement aux fiançailles et pratiquement au mariage, les fiançailles n'ayant qu'une importance tout-à-fait relative.

---

(1) Cette évolution est normale et très souhaitable pour autant qu'elle tende à protéger la liberté des contractants, liberté trop souvent vinculée pas les parents ou la famille des fiancés. Elle est nocive, ainsi que nous l'exposerons plus loin, dans sa tendance à tout valoriser et qui transforme le mariage en un véritable marché.

(2) Les membres de certains clan n'observent plus cette interdiction. C'est le cas par exemple pour ceux du clan Ibatsh (Ibansi) dont le tabou est la chèvre.

Pour une femme vivant dans le cadre indigène il est impossible de se marier sans l'assentiment de ses parents, c'est donc par une nouvelle série de cadeaux que le fiancé devra gagner leurs bonnes grâces d'abord et leur consentement ensuite. Il n'est par rare de voir les frères de la fiancée offrir leurs bons offices en qualité d'intermédiaires, en cas de réussite ils ne manquent pas de se faire payer grassement leurs services.

Après avoir mené à bien ces premières démarches le prétendant doit obtenir le consentement du gwan ebal - chef de famille» (1) de la fiancée, consentement qui est tout aussi indispensable que celui des parents. Parmi les innombrables palabres dont le chef de famille est l'arbitre suprême, celles qui concernent le mariage de ses « bin ampay » (neveux, nièces, s. l.) revêtent à ses yeux une importance capitale.

Dûment muni de vin de palme - tout comme pour les autres visites- le fiancé accompagne son futur beau-père chez le chef de famille de la jeune fille pour lui être présenté. En même temps qu'elle manifeste au gwan ebal le consentement des parents, cette démarche fournit au prétendant l'occasion d'introduire sa demande. Pour s'assurer si toutes les formalités d'usage ont été respectées, le gwan ebal pose au père de la fiancée la question d'usage : « Es-tu rassasiè ? » c'est-à-dire : As-tu reçu le vin de palme et les cadeaux en quantité suffisante à ton gré ? As-tu encore des observations où des revendications à formuler ? D'après les circonstances le gwan ebal enjoindra au fiancé d'offrir encore « n » calebasses de « man » (vin de palme) ou bien lui donnera incontinent sa réponse. Si celle-ci est affirmative le prétendant peut emmener sa femme et cohabiter avec elle, la mère cuit un pain de manioc pour sa fille et la confie sans autre bagage à son mari (2).

Au cours d'une visite subséquente, le mari, ses aînés et son gwan ebal viendront débatttre chez le chef de famille de la femme le montant de la dot. A l'issue de la discussion, lorsque les parties sont tombées d'accord, les parents s'ils ne l'ont pas fait plus tôt, conduisent l'épouse chez son mari. Les convenances exigent impérieusement que le gwan ebal de la femme vienne prendre « livraison » de la dot. Lorsque celle-ci est payée en mbala, la dot représente souvent la charge de plusieurs porteurs D'habitude le gwan ebal profite de cette visite pour bénir sa « mwin ampay » (nièce), s'il ne peut le faire à ce moment il le fera lors de sa première visite aux jeunes mariés.

Ce rite est accompli suivant un cérémonial probablement fort ancien. Il débite par une exhortation de circonstance, (fidélité, respect soumission au mari, devoirs maternels... abut, alel (3). Vient ensuite la formule de bénédiction proprement dite : « Nswar, nswar, nswar; Nzam ka ngiey, bis bar o maèn, nswar! » Ce qui signifie : Va en paix, mon cœur est sans amertume, Dieu est au ciel (ces paroles sont prononcées la main levée vers le ciel), nous autres hommes nous sommes sur la terre, (la main montre le sol) va en paix! Cette formule est actuellement souvent réduite à l'essentiel, c'est à dire au « nswar » final, d'un geste rapide il trace sur l'avant-bras de la femme le trait de kaolin.

Dans le cas de mariage avec une femme divorcée, le processus des palabres est légèrement différent. Toutes les tractations doivent se faire par le truchement d'une tierce personne, d'un commun ami par exemple. . Le nouveau mari ne se présentera pas chez le chef de famille de la femme avant d'avoir intégralement remboursé la dot au premier. Lorsque le mari évincé a touché son dû il cesse d'importuner le gwan ebal de son « ex-épouse » la mauvaise humeur de ce dernier se dissipe et bientôt il se montrera disposé a récevoir la visite de son nouveau gendre... et ses présents.

Le nouveau mari ne paye pas deux dots, il rembourse la dot au précédent (4) et donne un « sup-

---

(1) Gwan ebal - littéralement : mère masculine, au sens absolument strict c'est le frère (aîné s'il est en vie) de la mère. Dans un sens plus large gwan ebal est aussi le titre donné au « chef de famille ». Le véritable chef de famille est « détenteur du kaolin » ou « nga mpio ».

(2) La houe, et les ustensiles de ménage ne sont remis à la femme qu'après le payement de la dot.

(3) Abnt alel... locution archaïque. litt, : qu'elle engendre et soigne (ses enfants.)

(4) La dot est toujours restituée en cas de divorce. Si les torts sont du côté du mari, on lui restituait jadis la dot sans plus Si les torts sont du côte de la femme, le mari évincé a droit à un léger supplément, ainsi que l'indique le proverbe : « Ashil emats ». C. à. d. on lui donne un peu d'eau à boire. il a été au soleil! Expression pittoresque. pour dire que le mari a subi la honte d'un divorce dont il n'est pas responsable. « Emats » : un *peu* d'eau, jadis ces « dommages et intérêts » étaient très modiques, aujourd'hui ils sont souventexorbitants; il est cependant parfaitement équitable que le mari soit dédommagé des frais occasionnés par l'entretien des enfants, lorsque ceux-ci suivent leur mère.

plément » au gwan ebal de la femme, qui réunit alors la famille et l'informe officiellement du nouveau mariage, et trace ensuite le trait de kaolin sur avant bras de sa mwin ampay.

II. MARIAGE AVEC UNE FEMME REÇUE EN ECHANGE DE BONS PROCEDES « BU »

Pour mieux comprendre les palabres anciennes il peut être intéressant de connaître cette coutume aujourd'hui complètement abandonnée. Voici comment la chose se pratiquait :

Il ne manquait pas dans les villages bambunda de ces « viri famosi » ou ibiala, gens riches et considérés dont on citait les exploits à l'heure du « mis inshim » (1) en attendant que les femmes apportent le pain de manioc cuit à point avec ses condiments. Or, voici qu'un quidam inspiré conçoit de vérifier le bien fondé de tout ce qu'il entend raconter au sujet de tel mubiala. Revêtu de ses habits de fête, suivi d'un ou de plusieurs boys pour porter ses présents, il se rend au village du mubiala, salue son homme et lui offre ses cadeaux. Si le mubiala les accepte, il retient le visiteur à loger; lorsqu'après un ou plusieurs jours l'hôte manifeste le désir de retourner chez lui, le maître de céans le retient avec insistance en disant : passe encore une nuit chez moi, je t'en prie ! Le lendemain à l'heure des séparations il congédie son hôte, qui rentre chez lui chargé de cadeaux de valeur sensiblement plus importante que ceux qu'il avait apportés; noblesse oblige ! le mubiala tient à sa réputation. Les visites se succèdent, la vanité et les langues s'en mêlent, les deux hommes mettent leur point d'honneur à ne pas rester l'obligé. Ainsi arrivait-il parfois que le mubiala, pris à l'improviste ou tout simplement à bout de ressources congédiat son hôte en lui donnant une femme.

Cette coutume est parfaitement conforme à la mentalité des Bambunda, ces visites restent toujours en honneur et seuls les cadeaux ont perdu de leur importance. C'est en vain que nous avons cherché dans le vocabulaire kimbunda l'équivalent exact du mot « cadeau », don désintéressé. Deux mots sont employés « bu » : don cadeau que l'on offre spontanément, le premier. « Ngweths » : cadeau que l'on reçoit à titre de réciprocité. La politesse exige que le ngwetsh suive toujours le bu, tout cadeau doit être rendu L'expression classique : « mbay angwetshile » : mon ami me l'a donné (en retour d'un cadeau que je lui fis), nous fait hésiter sur l'exactitude du mot Bu que nous avons employé en tête de ce paragraphe, mais jusqu'à présent nous n'en avons pas entendu d'autre.

*
* *

MARIAGES DE LA DEUXIEME CATEGORIE.

« Alors que les sociétés primitives interdisent fréquemment des unions qui nous paraissent » naturelles, il arrive qu'elles favorisent ou même prescrivent des mariages que notre civilisation actuelle » ignore (2). » Ces mariages, souvent appelés mariages préférentiels, mariages légaux, mariages obligés, sont la conséquence directe d'un mariage antécédant liant les clans et familles des époux.

Pour chaque catégorie de mariage préférentiel il existe un nom propre désignant l'épouse. Or, actuellement il est fâcheux de constater que les Bambunda évolués, greffiers, clercs de chefferie etc, ont de plus en plus tendance à englober les différentes espèces d'épouses préférentielles sous le vocable unique : « ntîl » (3), cette tendance est source d'une grande confusion.

I. LEVIRAT. « OKAR ASIS ».

Nous avons retrouvé partout les traces de cette coutume. A la mort du mari la veuve devient de plein droit l'épouse du frère puiné ou d'un cadet du défunt. La veuve prend le nom d'okar asis, (ailleurs

---

(1) Mis inshim : Entre chien et loup, à la tombée du jour le contour de toute chose s'estompe, c'est à ce moment précis, disent les Bambunda, que l'inshim ou bon génie se rend visible.

(2) R. LOWIE. TRAITE DE SOCIOLOGIE PRIMITIVE. Payot, Paris 1935, p. 37.

(3) Les différents sens de ce mot seront expliqués in extenso 1o) pour l'épouse préférentielle de ce nom p. 131 : I Mariage avec la ntil; 2o) pour le successeur du chef p. 140 en bas et p. 141 note 1.

okar utshir, okars asis usis) c'est à dire la femme laissée (par le défunt).

Ya-t-il obligation pour le frère du défunt d'épouser l'okar asis ? Celle-ci est-elle tenue d'épouser son « udîm » (mari) ?

Autrefois, la veille de la sortie de deuil de la veuve, son gwan ebal annonçait l'événement. Le endemain matin la femme était présentée à ses époux potentiels. Pour la cérémonie ceux-ci étaient alignés sur l'esplanade du village, devant chacun d'eux se trouvait une flèche ou une canne fichée en terre. L'épouse exprimait son choix en enlevant la flèche de celui qu'elle désirait épouser. (En certaines régions ou il n'y avait ni flèche ni canne fichée dans le sol, la veuve enlevait un ornement à la toilette de l'élu). Elle prenait ensuite une corbeille contenant des pains de manioc et la présentait à son mari. Celui-ci pénétrait alors dans sa case pour chercher de la viande qu'il offrait à sa femme et la vie conjugale commençait par un plantureux repas. Cette coutume nous permet de donner une réponse au moins partielle aux questions énoncées. La femme avait le choix parmi les frères (ss) et les frères de clans de son mari, tandis que l'homme devait épouser celle qui l'avait choisi. La liberté de la femme est pourtant moins grande qu'on pourrait l'imaginer à première vue. Dans le Sud (Matende et Lokwa) il n'est pas rare de voir le moribond désigner nommément à sa femme celui de ses frères qu'elle devra épouser. Pour mettre fin à ses hésitations il la menace parfois de lui apparaitre en songe après son décès au cas où elle désobéirait. Détail typique, les parents de la veuve sont souvent les premiers à faire pression sur la femme pour qu'elle se soumette au désir de son mari.

Ailleurs l'obligation est moins formelle, la veuve peut témoigner ses antipathies. Dans beaucoup d'endroit la veuve est libre, mais au cas ou elle n'épouse pas son « mari » la dot lui sera remboursée par le truchement du chef de famille. Dans plusieurs villages de la sous-chefferie Ebân a Nsam le lévirat n'est plus pratiqué, à la mort de la femme on ne rembourse pas non plus la dot.

L'obligation pour l'udîm d'épouser l'okar asis semble encore aujourd'hui plus stricte que celle de la femme, il est souvent difficile de s'y soustraire. Les chrétiens mariés cèdent leur droit à leurs cadets célibataires. Si ceux-ci préfèrent un autre parti la femme est cédée à un homme d'un autre clan moyennant versement d'une dot.

Il n'y a pas de lévirat des cadets proprement dit, la veuve peut épouser l'ainé du défunt, pratiquement cependant l'aîné sera probalement déjà marié.

La veuve passe la période de deuil chez les frères du défunt, mais parfois elle s'esquive..., les convenances exigent que ses frères viennent la rechercher, l'omission de cette démarche serait considérée par les parents de la femme comme une marque de mépris.

II. SORORAT. 1° OLESILA MBA. - 2° LAKUL.

Si la coutume interdit au mumbunda d'épouser deux sœurs simultanément (polygynie sororale), elle stipule cependant qu'à la mort de l'épouse, sa sœur (ss) ou sa sœur de clan doit prendre sa place au foyer du veuf. Elle porte alors le nom « d'olesila mba » (oletsila mba), c'est à dire : celle qui ranime le feu. Si l'olesila mba refuse d'épouser son udîm (mari), le chef de famille doit rembourser la dot ; c'est encore le cas s'il n'y a plus de femme disponible dans la famille de la défunte ou si le mari ne désire plus épouser une personne du clan de sa première épouse.

L'aire de dispersion de cette coutume est la même que celle du lévirat. Pas plus que le lévirat, le sororat n'est limité au sororat des cadettes, l'aînée peut devenir olesila mba mais encore une fois il y a beaucoup de chance que l'aînée soit déjà mariée.

2° LAKUL. Lorsque les époux meurent peu de temps après leurs mariage — cette dernière condition n'est pas exigée partout avec la même rigueur — les parents du mari peuvent à juste titre considérer

qu'ils ont versé la dot en pure perte. Dans certaines régions, surtout le long de la Lokwa et de la Labwe supérieures, (Matende et Tstim'Angung), la coutume prévoit la réparation du dommage. L'oncle maternel, chef de famille de l'époux décédé reçoit une femme, sœur ou sœur de clan de la défunte ; on l'appelle « Lakul » ou « nkul ». La lakul est ordinairement une toute jeune fille, presque toujours trop petite pour épouser un des frères du défunt ; le chef de famille en dispose en faveur d'un de ses bin ampay (neveux.

III. EPOUSE ACQUISE PAR HERITAGE.

Le lévirat qui fait de la veuve l'épouse légale d'un des frères du mari limite sans doute le nombre de mariages « par héritage » mais ne rend pas semblables mariages impossibles. Les biens d'un défunt reviennent de droit, non à ses frères mais aux fils de sa sœur ou bin ampay. La nomenclature de la parenté et les faits observés, en particulier dans le groupe Vulampi, nous prouvent qu'actuellement il est possible d'acquérir et d'épouser la femme de l'oncle maternel (gwan ebal). Cette coutume est loin d'être universelle. Considérée comme parfaitement naturelle dans la sous-chefferie Vulampi elle est au contraire énergiquement repoussée dans la région Sud, tandis qu'elle s'infiltre peu à peu dans les environs de Kikwit. Cette nouveauté est très mal vue des anciens mais ils ne prennent aucune mesure pour l'enrayer. Dans les régions où ce genre de mariage n'est pas autorisé les héritiers touchent la dot de leur « oko » (femme de leur oncle maternel).

Le nom employé dans une région pour désigner la femme de l'oncle maternel ou gwan ebal, permet de discerner sans aucun doute possible si la coutume du mariage par héritage y est en usage. Là où elle est appelée « oko ame » : ma belle mère (mère de mon épouse) ce genre de mariage est proscrit ; en effet le mariage avec la belle mère n'est jamais autorisé. Par contre le mariage est permis dans les régions où elle porte le nom de « oketsh ame » : ma femme. Aussi voit-on en certains villages le nom de d'oketsh ame se subsituer à celui d'oko ame quand il s'agit de désigner la femme de l'oncle maternel.

Tout porte à croire que cette coutume est d'introduction récente d'abord parce qu'elle et absolument incompatible avec la coutume du mariage entre cousins croisés, ainsi que nous le verrons plus loin, ensuite parce qu'elle supprime du coup le rigoureux « tabou de la belle mère ». A titre d'indication voici quelques-unes des prescriptions de ce tabou chez les Bambunda : défense au gendre de loger sous le même toit que sa belle mère, défense de prendre ses repas avec elle, défense de l'appeler par son nom, il doit l'appeler par son titre « oko ame » ou « mama ». Si par hasard le nom de la belle mère coïncide avec celui d'un animal ou d'un objet il prendra garde de ne pas parler en mauvaise part de cet objet ou de cet animal en présence de sa belle-mère, celle-ci en l'entendant considérerait la chose comme une offense personnelle... etc.

Les coutumes du lévirat, sororat et lakul nous montrent clairement que le contrat de mariage liant les clans les oblige à remplacer le conjoint défunt; le choix de l'époux pour le second mariage est donc bien la conséquence du contrat du mariage précédant.

Les mariages préférentiels qui vont suivre sont directement conditionnés par le degré de parenté qui existe entre les conjoints, or toute parenté suppose nécessairement un mariage antécédent, donc un contrat qui lie deux familles ou deux clans.

***

La recherche des relations de parenté telles que les conçoivent — d'une façon très logique du reste — les indigènes peut paraître à prime abord assez ardue. Pour nous orienter plus facilement dans les labyrinthes généalogiques, partons d'un *principe simpliste* que nous développerons ultérieurement, à savoir que : dans toutes les généalogies le lien de parenté déterminant un mariage préférentiel s'exprime suivant une verticale, une horizontale ou une oblique.

1° Suivant une verticale : La verticale indique la parenté par descendance. Parents, enfants, petits-enfants...

2° Suivant une horizontale : L'horizontale indique la parenté qui unit les membres d'une même génération. Les frères et sœurs entre-eux, les cousins germains entre-eux, les issus de germains entre-eux, etc

3° Suivant une oblique : L'oblique indique la parenté qui unit des personnes appartenant à des horizontales différentes ; par exemple celle que unit un membre de la catégorie des cousins germains à un membre de la catégorie des issus de germains... etc

Suivant ce principe nous divisons en trois catégories les mariages préférentiels dus à un lien de de parenté unissant les époux.

1ère catégotie : Mariage avec la « NTIL » (Parenté suivant la verticale).

2ème catégorie : Mariage avec la COUSINE CROISEE (Parenté selon l'horizontal).

3ème catégorie : Mariage avec l'UTIL. (Parenté suivant l'oblique).

I. MARIAGE AVEC LA NTIL.

Dans cette première catégorie le lien de parenté — suivant la verticale — favorise et consacre par une fiction légale le mariage entre l'ascendant mâle et la fille de sa fille (ss). L'épouse légale est appelée « ntîl ».

Dans cette première catégorie, ainsi du reste que dans les deux suivantes, le lien de parenté *favorise le mariage et le consacre* par une fiction légale, c'est à dire que l'homme et la femme unis par ce lien de parenté s'appellent dès leur jeune âge « udim ame » (mon mari) et « oketsh ame » ma femme. Lors du mariage le mari ne paye pas de dot, il se contente de donner un cadeau au gwan ebal de sa femme. Si le mariage n'a pas lieu avec le mari légal, celui-ci fixe à son gré le montant de la dot et le perçoit comme s'il s'agissait d'un véritable divorce, de plus la coutume reconnait au mari légal des droits de paternité et des liens de parenté sur la descendance de son épouse légale, il les appellera « ban ame » (mes enfants) « atîl ame » (mes petits enfants) bien qu'il ne les ait nullement engendrés.

Le nom de « ntîl », donné à l'épouse (et qu'il ne faut pas confondre avec « utîl ») nécessite quelques explications :

a. - Au point de vue de la nomenclature ; ntîl, au pluriel atîl, est employé dans le vocabulaire *familial* comme nom collectif pour désigner les petits-enfants, c. à. d. les enfants des enfants ou 2ème génération. Dans le vocabulaire *clanique* ce nom désigne la descendance de la seconde génération, descendance soit par ligne directe, soit par ligne collatérale, soit par filiation fictive légale. Ce n'est pas sans raison que nous avons qualifié de simpliste le principe de division énoncé en tête de ce chapitre : « Parenté selon la verticale... » En effet dans la réalité les choses sont légèrement différentes car les indigènes assimilent, sans la confondre, la ligne collatérale à la ligne directe. Sous peine d'erreur il faudra donc toujours considérer la ligne collatérale non pas comme une ligne verticale parallèle, mais comme une verticale qui peut se superposer exactement sur la ligne directe, pour suppléer par exemple à ses déficiences, chaque fois que le besoin s'en fera sentir. Les oncles paternels prendront la place du père (lévirat) les tantes maternelles remplaceront la mère (sororat) etc, etc.

b. - Au point de vue du mariage légal : ntîl, pluriel atîl, comprend deux catégories d'individus 1° Les « asàm » singulier « usàm » (1) ils sont inaptes à contracter le mariage légal à cause de leur identité de sexe ou de clan. Puisqu'il est ici question du mariage de l'ascendant mâle, tous les descendants de ce sexe sont donc des asàm. 2° Les « atîl » proprement dites, c'est à dire les personnes aptes à contracter le mariage légal, elles sont de sexe féminin nécessairement.

Ces précisions nous permettent de dresser le catalogue des personnes composant cette catégorie d'époux légaux et qui ne se réduit pas simplement aux « akak » ou grands pères et aux « atîl » leurs petites filles. Le tableau ci-dessous nous permettra de considérer la parenté sous son aspect familial et sous son aspect clanique.

---

(1) Usàm, au pluriel asàm — ami. Lorsque ce mot est employé pour désigner un lien de parenté *il exclut* la possibilité de mariage mais inclut le privilège de familiarité. Par exemple l'usàm de sexe masculin peut arracher les premiers cheveux blancs de son kak, prendre à son gré — mais pas en cachette — des objets lui appartenant, lui adresser des injures grossières, etc. Le kak n'a pas le droit de s'en formaliser!

	ASPECT FAMILIAL	ASPECT CLANIQUE
Ascendants :	Grand-père = kak.	Grand-père, ses frères utérins, ses frères de clan, ses frères légaux = akak
Première génération	filles (ss) ban ame akar	Toutes les personnes de sexe féminin descendant des hommes susmentionnés = filles, nièces, filles légales, = ban akar.
Deuxième génération :	filles des filles susmentionnées = atîl du grand-père.	Toutes les filles des personnes de sexe féminin susmentionnées = atîl de tous les ascendants de sexe masculin susmentionnés.

Voici quelques exemples de mariage avec la ntîl :

A. - ANKAMA. H.
|
Falanka. f.
|
Muswal. f.

Ankama épouse sa ntîl Muswal ; celle-ci descend en ligne directe d'Ankama son grand-père.

B. - KIBAK. H.

Bwalabab. f.
Mbalanda. f.

Ambîm. f.
Antsem. f.

Cas analogue au précédent, Kibak a deux atîl : Mbalanda et Atsem, elles descendent en ligne directe de Kibak leur grand-père. (village Kanga).

C. - KABWININI. H.
|
Fabienne Ankwata

Félicité

Maria

Cas analogue aux précédents, la fille de la première génération donne naissance à 2 filles, Félicité et Maria descendant en ligne directe de leur grand-père Kabwinini dont elles sont les atîl. (Village : Ukunsie)

D. - Aïeule souche.

Kanima. f.
Musiampatsh. h.
AYOS. F.
ANWANA. F.

Nkwoy. f.
Mushitu. h.

Le cas D. présente un double lien de parenté ntîl. Le premier par ligne directe entre Musiampaths Anwana. Le second par ligne collatérale entre Mushitu et Anwana. Au point de vue familial le premier donne la relation grand-père petit-fille et le second cousins issus de germains. Si l'on se rappelle qu'en vertu du lévirat Mushitu frère de clan de Musiampatsh peut (ou doit) épouser la veuve de Musiampaths, l'on constate que la collatérale se superpose exactement sur la ligne directe et l'on conçoit aisément la conclusion qu'en tirent les indigènes : les droits de Mushitu sur Anwana sont les mêmes que ceux de Musiampaths, mais la priorité revient à ce dernier. (Village : Iwungu II).

E. Ntîl par filiation putative.

La fiction légale consacre les droits du « nga ntîl » (nga : possesseur de) ou mari légal, sur la descendance de la ntîl qui ne l'a pas épousé ; il s'en suit que les filles de ses filles putatives sont ses atîl. Le cycle des atîl peut recommencer à l'infini...

L'on objectera que pareilles unions doivent être rares ou même impossibles. Personne n'en disconviendra ; cependant dans les cas de filiaton réelle comme en A. B. C. D (cfr, ci-dessus) l'on aurait tort de s'imaginer que la différence d'âge cause nécessairement une répugnance invincible aux jeunes filles Bambunda. Ne perdons pas de vue :

1° Que la jeune fille n'est pas libre de choisir son mari, comme elle l'entend, surtout si elle est épouse légale.

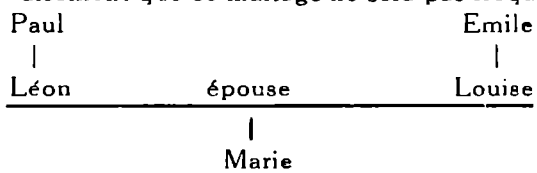
2° Qu'elle se rend parfaitement compte que cette union sera fatalement de courte durée.

3° Que loin de redouter ces unions les mères indigènes sont souvent les premières à les souhaiter, convaincues que ces unions hâtent le développement physique de leurs enfants. (1)

4° Que si le mariage est impossible entre le mari légal et sa ntîl, il peut ou bien céder ses droits à un tiers, ce qui lui rapportera une grosse dot, ou bien, ce qui est le cas le plus fréquent, les léguer à ses héritiers. (Cfr infra Chap. III « Utîl »).

Un homme peut avoir une ou plusieurs atîl et inversement plusieurs hommes peuvent en avoir une ou plusieurs ; la coutume fixe l'attribution de la ntîl et la distribution des atîl, ces règles étant communes pour les cas de ntîl et d'utîl nous les donnerons en fin du chaptitre III.

La coutume avons-nous dit consacre l'union de l'ascendant mâle avec la fille de sa *fille ;* quelle attitude adopte-elle à l'égard de celui qui voudrait épouser la fille de son *fils* ? La coutume n'interdit pas ce genre d'union (qui n'entre pas dans la catégorie des mariages préférentiels). En considérant le schéma ci-dessous l'on se rendra compte aisément que ce mariage ne sera pas fréquent.



Paul veut épouser Marie, fille de son propre fils Léon. La coutume ne s'y oppose pas, mais Marie est « ntîl » d'Emile, c'est-à-dire fille de la fille d'Emile. Si celui-ci est en vie ses droits sur Marie sont formels s'il les cède à Paul, il ne le fera que moyennant une dot élevée. Si Emile est décédé les droits qu'il possédait sur Marie passent à ses héritiers et dans cette seconde hypothése les héritiers ne céderont eux aussi leurs droits que moyennant une dot élevée. Ce genre de mariage se trouve donc toujours défavorisé.

II. MARIAGE AVEC LA COUSINE CROISEE.

Le lien de parenté suivant l'horizontale caractérise cette seconde catégorie de mariages. Il y a deux espèces de cousines croisées, pour les distinguer nous leur donnons les noms de cousines croisées A et de cousines croisées B.

---

(1) Nous avons rencontré, entre bien d'autres, le cas d'une mère du village d'Iwungu-Matende ayant donné sa fille agée de 13 ans au maximum, à un vieillard qui en avait probablement plus de 65. Interrogée, la mère nous répondit sans détour qu'elle avait agi de la sorte dans le seul but de hâter la puberté de sa fille. Nous aurons l'occasion de parler plus loin des conséquences désastreuses de cette pratique trop fréquente.

Le mariage entre cousins croisés peut se définir : « Le mariage entre les enfants d'un frère et » d'une sœur, mais non le mariage entre les enfants de deux frères ou de deux sœurs. » (1) (Les enfants de deux frères ou de deux sœurs sont cousins parallèles).

Mariage avec la cousine croisée A.

Dans cette première forme de mariage le jeune homme épouse la fille du frère de sa mère, c'est à dire la fille de son gwan ebal. Ce dernier s'exprimera comme suit : « Mwan ame, mwin ampay ame osièn, oketsh anza ». Littéralement : ma fille, le fils de ma sœur la prend, c'est sa femme. Concrètement voici ce que pareille union représente :

a.- Le jeune homme épouse la fille de son gwan ebal, c'est à dire la fille de celui qui est (ou sera) son chef de famille.

b.- Le jeune homme épouse la fille de celui dont il est l'héritier légitime.

c.- Le chef de famille qui a charge de pourvoir à l'établissement du (ou des) fils de sa (ses) sœur (s), s'acquitte ainsi de la façon la plus simple et la plus économique de son devoir puisqu'il n'a pratiquement aucune peine pour trouver l'épouse ni aucune dépense car il ne doit pas payer de dot.

d.- Du fait même de sa facilité, ce genre de mariage assure l'établissement du chef de famille futur.

Cette coutume est donc tout à l'avantage du clan maternel, l'on peut se demander si elle ne remonterait pas à l'époque où la société primitive évolua du stade familial au stade clanique.

Dans le cas de mariage avec la cousine croisée A, la femme de l'oncle maternel (gwan ebal) est en même temps la belle-mère du mari légal. Belle-mère : oko ; or, aujourd'hui encore la femme de l'oncle maternel a conservé le nom de « oko » bien que la coutume soit abandonnée depuis longtemps dans certaines régions. L'importance de la nomenclature de parenté ne doit pas être sous-estimée car le nom correspond à une *fonction sociale.*

Cet usage fut jadis très répandu, les païens la pratiquent encore sur une assez vaste échelle dans les chefferies Mukulu, Luvushi, Lukamba, (voisines des Bapende) ainsi que dans l'ancienne chefferie Minkwamwem aujourd'hui englobée dans les secteurs des « Bambunda de Mampungu ». Dans la sous-chefferie Ebân a Nsamb il a disparu, tandis que dans les groupes Kwanga et Nkata il disparait progressivement.

Dans la sous-chefferie Ebân a Nsamb, les indigènes placent le début de l'abandon de cette coutume à l'époque où la maladie du sommeil décimait la population. « Nous mourrions en grand nombre, alors nous nous sommes dit que si nous continuions à nous marier ainsi entre proches parents nous mourrions tous ! », nous dit un jour un indigène. Ajoutons qu'à cette même époque les Bambunda de cette région entraient en contact avec les missionnaires du poste de Kikwit qui leur révélèrent l'existence de l'empêchement de consanguinité.

2° Mariage avec la cousine croisée B.

Dans cette seconde forme de mariage, qui est la plus répandue, le jeune homme épouse la fille de la sœur de son père. Les indigènes s'expriment comme suit : Mwin ampay a tar, asièn okets ou bien ce qui revient au même : Mwan a t'okar (2) asièn okets. Littéralement : La fille de la sœur de son père, il la prend comme épouse, ou bien la fille de son père féminin, il la prend comme épouse. Les indigènes appellent la cousine croisée B « oketsh a mwan abut ».

Très souvent aucune dot n'est exigée, car celui qui devrait la toucher est le père du fiancé, ou son frère aîné. Parfois on peye la dot, mais c'est plutôt alors un témoignage d'amitié ou de respect pour les membres du clan paternel. En certaines régions la dot est exigée, ailleurs enfin elle n'est exigée que si le fiancé s'est montré par trop indépendant, par exemple s'il s'est abstenu de donner à son père ou à

---

(1) Cfrs. INSTITUT INTERNATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS AFRICAINES. Recommendations pour l'étude de la famille et des chefferies. Sonzé, 64 Rue Tiquetonne. Paris (2ème). Edition Polygraphiée.

(2) T'okar, où Ta okar : littéralement père féminin, c'est la personne la plus en vue du clan paternel et fait pendant au gwan ebal ou mère masculine représentant la plus en vue du clan maternel.

un oncle paternel plus âgé la tête de l'animal tué à la chasse. Lorsque la dot est payée l'on citerait le proverbe « man a ngwan anza kaluy », littéralement il vomit le vin de palme de sa mère, c'est-à-dire qu'à l'occation de son mariage avec la nièce de son père il lui restitue ce que son père a payé au gwan ebal de sa mère. (1)

Deux particularités sont à remarquer dans ce genre de mariage :

a. - C'est la mère de l'épouse et non son gwan ebal, qui trace le trait de kaolin à l'occasion du mariage, ce privilège est dû à son titre de t'okar du mari.

b. - La mère de l'épouse n'est appelée « oko » ou belle-mère que lorsque le mariage a réellement lieu, sinon elle conserve son titre de t'okar. Ces détails font ressortir la place prépondérante de la sœur du père dans le clan (paternel).

Tandis que le mariage entre cousins croisés A favorise le clan maternel, celui entre cousins croisés B favorise le clan paternel. Les Bambunda ont-ils vu dans cette seconde coutume le moyen de maintenir un certain équilibre entre les avantages pour le clan maternel et le clan paternel ? C'est possible. Nous avouons cependant que les causes profondes de ces coutumes demeurent pour nous fort obscures.

La coutume du mariage entre cousins croisés B se maintient encore bien vivace en maint endroit où celle du mariage entre cousins croisés A a complètement disparu. Les cousins croisés B ont la même grand-mère paternelle, les cousins croisés A ont la même grand-mère maternelle ce qui, aux yeux de l'indigène, inclut une parenté plus étroite et peut être considéré comme la cause de la régression de la forme A.

La définition des cousins croisés telle que nous l'avons rapportée doit-être - sous peine d'erreur - prise dans son sens le plus large. Les noms : frères, sœurs, enfants doivent être pris dans le sens clanique. Il est également indispensable d'avoir présentes à la mémoire les conséquences du lévirat et du sororat.

Donc :

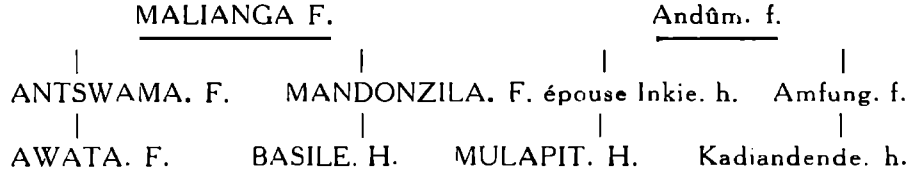
Mère, compris en fonction du sororat = l'épouse réelle et les épouses potentielles du père. (2)

Père, compris en fonction du lévirat = l'époux réel et les époux potentiels de la mère.

Enfants, compris en fonction du lévirat et du sororat = les enfants des époux réels et enfants des époux potentiels.

Frères, Sœurs — tous les membres d'une même génération descendants par *voie utérine* d'une même aïeule, soit par ligne directe, soit par ligne collatérale.

Il ne faut donc pas se méprendre sur le sens de cette dénomination classique « Cousins croisés » qui ne sont pas toujours - tant s'en faut - des cousins germains. En voici deux exemples concrets :



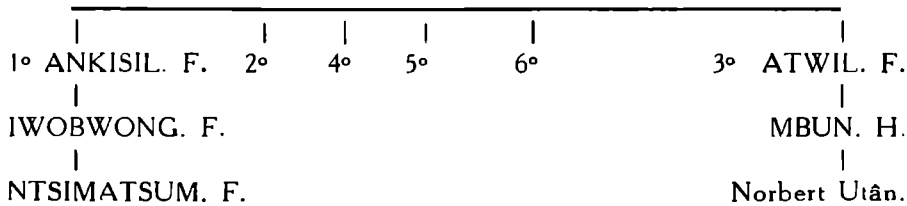
Kadiandende épouse Amata de plein droit à titre de cousine croisée A. De son mariage avec Mandonzila, Inkie gwan ebal de Kadiandende, n'a pas engendré de fille, mais seulement deux garçons. En vertu du sororat Antswama sœur de Mandonzila et épouse potentielle d'Inkie et de ce fait Awata, fille d'Anstwama est fille d'Inkie grâce à la fiction légale. Awata est donc cousine croisée A de Kadiandende.

---

(1) L'expression « man a ngwan kaluy » remettre le vin de palme de la mère, c'est à dire que la sortie de fonds du clan paternel à l'avantage du clan maternel est compensé par une sortie en sens inverse du clan maternel en faveur du clan paternele Un autre adage similaire s'exprime comme suit : « Abwil mbin » c'est-à-dire être quitte ; par exemple une dette mutuellede même valeur s'annule.

(2) Le sororat excerce une influence très sensible sur l'éducation des enfants, ceux-ci recourent volontiers aux soins d'un tante maternelle, souvent même ils élisent domicile chez elle. Nous avons remarqué par exemple que les enfants de chrétiens les moins assidus à l'école sont présisément, dans la majorité des cas, ceux qui sont élevés par leur tante maternelle et échappent ainsi à l'autorité de leurs parents. (Cfr. p. ex. Jos. Van Wing, ETUDES BA KONCO. II. RELIGION ET MAGIE. pp. 93 et suivantes).

et ce dernier l'appellera légitimement « Oketsh ame » ma femme (1). Notons que selon nos conceptions il n'y a aucun empêchement de mariage entre Kadiandende et Awata.



Du mariage de Kalobwey avec Antsu naquirent 6 enfants, pour la clarté nous n'indiquons que le 1er et le 3ème qui sont seuls intéressants dans le cas présent. Norbert Utân à Ntsimantsum comme cousine croisée B. En effet : Ankisil et Atwil sont sœurs utérines, en vertu du sororat Iwobwong et Mbun sont frère et sœur Ntsinatsum est fille de la sœur du père de Norbert Utân et partant, cousine croisée B (oketsh a mwana abut de Norbert). Selon nos conceptions familiales ils ne sont que cousins sous-germains. (Village Danda Mutsunu).

Le mariage entre les enfants de deux sœurs ou de deux frères, autrement dit le mariage entre cousins parallèles est interdit. Les raisons de cette interdiction sont les conséquences logiques du lévirat et du sororat, en effet ces enfants s'appellent entre eux « ampay » (frères, sœurs); de plus les enfants de deux sœurs sont nécessairement du même clan.

III. MARIAGE AVEC L'UTIL.

Le lien de parenté suivant l'oblique caractérise cette troisième catégorie de mariage. Parmi les différents mariages préférentiels actuellement en usage chez les Bambunda qui nous occupent, le mariage avec l'utîl (à ne pas confondre avec ntîl) est incontestablement celui qui connaît la plus grande vogue. Pour une série de 64 cas examinés au cours du premier trimestre de l'année 1940 nous relevions les proportions suivantes : Mariages avec l'utîl 17,2%. Lévirat : 1,56%;. Sororat: 3,12%. Cousins croisés 0%. Pour le même trimestre de l'année 1941 les mariages avec l'utîl représentaient 15,5%. Ces chiffres se rapportent à des mariages chrétiens exclusivement, chez les païens qui ne connaissent pas les empêchements de droit ecclésiastique possibles dans ce genre d'union, la proportion sera sans doute plus forte encore.

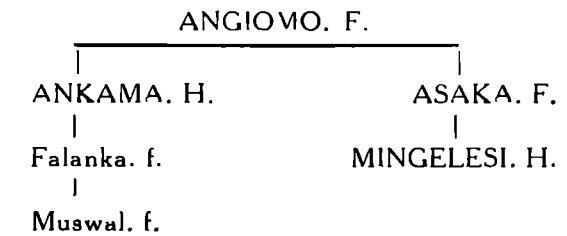
La définition la plus simple du mariage avec l'utîl est celle qu'en donnent les Bambunda eux-même, à savoir : « Mwin ampay ame, ntîl ame asièn, oketsh andza ». Littérallement : le fils de ma sœur prend ma ntîl, c'est sa femme. Cela signifie en d'autres termes que :

a. - Le mwin ampay épouse la ntîl de son gwan ebal.

b. - L'héritier épouse l'épouse légale de son gwan ebal. Deux individus ont des droits sur une même personne, toutefois les droits du gwan ebal priment ceux de son héritier. Comme nous l'avons fait observer plus haut la différence entre les époux est souvent telle qu'il est impossible à l'ascendant mâle d'épouser la fille de sa fille (ntîl), il cède donc tout naturellement ses droits à son héritier.

c. - La utîl peut être la fille de la cousine croisée A.

Cette coutume est en quelque sorte un moyen terme entre l'union avec la cousine croisée et l'union avec la ntîl.

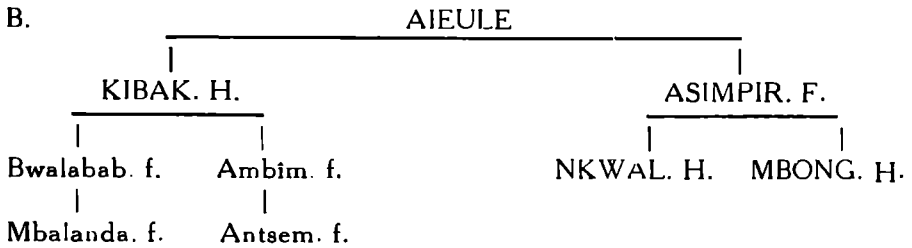


(1) Dans le cas cousins croisés, à côté de l'appellation « Oketsh ame » et « Udîm ame » les Bambunda emploient fréquemment les vocables « Mbaketsh ame » « Mbadîm ame » soit belle-sœur, beau-frère. En vertu du lévirat et du sororat le beau-frère et la belle-sœur sont en effet époux potentiels.

Les généalogies qui vont suivre complètent celles que nous avons décrites à propos des « ntîl ».

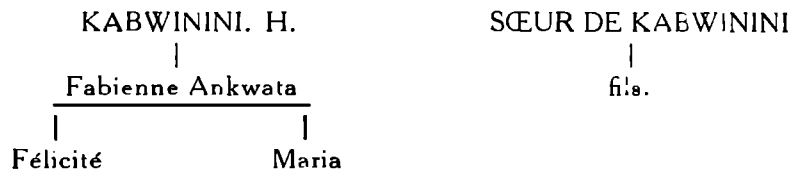
Muswal est épouse « utîl » de Mingelesi. En effet elle est fille de la fille (c. a. d. ntîl) d'Ankama qui est gwan ebal de Mingelesi.

Mais puisque Falai ka et Mingelesi sont cousins croisés A, l'on peut dire également que Mingelesi a pour épouse légale la fille de sa cousine croisée A.

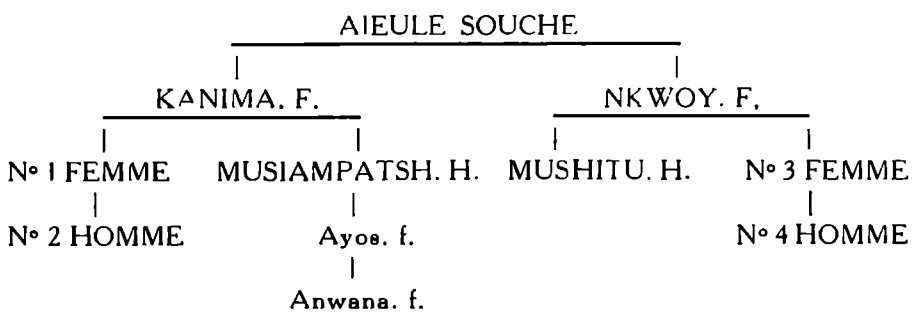


Mbalanda et Antsem sont toutes deux utîl de Nkwal et de Mbong simultanément, ces deux derniers en effet sont bin ampay (enfants de la sœur) de Kibak qui a pour ntîl Mbalanda et Antsem. L'on peut constater également que Mbalanda et Antsem sont filles des cousines croisées A de Nkwal et de Mbong.

C. Reprenons au chapitre I. Ntîl, la généalogie exposée littera C. Nous basant sur les principes exposés là, nous pourrions la compléter imaginairement. Le fils de la sœur de Kabwinini, c'est-à-dire son mwin ampay, aurait alors Félicité et Maria comme atil. Celles-ci seraient également filles de la cousine croisée A.

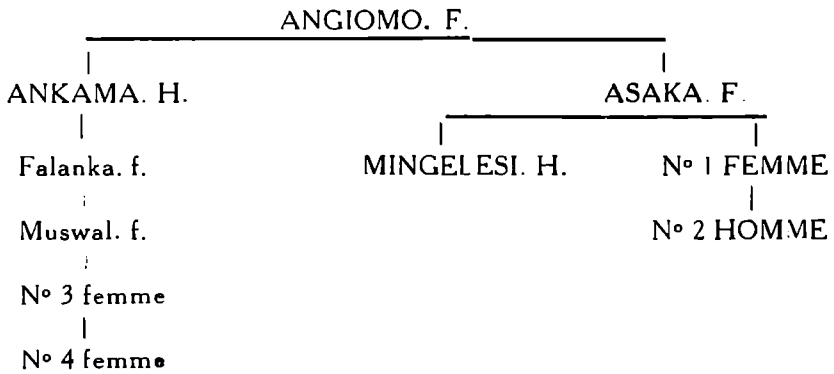


D. De la même manière en reprenant la généalogie D au même ch. I, nous pourrions compléter la généalogie comme suit :



Le N° 2, neveu éventuel de Musiampatsh, pourrait épouser à titre d'utîl, Awana qui est ntîl en ligne directe de Musiampatsh. De même le N° 4, neveu éventuel de Mushitu pourrait épouser au même titre Awana qui est ntîl en ligne collatérale de Mushitu. De plus Awana est fille de la cousine croisée A des N° 2 et 4.

E. La fiction légale confère au mari putatif de l'utîl des droits de paternité sur les enfants de son utîl exactement de la même manière qu'au mari légal de la ntîl. (Cfr. ch. I. Ntîl, littera E). Un homme peut donc devenir mari légal de l'utîl par simple filiation putative.



Mingelesi a comme épouse légale utîl, Muswal (ntîl d'Ankama, gwan ebal de Mingelesi). Mingelesi peut épouser son utîl Muswal ou ne pas l'épouser. Supposons qu'il ne l'épouse pas, par exemple parce que Muswal s'y refuse. Dans ces cas deux hypothèses sont possibles.

1ère hypothèse. Mingelesi offensé de ce refus va trouver le chef de famille de Muswal, il lui déclare renoncer définitivement à ses droits d'époux légal et par conséquent à ses droits de paternité légale sur la descendance de Muswal, son utîl. « Nzo ipetsh » l s'écriera-t-il, littéralement : Je renverse la maison. En d'autres termes il affirme officiellement sa volonté de ne plus contracter mariage avec une femme du clan de son épouse légale. Il fixe le taux de la dot et des dommages et intérêts éventuels qui lui reviennent Cette somme sera payée par le nouveau mari par le truchement du chef de famille de l'épouse légale.

2ème hypothèse. Mingelesi entend conserver ses droits sur la progéniture de Muswal son épouse légale. Grâce à la fiction légale les enfants de Muswal sont ses enfants, La femme N° 3 (fille de Muswal) est la fille putative de Mingelesi, par conséquent la femme N° 4 (petite fille de Muswal) est ntîl de Mingelesi par filiation putative. Peut-être Mingelesi ne pourra-t-il pas épouser sa ntîl putative, peu lui en chaut car la femme N° 4 est utîl (par filiation putative) de son mwin ampay et héritier N° 2 H, et celui-ci l'épouser de plein droit; le bien de Mingelesi reste donc acquis à son clan.

Principes réglant le partage ou l'attribution des atîl. (1)

1er cas. - Une seule femme est utîl d'un seul homme. Les droits du mari légal passent avant ceux du chef de famille de la femme. Ce dernier ne touche pas de dot mais a droit à un cadeau dont l'importance varie d'après les régions.

2ème cas. - Une seul homme a plusieurs épouses légales. Le partage se fait selon l'équité entre l'époux légal et le chef de famille des atîl.

3ème cas. - Une seule femme est épouse légale de deux hommes, De commun accord les deux ayant droits fixent le taux de la dot, ensuite celui qui a priorité de droits paye la moitié de la dot à son compétiteur et prend l'utîl. Le droit des ainés passe avant celui des cadets, ceux des frères de sang avant ceux des frères de clan. La parenté réelle a le pas sur la parenté putative.

4ème cas. - Plusieurs frères ont chacun plusieurs épouses légales. Le nombre total des épouses légales est divisé en 2 parties égales; le chef de famille disposera d'une moitié et les époux légaux ses partageront l'autre moitié.

L'aire de dispersion de cette coutume est très vaste, le mariage avec l'utîl se pratique partout sauf chez les voisins immédiats des Bapende : par exemple Mukulu, Lukamba, Lufushi, Ndanda...

Peut-on considérer le mariage avec l'utîl (ntîl de l'oncle maternel) comme l'évolution naturelle de la coutume du mariage entre cousins croisés A ? Nous sommes enclins à le croire pour les raisons suivantes :

1°. Là ou disparait la coutume du mariage entre cousins croisés, là s'implante, puis fleurit la coutume du mariage avec l'utîl.

(1) Nous ne garantissons pas le caractère exhaustif de notre division

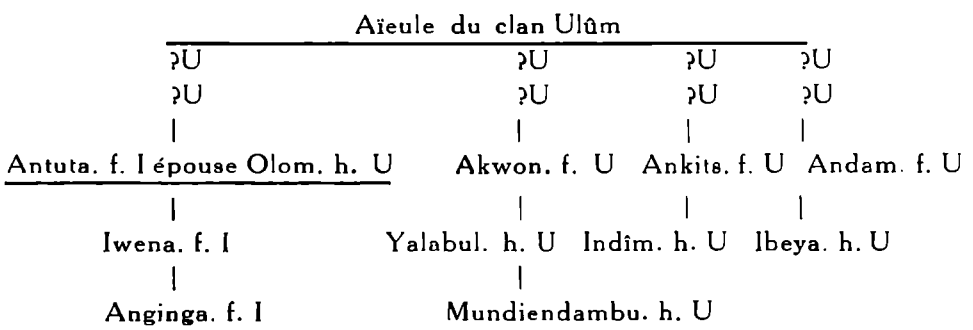
2°. La parenté trop étroite qui unit les cousins croisés est aujourd'hui mieux connue et elle déplait à l'indigène. L'on peut faire la même remarque pour l'attitude des chrétiens envers les empêchements de droit ecclésiastique.

3°. Le mariage avec l'utîl offre pratiquement les mêmes avantages que le mariage entre les cousins croisés A. Au lieu de donner sa fille en mariage à son héritier, il lui donne la fille de sa fille. L'intérêt du clan est sauvegardé, il peut même être sérieusement avantagé si la cousine croisée met au monde plusieurs filles. Si la différence d'âge entre les époux est un désavantage, les droits de paternité légale l'atténuent dans une certaine mesure.

Un même individu ne peut invoquer en sa faveur la coutume du mariage entre cousins croisés et celle du mariage avec l'utîl. ces coutumes en effet, engendrent une parenté légale et partant un empêchement de consanguinité réelle ou putative. Celui qui considère sa cousine croisée comme son épouse ne peut épouser la fille de celle-ci, puisque légalement il en est le père. Réciproquement, celui qui considère l'utîl comme son épouse, ne peut épouser sa cousine croisée, ce qui revient à épouser sa belle mère (1).

Relations engendrées entre le clan du mari et le clan de la femme par la parenté « ntîl » (et subsidiairement par la parenté « utîl ».

La parenté ntîl est plus qu'une simple relation de parenté entre deux personnes. Les Bambunda affirment que les *hommes* du clan du mari ont un droit potentiel sur la ntîl. Ceci semble confirmé par le fait d'expérience suivant; il arrive fréquemment lorsqu'un mumbunda expose une palabre de ce genre de l'entendre commencer : « Mon chef de famille prit une femme dans tel clan... » Demandez qui est ce chef de famille, bien souvent l'intéressé se trouvera dans l'impossibilité absolue de le dire, mais s'il peut se baser sur l'argument de tradition, les parentés de l'utîl ne feront pas opposition à la requête de celui qui se prétend époux légal bien qu'il ne puisse établir sa généalogie. En voici un exemple concret : En guise d'abréviation I = le clan Isem et U le clan Ulûm.



Mudiendambu a épousé Anginga son utîl. Quels sont ses arguments pour faire valoir ses dires ? Nous les donnons tels qu'il nous les exposa. Mon chef de famille Olom, du clan Ulûm avait pour ntîl Anginga qui est du clan Isemo. Il retraça la généalogie ci dessus. A la question : « Quelle est votre parenté avec Olom ? » il répondit : « Olom qui est mort depuis longtemps était notre chef de famille, prit une femme Antuta dans le clan Isem, celle-ci eut une fille Iwena, qui enfanta Anginga.. » Le chef de famille en vie actuellement est Ibeya. Mundiendambu épousa Anginga son utîl, sans la moindre contestation, alors que tous les intéressés se trouvaient dans l'incapacité de nommer leurs ascendants et leur nombre pour remonter à leur aïeule commune par voie utérine. (village Bulumbu)

Pour mieux se rendre compte des relations entre le clan de la ntîl et les hommes du clan de son mari rappelons d'abord celles qui existent entre les hommes du clan du mari.

---

(1) Ces deux coutumes sont contradictoires, cela n'empêche pourtant pas la coutume du mariage avec l'util de s'implanter là où elle n'existait pas. Ainsi que nous l'avons fait remarquer pour la femme acquise par héritage (cfr. p. 77) un nouveau nom de parenté se substitue à l'ancien.

La parenté clanique ne pouvant se transmettre que par voie utérine, il s'en suit nécessairement que la parenté clanique entre hommes ne pourra se transmettre que par la ligne collatérale, c'est à dire par les sœurs utérines de ces hommes, ce qui donne les relations de parenté suivantes :

1° Kak = frère de la grand-mère ou grand-oncle maternel.

2° Gwan ebal = frère de la mère ou oncle maternel.

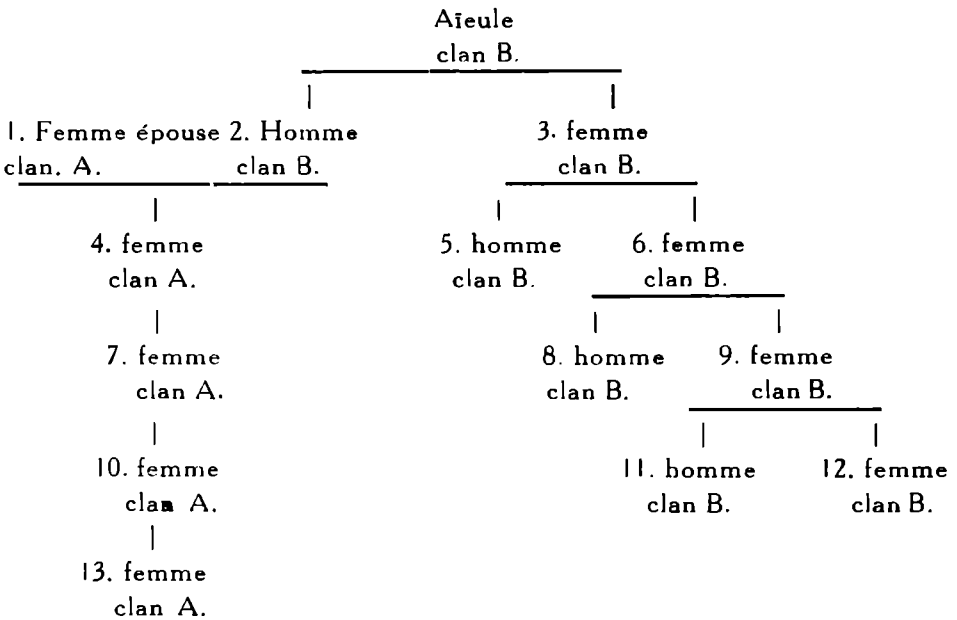
3° Mpay = frère utérin, fils des sœurs de la mère.

4° Mwin ampay = fils de la sœur ou neveu.

5° Ntîl (usâm) = fils de la fille de la sœur.

La relation qui unit deux générations successives est celle de gwan ebal à Mwin ampay : frère de la mère à fils de la sœur. Rappelons-nous que le mwin ampay est l'héritier du gwan ebal.

Dans le tableau schématique ci-dessous nous plaçons en regard les uns des autres les membres du clan de la femme à gauche, (la descendance en ligne directe pour plus de clarté) et les membres du clan du mari à droite.



L'union initiale du clan A au clan B se fait par le mariage entre 1 et 2.

De cette union descend à la second génération le N° 7 ; la coutume reconnait l'union préférentielle entre 2 et 7 (épouse ntîl).

Si 2 n'use pas de son droit il le cède au N° 5 qui épouse alors 7 qui est utîl de 5.

Si 7 (ntîl) refuse d'épouser son époux légal 2, celui-ci peut faire appel à ses droits de paternité putative prévue par la coutume et revendiquer 13.

Si ce mariage est rendu impossible par la différence d'âge ou par le décès de 2, le N° 5 hérite des droits de son gwan ebal et peut épouser 13.

Mais tous ces droits sont transmissibles aux frères du mari en vertu du lévirat.

Si de fait, 5 épouse son utîl 7, cette union engendre des droits nouveaux pour 5, car alors 13 devient sa ntîl et par conséquent éventuellement utîl de 8... et le cycle peut se poursuivre à l'infini...

Enfin ce réseau de liens peut s'étendre à la branche esclave du clan du mari. Ceci se vérifie lorsque le clan du mari ne compte plus d'homme pour recueillir la sucession. Sans doute faut-il voir dans cette substitution des hommes de la branche esclave à ceux de la branche cheffale l'origine du ntîl de sexe masculin c'est à dire du petit-fils par voie utérine d'une épouse esclave (1) du chef et qui lui succède si la lignée des chefs est éteinte.

MARIAGE ENTRE PERSONNES DE CONDITIONS SOCIALES (CASTES) DIFFERENTES. (2)

Au chien l'on donne un grelot pour aller à la chasse, à l'esclave on donne une femme, dit le proverbe mumbunda!

Le propriétaire d'esclave a charge de leur trouver une épouse, cette obligation coïncidant avec ses propres intérêts, le maître s'en acquitte de bonnes grâces Il est fréquent de voir une femme du clan propriétaire donnée comme épouse à un homme du clan esclave, et inversement un mbwil épouser son oso. L'esclave reçoit son épouse tandis qu'un mbwil la prend (au moins en théorie). Actuellement il n'en va plus toujours ainsi, le gwan ebal réclame une dot qui est parfois assez élevée... et le mbwil la lui paye. Les esclaves sont encore très nombreux et habituellement respectés. Au demeurant bon nombre d'entre eux se sont enrichis ; devenus à leur tour propriétaires d'esclaves ils prennent le nom d'Ankumata. Si la branche propriétaire est peu nombreuse elle devra compter avec ses ankumata, aussi entretient-elle alors avec eux des rapports amicaux, et en cas de besoin c'est parmi le ankumata qu'elle choisira ses héritiers.

ECHANGE DE FEMMES.

Au temps jadis lorsqu'on recevait un hôte de marque, la bienséance exigeait qu'on lui donne une femme pour la durée de son séjour. Cet usage aujourd'hui aboli n'a rien de commun avec une union matrimoniale, pas plus du reste que la pratique suivante encore assez fréquente et qui consiste en l'échange d'épouses. Deux hommes mariés unis par des liens d'amitié se prêtent pour un temps plus ou moins long, leur épouse. Il ne s'agit nullement d'un nouveau mariage, mais d'un simple échange de bons procédés (???) pour rompre la monotonie de la vie à deux Cette coutume appelée « Kasomin nzo » littéralement: échanger les maisons, devrait être absolument proscrite en tant que directement contraire à l'ordre social.

***

REPERCUSSIONS DE LA PRATIQUE DES MARIAGES PREFERENTIELS DANS LE DOMAINE SOCIAL.

Les conséquences de ces coutumes sont désastreuses. Comme les termites travaillant dans l'obscurité détruisent une contruction en l'attaquant par l'intérieur, ainsi les mariages préférentiels minent-ils sans arrêt et sans bruit la société mumbunda.

Ces coutumes portent gravement atteinte à la liberté.

Plus avancé dans la voie de l'émancipation, l'homme est mieux à même que la femme de se défendre contre la tyrannie de la coutume. La crainte révérentielle et la crainte superstitieuse des mânes conjuguent leurs effets pour vinculer la liberté de la femme. Nous en avons parlé à propos du mariage avec la « lakul ». L'utîl par exemple, est moralement forcée d'épouser son mari légal, du reste elle sait bien ce qui l'attend en cas de refus. Son chef de famille, ses parents et ses proches ne se feront pas faute de lui dépeindre les conséquences fatales de pareille attitude : colère des ancêtres causant la stérilité, la mort de la mère en couches, la mort des enfants etc... Elle n'ignore pas non plus que son refus crée aux siens de grosses palabres d'argent, le mari légal ne manquera pas de fixer le taux de la dot à son gré, il ne se gênera pas pour reclamer le triple, voire le quadruple d'une dot ordinaire, ou même une somme plus élevée que celle que l'on paye pour le rachat d'une esclave mère de plusieurs filles.

Souvent la meilleure solution pour la femme sera de se résigner, elle acceptera le mariage, cohabitera avec son mari légal jusqu'au jour où l'incompatibilité d'humeur lui fera fuir le toit conjugal. Au moins aura-t-elle fait acte de soumission, la face sera sauve... mais le mal n'en sera pas moins fait.

---

(1) Les grands chefs Bambunda étaient jadis mis en bière dans un tronc d'arbre évidé et inhumés en forêt à proximité d'une source. Lors du décès d'Imbim chef de Mulungu et du groupe Ebân a Nsàm en 1939, son corps fut enterré au cimetière des chefs, dans la forêt qui borde la source de la Ngwari, entre les villages d'Imbongo et de Mulungu. Ses restes se trouvent cependant à une certaine distance de ceux de ses prédécesseurs parce que — ainsi l'affirment les indigènes — Imbim n'était pas mbwil, mais seulement « ntîl » de Mbwil.

(2) Ce genre de mariage n'appartient plus à la catégorie des mariages préférentiels.

Ces coutumes sont la cause d'innombrables divorces.

Tous ceux qui se sont livrés pendant quelques temps à des travaux de recensement dans ces régions ont été frappés par la rapidité avec laquelle la femme païenne change de mari. (1) le nombre d'unions successives d'une même femme est parfois considérable.

Les coutumes matrimoniales des Bambunda sont indubitablement à l'origine de cet état de choses. Les épouses légales étant très nombreuses (et qui sait, peut-être plus nombreuses que les autres?), nombreux les mariages contractés sans le consentement *sincère* de la femme, nombreux donc les divorces. L'occupation européenne a amorcé l'émancipation de la femme, si comme nous venons de le dire, la femme n'ose résister en face à son chef de famille ou à ses parents, elle emploie les moyens indirects mais efficaces, pour recouvrer sa liberté; elle répondra aux avances de l'amant qui la sait malheureuse, fuira le foyer conjugal et divorcera. S'il le faut, elle n'hésitera pas à abandonner ses enfants à leur père.

Ces coutumes ouvrent la porte à l'escroquerie.

Lorsqu'il s'agit pour le mari légal d'une utîl d'établir l'existence du mariage initial qui a créé entre eux la parenté légale, réelle ou putative, les recherches peuvent s'étendre parfois sur 4 ou 5 générations. L'absence d'état-civil rend l'exactitude de ces généalogies sujette à caution. Voici à titre documentaire le résumé d'une palabre typique que nous avons pu étudier à loisir dans la sous-chefferie Ebân a Nsamb.

Un jeune chrétien désirait épouser une jeune fille, enfant de parents chrétiens. Le fiancé se présenta devant nous accompagné du chef de famille de sa fiancée, celui-ci venant selon l'usage établi nous certifier que la dot a été versée et que le mariage coutumier est en règle.

Le gwan ebal de la jeune fille se présenta : Ibûn.

— Ibûn, avez-vous touché le montant de la dot convenue ?

— Oui.

— A combien s'élève-t-il ?

— A 600 mbala. (Carrés de raphia, soit 300 frs.)

— Etes-vous satisfait ? Auriez-vous des observations à faire ?

— Je suis satisfait et n'ai rien à ajouter.

— Voulez-vous mettre votre pouce sur le tampon d'encre grasse, puis sur cet acquit ?

— Voilà qui est fait !

Ibûn se retire, il marmotte entre les dents. Nous le rappelons.

— Voyons Ibûn, soyez sincère, y a-t-il donc quelque chose qui n'est pas en ordre ? Du reste rien ne presse, ces jeunes gens ne comptent pas se marier immédiatement.

— Non, je suis bien d'accord, mariez-les.

Ibûn regagne son village. Une enquête rapide et discrète nous permit d'apprendre les motifs du mécontentement du brave chef de famille, il avait été dupé. Rappelée le lendemain, les intéressés reconnurent l'exactitude de nos renseignements. En réalité le fiancé, outre les cadeaux donnés au père de la jeune fille et qui représentaient 250 frs, il avait payé à Ibûn 900 mbala et non 600. Ces mabala furent répartis comme suit :

600 mbala à Ipuk, prétendu époux légal de la jeune fille.

200 mbala à Ngetshambwa, chef de Lubwetshi Sulu, doyen des avocats de la région.

40 mbala (soit ipur) à Makaloni, chef de Luwala, témoin officiel du payement (2).

60 mbala seulement à Ibûn, chef de famille de la fiancée, normalement il eut pu en recevoir 4 ou 5 fois plus. Cette répartition était bien étrange. Ipuk invité à justifier son titre de mari légal nous retraça la généalogie ci dessous :

---

(1) Un vieil indigène nous conta un jour l'histoire d'une femme mumbunda qu'il connaissait et qui avait divorcé plus de vingt fois. Son gwan ebal était tellement excédé, nous dit-il, qu'il la menaça de la mettre définitivement aux entraves à son prochain divorce !

(2) Toute transaction de quelqu'importance se fait en presence d'un témoin appointé appelé « mukelebus ». Pour les témoins du paiement de dot la taxe est habituellement d'un Ipur, soit 40 mbala. Chaque partie en paie 20.

ILEM F.		Inconnue. F.	
I	I	I?	I?
IBUN.h.	ANKWAK.F. épouse	Kabwinini.h.	Binalo.f.
	I		I
	FABIENNE ANKWATA		Ipuk.h.
	I		
	FETICITE MUKUNGANTETE		

Ipuk s'essaya dans la voie des cousins croisés et s'enferra presqu'immédiatement, cette coutume est du reste abandonnée depuis longtemps dans cette région. Il ne fut guère plus heureux lorsqu'il invoqua la parenté « utîl ». Sans doute Félicité est « ntîl » de Kabwinini, mais Ipuk ne parvient pas à prouver sa parenté avec Kabwinini. Appelés à l'aide, Ibûn, ni Makaloni, ni Ngetshambwa - qui reconnut sans vergogne avoir touché 200 mbala - ne parvinrent à établir la parenté entre Kabwinini et Binalo. C'était le point essentiel, les intéressés s'en rendaient parfaitement compte. Embarrassés et confus, ils demandèrent selon la coutume reçue, de pouvoir se retirer pendant quelques instants pour délibérer, ce qui leur fut accordé avec empressement. Lorsqu'ils reparurent, Ipuk nous annonça le résultat des délibérations. Je suis décidé, nous dit-il, à céder 100 mbala à Ibûn et jen remettrai aussi 100 au fiancé. Tous affirmèrent être d'accord, ils se quittèrent bons amis et plus jamais il ne fut question de cette affaire.

Ce remboursement inattendu et le versement d'honoraires au vieil avocat piquèrent notre curisioté: c'est ainsi que nous apprîmes l'existence d'un procédé intéressant dont usent les avocats en faveur de leurs bons clients. Voici en quoi il consiste :

Lorsqu'un homme se montre brillant avocat et qu'en outre, son âge et son rang viennent renforcer son prestige et son influence, les membres du clan n'hésitent pas à en faire leur confident. L'avocat devient ainsi le dépositaire de tous les « dossiers oraux » du clan. Les histoires de testaments et de successions n'ont plus de secret pour lui. Il se promène avec aisance dans le dédale des généalogies et connait toutes les épouses potentielles des hommes du clan. Lorsque les circonstances son favorables il lui-devient possible -- moyennant honoraires biens entendu — d'établir pour les besoins de la cause, une parenté légale entre telle personne et son client. Vienne un jeune prétendant inexpérimenté, le prétendu mari légal interviendra et réclamera la grosse dot...! Avocat et client feront une bonne affaire ! « Nsang ibwil me, oko mbila, nzal mbila ! » Me voici impliqué dans une palabre, je n'ai plus personne pour m'assister, ma cause est perdue d'avance ! Le proverbe ne ment point, tous les Bambunda connaissent la rouerie de leurs vieux « antene » (avocats).

Le mariage préférentiel avec l'utîl favorise la polygamie.

Si les Bambunda ne pratiquent que la petite polygamie, les notables — et parmi ceux-ci viennent en tout premier lieux les avocats — ont souvent 3,4, femmes ou davantage. Plus un homme a de femmes, plus il peut avoir d'utîl et la progression, sans être arithmétique ou géometrique lui permettra cependant de toucher une série de grosses dots et par conséquent de se payer des femmes supplémentaires.

Ces coutumes, au moins indirectement font monter le taux des dots.

Le mauvais exemple est contagieux ! A force d'entendre citer les sommes élevées exigées par les maris légaux, les chefs de famille se jugent traités en frères pauvres, rares sont actuellement ceux qui résistent à la tentation de hausser les prix. Le montant de la dot pour les femmes ordinaires (c.à.d non préférentielles) suit une courbe constamment ascendante nonobstant la dureté des temps. Alors que leurs voisins Bapende se contentent volontiers de 2 ou 3 pièces détoffe d'un pagne à rayures et d'une chèvre, que leurs voisins Bambala dépassent très rarement la somme de 200 francs, les Bambunda demandent facilement 15 ou 20 pièces d'étoffe, ou plus de 1.000 mbala (500 francs). Il faut avouer cependant que les unions n'ont pas gagné en stabilité, loin de là.

La richesse étant concentrée entre les mains d'un petit nombre de notables et les salaires moyens de la région étant plutôt modestes le taux des dots est disproportionné et la situation des jeunes gens qui

n'ont plus leurs parents, ou qui sont devenus chefs de famille, est excessivement pénible s'ils n'ont d'autre ressource que leur salaire. Pour être exact il faut ajouter au montant de la dot le prix des cadeaux donnés aux parents.. , la pratique du « Nkombo mpimpa » qui s'introduit petit à petit, Cette coutume consiste à donner en cachette (mpimpa = la nuit) une chèvre ou 50 francs, ce cadeau préliminaire n'engage nullement le chef de famille qui l'a demandé.

Le remboursement de la dot à l'occasion du divorce donne lieu également à des abus. Citons deux cas entre cent, ils se passent de commentaires... le divorce ne constitue jamais une mauvaise affaire pour le chef de famille de la femme !

1. Ndulu, lors de son mariage avait payé une dot de 50 frs, sa femme l'abandonna. La dot payée par le second mari fut fixée à 650 frs. (Mosango II. 7/XII/40).

2. Alway épouse « utîl » divorce. Pour dédommager son mari le gwan ebal lui donne une autre femme. Deuxième divorce d'Alway, la dot à payer à son second mari s'élève à 600 mbala. Nouveau divorce d'Alway, la dot à payer à son troisième mari atteint le chiffre de 1.600 mbala, soit 800 francs. (Sangonene 22/11/40). Nous pourrions continuer la série ! Les cas de ce genre foisonnent. (1)

La dot n'est pas toujours payée en une fois. Lorsque le mariage n'a pas lieu immédiatement, les Bambunda pratiquent parfois le système de paîment par acomptes. Le gwan ebal à court d'argent demandera un acompte pour payer son impôt où pour liquider ses dettes etc. Ces acomptes — ainsi du reste que les cadeaux — sont toujours soigneusement notés. Le fiancé en informe régulièrement son gwan ebal et ses pères afin d'éviter toute contestation en cas de rupture ou de décès.

Ces acomptes s'appellent « akûst ». Nous avons recherché en vain l'origine de ce mot, littéralement il signifie sticks taillés en forme de fourche. Peut-être dérive-t-il d'une coutume matrimoniale très ancienne, lors du mariage des chefs ceux-ci réclamaient un coq et une poule ; entendez un homme et une femme esclaves chargés de construire le lit nuptial, supporté sans doute comme tous les lits sur des akûts. Leur travail achevé ils étaient mis à mort.

* * *

L'avarice sordide des vieux, sanctionnée du reste par les juges et avocats indigènes invoquant à temps et contre temps la coutume lorsqu'elle les favorise et la violant quand elle est à leur désavantage cause un préjudice énorme à la tribu tout entière. La prolongation anormale du célibat favorise l'immoralité précoce, les jeunes gens pouvant à peu de frais satisfaire leur instinct. Faut-il s'étonner dès lors de voir les maladies vénériennes se multiplier rapidement et la dénatalité prendre les proportions d'un fléau ?

Ces maux ne sont heureusement pas sans remèdes. Citons :

« Troisième principe. Aucune femme ne doit être donnée en mariage contre quoi que ce soit » livré ou promis qui ressemble à un prix d'achat, ou puisse se transformer en prix d'achat. » Cfr. Joseph Wilbois. *L'Action sociale en pays de missions*. Payot, Paris 1938, p. 109.

« La limitation d'office des dots par intervention directe parait donc ne devoir donner aucun » résultat pratique. On ne voit pas le moyen d'empêcher qu'une intervention légale ne reste lettre morte.

» ...Au lieu de déterminer par région le maximum de la dot pour un accord à conclure, il serait » peut-être plus intéressant de déterminer par région le maximum de dot à rendre quand une femme est » répudiée par son mari. » Cfr. Rapport de S. E. Mgr. Lagae. *Le mariage et la famille*. Première conférence plénière des Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. Léopoldville 19-30 octobre 1932; p. 176.

---

(1) Lorsque la divorcée quitte son mari et emmène ses enfants, ce qui est le cas le plus fréquent, la dot à rembourser au mari est augmentée de 100 mbala environ par enfant.

(2) Le nombre des ménages stériles est très élevé tant chez les païens que chez les chrétiens. Le taux de stérilité serait-il plus élevé chez ces derniers ? Pour étrange que cela puisse paraître l'on peut cependant se poser la question. En effet, aux causes générales de stérilité auxquelles nous venons de faire allusion, s'ajoute un facteur qui affecte spécialement les fiancès chrétiens : le nombre réstreint de jeunes filles libres. Souvent les jeunes gens devront se contenter d'une ex-épouse de polygame, si pareilles femme répondent volontiers à leurs avances ne serait-ce pas précisément parce qu'elles ne jouissent plus des faveurs de leur maître qui les sait stériles et ne perd rien à s'en défaire contre une bonne dot ? Le pourcentage d'unions stériles chez les païens nous, étant inconnu il nous est impossible de répondre à la question posée.

« Pour élever le Congo à la civilisation totale, nous devons mener de pair l'éducation des deux » sexes. Pour chaque petit garçon qui fréquente la classe, une petite fille doit être préparée à devenir sa » compagne... *La politique coloniale,* ; par Pierre Ryckmans, p. 112.

Nous sommes intimement convaincus que si le droit coutumier Mumbunda pouvait s'inspirer de ces conseils d'or donnés pas des compétences, les heureux effets ne tarderaient pas à se faire sentir, marquant un notable progrès pour la civilisation en même temps que la fin de nombreux abus.

En outre, si les tribunaux indigènes dont les membres semblent avoir le regard bien plus fixé vers le passé que vers l'avenir, voulaient adopter comme règle que : « Désormais tout mari légal, avant de toucher la dot qui lui revient en échange de son utîl (ou de toute autre épouse préférentielle), devra justifier sa parenté à l'aide des livrets d'identité des intéressés », la supercherie et la fraude deviendraient pratiquement impossible et le nombre de palabres d'atîl etc, serait réduit dans une grande proportion.

*
* *

APPENDICE I. UNITES MONETAIRES POUR LE PAYEMENT DES DOTS.

I. Le fer.- Jadis, le long du Kwilu la dot se payait en petites barres de fer plat de 4 cm. de large, 7 cm. de long et 5 mm. d'épaisseur environ. Ces plaquettes s'appelaient « kimbwil » nom qui leur était donné par les fondeurs et forgerons Bahungana qui venaient exploiter sur place, moyennant redevance, le minerai des Bampunda. Ceux-ci appelaient aussi cette monnaie « utale » c'est à dire fer. Dans un passé lointain la dot variait entre 2 et 7 plaquettes, successivement le taux monta jusqu'à 100 morceaux. Le minerai n'est plus exploité aujourd'hui et la race des forgerons a presqu'entièrement disparu chez les Bambunda.

2. Le sel indigène. « Lukel » obtenu par l'évaporation d'une solution composée de cendres de nénuphars et d'eau, servit également de monnaie. Ce sel était enveloppé dans des emballages en feuilles contenant souvent 100 petits sachets cylindriques. La fraude était fréquente et consistait à mélanger au sel une certaine quantité de sable, ce sel servant de monnaie plutôt que de condiment.

3. - Le sel importé par les européens. Son usage pour le payement des dots ne connut qu'un succès éphémère.

4. - Les tissus européens. Les cotonnades servent à payer les dots encore actuellement dans les chefferies Mukulu, Luvushi, Lukamba, et dans le Sud de la chefferie Mumpungu. La dot varie entre 10 et 25 pièces.

5. - Le mbala. Le mbala ou tissus de raphia reste malgré tout, et nonobstant sa dévaluation depuis la guerre, la « monnaie nationale » des Bambunda. Les tissus anciens : mbal angwar, ntul ankim, ntul ampung, mbala labay, avec leurs dessins imbriqués; les pagnes brodés ou bordés : labbebas, epis enkogn, ituk lankwet, témoignent tous d'une technique remarquable, d'une habilité consommée et de très bon goût. A l'arrivée des Européens 4 ou 5 mbala ngwar constituaient une dot. Mais aujourd'hui il en faut parfois 1.000 ou 1.500; les indigènes n'ont plus la patience nécesseire pour réaliser ces petits chefs-d'œuvre, il faut tisser vite, et l'on tisse vite.. et mal!

6. - La monnaie européenne. Son usage est exceptionnel.

APPENDICE II. VALEUR COMPARATIVE DES UNITES MONETAIRES.

La valeur comparative de ces unités est *relativement* uniforme, il est donc prudent de vérifier dans chaque cas la valeur des différentes unités, aussi donnons-nous les chiffres suivants à titre d'indication.

1 mbala = 0,50 f. Depuis la guerre la valeur du mbala tend à baiser, en particulier dans la chefferie Ebiala Matende des Ulum.

1 Utal (ou kimbwil) = 2 mbala.

1 Ipur (alibi iput) = 40 mbala liés ensemble = 20 frs = une pièce d'étoffe quelle qu'en soit la valeur réelle. Actuellement, vu la hausse exceptionnelle du prix des étoffes, l'indigène cherche à obtenir la valeur réelle du tissus.

1 Kifu = 100 mbala = 50 frs. Ces mbala sont souvent emballés dans une enveloppe faite de feuilles de palmier raphia ou bambou. Une tolérance de 1 ou 2 mbala est admise, une erreur étant toujours possible !

1 Lutshu (ou latshu) = 100 utal (kimbwil).

1 Kanim = 100 ibba ou petits sachets cylindriques contenant du sel indigène. Souvent le kanim contient 2 gros paquets cylindriques composés chacun de 50 sachets = 1 ipur = 20 frs. Un kanim complet a donc plus de valeur que les deux éléments qui le composent.

1 Kulkas oa ntsukûm = 100 petits sachets de sel. La valeur des unités « sel » n'est pas partout la même.

Funda : Quand il s'agit de payement en mbala. Funda = 10 ifu = 1000 mbala

Kûm : Quand il s'agit de payement en mbala, ce mot qui littéralement signifie dix, représente 500 mbala.

Il semble qu'il existe une sorte de convention tacite entre les avocats indigènes pour muliplier par un chiffre déterminé les sommes payées à une époque très reculée. Les avocats diront par exemple qu'un 'Ipi avant l'arrivée des blancs avait payé pour sa femme une dot de « nkama yole » (deux cents mbala), entendez ; 2 mbala tant pis pour le nigaud qui s'y laisse prendre !

APPENDICE III. LES DIALECTES

L'on peut distinguer trois dialectes chez les Bambunda, celui de l'Ouest, celui du Sud, et celui de l'Est. Dans ces notes nous avons employé celui de l'Ouest. Ce dialecte est nettement caractérisé par sa prédilection pour les terminales en R au lieu du T dans les deux autres, tandis qu'à l'ouest on entend souvent E dans certaines syllabes, au Nord et à l'Est on trouvera A, etc.

Par exempe :	OUEST	SUD	EST
Homme =	Mur	mût	mût
Femme =	Okar	okât	okant
Douleur =	Okel	okal	okal

J. M. de DECKER. S. J.

Extraits des jugements des tribunaux indigènes pour servir à la codification des coutumes du Territoire de Masisi (1).

CHAPITRE I.- ADULTERE.

Nous avons vu précédemment que l'adultère est susceptible d'être aggravé par diverses circonstances; en voici de nouvelles.

Adultère de la femme dont le mari est détenu : la femme qui commet l'adultère pendant que son mari est en prison, est punie plus sévèrement qu'une autre, parce que, dit le tribunal des Mokoto en son jugement n° 559, elle profite d'une circonstance spéciale, comme si son mari était malade ou en voyage.

Adultère d'un notable avec une femme sous sa tutelle : un notable des Mokoto a touché la dot pour une fille qu'il avait sous sa tutelle et qui n'est que de très loin sa parente; après le mariage il a eu des relations avec cette fille et le mari outragé se plaint au tribunal des Bahunde qui déclare : « La cou-» tume défend aux notables d'avoir des relations avec les femmes de leurs sujets: elle dit en outre que » lorsqu'on a touché la dot pour une fille, il est criminel de la rechercher encore; si le notable a fait cela » c'est comme s'il forçait tous ses gens à fuir de son village; jadis il eut été chassé par le chef, actuelle-» ment il paiera 150 frs d'amende, plus des dommages et intérêts au mari et recevra 8 coups de fouet. »

Pourtant si les complices sont toujours punis, le mari ne recevra pas toujours des dommages et intérêts; c'est le cas par exemple du jugement 1211 du tribunal de l'Ihana : Le mari d'une femme adultère intente une action en dommages et intérêts au complice mais le tribunal le déboute parce qu'il ressort tant des témoignages recueillis que de la rumeur publique, que la femme est notoirement de mauvaises mœurs; le tribunal estime que dans ce cas le mari ne peut rien réclamer parce que, ou bien il est complaisant et alors il serait injuste qu'il tira profit de la méconduite de sa femme, ou bien il ne l'est pas et alors il n'a rien d'autre à faire qu'à divorcer car, disent les juges « tu pourras plus facilement empêcher » ta chienne de suivre les chiens lorsqu'elle est en chaleur, que ta femme d'avoir des amants. »

CHAPITRE II. - BESTIALITE.

Ce crime contre nature est très rare chez les indigènes, il se produit pourtant parfois; dans le jugement n° 1442 du tribunal du Muvunyi, le demandeur accuse le défendeur d'avoir eu des relations sexuelles avec un mouton lui appartenant ; conformément à la coutume ce mouton a été abattu et le demandeur en réclame la valeur au coupable.

Le tribunal prononce une peine d'emprisonnement d'un mois et le remboursement de la valeur de la bête souillée, il s'exprime comme suit : « La coutume des Banhunde défend d'avoir des relations avec » les chèvres, moutons, ou tout autre animal, et aussi de leur couper les oreilles. Jadis celui qui se rendait » coupable de cette faute était chassé du pays, il pouvait même être tué car c'est un crime particulièrement » grave contre nos coutumes. »

CHAPITRE III. - BETAIL.

A. - Droits du gardien de bétail.

Le gardien de bétail a droit à une partie du croît ; exemple jugement n° 1283 du tribunal principal des Bahunde : un gardien réclame son « matabishe » pour prix de son travail, le tribunal lui donne

---

(1) Voir ce Bulletin 9me année, n° 4.

raison en ces termes: « La coutume exige que tout travail reçoive son salaire ; celui du gardien de bétail » est d'une chèvre à chaque naissance d'un veau : en outre il a le droit de boire le lait des vaches en même » temps que les veaux. »

B. - Responsabilité du gardien de bétail.

Le gardien de bétail qui n'a pas averti le propriétaire de la mort d'une bête est considéré comme l'ayant volé et est condamné à 3 chèvres de dommages-intérets au propriétaire. (Affaire n° 1410 du tribunal secondaire du Muvunyi.)

CHAPITRE IV. - CIRCONCISION.

La circoncision est une règle coutumière chez les Wanianga, Bakano et Bakusu et celui qui l'opère a droit à un salaire pour son intervention; ce salaire est modique : 1 fr.

Exemple affaire n° 576 du tribunal de Lubelike : le circonciseur du pays réclame le prix de son opération au père d'un des patients; le tribunal fait droit à sa demande et expose la règle en matière de circoncision : « La coutume des Wanianga dit que lorsqu'un père amène ses fils au circonciseur, » il paiera, à celui-ci un franc par... tête, après réussite de l'opération; toutefois s'il a cinq fils, le dernier » sera circoncis gratis, c'est comme une prime aux familles nombreuses (matabishi ya muzazi). »

CHAPITRE V. - CLAN

L'indigène qui quitte son clan — qui se dit dans le pays « barza » — abandonne de nombreux droits, principalement en matière de succession, de protection par le chef, et même en matière de filiation.

Affaire 1253 du tribunal principal Bahunde : le demandeur a donné au sorcier de son clan, une chèvre et 10 frs afin qu'il intercède auprès des esprits en sa faveur parce qu'il n'a pas d'enfants et désire en avoir. Le sorcier n'a rien fait, c'est pourquoi le demandeur réclame sa chèvre et son argent; le sorcier rétorque que le demandeur a quitté son clan pour en adopter un autre, c'est pourquoi il a refusé d'intervenir pour lui, tout en gardant ses présents. Le tribunal déclare : « la coutume des Bahunde dit que les esprits » ne peuvent être interrogés en faveur de ceux qui ont abandonné leur clan ; le sorcier ne devra rien rendre » au demandeur mais celui-ci rentrera dans son clan, fera une nouvelle offrande au sorcier, qui dès lors » voudra bien intervenir pour lui et il aura des enfants. »

CHAPITRE VI. - CONVOCATION PAR LE CHEF.

Affaire n° 1425 tribunal secondaire Muvunyi : un indigène en défaut de se rendre à une convocation du chef, est puni de 7 heures de prison avec le motif suivant : « la coutume des Bahunde dit que lorsque les gens entendent le gong du Mwami qui résonne au village, il leur incombe de se présenter immédiatement au chef; ceux qui sont dans leurs champs abandonneront immédiatement la houe ; tout homme où qu'il soit, quittera immédiatement son occupation ; ceux qui négligent de se présenter ou qui empêchent les autres d'y aller, peuvent être arrachés de force et amenés devant le chef pour y être punis. »

CHAPITRE VII - COUPS.

Celui qui est pris dans une bagarre où il n'avait que faire, et qui y reçoit des coups, ne peut demander aucune réparation.

Exemple : jugement n° 1263 tribunal principal des Wanianga : Mihiwe s'est trouvé par hasard témoin d'une bagarre entre Makelele et Muzungu; voulant les séparer, il a recueilli quelques sérieux horions, pour lesquels il réclame des dommages et intérêts au tribunal des Wanianga, mais il est débouté avec ce motif : « La coutume des Wanianga dit qu'un homme n'a pas à s'ingérer dans les démêlés qui

» ne le concernent pas; s'il le fait et qu'il y gagne un coup ou une blessure, si ensuite, il vient s'en » plaindre, il ne peut gagner son prooès en aucune façon. »

CHAPITRE VIII - CULTURES - OBLIGATION COUTUMIERE DE CULTIVER.

L'obligation de cultiver, sous peine de sanctions en justice, n'est pas une innovation du décret de décembre 1933 : elle existe depuis toujours et est exposée comme suit, dans le jugement 740 des Walowa Ureba, condamnant un natif qui a negligé cette obligation : « Selon la vieille coutume des » Wanianga, celui qui négligeait jadis de se faire des champs et d'en cultiver pour son son chef, était » l'objet du mépris général parce qu'il ne pouvait ni devenir riche, ni manger à sa faim, ni se faire des » amis, ni porter la dîme coutumière à son chef; un tel homme n'était pas considéré comme mâle, on » l'appelait « Mushuma » ce qui veut dire : sans sexe. Actuellement aussi, la coutume de l'Etat veut que » tous les hommes aient de nombreux champs pour éviter la famine. »

CHAPITRE VIII. - DIVORCE.

Les demandes en divorce, émanant du mari ou de la femme sont nombreuses et ont les motifs les plus variés; le tribunal apprécie la valeur de ces motifs et ne prononce le divorce que s'ils lui paraissent expédients, et s'il est sûr qu'aucune influence étrangère — par exemple venant de la famille de la femme — ne pousse les parties au procès.

Divorce demandé par le mari : maladie de la femme.

Dans l'affaire 1277 du tribunal des Bahunde, le demandeur veut divorcer parce que sa femme est atteinte de la maladie du sommeil; le tribunal ayant fait spécifier de quand date cette maladie et ayant appris qu'elle est postérieure au mariage, déboute le demandeur avec ces motifs : « La coutume dit qu'on » ne peut répudier sa femme pour cause de maladie: si cette maladie s'était déclarée alors que la femme » était encore chez son père, soit; mais dans le cas présent, le père a marié sa fille encore saine et l'a » conduite ainsi à son mari; c'est là qu'elle est tombée malade; qu'elle guérisse ou qu'elle meure, ce » n'est plus l'affaire de son père ou de son frère, mais uniquement de son « mari. » Il résulte de cet exposé, que si le père avait marié sa fille déjà malade, et avait caché cette maladie au mari, ce dernier eut été fondé à demander le divorce : son action dans ce cas, aurait plus l'apparence d'une action en restitution du prix pour vice caché de la chose vendue, que d'une action en divorce, ce qui montre une fois de plus, que pour les indigènes, le mariage ressemble assez à une vente.

Divorce demandé par la femme : non circoncision du mari.

Le femme Kalindi, demande au tribunal des Walowa Loanda (affaire n° 473) de prononcer son divorce d'avec son mari parce qu'elle répugne à avoir des relations avec lui, car il n'est pas circoncis.

Le tribunal la renvoie et prononce : « La coutume des Wanianga prévoit la circoncision de tous les hommes, mais elle ne prévoit pas que son défaut soit une cause de divorce; il faut qu'une femme soit sans pudeur pour invoquer un tel motif »

Divorce demandé par la femme : incompatibilité d'humeur.

Au tribunal de l'Ikobo (affaire n° 63) une femme demande le divorce contre son mari parce qu'il ne l'aime pas ; le mari répond qu'il n'en n'est rien et la femme est déboutée ; le jugement spécifie que la raison du tribunal est que le mari aime sa femme.

Intervention des parents dans le divorce.

Le tribunal n'admet pas l'ingérence des parents dans les actions en divorce , le tribunal de l'Usala condamne à une amende un père qui pousse sa fille au divorce pour sévices au mari. (jugement 446).

Celui de Lubelike condamme à 300 frs d'amende un père qui a incité sa fille à rompre son mariage pour aller chez un prétendant plus riche (affaire 571).

Celui des Walowa Uloba condamme à 30 frs d'amende une mère qui a engagé sa fille à divorcer par animosité contre son gendre et le jugement spécifie que ce n'est pas la femme qui veut divorcer mais seulement sa mère, alors qu'elle n'a pas à s'immiscer dans un ménage qui n'est pas le sien (affaire n° 726).

CHAPITRE X. - DOMICILE - SON INVIOLABILITE.

Le domicile d'autrui est inviolable, on ne peut y pénétrer en son absence sans être tenu à certaines précautions.

Exemple jugement n° 1266 du tribunal principal des Wanianga : Le demandeur déclare que 100 frs qui se trouvaient dans sa maion ont disparu pendant son absence, alors que le défendeur était entré chez lui, apparemment sans raison. Le défendeur reconnait avoir ouvert la porte de cette maison, ignorant qu'il ne s'y trouvait personne ; il voulait simplement parler à son voisin et n'a rien pris du tout ; le tribunal le condamme cependant au paiement de ces 100 frs exposant ainsi la règle coutumière : « La » coutume des Wanianga dit qu'on n'a pas le droit d'ouvrir la porte de son prochain lorsqu'il n'est pas » chez lui ; si on l'a fait par erreur ou ignorance, il faut appeler un témoin, de préférence la mère, la » femme ou le fils du propriétaire de la maison, en présence de qui on refermera la porte ; si on ne le » fait pas et qu'un objet quelconque vienne à disparaitre de cette maison, celui qui l'a ouverte, sera » considéré comme un voleur. »

CHAPITRE XI — DOT.

Une fois que le montant de la dot a été fixé, il ne peut plus être changé par la suite ; en outre le père de la jeune fille est tenu de la présenter à son mari, dès que celui-ci a effectué le versement convenu. Exemple ; jugement n° 1258 trib. ppal Wanianga : Un père qui, après les fiançailles, essaie d'obtenir plus que le montant primitivement fixé, est condammé aux frais et à une légère amende — 10 frs — parce que, disent les juges : « Ce sont de tels procédés, dûs à la cupidité des pères, qui amènent la brouille dans les » ménages les plus unis. »

CHAPITRE XII. — ESCLAVAGE.

Il y a plusieurs sortes d'esclavage prévues par la coutume encore que depuis l'occupation européenne, elles ne soient plus en usage. Voici par exemple *l'esclavage pour dettes* :

Jadis le débiteur récalcitrant pouvait être réduit en esclavage, actuellement il n'en n'est plus ainsi ; cette coutume, avec celle du paiement forcé — ekunyaga — est bien exposée dans le jugement 581 du tribunal secondaire des Lubelike : « Jadis la coutume des Wanianga en matière de dette était celle- » ci : si un homme a prêté à autrui de l'argent, des chèvres ou des bracelets, s'il lui a réclamé son dû, 3 ou 4 » fois sans parvenir à être remboursé, si ensuite, il rencontre sur sa route, des chèvres ou une femme » appartenant au clan de son débiteur, il lui est permis de s'en emparer. Celui qui aura ainsi été » dépouillé de son bien, viendra se plaindre chez le chef, et le chef lui conseillera de faire payer par ses » frères de clan, le dû de celui qui a pratiqué l'ekunyaga pour se faire rembourser. S'ils ne paient pas » encore, celui qui pris les chèvres ou la femme, sera en droit de les garder, tandis que le débiteur, à cause » de qui, l'ekunyaga a eu lieu, restera dans son clan comme un esclave : ses frères pourront faire de lui » tout ce qu'ils voudront, toutefois, s'ils l'aiment, ils paieront pour lui. »

Ainsi l'Okunyaga était une forme de procédure plutôt qu'une vengeance clanique : le créancier devait commencer par réclamer son dû trois ou quatre fois, en présence de témoins ; c'est seulement après ces sommations qu'il pouvait recourir à l'exécution forcée qu'est l'okunyuga ; mais celui-ci, ne clôture pas l'affaire, loin de là : il oblige simplement le clan du débiteur à se présenter au tribunal du chef ; celui-ci

invitait alors les membres du clan à apurer la dette de leur frère, et s'ils refusaient de le faire - cas très rare - le créancier, était autorisé, alors seulement, à conserver les biens qu'il s'était approprié.

Par contre, les membres du clan, frustrés par la faute de leur frère, étaient autorisés à se dédommager en en faisant leur esclave, jusqu'à ce qu'il fut en mesure de les faire rembourser. Vu sous cet angle okunyaga était moins immoral, qu'il ne parait à première vue.

Esclavage pour vol.

Jadis le vol était puni d'esclavage ou de mort ; actuellement il est sanctionné par une simple peine de prison.

Le tribunal des Lubelike expose l'ancienne coutume dans son jugement 582 : « Jadis la coutume » était celle-ci à l'égard des voleurs ; si le volé pouvait s'emparer de sa personne, il lui mettait la corde au- » cou et l'amenait au tribunal du chef ; alors le chef faisait appeler les frères ou le père du voleur ordon- » nait de payer des dommages-intérets au volé ; si le voleur n'avait pas de famille ou bien s'il était étranger » au pays, le chef l'abandonnait au volé qui pouvait, soit aller le tuer, soit le réduire en esclavage. Tou- » tefois, si le voleur demandait à subir l'épreuve du poison kilaporon l'y soumettait ; c'était alors aux » esprits à faire savoir s'il serait réhabilité ou non. »

CHAPITRE XIII - IMPUTATIONS DOMMAGEABLES.

Les imputations dommageables sont punies d'amende ou de prison ; parmi celles-ci, les imputations de sorcellerie sont les plus fréquemment et les plus sévèrement sanctionnées.

Exemple : jugement 1255 tribunal des Wanianga : Le tribunal condamne à 300 frs d'amende, un indigène coupable d'en avoir accusé un autre de sorcellerie, avec cet attendu : « La coutume des Wanianga » interdit formellement d'accuser qui que ce soit d'avoir le mauvais œil parce que ce sont des procédés » de cet ordre qui amènent les désordres dans les communautés. »

CHAPITRE XIV. - INTERETS D'UNE DETTE.

Jadis l'argent dû était générateur d'intérêts, actuellement il n'en n'est plus ainsi, les indigènes, croyant, à tort, que les européens ne veulent pas que l'argent fructifie.

Exemple jugement n° 573 des Lubelike : Kahombo a prêté 45 frs il y a un an, à Ewina ; celui-ci tardant à le rembourser, Kahombo lui réclame 60 frs devant le tribunal, estimant à 15 frs l'intérêt à produire par son argent ; le tribunal déclare qu'il touchera 45 frs et rien de plus, en motivant sa sentence comme suit : « La coutume de jadis, chez les Wanianga était celle-ci : lorsqu'un homme ayant une dette envers un » autre, refusait de le rembourser rapidement, les juges augmentaient le taux de la somme à rembourser ; » actuellement il n'en n'est plus ainsi car la coutume des blancs dit que l'argent ne peut fructifier (faranga haiwezi kuzaa). » L'ancienne coutume n'avait rien que de très moral et la prétendue coutume des blancs est évidemment mal comprise par le tribunal.

CHAPITRE XV. - IVRESSE.

Le père est responsable des dégâts causés par ses fils en état d'ivresse, s'il était en son pouvoir de les empêcher de boire.

Exemple n° 1414 ; Muvumyi : Un père qui a poussé ses fils à boire et s'est enivré avec eux est puni sévèrement et en outre tenu responsable civilement des dégâts qu'ils ont commis dans leur ivresse ; le jugement est motivé comme suit : « La coutume interdit aux pères de s'enivrer avec leurs enfants, comme » aux chefs de s'enivrer en présence de leurs sujets. Si tu es l'ainé et que tu t'enivres avec tes frères ou » tes fils, tu seras tenu comme l'auteur de tous les méfaits auxquels pourront se livrer les tiens, car il était » de ton devoir de les empêcher de boire au lieu de les pousser. »

CHAPITRE XVI. - MANDAT - Intérêts.

Le mandataire qui n'a pas exécuté le mandat, doit rembourser ce qu'il avait reçu mais il ne doit pas rembourser plus, à moins qu'il ne soit prouvé qu'il s'en est servi pour gagner de l'argent.

Exemple Jugement 1263/Bahunde : Mitsindo a confié 40 frs à Kakowo pour lui acheter une chèvre au marché; mais au lieu d'en faire cet usage, Kakowo a acheté du bétail qu'il a revendu ensuite et a ainsi réalisé un bénéfice au moyen de l'argent qui n'était pas à lui. Le défendeur nie avoir fait fructifier l'argent du demandeur et il n'y a pas de témoin qui vienne confirmer ou infirmer ses dires; le tribunal le condamne au remboursement de la somme reçue et aux frais en motivant comme suit son jugement : « Lorsqu'un homme se met d'accord avec un autre pour lui acheter quelque chose et que pour une rai- » son quelconque, le mandat ne peut être exécuté, le mandataire doit rembourser ce qu'il a reçu, et rien » de plus s'il n'y a personne qui puisse certifier qu'il a fait fructifier cet argent ».

CHAPITRE XVII - MARIAGE.

Lorsque le montant de la dot est fixé, le père doit envoyer sa fille chez le marié et éviter qu'elle n'ait des relations avec un autre que celui qui est devenu son mari.

Jugement 1275/Wanianga : Le demandeur expose qu'il a payé une dot et s'est mis d'accord avec le défendeur pour épouser sa fille, or malgré un versement, la fille n'est pas arrivée chez lui; le tribunal condamne le père à 14 jours de prison et 45 frs d'amende parce que : « La coutume des Wanianga dit » que le père ne peut laisser passer le délai convenu sans livrer sa fille lorsque le prix en a été payé. En » effet, si par la faute du père, la mariée restant dans son village, a des relations avec un autre que son » époux, ce sera la faute de son père, et une faute très considérable réellement ».

CHAPITRE XVIII. - MENACES.

Les menaces d'attentat ou d'envoûtement sont punies d'amende ou de prison.

Jugement 1303/Bahunde : Un homme qui a perdu un procès au tribunal du chef, profère chaque jour des menaces contre son adversaire; il dit qu'il l'envoûtera; le tribunal le condamne de nouveau à 7 jours de prison et aux frais parce que : « La coutume veut que lorsque le chef a tranché votre palabre, » vous n'avez plus à discuter, ni à vous fâcher, ni à insulter votre adversaire, ni surtout à parler d'envoû- » tement ».

CHAPITRE XIX. - PRESCRIPTION.

En matière civile, tous les tribunaux font état de la prescription, en faisant remarquer qu'ils ne peuvent trancher faute de preuves sérieuses, des affaires remontant à plus de 25 ans. Le délai de prescription généralement invoqué est la guerre de 1914-1918. Tout ce qui est antérieur à cette guerre est prescrit.

CHAPITRE XX. - TRANSPORTS - RESPONSABILITE DU TRANSPORTEUR.

L'occupation européenne amène les juridictions à connaitre d'affaires pour lesquelles la coutume reste muette; dans ce cas, les juges tranchent en bon sens et en équité.

C'est le cas par exemple du jugement 1281 du tribunal principal de Bahunde : Un indigène a pris place dans la camionnette d'un notable; il est descendu en cours de route alors que le véhicule était en marche et il prétend y avoir oublié son manteau; celui-ci ayant disparu, il fait un procès au propriétaire transporteur; les juges se sentent embarassés pour trancher cette affaire qui sort du cadre de leurs palabres coutumières, ils déboutent cependant le demandeur avec ces attendus : « La coutume de maintenant (?) dit » que lorsqu'un homme sort d'une voiture en marche, et à plus forte raison la nuit, sans demander la

» permission au conducteur, s'il perd ou oublie quelque chose dans la voiture et qu'ensuite, cet objet n'est
» pas retrouvé, c'est son affaire, il n'avait qu'à demander l'arrêt; maintenant qu'il cherche lui-même ce
» qu'il a perdu, car comment savoir où se trouve ce qui tombe d'un véhicule si rapide ? »

A. BRIBOSIA
Administrateur Territorial

JURISPRUDENCE

252. - DIVORCE-LÈPRE, CAUSE DE DIVORCE

DIVORCE-MAINTIEN DES DROITS DU PÈRE.

Jugement n° 120 du 8-4-37 du trib. de territoire de Sampwe (Président : M. l'Adm. territ Marchal).

En cause de : Mwendakyabe Makena, originaire du village Mwenze, chefferie de Kiona-Zini, territoire de Sampwe, résidant au village Kakinga, chefferie de Mulimba, territoire de Kasenga ;

contre : sa femme Mutungwa-Kapendeko, du village Kalungwishi, groupement de Kasongo-Mwana, chefferie de Kiona-Zini, territoire de Sampwe ;

Demande : Ma femme ne veut plus résider chez moi depuis plus de deux ans ; chaque fois que je viens pour la reprendre, sa famille me reçoit avec des injures et me chasse Le motif c'est que je suis malade. J'ai deux enfants, deux filles, de 5 et 2 ans ; elles habitent chez leur mère. Je désire divorcer et pouvoir emmener mes enfants

D. Quelle maladie avez-vous ?

R La lèpre.

D. Ne craignez-vous pas de transmettre votre mal à vos enfants si vous les emmenez chez vous ?

R. Ce sont mes enfants

Défense: Je n'ai jamais refusé d'habiter avec mon mari, il ne veut pas résider dans mon village. Je ne tiens pas à aller dans sa famille parce qu'on ne m'y aime pas

D. Ainsi donc si votre mari vient habiter chez vous il sera bien reçu ?

R. Avant oui, mais plus maintenant.

D. Pourquoi ?

R. Voilà plus de deux ans que nous vivons séparés ; il ne s'entendra pas avec ma mère : et puis il a la lèpre ; son père et sa mère ont les membres rongés par le même mal ; je ne veux pas que mes enfants soient en contact avec eux.

Avis des assesseurs : La lèpre est une cause sérieuse de divorce. Les lépreux doivent vivre à l'écart et s'abstenir de tout contact avec les gens sains. Sous cette réserve on ne peut cependant les priver de leurs droits familiaux et on doit notamment leur laisser l'exercice de la puissance paternelle. Ce que cet homme envisage, par exemple, c'est de toucher la part de dot qui lui reviendra quand ses filles se marieront. Pour conserver ses droits sur ses enfants la dot qu'il a lui-même payée ne doit pas lui être restituée.

Le Tribunal :

Attendu que les parties comparaissent régulièrement;

Attendu que les époux Mwendakiabe et Mutungwa n'ont plus eu de vie commune depuis plus de deux ans et que l'inimitié qui les sépare ne permet pas d'espérer une réconciliation;

Attendu que Mwendakiabe est atteint d'une affection répugnante et incurable;

Par ces motifs :

Vu les règles coutumières de la chefferie de Kiona-Zini et faisant application de cette coutume ;

Ordonne

1° La dissolution du mariage des époux Mwendakiabe et Mutungwa, sans restitution de la dot ;

2° La résidence des enfants Kibwela et Saina chez leur mère ;

3° Le maintien de la puissance paternelle sur ces deux enfants.

4° Le paiement des frais par les deux, parties soit chacune 5 frs.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e, 17e années : 940 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1550 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P Brasseur, une brochure, 10 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

10me Année Elisabethville, Mars-Avril 1942. No 8

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais.

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

SOMMAIRE

LE DROIT COUTUMIER LUNDA, par Camille Brau, Administrateur territorial adjoint de 2e classe. 155

JURISPRUDENCE

253. - Mariage Polygamie - Rupture du mariage par la seule volonté de la femme.

Mariage - Liberté de la femme - Refus d'autorisation du père de la femme - Inopérance.

Dot - Refus du père d'accepter la dot. 177

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète pépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

10me Année Elisabethville, Mars-Avril 1942 No 8

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le droit coutumier Lunda

AVANT-PROPOS.

Cette étude sur le Droit Coutumier Lunda n'a nullement la prétention d'être complète car le domaine de ce Droit est extrêmement vaste, infiniment complexe. Aussi dans maints cas avons-nous dû, faute de temps, nous limiter, à n'ébaucher parfois que rapidement l'aspect coutumier de tel ou tel problème.

La méthode principale employée a été la suivante : voir dans la mesure des possibilités, par nous-même et nous faire décrire les coutumes, à maintes reprises, par les chefs coutumiers, les assesseurs des tribunaux indigènes et les notables des divers clan lunda en exigeant le maximum de détails.

Cependant, afin de ne pas allonger inutilement ce travail, nombre de ces détails relevés, n'ayant aucun intérêt direct avec cette étude, ont été éliminés.

Ajoutons encore que l'étude des procès-verbaux d'audience des tribunaux de circonscriptions indigènes et des décisions y rendues nous a fourni bien des renseignements précieux.

Le résultat de notre étude, obtenu en chefferie de Mwendjila, a été confronté dans les clans Lunda ci-après : Bindu, Bumba, Kasasa, Muloshi, Nzofu. Cela nous a été d'autant plus possible que, parmi ces divers clans, il existe une réelle unité quant aux règles et principes coutumiers en usage. Sans doute, empressons-nous de le dire, relève-t-on parfois quelques variantes dans le détail mais cette caractéristique n'a pas été un obstacle à la confrontation des résultats obtenus.

Notre travail consacre une part relativement importante à la religion des Lunda. En vérité, par suite des croyances religieuses du Lunda au pouvoir illimité *d'intervention surnaturelle des ancêtres ou des génies, il est impossible de négliger certaines d'entre elles si l'on veut compren lre toute la portée juridique de certaines règles coutumières ainsi que le pourquoi de celles-ci. Telles sont, par exemple, les règles qui fixent le statut des biens fonciers des clans lunda.*

Par suite même de l'influence de ces croyances religieuses sur la vie du Lunda, sur ses rapports familiaux et sociaux, sur les règles régissant les biens fonciers du clan on peut dire, sans la moindre exagération, que la religion représente un des principaux matériaux constituant la base sur laquelle repose tout le Droit Coutumier Lunda.

I - RENSEIGNEMENTS GENERAUX.

1. - Nom du groupe étudié : MWENDJILA.

Les résultats obtenus en chefferie de Mwendjila ont été confrontés dans les clans lunda de Bindu, Bumba, Kasasa, Muloshi, Nzofu.

2. - Situation géographique - Langue parlée :

Ces clans lunda rayonnent autour du chef-lieu du territoire de Kahemba. Ce territoire fait partie du district du Kwango, province de Léopoldville et est situé entre les 8e et 6,5e parallèles sud.

3. - Autorité qui dirige ces clans lunda :

Ces clans sont dirigés par le chef de clan qui, en outre, est chef médaillé de la chefferie qui porte le même nom que celui du clan.

Le chef Tshingombe, du clan de Bumba, est chef médaillé du Secteur Loange-Kwilu dans lequel le clan de Bumba a été incorporé.

4. - Source des renseignements :

Notre principale source des renseignements est constituée en ordre principal d'études personnelles. Nous avons surtout été aidé, dans nos travaux, par les chefs investis et notables ci-après :

Chefferie de MWENDJILA : Le chef investi Kadiata.
Les assesseurs près le tribunal indigène : Mohongo & Makulula. Le notable Pundu.
Groupement de BUMBA : Le chef Tshingombe.
Les notables Mwana Goya & Muzumbu.
Chefferie de KASASA : Le chef investi Shamohombo.
Le notable Tshivunda.
Chefferie de MULOSHI : Le chef investi Mwatshenge.
L'assesseur près le tribunal indigène Kamafu.
Chefferie de NZOFU : Le chef investi Katende Mukanishi.
Les notables Gandu, Kajiji, Kulindji, Mukasa, Tshimbayeka.
L'assesseur près le tribunal indigène : Gendji.

Nous avons également consulté le chef du groupement lunda de Mwata Kombana le nommé Muloshi, Shakatwala, ainsi que le notable Mohembo.

Nous avons interrogé le chef lunda Shandjingu, chef investi de la chefferie de Mwadi Kalumbu.

Les études ci-après dues à Monsieur l'Administrateur Roelandts ont été consultées :

1°) Des populations du territoire (1935).

2°) Quelques notes sur la vie religieuse des Lunda du Territoire du Haut-Kwilu.

3°) Quelques notes sur les populations du territoire de Kahemba.

Nous avons encore consulté les registres des procès-verbaux d'audience des Tribunaux Indigènes des chefferies de Bindu, Muloshi, Mwadi Kalumbu, Mwendjila, Nzofu, Kasasa, ainsi que ceux du Secteur Loange-Kwilu.

II - LA FAMILLE

1) Composition générale.

La famille ou « ivumu » possède, deux classes principales :

1°) La classe des défunts c'est-à-dire des ancêtres ou « amvumbi » qui vivent sous le sol.

2°) La classe des vivants ou les descendants de ces ancêtres vivant sur le sol, au soleil.

La classe des ancêtres semble être, chez le Lunda, la classe prépondérante, celle qui exerce sur les vivants une influence énorme car les « amvumbi » sont doués d'un pouvoir surhumain illimité dispo-

sant à leur gré de toutes les utilités et fécondités non seulement de la terre mais de tout ce qui vit sur la terre (1).

Ce sont en effet les ancêtres qui permettent, favorisent ou empêchent la procréation des femmes; qui assurent ou non le santé des enfants et des membres du groupement familial ou du clan; qui guérissent on non l'impuissance d'un mari; qui rendent ou non les récoltes abondantes; qui rendent ou non un élevage prospère; qui évitent ou provoquent les erreurs, les méprises, les échecs lors de l'exécution d'un travail; qui envoient ou retiennent le gibier recherché par les chasseurs; qui rendent ou non les rivières poissonneuses etc.

---

(1) Les Lunda dressent dans leur village divers édicules en l'honneur de tel ou tel ancêtre ou génie déterminé. Tous ces génies sont les bons esprits, les esprits protecteurs. Le culte est rendu par un prêtre ou une prêtresse ou « mweni mahamba ».

Parmi les principaux génies protecteurs ou « mahamba » (sing. ihamba) on peut citer :

1°) Ihamba yia Tshibanda ou génie de la fécondité, la mweni ihamba est toujours une femme.

2°) Ihamba yia Zumba qui est invoqué en cas de maladie d'enfants, mweni ihamba : femme.

3°) Ihamba yai Ngola invoqué en cas de maladies affectant les jambes ou le dos, mweni ihamba : femme.

4°) Ihamba yia Kajila qui empêche les nourrissons de pleurer constamment et les fait dormir pendant la nuit, mweni ihamba : femme

5°) Ihamba yia Ubwanga; invoqué à la naissance de jumeaux afin que ces enfants deviennent forts, mweni ihamba : femme.

6°) Ihamba yia Kongolo : invoqué contre les maladies intestinales, mweni ihamba : femme.

7°) Ihamba yia Kamwadi : invoqué en cas d'impuissance du mari, mweni ihamba : homme.

8°) Ihamba yia Mutshima Talala : invoqué pour éviter la méprise, l'erreur, l'échec d'un travail, mweni ihamba : homme.

9°) Ihamba yia Kalemba : contre les vomissements répétés, mweni ihamba : femme.

10°) Ihamba yia Ubangi : esprit évitant les accidents. Invoqué en faveur des chefs des groupements familiaux, de village, de clan.

11°) Ihamba yia Bunduka : invoqué par le chef du groupement familial ou le chef de clan en cas de disette, de famine.

12°) Ihamba yia Kwanza : génies favorisant les transactions commerciales, dans certains clans il est encore invoqué en cas de maladie.

13°) Ihamba yia Naweshi Madidi : génie invoqué lorsque la récolte du vin de palme ou de bambou c'est-à-dire du « malafu » ne donne plus de résultat : mweni ihamba : homme.

14°) Génies de la chasse :

a) Ihamba yia Munigongo : génies possédant tout le gibier du clan.

On l'invoque afin qu'il envoie beaucoup de gibier aux chasseurs.

Le culte est seulement rendu par les chefs de clan, de villages, des groupements familiaux.

b) Ihamba yia Mayanga : esprit d'un chasseur réputé soit du clan, soit du groupement familial. Il est invoqué par tous les chasseurs en cas d'échec.

c) Ihamba yia Tusaya (sing. Kasaya) ou esprit d'épouses de chasseurs réputés. Invoqués par les femmes des chasseurs.

15°) Tshipanga tsha miyombo : ou enclos où sont plantés des branches de l'arbre « miyombo » et où les ancêtres du groupement familial sont honorés afin qu'ils protègent les membres du groupement.

Pour ceux que la question religieuse des Lunda intéressent, nous les renvoyons à l'intéressante étude de Mr. l'Administrateur Roelandts intitulée : « Quelques notes sur la vie religieuse des Lunda du Territoire de Haut-Kwilu » 1935, archives du territoire de Kahemba

De ce qui précède, on voit le rôle infiniment important que jouent ces « amvumbi » ou ancêtres dans la vie du Lunda.

Il n'est, dès lors, pas étonnant de constater *qu'un certain nombre de principes coutumiers trouvent dans la religion certains de leurs éléments ; voire leur base, leur origine (1).*

2°) La classe des vivants :

Au sens strict du mot, la famille comprend : le père, la mère et les enfants de ceux-ci. C'est la famille *sensu stricto.*

La famille au sens indigène du mot, c'est-à-dire au sens étendu du mot ou famille *sensu lato,* groupe un certain nombre de ces familles restreintes possédant un ancêtre commun (2).

A cette union de plusieurs familles viennent s'ajouter :

1) Des éléments étrangers introduits dans la famille par suite des mariages contractés.

Ces éléments sont les épouses — la femme Lunda habitant toujours le villge de son mari — ainsi que les neveux et nièces éventuels de l'épouse si celle-ci est la « swana » d'une sœur décédée ayant des enfants.

2) - D'éléments étrangers incorporés par la coutume :

a) *Les « swana » :*

En cas d'homicide volontaire ou involontaire, le groupement familial du meurtrier doit remettre un « swana » (3) à la famille de la victime.

Le « swana » a pour rôle de perpétuer le souvenir du défunt et, à ce titre, jouit de la situation *sociale* et *familiale* (4) de ce dernier. Le « swana » n'est donc pas un esclave mais une personne essentiellement libre.

b) *les esclaves ou enfants d'esclaves* : que la coutume indigène considère comme faisant partie du groupement familial de son maître. Ceci est tellement vrai que la coutume rend le maître de l'esclave et, par extension, le groupement familial du maître responsable des actes commis par les esclaves (5).

c) *les « ntombo » ou otages pour dettes (6).*

De l'exposé ci-dessus on voit que la famille indigène n'est plus une famille telle que nous la concevons, elle englobe non seulement un certain nombre de famille sensu tricto, mais encore des élements étrangers tels que esclaves et « ntombo ». C'est pourquoi nous proposons, pour désigner la famille au sens indigène du mot, l'expression de : *groupement familial,* celle-ci réfléchissant avec plus de fidélité la réalité.

---

(1) Nous verrons dans les développements ultérieurs de nombreux exemples confirmant cette phèse. Contentons-nous de citer, entre autre, l'exemple des dommages et intérêts payés en cas d'adultère. cfr., à ce propos, infra.

(2) Notons que chez les Lunda de cette région l'ancêtre commun appartient toujours au sexe féminin.

Voyez dans le texte ce que nous disons du « muvumu dietu ».

(3) Il importe de ne pas confondre ce « swana » élément étranger *du « swana » appartenant au même groupement familial que celui du défunt* et dont il perpétue le souvenir. Clr. à ce sujet infra.

(4) Par suite du rôle assigné coutumièrement au « swana » ce dernier doit être du même sexe et approximativement du même âge que la personne décédée.

La coutume considérant le « swana » comme faisant partie de la famille du défunt prévoit, en conséquence, des interdictions matrimoniales entre le « swana » et les parents du décédé. Ainsi si le « swana » est une femme elle ne peut pas être épousée par le père ou le frère de la défunte puisque, aux yeux des Lunda, cette femme est devenu e la fille ou la sœur de ces hommes De même si le « swana » est un homme, il ne peut pas épouser la mère ou la sœur de l'homme, qu'il remplace puisque étant devenu le fils ou le frère de ces femmes.

(5) Voyez notamment infra.

(6) Nous verrons plus loin la définition et les caractéristiques du « ntombo ».

Le clan ou « tshivualika » se compose de tous les groupements familiaux issus de la même mère souche ou comme dira le Lunda du « muvumu dietu ». Pour expliquer cette expression le natif emploie une périphrase en disant que cette formule désigne « ceux qui sont issus du même ventre ».

Il existe, dans le clan, trois espèces de groupements familiaux.

1) Les groupements familiaux issus de la famille souche du clan.

2) Les groupements familiaux lunda ayant accompagné le chef de clan lors de l'occupation du pays par les Lunda, ce sont les Bilolo du clan.

3) Les groupements familiaux de même tribu ou de tribu différente (1) venus après l'occupation de la région par les Lunda, ce sont les Batungwishi c'est-à-dire les émigrants. Notons qu'un groupement familial lunda « tungwishi » dans un clan peut très bien être « ilolo » dans un autre clan lunda de cette région.

Le groupement familial étant ainsi défini, il est très utile d'analyser maintenant la :

Situation (2) de l'esclave au sein de la famille indigène.

Les esclaves ou « musuke » provenaient jadis de la guerre, ou encore de razzias de village lorsqu'un débiteur ayant reconnu une dette se refusait à la régler. On pouvait encore acquérir les esclaves par achat, succession, réglement de dettes, par l'échange d'objet de valeurs; ou encore par la vente de produits de culture. Ce dernier mode d'acquisition jouissait d'une très grande vogue car, avant notre occupation, les famines étaient assez nombreuses.

Les enfants nés de parents esclaves étaient également la propriété du maître (3).

L'esclave servait, autrefois, de valeur d'échange. Cette valeur était tellement en usage que, même, lors des réglements de palabres donnant lieu à des dommages et intérêts importants, ceux-ci, comme nous le verrons dans la suite (4), étaient toujours exprimés et payés en esclaves. Cette pratique se conservait car dans un pays pauvre comme celui-ci, il était difficile, sinon impossible, au Lunda de trouver d'autres valeurs marchandes. C'est ce qui explique encore que la richesse d'un chef s'évaluait au nombre d'esclaves qu'il possédait.

Malgré que la cessation des guerres entre indigènes, des razzias de village, de rapts de personnes (5) etc. ait tari la source principale de l'esclavage, le nombre d'esclaves reste toujours assez élevé.

Cette situation est d'autant plus imcompréhensible que l'indigène sait très bien que l'Etat garantit la liberté individuelle, qu'il suffit à l'esclave de s'adresser au tribunal principal de la circonscription indigène dont relève le groupement familial du maître ou encore de s'adresser au tribunal de territoire pour obtenir, sans aucune formalité supplémentaire, son affranchissement. Malgré cela nombre d'indigènes restent esclave et préfèrent continuer à vivre dans le milieu où ils sont bien traités (6). Des cas de l'espèce, nous insistons, sont encore nombreux.

Les raisons ci-après semblent bien expliquer l'attitude des esclaves s'abstenant de réclamer leur affranchissement.

1°) La plus importante de ces raisons c'est que *l'esclavage ne représente nullement le régime inhumain que le terme* fait naître spontanément dans l'esprit des non-avertis. En effet l'esclavage chez le

---

(1) Par exemple les Batshok.

(2) Pour des raisons d'opportunité, nous n'examinerons certaines règles du statut de l'esclave tels que : union d'esclaves, adultères commis par des esclaves, enfants nés de parents d'esclaves etc. qu'ultérieurement aux chapitres généraux dont relèvent ces matières.

(3) Voyez infra les distinctions coutumières concernant les enfants nés de parents esclaves.

(4) Cfr. infra.

(5) Nous savons que la loi punit sévèrement les attentats à la liberté individuelle. Cfr. Code pénal, Livre II, section V.

(6) Ceci est tellement vrai que dans un village il est généralement difficile, voire impossible, de distinguer l'esclave de l'homme libre.

Lunda est un esclavage domestique ressemblant beaucoup plus à la domesticité qu'à la servitude.

2°) L'esclavage domestique ne comporte pas de travaux pénibles.

En effet le Lunda, de par sa nature, n'est nullement commerçant, nullement industrieux. Dès lors le maître s'efforce à se réaliser une vie matérielle commode mais comme les besoins du Lunda sont minimes, l'esclavage domestique ne comporte pas de durs travaux.

D'une façon générale l'esclave domestique exécute les travaux que font les hommes libres (1) et en outre il doit aider son maître à faire ses cultures, à construire sa case. S'il va à la chasse ou à la pêche il devra remettre à son maître une partie du gibier tué ou du poisson capturé. De même, le maître a droit à une partie du produit du travail de l'esclave.

Mais ces obligations sont précisément celles auxquelles sont soumis, au profit de leurs chefs familiaux, les hommes libres qui ne sont pas coutumièrement majeur (2). De sorte que l'on peut dire que les droits exercés par le maître sur son esclave apparaissent plutôt comme étant identiques aux droits que les chefs familiaux exercent sur leurs neveux coutumièrement mineurs (3).

Si l'esclave est une femme, elle a pour obligation d'aider les femmes de son maître dans les travaux agricoles.

Elle doit en outre fournir le bois et l'eau nécessaires au foyer du maître.

3°) Les maîtres veillent à ce que leurs esclaves soient bien traités.

Ce principe semble avoir toujours été d'application chez les Lunda.

En effet étant donné que, jadis les esclaves représentaient une très grande valeur (4) on comprend que le maître veillait à bien les traiter. L'excellent traitement dont jouissaient les esclaves était d'ailleurs une des caractéristiques de la vie sociale du Lunda. A l'origine le maître donnait à ses esclaves une nourriture suffisante, un logement, des vêtements et éventuellement une épouse (5) — libre (6) ou esclaves — faisant généralement partie du groupement familial du maître.

Lorsque les esclaves ont créé leur foyer au sein du groupement familial de leur maître, n'éprouvent pas, pour autant qu'ils aient vécu de nombreuses années dans ce groupement, la nécessité d'aller vivre dans un milieu qu'ils ne connaissent pas ou peu (7).

4°) L'esclave d'un certain âge ignore parfois son origine ou encore a perdu ses parents directs.

Dès lors, l'esclave, s'il est bien traité, n'a aucun intérêt à quitter le groupement familial de son

---

(1) Il y a lieu, cependant, de faire à ce sujet, les réserves ci-après :

Certains chefs familiaux faisaient généralement exécuter les travaux imposés par leurs esclaves.

De même, des maîtres n'hésitaient pas à présenter leurs jeunes esclaves en qualité de milicien. Il en était de même lors des recrutements de travailleurs.

Mais ajoutons, toutefois, que ces agissements ne connaissaient ou ne connaissent pas actuellement une application générale.

(2) Voyez à cet égard, les développements traitant cette question : infra.

(3) Remarquons toutefois qu'au fur et à mesure que les charges familiales de l'homme libre augmentent, les obligations coutumières à l'égard des chefs familiaux diminuent. Généralement, il n'en est pas des même pour l'esclave.

(4) A l'heure actuelle, lorsque le tribunal indigène prononce le remboursement de la contre-valeur d'un esclave, il l'estime généralement à 100 frs.

(5) Notons que le consentement des esclaves n'était pas coutumièrement requis pour des unions de l'espèce.

(6) La femme libre pouvait même être une parente du maître.

(7) A l'heure actuelle, il n'est pas extraordinaire de voir même des affranchis refuser de retourner dans le groupement familial dont ils sont originaires et de les entendre dire, devant le Tribunal indigène, qu'ils désirent ignorer leur groupement familial et adopter celui où ils ont passé la majeure partie de leur existence c à-d le groupement familal où ils étaint esclaves. Cfr. entres autres, le jugement n° 76 du 4/12/1940 du Tribunal indigène de la chefferie de Muloshi Territoire de Kahemba.

maître car où pourrait-il aller ? Il serait obligé d'aller vivre chez des étrangers qui ne le connaissent pas et que lui-même ne connait davantage, étrangers chez qui il ne serait peut-être pas protégé ni aidé comme il l'est dans le groupement familial de son maître.

5°) Nous verrons ultérieurement (1) que la coutume reconnait à l'esclave la capacité de posséder certains biens mobiliers.

6°) Enfin pour terminer, signalons qu'après une ou deux générations, le Lunda donne aux descendants d'esclaves le nom d'« bi zanza ».

Généralement ceux-ci sont autorisés à créer un village distinct de celui du maître, village qui est dirigé par un chef de leur choix (2).

2) Degré de parenté et noms indigènes s'y rapportant.

Tous les Lunda d'un clan ayant un ancêtre commun ou « kashakulu » se considèrent comme parents.

Les noms employés, par le Lunda, pour désigner les divers degrés de parenté *en ligne maternelle* sont pour :

La mère : maku; les enfants : ana (singulier : mwana) (3).

Les grands parents : nkaka; les petits enfants : ajikulu (sing. : mujikulu), les frères et sœurs des grands parents sont également appelés : nkaka.

La coutume réserve deux expressions pour désigner les oncles maternels : l'oncle maternel chef du groupement familial, c'est-à-dire celui qui, en sa qualité de chef familial, porte l'anneau ou lukanu du premier ancêtre du groupement familial ou fondateur de ce groupement, est appelé : Lemba.

Les autres oncles maternels sont appelés *bamantu*, sing. *mantu*

Les neveux ou nièces sont les epwa (sing. mwipu).

Les tantes maternelles sont appelées : maku mukwew; les neveux et nièces : ana (sing. mwana).

Les frères s'appellent : mwanki (sing. id.); les sœurs : andumbu (sing. ndumbu).

Les frères aînés s'appellent : mukulumpi, l'aîné de tous les frères : yaiye.

Le frère puiné (ou la sœur puinée) porte le nom de : mwanakanki.

Le frère (id. pour la sœur) cadet s'appelle : kasulasongo.

Le lunda utilise ces dénominations tant pour désigner les frères et sœurs que pour désigner les cousins et cousines.

Les parents *en ligne paternelle* portent les noms ci-après :

Le père : tato; les enfants : cfr. ci-dessus.

Les grands-parents : nkaka; les petits-enfants : cfr. ci-dessus, la même appellation est employée pour les frères et sœurs des grands-parents.

L'oncle paternel est appelé « tato », la tante paternelle : « tato mubanda », les neveux et nièces portent le nom d'ana (sing. mwana).

Parenté par alliance :

Les beaux-parents portent le nom de « tshiwashi ». Le beau-père s'appelle « tshiwashi ikugni », la belle-mère : tshiwashi mubanda ».

Le gendre et la bru portent le même nom.

Les beaux-frères et les belles-sœurs s'appellent : « nkwadi ».

3) Du mariage et des unions ayant le caractère d'un mariage.

a) Fiançailles et mariages avant la puberté.

Avant notre occupation, la pratique de promettre une fille non encore née était assez répandue. Mais cette promesse n'était faite que si une femme du village était enceinte.

---

(1) Voyez infra.

(2) Nous reviendrons infra sur cette question.

(3) Le garçon ou le fils s'appelle « mwana ikugni », la fille « mwana mubanda ».

La demande faite au mari de la femme enceinte, en présence de celle-cié tait généralement formulée en ces termes : « A wavali mwana mubanda mukajami na kezi kwati, a wavali mwana ikugni mulunda nami » c'est-à-dire « si c'est une fille elle deviendra ma femme, si c'est un garçon il sera mon ami ».

A la naissance de la fille, le père du futur mari ou ce dernier offrait un présent à l'accouchée : une calebasse de vin de palme ou de bambou, un peu de sel et autres menus cadeaux et remettait en même temps, aux parents du nouveau-né l'anneau traditionnel ou « tshijingidila ». La fillette devait porter cet anneau symbolique, preuve qu'elle a été promise en mariage. L'usage de cette coutume disparaît de plus en plus.

Si, au contraire, la future épouse est née mais n'a pas encore atteint l'âge du mariage, la demande en mariage se fait également au père de la fillette par le père du candidat fiancé. Ce dernier, lorsque la demande est agréée, remettait, en présence des parents, l'anneau que la fiancée devait porter jusqu'au jour du mariage. Ce jour-là la mariée offre l'anneau à sa mère.

Jusqu'au jour de son mariage, la fiancée dès l'âge de 6 10 ans, se rend régulièrement au village de son fiancé. Là, elle reçoit de sa future belle-mère les conseils et directives qui lui sont nécessaires afin de s'initier aux goûts et au caractère de son futur époux. La belle-mère initie également sa future bru aux travaux coutumièrement réservés aux femmes. D'autre part, la fillette, de par ces séjours successifs au village de son fiancé, s'habitue insensiblement aux parents de son fiancé, à sa famille, au milieu dans lequel elle sera appelée à vivre durant son mariage puisqule e régime lunda en cette matière est patrilocal.

Pendant ses divers séjours au village de son futur mari, la fillette doit loger dans la case de sa future belle-mère, la coutume n'admettant pas la cohabitation des futurs conjoints.

Lorsque le fiancé est déjà marié et possède une ou plusieurs femmes, la fillette ne peut pas loger dans la case de l'une de ces femmes. Ceci pour éviter que la fiancée n'habite sous le même toit que son futur époux

Si la fillette est soumise aux diverses obligations que nous venons de voir, la coutume en prévoit également pour le fiancé. Celui-ci, ou s'il est trop jeune son père, doit participer à l'entretien de sa fiancée en ce sens que, de temps à autre, il fera porter ou portera lui-même aux parents de sa future épouse du sel, de la viande, de l'huile de palme ou de bambou. Lorsque la fiancée atteint l'âge de 9-10 ans, il ajoute à ses présents un peu de tissu destiné à vêtir la fillette ou plus exactement à cacher son sexe.

Tant que la fillette est impubère, le fiancé ne peut exiger la consommation de l'union sexuelle. De même, le mariage ne pourra être célébré que lorsque la fillette aura subi les rites de l'initiation.

Lors de l'apparition des premières menstrues ou « kahunga », l'enfant va se placer en dessous d'un arbre spécialement désigné par la coutume et portant le nom de « musala ». Elle y reste jusqu'au moment où toutes les femmes du village viennent la chercher. Un cortège se forme et se rend à un croisement de pistes. La fillette est placée au milieu de la croisée, les femmes dansent autour de l'héroïne tout en chantant :

Wokule, Wokule wê : ô puberté, ô puberté,

Wokule, wukangwê : ô puberté, les menstrues sont apparues.

tandis que le chant est rythmé par le battement des mains.

La danse terminée, le cortège conduit la fillette, appelée désormais « kafundeshi », à la case de l'initiation ou « tshikumbu tshakahangu ». Elle y reste pendant toute la durée des menstrues.

L'aînée des parents (grand'mère, tante, sœur etc) lui tient compagnie. Cette femme appelée pour la circonstance la « tshikolombwishi » enseigne à la « kafundeshi » ses devoirs de future épouse et l'initie dans tout ce qui regarde la vie sexuelle.

Lorsque les menstrues sont terminées, la « tshikolombwishi » et les femmes du village conduisent la jeune fille au pied de l'arbre « musala ». Mais avant de quitter la case de l'initiation, la « tshikolombwishi » a soin de balayer le parquet, de réunir les cendres du feu allumé pendant le séjour de la fillette. Le tout est déposé au pied de l'arbre Ce rite a pour but de prouver que l'initiation est terminée. La « tshikolombwishi » donne ensuite un haricot à la fillette et l'invite à le manger en lui disant : « eye mwana mubanda tshiwesa kawuala mudi makunde » c'est-à dire : « toi, fillette sois féconde comme le haricot. »

D'après la coutume lunda, il semble bien que lorsque la fillette mange, à l'issue de cette cérémonie, un haricot elle en reçoit en même temps son pouvoir fécondant.

Le cortège se rend ensuite à la case des parents de l'initiée.

Notons que la cérémonie de l'initiation a toujours lieu même si la fillette a déjà eu des rapports sexuels. Dans ce cas des remontrances sont faites à la coupable et ses parents veillent à éviter, avant l'initiation, le retour de pareils faits. Si pour le cas qui nous occupe, la fillette est fiancée, le fiancé est en droit de réclamer, de ce chef, des dommages et intérêts au séducteur de sa fiancée. L'importance de ces dommages et intérêts varie entre une et quatre pièces de tissu.

Jadis, lorsque la fillette devenait enceinte des œuvres de son amant, elle ne pouvait plus subir les rites de l'initiation Elle devait quitter le village et aller s'installer avec son amant en un endroit, très éloigné du village, et qui était généralement la source d'une rivière. Lorsque l'accouchement était proche, l'amant devait avertir la famille de sa maîtresse. La grand'mère ou à son défaut la parente la plus âgée assistait à l'accouchement et tuait le nouveu-né dès sa naissance. L'accouchée pouvait alors rentrer au village mais il lui était interdit de pleurer son enfant, d'en parler ou d'avouer que son enfant avait été tué (1).

De nos jours, la fillette doit quitter son village et va généralement habiter le village de son amant.

La coutume n'a jamais prévu des dommages et intérêts payables par le séducteur aux parents de la fillette. Cependant, des dommages et intérêts seront dus si l'accouchement a été difficile ou si la fillette est morte des suites de l'accouchement (2).

Il a été exposé plus haut que le mariage ne peut avoir lieu que lorsque la fillette a subi les rites de l'initiation. Lorsque la fillette est fiancée, les parents de son futur mari, dès l'apparition des premières menstrues, en sont avertis. Le père du fiancé et celui-ci se hâtent de réunir le montant de la dot afin que le paiement puisse se faire avant la fin de l'initiation ou encore le jour où la fiancée sort de la case de l'initiation. La coutume veut que la fillette, si elle est fiancée, se marie ce jour-là. Nous verrons d'autre part que le mariage ne peut avoir lieu que si la dot a été intégralement payée.

Il n'y a d'ailleurs, pour le Lunda, aucune raison de retarder ce mariage puisque, pour lui, *les rites de l'initiation symbolisent, entre autres, le passage de l'état de fillette à l'état de femme.*

Il arrive cependant que la fillette, après l'initiation refuse d'épouser le fiancé qui avait été agréé. Dans ce cas le père de l'intéressée ainsi que le chef de son groupement familial s'efforcent de la persuader, mais s'ils échouent dans leurs tentatives, le mariage n'a pas lieu. L'anneau symbolisant les fiançailles est rendu au père du fiancé évincé et une indemnité lui est payée. Cette indemnité est destinée à compenser les dépenses qui avaient été faites pour l'entretien de la fiancée. Ce n'est que lorsque cette indemnité a été remboursée que la coutume admet le mariage de la jeune fille avec un autre homme. Généralement, c'est ce dernier qui paie, outre la dot prévue par la coutume, le montant de l'indemnité devant dédommager les parents du fiancé refusé par la jeune fille.

b) *Age ordinaire du mariage.*

Nous avons vu que la jeune fille peut se marier dès l'âge de la puberté c'est-à-dire entre 12 et 14 ans.

Le jeune homme au contraire ne se marie pas avant 17 - 18 ans.

Jadis, selon les dires de nos informateurs, la très grande majorité des jeunes gens ne se mariaient qu'à un âge plus avancé : généralement lorsqu'ils dépassaient les vingt ans. Cela était dû au fait que le fiancé ainsi que son père ne parvenaient à réunir le montant de la dot qu'avec une certaine difficulé. Dans

---

(1) Remarquons que cette coutume se transforma bien longtemps avant notre arrivée ainsi que nous le verrons infra.

(2) Voyez à cet égard les distinctions faites par la coutume et que nous exposons au chapitre du droit pénal.

la suite, l'expansion économique de la région a permis aux jeunes gens de se marier plus tôt car ils pouvaient trouver avec plus de facilité l'argent nécessaire au paiement de la dot.

c) Mariages endogamiques et exomiques.

La coutume lunda admet les mariages endomiques et exogamiques.

En ce qui concerne l'endogamie, non seulement les mariages entre personnes de même clan sont admis mais encore ceux entre personnes appartenant au même groupement familial. Les graphiques ci-après font ressortir mariages admis ou interdits entre personnes du même groupement familial.

1°) Mariages entre ascendants et descendants en ligne directe.

A B C D.

A (homme ou femme) ne peut pas épouser B mais peut épouser son petit-enfant C (mujikulu). De même B peut épouser D. La coutume exige qu'il y ait une différence d'un degré entre les conjoints. Ces mariages sont encore assez fréquent.

2°) A (Homme) frère de B (femme)
C (femme)

A peut épouser la fille de sa sœur. *Mais si* :

3°) A (H.) frère de B (H.)
C (f.)

A ne peut pas épouser la fille de son frère.

4°) A (H.) frère de B (H ou f.)
C (H.) D (f.)

Le mariage est interdit entre C et D mais C peut épouser la fille de D (nous retombons dans le 2° ci-dessus).

5°) A (H.) frère de B (f.)
C (H.) D (f.)

B et C ne peuvent pas se marier tandis que A et D (voir le 2°) le pourraient.

6°) A (f.) sœur de B (f.)
C (H.) D (f.)

C et D ne peuvent pas se marier.

7°) A (H.) marié à B (f.) et également à C (f.)
D (H.) E (f.)

D et E ne peuvent pas se marier.

8) A (H.) marié à B (f.) et également à C (f.)
D (H.)

Si A meurt, supposons que la femme C se remarie à E (H.) de qui elle a une fille F. — D et F. ne peuvent pas se marier.

9°) A (H.) B (f.)
C (H.) D (f.)

Si A épouse D, son fils ne peut pas épouser B et réciproquement si C épouse B, le père de C soit A ne pourra pas épouser D.

De même si A épouse B, les enfants de ceux-ci ci ne peuvent pas se marier. Mais la réciproque est également vraie en ce sens que si C épouse D, dans la suite A et B ne peuvent pas se marier.

Ces interdictions se doivent au fait :

1°) que la coutume lunda interdit le mariage entre un père ou celui qui est considéré comme tel et ses enfants ou ceux que la coutume considère comme tels. Ainsi dans l'exemple n° 3 nous voyons que A ne peut pas épouser la fille C de son frère parce que la coutume considère également A comme père de C. En fait, C en s'adressant à A l'appelle toujours « tato » ou père.

Il n'en est pas de même de l'exemple 2 où A peut épouser la fille de sa sœur. Cela s'explique coutumièrement car les enfants issus des sœurs sont des neveux ou nièces appelés « mwipu ». Or, la coutume admet que l'oncle épouse ses nièces.

2°) que les enfants d'un même groupement familial appartenant à la même génération sont frères et sœurs. tel est le cas des enfants C et D des exemples 4° et 6°.

3°) que les enfants nés avant le mariage des conjoints sont considérés comme frères et sœurs. C'est ce qui explique les différents cas de l'exemple 9°.

4°) de l'influence de certaine croyance. Tel est le cas de l'exemple 8°. Il semble que chez le Lunda, cette interdiction de mariage entre D et la fille F soit due pour deux raisons :

a) la coutume considère également la femme de A soit C comme étant la mère de D? Dès lors le Lunda ne peut pas concevoir le mariage entre D et la fille de C.

b) la seconde raison aurait pour origine la croyance suivante : D de par sa naissance est imprégné des effluves (1) de A décédé. Il en est de même de la femme C, veuve de A. A sa naissance, la fille F. est également, de par sa mère, imprégnée des effluves de A. Ce serait pour éviter l'union de ces deux effluves que le Lunda a prévu cette interdiction.

Il existe encore d'autres interdictions non exposées ci-dessus.

Ainsi A épouse B cette dernière ayant une fille C. B venant à mourir A ne peut pas épouser C.

Un Lunda ne peut pas épouser simultanément deux sœurs. Mais si sa femme vient à mourir, la coutume l'autorise à épouser, la période de deuil terminée, la sœur de la défunte. Nous reviendrons sur ce point dans la suite (2).

La coutume autorise les frères d'un défunt à épouser les veuves. Mais cette règle connaît la restriction suivante : les veuves ne peuvent pas être épousées par les oncles ou frères aînés du défunt.

Une femme répudiée par son mari ne peut pas être épousée par les oncles, frères et neveux de celui-ci.

Si des unions sont contractées en violation des règles coutumières ci-dessus, le coupable est tenu de payer des dommages et intérêts au chef du groupement familial afin de réparer l'offense faite au groupement ainsi qu'aux ancêtres (3). Dans tous les cas l'union est rompue. Lorsque des enfants sont issus de telle union ils reviennent de plein droit au groupement familial maternel.

d) Formalités et cérémonial du mariage.

Choix de la future épouse.

Lors du choix de la future épouse il importe peu au futur mari que la femme qu'il désire épouser soit une femme libre ou esclave, une jeune fille, une divorcée. L'essentiel pour lui c'est que la femme puisse procréer, faire ses cultures, préparer sa nourriture, etc.

On peut dire que, d'une façon très générale, le choix de l'épouse est libre. Mais à cette règle il existe notamment les deux exceptions ci-après :

Au décès d'un chef coutumier, les notables se réunissent pour désigner le successeur. Mais leur

---

(1) Voyez ce que nous disons des effluves : infra.

(2) Cfr. infra.

(3) Ces dommages et intérêts sont généralement de cinq makuta de sel, deux calebasses de vin de palme ou de bambou; une poule. Lorsque ces dommages et intérêts sont payés, le chef du groupement familial se rend, accompagnés des coupables, à l'autel des ancêtres et implore leurs pardons. Un peu de vin est répandu sur le sol en l'honneur de ces ancêtres.

Par cette cérémonie, le Lunda espère avoir apaisé les esprits des ancêtres irrités par cette offense.

tâche ne s'arrête pas là car ils doivent rechercher également dans la ou les familles fournissant les chefs coutumiers la femme qui doit devenir la « Mwata mwadi » (1) du nouveau chef.

Signalons encore que l'esclave prend la femme que son maître lui donne.

Demande formelle de mariage.

Ayant fait son choix et s'étant informé sur les qualités de l'élue, le jeune homme en informe son père et le chef de son groupement familial. Sauf le cas de mésintelligence entre les groupements familiaux des fiancés et ceux où la femme est stérile, vicieuse — voleuse par exemple — ou boude au travail les parents se gardent bien de contrarier l'inclination du candidat fiancé.

Le jeune homme avise ensuite le père de la femme de ses projets matrimoniaux. Le père interroge l'intéressée sur ses sentiments et si *elle accepte* le candidat, le chef du groupement familial est averti de la demande en mariage.

Très généralement, la femme demandée en mariage est toujours consultée et, si elle acquiesce, la demande est agréée.

De la dot.

Dès que sa demande est agréée, le fiancé ou son père remet aux parents de sa fiancée un présent appelé « sewo » (2) et si la fiancée est jeune fille, il ajoute le « tshijingidila ».

Le « sewo » est toujours constitué par une ou deux calebasses de vin de palme ou de bambou et d'un menu objet tel un gobelet.

Ce « sewo » ne constitue pas la dot mais bien un *versement initial*. Pour le Lunda, le « sewo » n'a d'autre but que de constituer un moyen de preuve établissant qu'effectivement la femme a été promise en mariage.

Après la remise du « sewo » le, père du fiancé s'enquiert du montant de la dot ou « tshiako » généralement demandé par le groupement familial de la fiancée. Dès qu'il aura réuni le montant qu'il suppose être suffisant, le père du fiancé se rendra au village de la fiancée afin de débattre avec le père de celle-ci l'importance de la dot. Notons que ce sont uniquement les pères des fiancés qui fixent la dot, le chef du groupement familial de la fiancée n'assistant pas à la discussion.

La dot fixée, le père du fiancé en règle le montant. S'il n'a pas assez pour payer la dot, il retournera au village afin de compléter la somme car le mariage ne pourra avoir lieu que lorsque la dot aura été intégralement payée.

Jadis, la dot était généralement de vingt « makuta » de sel (3), un gobelet émaillé, une coupe en bois, une brasse de tissu de raphia, et une certaine quantité de perles.

Actuellement, la dot se fixe en moyenne à : deux ou trois pièces de tissu, un lubule (4), un gobelet émaillé, une assiette.

La dot revient de plein droit au père de la fiancée. Cependant, ce dernier donne très souvent une partie de la dot au chef du groupement familial et en règle générale le « lubule » lui est remis. Mais, notons en passant, que la coutume n'oblige nullement le père de la fiancée à agir de la sorte.

Il existe encore d'autres cadeaux auxquels le père de la fiancée a droit pendant toute la durée du mariage de sa fille *et qu'il importe de ne pas confondre avec la dot.* Ces cadeaux sont : 1) le « tshiteleka », 2) le « mafunda », 3) le « yondo ».

---

(1) Voyez infra pp. 175 et svtes la définition et les caractères de la « Mwata mwadi ».

(2) « Sewo » en Kilunda signifie le commencement d'une chose, il signifie encore la pointe en fer d'une flèche.

(3) Le « makuta » de sel est une mesure pesant environ cinquante grammes.

(4) Le « lubule » est un grand pagne en tissu coloré garni aux bords d'une bande d'étoffe bleue de 20 à 25 à cm de large. Cette pièce d'étoffe ou « lubule » est porté par les notables et les chefs des groupements familiaux. Elle est soit fixée aux hanches et dans ce cas le « lubule » descend jusqu'aux chevilles, soit portée sur les épaules.

Le « tshiteleka » n'est dû qu'une seule fois. Trois ou quatre semaines après le mariage, le mari se procure une chèvre et charge sa femme d'aller offrir ce présent à ses beaux-parents ou « tshiwashi ». Ce présent est le tshiteleka ». Cette visite donne à la nouvelle épouse l'occasion de faire part à ses parents du bonheur ou des désillusions que lui apporte le mariage. Si l'épouse n'est pas heureuse, son père ne manque pas d'agir sur le mari afin que sa fille soit mieux traitée.

Le père renvoie ensuite sa fille chez son mari.

Un mois ou deux après avoir reçu le « tshiteleka », la fille est appelée par son père. Ce dernier lui remet une chèvre destinée au gendre.

A première vue, le « tshiteleka » n'est qu'un simple échange de cadeaux : on donne une chèvre pour recevoir une chèvre. Mais il en est tout autrement dans l'esprit du Lunda : ces cadeaux n'ont d'autre but que de faire affirmer par le mari et le père de l'épouse — celui-ci ayant reçu les confidences de sa fille — que tous deux sont satisfaits du mariage conclu.

De temps à autre, le beau-père rend visite à son gendre. A cette occasion, le gendre lui offre un cadeau appelé le « mafunda » (1) et généralement constitué par une pièce de tissu ou une boîte de poudre de traite d'un demi kg. Le Lunda apprécie beaucoup le « mafunda » car il traduit une marque de respect, une marque d'affection en faveur des beaux-parents. N'oublions pas que le Lunda, en effet, a toujours considéré le mariage non pas comme une union de personne mais comme une alliance de groupements familiaux (2).

L'épouse, d'autre part, se considérerait comme gravement offensée si son mari omettait d'offrir le « mafunda » à son père.

Le « yondo » (3) est le présent offert par le mari au père et au chef du groupement familial de son épouse à chaque naissance d'un enfant. A la naissance de premier enfant, par exemple, le gendre offre généralement (4) une pièce de tissu et vingt « makuta » de sel, à la naissance du second enfant il offrira une pièce de tissu ou deux « lubule », à la naissance du troisième enfant le « yondo » sera généralement d'une pièce de tissu et ainsi de suite pour chaque naissance suivante.

Chaque fois que le chef du groupement familial et le père de l'épouse reçoivent le « yondo », ils envoient une chèvre au père du nouveau-né.

Quelle est la signification coutumière du « yondo » ?

Ce présent n'a d'autre but que de prévenir publiquement la famille de l'épouse qu'un enfant est né. Afin de prouver qu'ils ont été avertis de cette naissance, le père et le chef du groupement familial font parvenir au père de l'enfant la réplique du « yondo ». Le « yondo » a non seulement pour but de prévenir le groupement familial de la naissance d'un enfant mais encore d'avertir les ancêtres de l'existence d'un nouveau membre faisant partie du groupement familial.

En effet, il ne faut pas oublier que l'enfant plus tard appartiendra au groupement familial maternel, que si l'enfant est frappé par un malheur tel un accident, une maladie les parents se rendront au village maternel pour y invoquer les ancêtres, que ce seront encore les ancêtres du groupement familial maternel

---

(1) Ne pas confondre le « mafunda » avec le « mwanu » lunda ou cadeau de bienvenue donné lors de la visite d'un ami ou d'un parent. Ce cadeau en général est de menue importance comme un gobelet par exemple.

(2) C'est pour cette raison que, jadis, les chefs de clan lunda mariaient souvent leurs femmes esclaves aux notables influents. Car le chef devenait chef familial des enfants issus de ces unions. Ces enfants constituaient, en quelque sorte, le trait d'union entre la famille du chef et celle des notables.

(3) La notion coutumière des Lunda de cette région au sujet du « sewo », du « tshiako » et du « yondo » ou « diyondo » semble être essentiellement différente de celle des Lunda de la région de Sandoa. Cfr. à ce sujet : « Jugement du Tribunal de Sandoa : Dot-Coutume lunda et tshokwe » dans « Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais » 1933, n° 3, p.56.

(4) Ce présent peut varier de valeur entre Lunda.

qui, durant toute la vie de l'enfant, seront invoqués pour tout ce qui regarde l'activité de l'intéressé. On voit par là toute l'importance du « yondo ».

On aurait tendance à considérer les trois présentes analyses comme faisant partie intégrante de la dot. Or, si l'on étudie les différents buts visés par ces quatre éléments, on constate qu'ils diffèrent complètement les uns des autres.

Nous connaissons la raison d'être du « tshiteleka », du « mafunda », du « yondo ». Voyons quels sont les buts que le Lunda a voulu affecter à la dot :

Son but est de prouver que la femme donnée en mariage est une femme libre et non une femme esclave. Par ce caractère on peut conclure que la dot n'est pas un prix d'achat En effet, si le Lunda achetait sa femme il aurait sur celle-ci un droit de propriété et par ce fait même l'épouse deviendrait, de par le mariage, esclave de son mari. Or, nous verrons ultérieurement (1) que l'épouse libre possède des droits que la femme esclave ne connait pas. D'autre part, une des conditions sine qua non du mariage de la femme libre est son consentement à ce mariage. La femme esclave ne jouit pas de ce privilège.

Notons que chez le Lunda la dot ne semble pas être considérée comme élément essentiel de stabilité du mariage. Si nous relisons, supra pp. 21 et 22, l'exposé donnant une idée du montant de la dot exigé jadis et de nos jours, nous constatons qu'il n'est pas très élevé.

Sans doute le jeune indigène connaissait-il parfois, jadis, une certaine difficulté à réunir le montant de la dot, les possibilités de gains n'étant pas aussi nombreux qu'aujourd'hui, mais avec l'aide de son père les difficultés pouvaient être résolues.

Il en était de même du remboursement de la dot Le père de la divorcée pouvait réaliser assez facilement le montant de la dot qu'il devait rembourser à son ex gendre.

De nos jours les possibilités de gains ont augmenté et par suite la facilité de réalisation de la dot.

En résumé, ont peut dire que chez le Lunda la dot, par suite de la modicité de son taux, joue, en tant que facteur de stabilité du mariage, un rôle de second ordre.

De ce qui précède, on voit que la dot, ce terme comprenant le « sewo » et le « tshiako », ne trouve sa justification que par suite de l'existence d'un projet de mariage. En raison de leurs caractères, il serait difficile d'y inclure le « tshiteleka », le « mafunda », le « yondo ».

En cas de remboursement de dot (2), le Lunda ne vise que la dot proprement dite et fait abstraction des trois autres présents cités.

Une autre question relative à la dot se pose : la dot réalise-t-elle par elle même le mariage ?

Si l'on doit répondre par la négative, il ne faut, cependant pas perdre de vue que la dot doit être considérée comme un élement indispensable à la conclusion du mariage au point que celui-ci ne peut, coutumièrement, avoir lieu si la dot n'a pas été payée. Nous verrons dans la description du mariage à quel moment les futurs conjoints sont coutumièrement unis.

Cérémonial du mariage.

Pour que le mariage soit coutumièrement valable il faut :

1) Que la dot soit intégralement versée ;

2) Le libre consentement des parties ;

3) Le consentement des parents des futurs conjoints c'est à-dire les père et chef des groupements familiaux de chacun d'eux.

4) La publicité du mariage ;

C'est ce dernier point que nous allons examiner.

Le mariage est généralement célébré le jour même ou le lendemain du paiement de la dot. La veille ou tôt le matin de la cérémonie le fiancé fait parvenir à sa belle-mère un présent ou « izundwila » composé de deux ou trois brasses de très beau tissu destiné à revêtir sa fiancée et la mère.

---

(1) Cfr. ci-dessous et pages suivantes.

(2) Nous verrons dans quels cas la dot est remboursée. Cfr. infra.

Le matin du jour du mariage, quelques femmes du village procèdent à la toilette de la fiancée : son corps est enduit d'un mélange d'huile et de poudre rouge ou « nkula » (1), ce mélange s'appelle « mwagni ». De nombreux anneaux en cuivre ou « mukwoso » sont passés aux poignets et aux chevilles de la future mariée tandis que de nombreuses rangées de perles ou « genzu » lui garnissent le bas du dos. Pour terminer la toilette de la fiancée on lui fixe au cou quelques colliers de perles ou « kadiki »

Ainsi parée, l'intéressée est prête à quitter son village mais, avant de partir, son père lui remet une poulette ou « nzole yia kalemu » (2) animal sacré qui doit être l'objet de soins attentifs. La croyance lunda veut que la femme n'est à même d'enfanter que lorsque la poulette a couvé ses premiers poussins. Aussi la coutume interdit-elle de vendre ou de tuer cette volaille. Lorsque l'épouse a accouché du premier enfant et que celui-ci a atteint l'âge de deux ou trois ans, la « nzole yia kalemu » est rendue à son propriétaire.

Lorsque la fiancée a reçu la « nzole yia kalemu », le cortège nuptial se dirige vers le village du fiancé. A une certaine distance de ce village, l'aînée des sœurs prend la future épouse sur le dos. Cette sœur porte pour la circonstance le nom de « tshikolombwishi » (3).

Le cortège s'arrête à l'entrée du village du fiancé. Le futur mari vient à la rencontre de sa fiancée mais les femmes formant le cortège barrent la route et font semblant de repousser la future épouse. Le cortège ne peut reprendre sa route que lorsque le fiancé a payé à l'une des femmes un droit coutumier appelé « mikasu » (4), c'est le « mikasu wa kusankana » ou « mikasu » payé à l'occasion de la rencontre des fiancés. Les femmes formant la suite du cortège répètent à diverses reprises ce manège et chaque fois le « mikasu » doit être payé. Ce « mikasu » varie entre 0,10 fr à 1 fr (5) et dépend essentiellement de la richesse présente du fiancé.

Lorsque le cortège nuptial arrive à quelques mètres de la case du fiancé, la « tshikolombwishi » dépose la fiancée qu'elle porte sur le dos. Mais pour ce faire, le fiancé doit payer un autre droit : le « mikasu wa kutuluisha mubanda » (6).

Le futur mari prend ensuite la fiancée par la main et l'invite à s'asseoir sur une natte placée devant sa case. Il en fait de même et s'installe aux côtés de sa fiancée (7). Le fiancé doit payer un nouveau droit : « le mikasu wa itshitika mubanda mutshikanga » (8).

La « tshikolombwishi » s'approche ensuite des fiancés, leur prend la main droite, les unit et s'adressant au fiancé lui dit : « yami nakwinke mubanda, hundianga ne nubanda tshaluluru » c'est-à-dire : » je vous remets votre femme, traitez la bien ». Puis elle ajoute en s'adressant aux fiancés : « wie yati janani, hujipanipe uluw » c'est-dire « vous êtes unis, ne rompez pas votre mariage ».

C'est à ce moment précis que le mariage coutumier est consacré. Les mariés sont invités à se lever, le mari paie un nouveau « mikasu ».

---

(1) Le « nkula » ou poudre rouge est obtenue en frottant énergiquement un morceau de bois de l'arbre « tshisondji » contre une pierre lisse, les frottements répétés donnent une poussière rouge qui n'est autre chose que le « nkula ».

(2) Ne pas confondre la « nzole yia kalemu » avec la « nzole yia ukula » offerte avant le mariage par le père du futur mari. Le lendemain de la première nuit de noce, l'épouse tue la poule « nzole yia kalemu » et la prépare en l'honneur de son époux si ce dernier a rempli ses devoirs conjugaux. Cette coutume, aux yeux des Lunda, est très importante car, comme nous le verrons dans la suite, le mariage est considéré comme nul si dès la première nuit de noce le mari n'a pas rempli ses devoirs conjugaux.

(3) Notons que certains Lunda emploient pour désigner la sœur aînée dans le cas qui nous occupe, le nom de « tshikolokolo » mais ce terme est d'origine katshok.

(4) Notons qu'une grande partie des Lunda emploient encore pour désigner ce droit le nom de « mijiya » nom kitshok.

(5) Signalons que jadis, le fiancé payait, à titre de « mikasu », un peu de sel seulement.

(6) « Kutulwisha mubanda » c'est-à dire déposer la femme.

(7) Si à ce moment précis de la cérémonie l'un des fiancés change d'avis et ne désire plus se marier, il refuse de prendre place sur la natte.

(8) « Itshitika mubanda mutshikanga » c-à-d. installer la femme sur la natte.

Le mari invite ensuite sa femme et la sœur aînée de celle-ci à entrer dans sa case mais avant de franchir le seuil il paie le « mikasu wa kwandjika mubanda mutshikumbu » (1). Lorsqu'ils sont dans la case, le mari désigne à son épouse, en présence de la sœur aînée, les objets qui désormais lui appartiennent. A chaque désignation d'un objet, le « mikasu » doit être payé.

Si le mari est chasseur et possède soit un fusil, soit un arc la mariée touche simplement l'arme et le propriétaire doit une fois de plus payer le « mikasu ».

Cette cérémonie terminée, la sœur aînée de la mariée reçoit un menu présent et quitte la case laissant les époux seuls.

L'épouse ne peut pas quitter la case du mari pendant les deux jours qui suivent la cérémonie du mariage. Cette coutume a pour but de favoriser la procréation. Pendant ces deux jours, la mariée ne peut pas enlever le « mwagni » dont son corps a été enduit.

Pendant ces deux jours, le mari doit tenir compagnie à son épouse.

Il a été dit dans la note 2 de la page 26 que si le mariage n'est pas consommé dès la première nuit de noce, il est considéré comme nul. Dans ce cas, la femme rentre au village, la dot est rendue immédiatement et les présents distribués au cours de la cérémonie sont remis.

Lors de la description du cérémonial du mariage nous avons, à dessein, insisté sur le paiement du « mikasu » car cette coutume met très bien en relief l'un des traits psychologiques du Lunda. En recourant à diverses reprises au « mikasu », le Lunda a uniquement voulu constituer un ensemble symbolique de moyens de preuve.

Le « mikasu » fournit la preuve du libre consentement des conjoints avant la célébration du mariage. La femme n'a-t elle pas accepté volontairement de s'asseoir sur la natte placée devant la case de son mari ? Ce dernier n'a-t-il pas payé, à diverses reprises, le « mikasu » soit lorsque les femmes barraient la route, soit lorsque la sœur aînée a déposé la fiancée qu'elle portait sur le dos, etc. ?

Le « mikasu » fournit encore la preuve que le mari a effectivement offert de son propre gré, le jour même du mariage, certains objets à la mariée.

Le « mikasu » établit encore la preuve que le jour du mariage le mari possédait des armes ou des engins de pêche et que dès lors il est tenu d'offrir à sa femme de la viande ou du poisson. Mais pour ce dernier cas, il semble bien qu'une croyance religieuse vient se greffer sur le mode de preuve voulu par le Lunda. Nous avons vu que la femme touche les armes ou engins de pêche. La femme, en posant ce geste, n'a-t-elle pas voulu retenir l'attention des ancêtres de son groupement familial et dès lors le « mikasu » ne présente-t-il pas, en outre, un caractère d'offrande faite pour attirer les faveurs de ces ancêtres ? Un grand nombre de nos informateurs n'ont pas manqué d'insister sur ces deux caractères du « mikasu » payé pour le cas que nous examinons.

Des unions réduites.

Nous savons que tant que la dot n'est pas entièrement payée le mariage ne peut pas avoir lieu coutumièrement. Il en est de même si les parents s'opposent au mariage projeté. Il arrive parfois que, dans ces cas, les fiancés outrepassent la volonté des parents et s'unissent malgré tout. Pour le Lunda cette union n'a pas le caractère du mariage.

En cas d'unions, l'homme s'expose à devoir payer au chef du groupement familial de la femme des dommages et intérêts pour l'offense faite aux membres de ce groupement tandis que la femme se verra contrainte par son père et son chef familial à réintégrer sa famille.

Il n'en est pas de même si la femme est enceinte des œuvres de son amant. Dans ce cas, la femme continue à habiter avec lui. Mais l'amant, à la naissance de l'enfant, doit payer la dot. Ce n'est qu'à ce moment que l'union devient régulière. Par suite, les enfants issus de telles unions ne connaissent pas de sort particulier.

De telles unions sont très rares chez le Lunda. En effet, si les parents de la jeune fille s'opposent à son mariage avec tel homme, la jeune fille n'osera pas enfreindre le veto familial. Cela se comprend,

(1) « Kwandjika mubanda mutshikumbu » ou introduire la femme dans la case.

car il ne faut pas oublier que la jeune fille dépend entièrement de ses parents, qu'elle est étroitement liée à ceux-ci. Si elle se trouve privée de l'appui de ses parents, qui la défendra en cas de besoin ? qui invoquera les ancêtres pour conjurer le mauvais sort qui peut l'accabler ? qui protégera sa future progéniture ? On comprend dans ce cas que la jeune fille Lunda n'ose pas faire preuve d'insoumission.

Mariage des esclaves.

Signalons que le terme « mariage » est impropre au sens indigène du mot car, en ce qui concerne les esclaves, on ne relève pas les éléments caractéristiques du mariage coutumier à savoir : le paiement du « sewo » et du « tshiako », le consentement des parties, la publicité du mariage. Aussi est-il préférable de remplacer le terme de mariage par celui d'union.

La matière ci-après analyse les cas en usage avant notre occupation car, depuis lors, l'esclavage, comme nous l'avons vu a sérieusement régressé tandis que le droit coutumier régissant le statut de l'esclave a subi une nette évolution.

a) Union des esclaves et statut d'enfants d'esclaves.

Le droit coutumier en usage avant notre occupation était, pour les cas ci-après, le suivant ;

1°) Union de deux esclaves appartenant à :

a) un même maître : les enfants nés de cette union, appelés « ana hinzanza » restaient esclaves du maître.

b) à deux maîtres appartenant au même groupement familial (1) même règle que pour le cas précédent.

Dans ce cas le vin de palme ou de bambou était offert par le maître de l'homme au maître de la femme. Il était généralement offert une calebasse de vin.

Mais les « ana hinzanza » ne restaient pas toujours esclaves. Après une ou deux générations, ils étaient autorisés à créer un village sur les terres du clan. Cette règle n'était cependant d'application que lorsque les « ana hinzanza » étaient assez nombreux que pour constituer un village. Ils choisissaient eux-mêmes leur chef de village. Les parents de ces « ana hinzanza » pouvaient habiter le village de leurs enfants.

A partir du moment où ils avaient obtenu l'autorisation de créer un village, ces « ana hinzanza » devenaient libres et prenaient le nom d' « hinzanza ».

2°) Union d'une esclave avec une personne libre ou avec son maître.

La femme esclave ne devenaient pas libre du chef de cette union.

Les enfants issus de l'union d'une femme esclave et d'un homme libre portaient le nom de « ana akusime ». Ces enfants étaient libres mais faisaient partie du groupement familial du maître.

Si les « ana akusime » étaient assez nombreux, ils étaient autorisés s'ils le demandaient, à créer un village distinct. Ils désignaient eux-mêmes leur chef de village.

3°) Union d'un esclave et d'une femme libre.

Cette union n'affranchissait pas l'esclave, mais les enfants appelés « ana ngana » nés de cette union étaient libres.

Comme ces unions étaient, autrefois, assez nombreuses il semblerait que la coutume d'accorder l'autorisation aux enfants d'esclaves à créer un village, soit une des principales causes du très grand nombre de petits villages existant dans cette région.

La coutume admettait le concubimage du maître et de son esclave même si celle-ci était mariée (2). Dans ce cas le mari légitime de la femme n'avait aucun recours contre le maître. Tous les enfants issus de ces concubinages appartenaient au maître.

---

(1) Le cas n'existe pas si les maîtres des esclaves appartiennent à des groupements familiaux différents.

(2) Une femme mariée pouvait devenir esclave par le fait que son mari refusait de régler un créancier Dans ce cas, en effet, le créancier avait le droit de razzier le village du débiteur et de s'emparer des parents et des épouses de ce dernier.

Signalons une pratique autrefois très en vogue chez le Lunda qui permettait au mari ayant épousé une femme libre d'en faire son esclave. Le mari, voulant atteindre ce but, offrait à son beau-père, lorsque celui-ci se trouvait dans le besoin, de fortes sommes d'argent. Lorsque le beau-père désirait régler sa dette, le gendre refusait de reprendre l'argent, sous l'un ou l'autre prétexte, et déclarait au beau père qu'il s'était payé en retenant son épouse comme esclave (1).

b) Statut actuel régissant les unions d'esclaves en cas d'affranchissement de l'un d'eux.

Lorsqu'un esclave réclame son affranchissement soit au tribunal indigène soit au tribunal de territoire, l'intéressé obtient toujours satisfaction. Mais l'affranchissement n'entraîne pas nécessairement la rupture de l'union.

En cas d'affranchissement d'esclaves, leurs enfants deviennent, ipso facto, libres et relèvent du groupement familial maternel. Remarquons que lorsque la rupture de l'union est obtenue par l'une des parties (2), la solution ne présente aucune difficulté quant à l'application des règles coutumières en ce qui regarde le partage des enfants entre les parents affranchis. Les règles coutumières (3) réglementant le partage des enfants, en cas de divorce des parents libres, s'appliquent à l'hypothèse que nous venons de poser.

Mais si l'union est maintenue, celle-ci prend le caractère du mariage car la coutume prévoit dans ce cas le paiement de la dot.

Lorsque l'affranchissement concerne l'homme, il doit payer la dot au père ou à son défaut au chef familial de son épouse.

Mais si la femme est affranchie, deux cas sont à considérer :

La femme possède toujours sa famille et dans ce cas la dot est payée à l'ayant droit.

Mais le cas où la femme n'a plus de famille peut également se présenter. Dans ce cas il arrive que l'affranchie reconnaisse comme son chef familial celui de son ex-maître (4) ou un membre de ce groupement ayant fait preuve de grande bonté à son égard.

Si l'affranchie ne désigne pas de membre considéré comme son chef familial, il est dès lors impossible de faire payer la dot. Dans ce cas, le Tribunal indigène se contente de prononcer l'affranchissement. Mais ce cas est assez rare.

Indigènes convertis à une religion chrétienne.

Le fiancé offre également le « sewo » et paie le « tshiako » au père de la fiancée. En règle générale, la dot réclamée est légèrement plus élevée que celle payée pour les mariages coutumiers.

Le mariage religieux a, aux yeux des Lunda, la même valeur que le mariage coutumier. Les mariages religieux ne donnent plus lieu au paiement du « mikasu » (5) puisque la cérémonie coutumière du mariage n'a plus lieu.

D'une façon générale, le mari converti à une religion chrétienne continue à respecter la coutume en ce qui concerne le « tshiteleka », le « mafunda » et le « yondo ».

Il est très possible que dans l'avenir, le taux de la dot payé par les indigènes convertis à une religion chrétienne augmente.

En effet, le mariage de ces indigènes leur confère le droit, en cas de décès de l'épouse, de garder les enfants issus du mariage. Ceux-ci, dans ce cas, ne dépendent donc plus du groupement familial maternel.

---

(1) De ce chef, l'épouse ne pouvait plus réclamer le divorce. Cfr. les développements traitant du divorce infra.

(2) La partie en cause peut obtenir le divorce en faisant valoir l'un des motifs retenus par la coutume et que nous exposons plus loin.

(3) Voyez infra.

(4) Voyez l'exemple donné supra à la note 7 de la page 160.

(5) Cfr. ce qui a été dit, supra au sujet du « mikasu »

Jusqu'à présent, le Lunda n'a pas encore pu se rendre compte de l'étendue des conséquences de cette règle Mais le jour où il en possèdera la notion exacte il ne serait pas étonnant de le voir réclamer, aux indigènes dont il est question une dot supérieure à celle d'aujourd'hui.

Nous disions plus haut que la dot payée par les indigènes convertis à une religion chrétienne est légèrement supérieure à celle payée lors des mariages coutumiers. Cette pratique remonte à quelques années déjà mais n'a pas pour origine le phénomène que nous venons d'exposer car le Lunda ignorait les conséquences signalées. Cette région, n'est en vérité occupée par les missions que depuis peu d'années. L'origine de cette pratique paraît être due au fait que, à cette époque, le Lunda estimait que les « indigènes des missions » gagnaient plus largement leur vie.

4) Rapports des époux.

a) Habitation des conjoints.

Nous savons que lors du cérémonial du mariage, la fiancée se rend au village de son futur mari. C'est là qu'elle vivra pendant toute la durée de son mariage. En cas de changement de résidence du mari, la femme doit suivre celui-ci.

Si le mari doit partir très loin, il confie sa femme et ses enfants à ses beaux-parents ou à leur défaut au chef familial de son épouse. Pendant toute la durée de l'absence du mari, son épouse doit l'attendre. Toutefois, si l'absence du mari devait se prolonger par trop, le groupement familial de l'épouse envoie un membre à la recherche de l'époux. Si celui-ci refuse à rentrer au village, le mariage sera rompu. Dans ce cas la dot n'est jamais rendue.

Lorsque le mari est polygame, toutes ses femmes habitent son village. Dans ce cas chaque femme possède sa case.

En cas de maladie, les conjoints doivent s'aider mutuellement.

La coutume distingue les maladies curables et incurables.

Pour ce qui concerne les maladies curables, la question de séparation de corps ou de divorce entre les conjoints ne se pose même pas chez le Lunda.

Pour le cas des maladies incurables, le principe coutumier qui de tout temps a été de rigoureuse application est le suivant : le conjoint non malade *ne peut pas, de son propre gré,* abandonner l'autre conjoint atteint d'une maladie incurable telle la lèpre par exemple.

Jadis, cette règle ne souffrait qu'une seule exception : lorsque le devin ou « nganga ngombo » déclarait que la maladie était due aux maléfices jetés par un membre du groupement familial auquel appartenait le malade, ce dernier était alors rendu à sa famille.

En effet, en cas de maladie grave, le conjoint non malade ou un de ses parents allait, accompagné d'un membre de groupement familial du malade, consulter le devin aux fins de déterminer l'origine du mal. Deux cas pouvaient se présenter :

La maladie n'était pas due aux actions d'un maléfice.

La maladie avait pour origine un sortilège lancé par quelqu'un.

Dans le premier cas, les époux allaient s'installer, loin en brousse, afin de soustraire le malade aux maléfices qui pouvaient, éventuellement, lui être lancés par ses parents. Là ils faisaient venir le médecin-sorcier ou « mbuki » qui devait soigner le malade. Les conjoints, au cas où c'était le mari qui était malade, restaient à cet endroit jusqu'à la guérison ou la mort de l'intéressé.

Si c'était l'épouse qui était atteinte de maladie incurable, une sœur ou une nièce du mari tenait compagnie à la malade et lui préparait sa nourriture (1). Le mari après avoir construit la case destinée à sa femme retournait au village. Il devait rendre régulièrement visite à son épouse et devait lui apporter toute la nourriture nécessaire : viande, huile, farine de manioc, etc.

Mais si le devin déclarait que la maladie avait pour origine un envoûtement, le « nganga ngombo » ou devin devait de nouveau être consulté afin de découvrir l'auteur du maléfice. Comme pour le premier

---

(1) Notons que le Lunda n'admettait pas qu'une parente du malade prépare la nourriture ou lui rende visite de crainte qu'un sort ne lui soit jeté.

cas, la consultation du devin ou « kuponga ngombo » devait toujours avoir lieu devant le conjoint non malade et un parent de ce dernier.

Lorsque le devin déclarait que l'auteur du maléfice appartenait au groupement familial du conjoint malade, ces déclarations devaient, toutefois, être confirmées par l'un des modes de preuve relevant de l'ordalie (1). Ce n'est qu'en cas de confirmation des déclarations du devin que la coutume admettait le renvoi du malade dans son village. Le divorce pouvait, dans ce cas, être prononcé.

Sauf l'exception qui vient d'être cité (2), le droit coutumier n'admettait donc pas le divorce entre conjoints pour cause de maladie incurable. Seule la mort du malade libérant l'autre conjoint des liens du mariage.

Mais pour certaines maladies, comme la lèpre, la coutume tolérait la cessation des rapports intimes ainsi que la sépation de corps entre conjoints (3).

Le cas d'abandon du malade par l'autre conjoint était très rare chez le Lunda. La rareté de ces cas se devait à l'influence de deux éléments :

1°) l'abandon était ouvertement désapprouvé par la majorité des lunda et ne manquait pas d'être la cause d'une très grande déconsidération du coupable et de ses parents.

2°) les responsabilités civiles que l'abandon du malade faisaient naître sur les épaules de son conjoint et des membres du groupement familial de ce dernier. En effet, ils pouvaient être rendus responsables de la mort du malade pour manque de soins et dans ce cas des dommages et intérêts très élevés pouvaient être réclamés (4).

De nos jours, le principe coutumier n'admettant pas le divorce en cas de maladie incurable est toujours de règle et s'applique à tous les cas. La règle ne connaît plus l'exception qui a été citée ci-dessus.

Voyons maintenant quelle est la responsabilité des conjoints en cas de décés de l'un d'eux.

Le Lunda distinguait, pour déterminer cette responsabilité, quatre espèces de mort (5):

a) la mort naturelle qui, aux yeux des Lunda, n'existe que pour le cas de vieillesse.

b) les morts accidentelles (6) échappant aux influences invisibles.

c) les morts causées par un maléfice funeste ou « uloji ».

d) l'homicide et les morts ayant pour origine des coups donnés par un tiers.

Dans les deux premiers cas, la responsabilité du conjoint ou d'un tiers ne pouvait être engagée. Le Lunda ne recherchait l'auteur du sortilège funeste que dans le troisième cas.

Si la responsabilité du veuf ou de la veuve (7) était prouvée ce conjoint, ou son groupement familial, devait alors payer les dommages et intérêts prévus pour le cas d'homicide (8) et remettre en outre un « swana » (9) à la famille du défunt. Il en était de même si la mort était due aux coups donnés par le conjoint responsable.

---

(1) Voyez plus loin les divers modes de preuve relevant de l'ordalie.

(2) Si le conjoint du malade s'avisait de rendre ce dernier à son groupement familial, le chef familial refusait de reprendre le malade en déclarant que lors du mariage, il était en bonne santé et ne le reprendrait que guéri.

(3) Dans ce cas une case destinée au conjoint non malade était construite à côté de celle du malade.

(4) Ces dommages et intérêts pouvaient atteindre jusque 6 esclaves. Si des enfants n'étaient pas nés de ce mariage, la dot devait en outre être restituée, lorsque le malade était le mari.

(5) Pour cette matière, nous renvoyons le lecteur aux développements traitant ce sujet Cfr. infra.

(6) Cfr. infra les morts accidentelles.

(7) Le devin pouvait, en effet, désigner une tierce personne comme étant l'auteur du maléfice funeste.

(8) Nous analyserons plus loin cette question d'indemnité.

(9) Voyez supra p. 158 la définition du « swana ».

b) Droits respectifs des époux et situation de la femme.

La femme lunda jouit d'une grande indépendance. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle est l'égale de son mari. Elle peut se rendre au marché, dans sa famille, assister aux fêtes familiales.

Elle remplit le rôle de maîtresse de maison. La femme prend ses repas avec ses enfants, jamais avec son mari.

La coutume impose à l'épouse diverses obligations et leur non exécution est souvent l'objet de querelles se terminant parfois par un échange de coups qui peut aboutir au divorce. En règle générale la femme lunda se montre très attentive aux travaux qui lui sont imposés coutumièrement.

L'épouse est tenue de préparer la nourriture, d'aider son mari à faire ses cultures, d'exécuter les siennes; de bien élever ses enfants, d'entretenir la case, de veiller à ce que la case ne manque jamais de bois et d'eau.

La procréation est considérée par le Lunda comme étant l'obligation la plus importante que doit remplir la femme.

Lorsque le mari est polygame, sa première femme ou « mwata mwadi » dirige les travaux, les repartit, partage la nourriture entre tous les enfants du mari. Si son mari est chef du groupement familial elle est la prêtresse « mweni mahamba » de certains cultes.

Les obligations du mari sont les suivantes :

Remplir ses devoirs conjugaux envers sa ou ses femmes.

L'omission de remplir ces devoirs est une cause très fréquente de divorce.

Traiter sa ou ses femmes et les parents de celles-ci avec égards, avec respect.

Habiller sa ou ses femmes et ses enfants lorsque ces derniers ont atteint un certain âge (6-7 ans).

Construire la case et les annexes de sa ou ses femmes ainsi que celles de ses beaux-parents si ceux-ci habitent dans le voisinage du village du mari et pour autant qu'ils soient âgés.

Préparez ses cultures et éventuellement celles des beaux-parents.

Fournir de la viande à sa ou ses femmes.

Si le mari est polygame il doit traiter ses femmes avec un égal respect. La coutume donne à chaque femme de polygame un nom qui peut soit dépendre de l'ordre du mariage soit de la fonction de l'épouse. Les noms coutumiers des femmes d'un polygame sont :

pour la première femme : mwata mwadi;
pour la seconde femme : temene;
pour la troisième femme : mwadi wa mpata (1);
pour la quatrième femme : kasese;

La cinquième femme et les suivantes portent le nom de : « mwadi yia mwata ». Si le polygame est un chef de clan, la « mwata mwadi » est toujours la nièce ou la petite fille de ce chef. Cette caractéristique semble être imposée par des considérations politiques et religieuses. En effet, s'il s'agit d'un chef de clan, n'oublions pas que les insignes coutumiers du chef sont gardés par la « mwata mwadi ». Celle-ci étant de la même famille que celle du chef, les risques d'usurpation de ces insignes sont ainsi diminués. D'autre part, la première femme du chef est toujours la prêtresse de certains cultes du clan (2). C'est elle qui pour de nombreux cas invoque les ancêtres. Le Lunda n'aimerait pas de voir confier ces fonctions à une étrangère parce que celle-ci n'a pas été initiée au culte des ancêtres et n'en connait pas les rites.

c) Droits de propriété des conjoints.

Nous savons que la femme est propriétaire des objets qu'elle a reçu de son mari le jour du mariage. La femme est également propriétaire des champs qu'elle cultive, des cadeaux qu'elle reçoit de ses parents ou de son époux. De même, la femme lunda est propriétaire du produit de son travail comme

---

(1) Il arrive qu'à partir de la seconde ou troisième femme, le nom varie dans les divers clans lunda.

(2) Cfr. supra, note 1 de la page 157.

par exemple l'huile de palme ou de bambou qu'elle fabrique et vend. Elle peut acheter, avec le produit de son travail, les objets qu'elle désire.

Le mari possède son fusil, sa hache, ses couteaux, ses engins de pêche et de chasse, les champs qu'il a cultivé avec le concours de sa femme (1), le gibier qu'il a tué ou capturé (2), le produit de son travail.

Le croît appartient au conjoint qui possède l'animal femelle. Cependant le propriétaire du mâle a droit à une partie de ce croît.

S'il n'existe pas de coutume susceptible de dirimer le droit de propriété de chacun des conjoints empressons-nous de dire cependant que l'entière propriété de certains biens n'est pas absolue. Nous analyserons au chapitre de la propriété mobilière les éléments limitant ce droit.

Lorsque le mari est polygame, tous les biens mobiliers qu'il possède sont deposés chez la « mwata mwadi ».

Notons encore que lorsque le mari tue du gibier la coutume exige qu'il donne à sa femme la tête et le dos de la bête tuée. Si le mari est polygame ces morceaux reviennent de plein droit à la « mwata mwadi », les autres femmes reçoivent du mari telle ou telle autre partie de l'animal tué (3).

d) Rapports avec les beaux-parents.

Si comme nous l'avons vu le gendre doit aider son beau-père, la belle-fille doit également aider sa belle-mère. Le lunda, en général, entretient avec ses parents par alliance des relations très cordiales (4).

Les beaux-parents ont droit à certaines marques de respect. Ainsi, le gendre rencontrant sa belle-mère sur son chemin doit s'écarter de celui-ci et se cacher la figure. Il en est de même de la bru rencontrant son beau-père. Si l'un des conjoints omettait d'agir de la sorte, il offenserait gravement soit son beau-père, soit sa belle-mère.

La coutume considère comme un manque très grave de respect le fait, pour un indigène, de refuser d'aider ses beaux-parents dans les travaux que nous avons exposés. Le refus répété peut-être l'origine d'un litige et donner lieu au paiement de dommages et intérêts. Ces dommages et intérêts varient généralement entre une à trois poules.

Signalons que si, après avoir aidé son beau-père pendant un certain nombre d'années, le divorce est prononcé entre conjoints le père de la divorcée n'est nullement tenu de rémunérer ces travaux.

---

(1) Le mari s'occupe des gros travaux tels que débroussements tandis que la femme a pour tâche d'effectuer les semis ou les plantations.

En agissant de la sorte, le Lunda est convaincu que la graine ou le plant assimile une partie du pouvoir fécondant de la femme et est certain d'obtenir de belles récoltes si la femme s'est abstenue la veille d'avoir des rapports intimes.

(2) Voir plus loin les lois coutumières limitant les droits que possède les indigènes sur le gibier tué, le poisson capturé, les produits de la cueillette.

(3) Cette règle ne semble pas, toutefois, être d'une application générale, les femmes des polygames lunda prétendant jouir d'un traitement égal à celui que connait la « mwata mwadi ».

(4) Voyez à ce propos supra ce que nous disons du « mafunda ».

(A suivre)

CAMILLE BRAU
Administrateur terrritorial adjoint de 2e classe.

JURISPRUDENCE

253. - MARIAGE - POLYGAMIE - RUPTURE DU MARIAGE PAR LA SEULE VOLONTÉ DE LA FEMME.

MARIAGE - LIBERTÉ DE LA FEMME - REFUS D'AUTORISATION DU PÈRE DE LA FEMME - INOPÉRANCE.

DOT - REFUS DU PÈRE D'ACCEPTER LA DOT.

Jugement n° 35 du 11-3-39 du tribunal de Territoire de Kongolo, (Président Monsieur l'Adm. territ. Ferber).

En cause Mabruki Piana, demandeur, contre sa femme Mahati Niange, défenderesse.

Exposé de la demande : Mahati est allée au marché à Kongolo. Elle n'est plus revenue Je ne lui ai rien fait ; je ne l'ai ni insultée ni frappée. Elle est entrée dans le « boma » des sœurs de Kongolo et ne veut plus revenir chez moi. Elle est ma troisième femme. J'ai donné à son père Mohemedi, 17 chèvres, 90 frs et 4 étoffes, en présence de Mambumbaika du village Muzilakoni, chefferie Yambula.

D. Mahati vous a-t-elle donné un enfant ?

R. Non.

Exposé de la défense : Mabruki a payé à mon père un « doti » de kaniki et 13 chèvres ; à une de mes « mères » une chèvre et un « doti » d'étoffe. Je jure que c'est tout ce qui a été payé, du moins à ma connaissance.

Mabruki a un fils : Beya. Ce Beya m'insultait toujours parce que je suis borgne. Je l'ai dit à Mabruki. Il n'a rien défendu à son fils. De plus mon mari me frappait avec des bâtons et avec des morceaux de bois pris dans le feu ; il me frappait sur la tête.

Je suis partie chez mon père. Mais mon père, qui s'entend bien avec Mabruki, n'a pas voulu que je quitte mon mari. Fatiguée, j'ai fini par m'enfuir dans le « boma » des fiancées chez les sœurs de Kongolo.

Comparaît ensuite : *Mohemedi Kongolo,* village Kalawa, chef. Yambula, père de la femme Mahati Niange :

Je refuse de laisser ma fille quitter Mabruki Piana qui m'a payé une dot de 13 chèvres, une étoffe, puis dix frs ; il a aussi payé un chevreau à une femme « mère » de Mahati.

Mabruki : Je suis d'accord qu'il ne s'agit que de 14 chèvres et d'un chevreau. Mais de plus j'ai donné 20 frs à Mohemedi, 20 frs à Bukonde, 5 frs à Lufungula, 3 frs à Niange, 20 frs à Kibangula, 20 frs à la mère de Mahati, 5 frs à la femme Moma, en tout encore 93 frs que Mohemedi me doit.

Mohemedi : J'ai reçu 10 frs. Je ne sais rien d'autre. Je n'ai rien reçu ni rien vu donner d'autre.

Mabruki : De plus 4 étoffes, dont trois, données au père et une à la mère.

Mohemedi : une étoffe à moi, je sais que la mère de Mahati a aussi reçu une étoffe.

Mabruki : C'est exact. Les deux autres étoffes je les ai données à Mahati pour qu'elle les revête. Mais je refuse de renoncer à cette femme ; je ne veux pas accepter qu'on me rembourse la dot.

Comparaît ensuite : Kalukuluku Bibimbi Muhuluhulu, fils de Lumbambala, et de Mutoke, résidant au village de la Mission. Kongolo.

Je désire épouser Mahati par mariage chrétien. Elle est entrée dans le « boma » des sœurs le 21 septembre 1935. Elle est d'accord pour m'épouser devant les Pères. Elle est enceinte de deux mois environ, et de moi. Je suis prêt à rembourser la dot payée par Mabruki.

D. à Mabruki : Depuis quand Mahati vous a-t-elle quittée ?

R. Depuis le mois de septembre. Elle est enceinte de moi.

D. Cette femme n'est pas enceinte de six moi, cela est visible.

R Je ne veux pas renoncer à cette femme et refuse les biens.

D. Vous voudriez plus tard faire valoir des droits sur l'enfant à naître. Je vous préviens que c'est inutile Cette femme sera épousée religieusement par Kalukuluku et l'enfant sera à Kalukuluku. Je vous demande encore si vous acceptez le remboursement des biens ?

R. Je veux la femme. Je refuse les biens.

D. à Mohemedi Kongolo : Mabruki refuse d'être remboursé de la dot.

Que dites vous ?

R Je ne veux comme mari de ma fille que Mabruki.

D. Mabruki est polygame. Mahati est sa troisième femme. Kalukuluku et Mahati désirent un mariage chrétien. C'est Kalukuluku qui convient à votre fille d'après la coutume que les blancs désirent voir adopter.

R. Je suis prêt à rendre, chez moi, dans mon village de ma chefferie, la dot que Mabruki m'a versée. Alors ce sera fini. Si ma fille veut rester avec Kalukuluku, je n'ai pas le droit ni le pouvoir de l'en empêcher, mais je ne veux aucun bien de Kalukuluku.

D. Vous agissez comme un père qui n'aime pas son enfant ? Où est la mère de Mahati ?

R. Elle est ici.

Comparaît la mère de Mahati, la nommée Sumbukeni Mukisi, fille de Mitimingi et de Kaya, décédés. épouse de Sango Mikaili, vil. Tabola, chef, Licenciés,

D. De qui Mahata est-elle la fille ?

R. De moi et de Mukalenge Luniama qui est décédé. Mohemedi n'est pas son père. Il n'est qu'un frère de Mukalenge.

D à Mohemedi : Est ce exact ? R. Oui

D. Alors qui doit toucher la dot que Kalukuluku veut payer, puisque vous la refusez ?

R. Je ne tiens à désigner personne.

D. à Sumbukeni : Qui doit toucher la dot que Kalukuluku veut payer ?

R. Mohemedi, le « muloko » du père de Mahati. Puisqu'il refuse c'est à lui de désigner quelqu'un d'autre.

D. Il refuse de désigner quelqu'un.

D. Chez nous les femmes ne peuvent toucher la dot.

D. à Mohemedi : Qui doit toucher la dot ?
R. Je la refuse. C'est moi qui y ai droit. Je ne désigne personne et ne veux pas que quelqu'un touche cette dot.

Le Tribunal rend séance tenante le jugement suivant :

D'après l'ancienne coutume, malgré le refus du père, la femme pouvait quitter son mari pour entrer chez un autre homme. Si le père refusait les biens, l'affaire restait ainsi; mais plus tard, il pouvait toujours, si cela lui plaisait, rembourser l'ancienne dot et accepter la nouvelle.

Dans le cas présent il convient de faire prédominer les idées de nos institutions, puisque le « père » refuse la dot, y renonce entièrement et définitivement devant le tribunal, il ne doit plus avoir le droit de la réclamer plus tard.

Par ces motifs,

Le Tribunal décide que Mahati restera chez Kalukuluku. L'enfant à naître est à Kalukuluku, à moins qu'il naisse avant le 21 juin 1936. Kalukuluku ne paiera pas de dot.

Condamne Mabruki à 10 frs de frais ou 3 jours de C. P. C.

OBSERVATIONS : Le jugement paraît fondé sur des considérations d'opportunité plus que sur le respect de la coutume. Le Président n'en fait d'ailleurs pas mystère (« la coutume que les blancs désirent voir adopter »). En fait le mariage est rompu sans indication de motif La femme a fait voloir des griefs contre son mari, le tribunal ne s'est pas soucié de rechercher s'ils étaient fondés.

En outre, saisi uniquement d'une demande de réintégration du domicile conjugal, par Mabruki contre son épouse, le tribunal dissout un mariage, en consacre un nouveau et statue sur la paternité d'un enfant conçu.

Pareil jugement fait fi de la coutume, brûle les étapes et cumule les décisions.

F. R.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e, 17e années : 940 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1550 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE. par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU MARIAGE CHEZ LES BAMBUNDA, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

10me Année Elisabethville, Mai-Juin 1942 No 9

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

LE DROIT COUTUMIER LUNDA. par Camille Brau, Administrateur territorial adjoint de 2e classe. *(suite)* 179

JURISPRUDENCE

254. - Procédure. Publicité de l'audience - Forme substantielle - Peine de la relégation - Peine non autorisée par le décret du 15 avril 1926. 204

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

10me Année Elisabethville, Mai-Juin 1942 No 9

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le droit coutumier Lunda (suite).

5. - Adultère ou « Usunda ».

Par adultère le Lunda entend non seulement la méconduite permanente mais encore la méconduite accidentelle de l'homme ou de la femme.

a) Adultère de la femme.

Il y a lieu de considérer trois cas : l'adultère commis par une femme esclave, celui commis par une femme libre et enfin l'adultère commis par une femme de chef de clan.

Adultère commis par une femme esclave unie à un esclave.

Si l'adultère était commis avec un autre esclave appartenant au même maître, le complice de l'adultère devait payer à son maître deux calebasses de « malafu » ou vin de palme ou de bambou ainsi que deux poules. Ces dommages et intérêts étaient dus pour deux raisons : d'une part pour les désordres que l'adultère avait provoqués dans le groupement familial et d'autre part parce que le complice de l'adultère avait porté atteinte au droit de propriété de son maître : celui-ci ne lui ayant pas donné cette femme.

Si l'adultère de la femme esclave avait été commis avec un esclave ou un homme libre appartenant à un autre groupement familial, le maître du complice ou ce dernier, dans le cas de l'homme libre, devait payer au maître de la femme : un esclave et deux chèvres (1).

Adultère de la femme libre mariée à un homme libre :

Trois cas doivent être envisagés à savoir : l'adultère commis avec un esclave, l'adultère commis avec un homme libre, celui commis avec le chef coutumier.

Adultère commis avec un esclave :

Les parents du mari offensé arrêtaient l'esclave et le conduisaient devant son maître. Là, le coupable était lié et le maître ou un de ses parents lui faisait, en s'aidant d'un couteau, de larges plaies sur tout le corps. Si l'esclave appartenait au même groupement familial que le mari offensé, on coupait en outre, les oreilles du coupable.

Notons que la coutume n'admettait jamais que le coupable soit remis, à titre de dommages et intérêts, au mari offensé.

Mais le maître de l'esclave, responsable des actes de ce dernier, devait payer au mari offensé : deux esclaves, deux ou trois pièces de tissu de rabhia, un demi kg de poudre, dix poules, un fusil et deux chèvres. Les dommages et intérêts payés pour adultère, portent le nom d' « obite yia makoji » (2).

---

(1) Il existe pour tous les cas exposés deux échelles de peines. Nous analyserons infra la caractéristique ces deux échelles. Signalons que les dommages et intérêts, cités dans le texte appartiennent à l'échelle des dommages et intérêts les plus élevés.

(2) Les « obite yia makoji » comprennent toujours de la poudre, des poules, un fusil ou autre objet de valeur. Cela tient aux croyances du Lunda. En effet, pour le Lunda, lorsque la femme commet l'adultère les ancêtres sont irrités de la conduite de la femme et dès lors cessent de favoriser le mari. Ainsi si celui-ci va à la chasse, par exemple, il ratera les bêtes qu'il vise. C'est pourquoi le complice de l'adultère doit offrir au mari trompé 1°) de la poudre en compensation de celle qui a été brûlée sans résultat, 2°) un fusil ou autre objet de valeur en compensation des balles tirées sans effet 3°) un certain nombre de poules afin de les offrir aux ancêtres irrités et obtenir ainsi leur apaisement, leur réconciliation. De la sorte ceux-ci seront de nouveau favorables au mari de la femme coupable. C'est à cause de ces conséquences de l'adultère que la femme coupable n'hésite pas à dénoncer sa conduite à son mari. Cfr. à ce propos infra.

Adultère commis avec un homme libre.

Dès que le mari avait connaissance de l'adultère, il envoyait chez le présumé complice, un juge-arbitre ainsi que la femme coupable. Le juge-arbitre était chargé d'obtenir l'aveu de l'accusé.

Lorsque l'accusé avouait il devait remettre des dommages et intérêts à l'émissaire. Ces dommages et intérêts étaient de la même importance que ceux qui viennent d'être exposés plus haut.

Lorsque le complice de l'adultère ne possédait pas les valeurs nécessaires au paiement des dommages et intérêts exigés par le mari offensé, il remettait à l'émissaire soit un otage soit un objet de peu de valeur appelé « muivu » et par lequel le coupable 1°) reconnaissait sa dette et 2°) exprimait ainsi publiquement sa volonté de régler les dommages et intérêts dont question (1). En même temps qu'il remettait l'otage ou « ntombo » le débiteur donnait un menu objet ou une poule appelé : « tshifungu tsha ntombo ». L'otage restait chez le créancier et travaillait pour lui jusqu'au moment où la dette était réglée (2)

Lorsqu'au contraire l'accusé niait le fait qui lui était reproché, la femme coupable répétait devant son complice son accusation. Si malgré cela, le complice de l'adultère continuait à nier, l'émissaire en faisait part au mari trompé. Au cas où, le groupement familial de ce dernier était suffisamment fort, les parents de l'offensé se rendaient au village du coupable et le ramenait de gré ou de force. On lui emprisonnait le pied gauche dans un lourd billot de bois ou « mpombo » ou encore on le mettait à la « kapanda » sorte de fourche en bois, très longue et très lourde, qui était fixée au cou du patient (3). Le juge-arbitre ayant tranché le litige, annonçait à la famille du coupable le montant des dommages et intérêts réclamés par l'offensé. Ce n'était qu'après le paiement des dommages et intérêts que le coupable était libéré de ses entraves. En général ces dommages et intérêts étaient de quatre esclaves (4), un demi kg de poudre, dix poules, un fusil et deux chèvres.

Adultère commis avec le chef coutumier.

L'adultère du chef coutumier du clan est tellement rare qu'en pratique on peut dire qu'il n'existe pas (5). Car il était de très mauvais ton pour un chef de commettre cet adultère avec la femme d'un de ses sujets. Il perdait tout prestige. En vérité, vous dira le Lunda, un chef ne commet pas d'adultère mais épouse la femme qu'il désire.

L'adultère est commis par la femme d'un chef de clan.

Lorsque le chef de clan avait connaissance de la conduite de la femme coupable d'adultère, il envoyait un juge chez le complice. Celui-ci devait comparaître devant le chef.

---

(1) Il importe de ne pas confondre le « muivu » et le « tshifungu » malgré qu'ils remplissent le même rôle tous les deux. Le « tshifungu » est remis au créancier, en même temps que l'otage. Au contraire si le « muivu » est donné, le créancier, ne reçoit pas d'otage. Mais le « muivu » confère à son possesseur, s'il n'obtient le réglement de sa créance le droit de s'emparer des parents, des femmes, des enfants du débiteur, de les retenir et même de les vendre comme esclave. Insistons sur le fait que l'otage n'est pas esclave et ne peut être vendu comme tel.

Le « tshifungu » ne confère pas le droit ci-dessus.

Le « muivu » et le « tshifungu » existent encore de nos jours mais nous savons que le rapt de personnes est interdit.

(2) Il importe de ne pas confondre l'otage avec l'esclave. L'otage malgré qu'il habite le village du créancier et travaille pour lui, reste libre. Si l'otage est un enfant, le créancier est tenu de le soigner et de l'élever comme si c'était son propre enfant. Lorsque l'otage vient à mourir entre les mains du créancier, le débiteur se trouve dégagé de la dette qu'il a envers le créancier.

(3) Cette mise à la contrainte par corps n'était exercée qu'à l'égard des étrangers. Ce n'était que très rarement qu'elle s'appliquait aux membres du groupement familial de l'offensé. La différence de traitement se devait au fait que les risques de fuite étaient plus grands chez les étrangers que chez les membres du groupement familial.

(4) Les dommages et intérêts sont plus élevés que ceux cités antérieurement. Cela s'explique par le fait qu'ils comprennent le salaire (un esclave) du juge-arbitre ayant tranché la palabre.

(5) En fait, nos informateurs n'ont pu nous citer qu'un seul cas : celui que le chef lunda Tianza aurait commis il y a quelque quinze ans avec la femme du chef du groupement familial Shanama. Encore ce dernier chef appartient-il au clan katshok.

Autrefois, le chef faisait trancher la tête du coupable (kutapa). Cette coutume disparut de plus en plus. Généralement si le coupable avouait, il était condamné à payer six à huit esclaves, deux fusils, cinq kgs de poudre, cinq à huit pièces de raphia, un grand pagne ou « lubule », vingt poules et deux chèvres. Le coupable subissait, en outre, des peines corporelles. Le bourreau du chef faisait, à l'aide d'un couteau, de larges plaies sur tout le corps du coupable.

Si l'accusé refusait de comparaître devant le chef, celui-ci convoquait le chef familial du coupable. Lorsque le chef familial refusait de se présenter devant son chef, ce dernier faisait razzier le village du coupable et les membres du groupement familial du complice de l'adultère étaient retenus comme esclaves. Dans ce cas, lorsque le coupable était arrêté, le chef le faisait généralement mettre à mort. Dans le cas contraire, le coupable subissait les peines corporelles décrites ci-dessus et les dommages et intérêts exposés plus haut devaient être payés.

Autres conséquences de l'adultère :

L'adultère qu'il soit simplement accidentel ou permanent constitue une cause suffisante de divorce.

L'enfant adultérin appartient au groupement familial maternel.

Si la femme enceinte des œuvres de son amant ou « sepa » meurt des suites de l'accouchement l'amant n'est pas nécessairement responsable de cette mort. En effet, le mari de la défunte et les parents de celle-ci vont consulter le devin aux fins de déterminer l'auteur indirect de cette mort.

La réponse du devin peut donner lieu à deux cas :

1° La mort se doit à l'action funeste d'un « uloji » ou maléfice. La pratique suivie dans ce cas est identique à celle analysée antérieurement (1).

Si la responsabilité de l'amant se trouve engagée, il doit payer au groupement familial de la défunte les dommages et intérêts exposés plus haut.

2°) La mort a pour cause la colère des ancêtres irrités par l'adultère de la femme.

Dans ce cas la coutume, autrefois, déclarait le complice de l'adultère responsable de cette mort. Le Lunda vous dira, à ce propos que, si le coupable n'avait pas commis l'adultère, les ancêtres n'auraient pas été irrités et, partant, n'auraient pas causé la mort de la femme coupable d'adultère. Dès lors, l'amant devait payer, outre les dommages et intérêts déjà payés au mari du chef de l'infraction de l'adultère, des dommages et intérêts supplémentaires de l'importance de ceux cités pour le cas de mort de personne. Ces derniers dommages et intérêts étaient dus aux parents de la défunte.

Il reste maintenant une dernière question à examiner : Qu'arrive-t-il en cas de transmission de maladie vénérienne contractée lors de l'adultère. Les principes coutumiers régissant cette matière sont de date relativement récente car ces maladies n'existent, semble-t-il, que depuis peu d'années dans la région que nous étudions.

Le coupable d'adultère ayant contracté la maladie à son complice n'a aucun droit de réclamation. Mais si l'auteur de l'adultère a contaminé son conjoint, ce dernier est en droit de réclamer des dommages et intérêts au complice de l'adultère.

Châtiments de la femme coupable d'adultère.

La coutume ne prévoit aucun châtiment à l'égard de la femme ayant commis l'adultère que celui-ci soit simplement accidentel ou permanent. Au grand maximum, la coupable doit-elle craindre la correction que son mari est en droit de lui donner.

Il a été dit plus haut que l'adultère constitue une cause suffisante de divorce. Toutefois, en règle générale, le Lunda ne réclame pas le divorce contre l'épouse infidèle lorsque l'adultère est simplement accidentel.

De ce qui précède il serait cependant erroné de conclure que le Lunda considère l'adultère

(1) Cfr. supra p. 173.

comme étant une faute légère. A ses yeux, au contraire, l'adultère de l'épouse peut être très lourd de conséquences pour l'avenir ainsi que nous allons le voir.

Si la coutume ne prévoit aucun châtiment contre la femme coupable d'adultère, cela se doit à la conception caractéristique que se fait le Lunda au sujet de la femme en général.

Pour lui, la femme est un être essentiellement faible susceptible de ne pas pouvoir résister aux sollicitations éventuelles d'un homme. Dès lors, le Lunda considère que ce n'est pas la femme qui est coupable mais bien l'homme l'ayant sollicitée.

Il est également très étonnant de constater que quand un malheur frappe son foyer, la femme lunda n'hésite pas à avouer à son mari l'adultère commis même si l'époux n'avait pas le moindre soupçon quant à sa conduite. L'attitude de la femme qui peut nous apparaître comme étant équivoque ne l'est nullement aux yeux des Lunda.

La femme Lunda sait très bien, que l'adultère n'aura pas manqué d'irriter les ancêtres de chacun des conjoints (1) au point qu'ils peuvent devenir nettement défavorables à toute entreprise du mari ou de la femme, qu'ils peuvent également être défavorables à la prospérité du foyer. Si le mari va à la chasse, il ne tuera pas de gibier; va-t-il à la pêche, il ne capturera pas de poisson, les ancêtres ne seront pas favorables aux récoltes, à la prospérité de l'élevage, etc.

Notons encore que très peu de temps avant l'accouchement, la femme Lunda ne manque pas d'avouer publiquement, devant son mari, tous les adultères qu'elle a pu commettre. Ces aveux sont nécessaires pour apaiser les ancêtres et éviter des malheurs qui peuvent soit la frapper, soit frapper l'enfant qui doit naître.

Devant les malheurs qui peuvent l'atteindre ou atteindre son foyer, on comprend que la femme lunda n'hésite pas à avouer les fautes commises.

Le Lunda distingue encore une autre forme d' « usunda » c'est l' « usunda yia wamukwatanga mubanda na usu » c'est-à-dire « l'usage de violences à l'égard d'une femme » pour aboutir à ses fins. Cette seconde forme, que le Lunda considère dans son esprit comme étant une seconde forme d'adultère, *correspond à notre viol.* En effet, l'expression : « wamukwatanga mubanda na usu » telle que nous venons de la citer, signifie littéralement : « pendre une femme de force ».

Dans le premier cas de l'adultère c'est-à-dire celui où la femme est consentante, la coupable n'avoue la faute que lorsque un malheur menace de la frapper ou encore menace les siens. Dans la seconde forme, au contraire, la femme signale immédiatement à son mari les violences dont elle a été l'objet.

La question de l'adultère étant ainsi connue, il est indispensable pour compléter cet exposé de rechercher le ou les buts que le Lunda a voulu affecter aux indemnités payées en cas d'adultère.

On peut en effet se poser maintes questions au sujet du but de ces dommages et intérêts. Doivent-ils être considérés comme représentant l'exploitation d'une situation résultant de l'adultère ou sont-ils payés « pour fermer les yeux » (2) ou constituent-ils une compensation pour les pertes éprouvées par le mari parce que, pendant toute une période donnée, les ancêtres ont cessé de lui être favorables ou encore les dommages et intérêts sont-ils payés pour réparer l'offense faite au mari ou apaiser la colère des ancêtres ou enfin pour racheter la vengeance que pourrait exercer le mari trompé ?

---

(1) Il est *très important de noter* que, pour le Lunda, la procréation doit être uniquement obtenue par les relations intimes que l'épouse entretient avec son mari. C'est ce qui explique que la méconduite de la femme peut également irriter les ancêtres. D'autre part d'après la croyance lunda une femme ayant un amant ne peut plus enfanter. C'est pourquoi les vieux, hommes et femmes du groupement familial de la femme s'efforceront de ramener la coupable dans le droit chemin mais pour atteindre ce but n'useront jamais de violences tels que coups. Ce droit appartient exclusivement au mari Ajoutons encore à ce propos que si la femme battue vient à mourir à la suite de coups reçus, les parents de la femme ne manqueront pas de réclamer des dommages et intérêts. Ce droit des parents est reconnu par la coutume même si les coups donnés par le mari ont pour cause la méconduite de la femme.

(2) Cfr. à ce sujet la remarquable étude de Mr. A. Sohier : « A propos de l'indemnisation en matière d'adultère « dans » Revue des juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais » pp. 17 et svtes n° 2, 1933.

Si nous reprenons la note 1 de la page 42, nous constatons que deux des caractères de ces dommages et intérêts ont déjà été analysés : d'une part réparer l'offense faite en apaisant les ancêtres irrités et d'autre part compenser certaines pertes subies par le mari. Lorsqu'il existe un « mukondo » (1) entre les parties, les dommages et intérêts ont également pour but de racheter la vengeance du mari trompé. De même, comme il résulte de nombreux échanges de vue que nous avons eu avec nos informateurs, ces dommages et intérêts ont également pour objet de réparer les préjudices portés au prestige du mari. Le Lunda appelle cette partie des indemnités payées les « obite wa benga » (2). Si la femme n'a pas voulu commettre l'adultère et de ce chef a été l'objet de violences, les dommages et intérêts sont dans ce cas, beaucoup plus élevés que ceux cités antérieurement. Cela se comprend et la partie des dommages et intérêts causant cette augmentation est celle des « obite wa benga ». En effet, dans le cas de violences, le Lunda estime que le mari a été gravement atteint dans son prestige et dans ce cas il peut exagérer ses prétentions quant à l'indemnisation sans, pour cela, connaître la réprobation générale de son milieu.

B - Adultère du mari.

L'adultère du mari connaît beaucoup moins de conséquences.

Le Lunda cependant considère cet adultère comme un manque de respect du mari à l'égard de sa ou ses femmes. L'adultère répété peut entraîner le divorce. Ce cas est cependant rare.

Lorsque l'adultère est commis avec une jeune fille non fiancée et, pour autant qu'elle ne soit pas enceinte des suites de cet adultère, la coutume n'a jamais prévu de dommages et intérêts en faveur de la complice de l'adultère. La jeune fille ne peut même pas réclamer un cadeau car ce présent serait considéré par le Lunda comme l'équivalent de dommages et intérêts. Dans la pratique, cependant, l'amant offre généralement un présent à la jeune fille *mais la coutume ne l'y oblige pas*.

Si la jeune fille non fiancée est enceinte des œuvres de son séducteur, ce dernier est tenu d'épouser sa maîtresse. Dans ce cas la dot ne doit être payée qu'à la naissance de l'enfant.

Nous savons d'autre part que si la jeune fille est fiancée, l'amant est tenu de payer des dommages au fiancé (3).

Lorsque suite à l'adultère, le mari a été contaminé (4) la coutume admet le divorce si, après un certain temps le contaminé n'est pas guéri. Lorsque l'épouse a été contaminée par son mari, ce dernier doit payer tous les frais médicaux effectués pour guérir la femme celle-ci, en cas de divorce, n'étant reprise par son groupement familial que guérie.

6 - Dissolution du mariage.

a) Cérémonial.

Le cérémonial du divorce est le même qu'il s'agisse d'un divorce prononcé par consentement mutuel, à la demande du mari ou de la femme ou encore que le divorce ait pour origine l'adultère de l'un des conjoints.

Après le prononcé du divorce proclamé soit par les pères ou à leur défaut les chefs familiaux des conjoints, par un juge-arbitre, par les tribunaux des circonscriptions indigènes, le divorcé prend un peu de « pemba » (5) ainsi qu'un objet de menue valeur (6) et remet le tout à celui qui a prononcé le divorce en disant : « eye wajipa uluw wami » c'est-à-dire « vous venez de rompre mon mariage ». Le juge ou le parent remet ensuite ce « pemba » et l'objet au père ou à son défaut au chef familial de la femme. Ce

---

(1) Voir à ce propos les « obite ya mukondo » infra, donnant les caractériques du « mukondo ».

(2) Cfr. « obite ya benga » infra.

(3) Cfr. supra p. 163, Cfr. encore infra : Droit pénal.

(4) Répétons que jadis les Lunda ne connaissaient pas les maladies vénérienes. *Avec l'apparition de ces maladies, sont nés en même temps les principes coutumiers régissant la matière.*

(5) Terre blanche de Kaolin.

(6) Tel un gobelet par exemple.

dernier frotte le « pemba » sur le bras gauche de la femme puis souffle pour chasser la poussière blanche du « pemba ». Le divorce est ainsi consacré Cette cérémonie porte le nom de « tshifunda pemba ».

Il en résulte donc que si le tribunal de circonscription a prononcé le divorce, celui-ci n'aura de réelle valeur aux yeux des Lunda qu'après le « tshifunda pemba ». La simple sentence du tribunal ne suffit donc pas.

Le « tshifunda pemba » joue un rôle considérable dans la vie sociale du Lunda. Ainsi une femme ayant obtenu le divorce au tribunal indigène de sa circonscription refusera de se marier à nouveau tant qu'elle n'aura pas reçu le « pemba » c'est-à-dire la consécration du divorce.

Le « tshifunda pemba » tire toute son importance de la croyance du Lunda car la femme qui n'a pas reçu le « pemba » doit toujours craindre la rancune de son ex-mari, que celui-ci ne lui jette un mauvais sort susceptible de faire naître une maladie, de causer sa mort.

De ce qui précède il résulte que la responsabilité de l'ex-mari peut être facilement engagée, par les déclarations du devin, pour tous les malheurs qui peuvent frapper son ex-épouse. C'est pourquoi le Lunda, d'une nature excessivement prudente, remet en même temps que le « pemba » un objet de peu de valeur devant éventuellement constituer la preuve que le pemba a été donné.

Nous arrivons ainsi à examiner les diverses espèces de divorce :

b) Divorce par consentement mutuel.

Ce mode de divorce est admis par la coutume.

Anciennement il était prononcé soit par les pères des conjoints ou à leur défaut par les chefs familiaux des intéressés. Ces divorces sont actuellement prononcés par les tribunaux indigènes.

Jadis lorsque deux conjoints désiraient se séparer ils se présentaient, accompagnés du père du mari devant le père de l'épouse. Les conjoints formulaient leurs désirs réciproques de se séparer.

Les pères des conjoints s'efforçaient de réconcilier les époux, mais s'ils échouaient dans leurs tentatives, ils évitaient de prononcer immédiatement le divorce. La femme était invitée à rester dans son village et les conjoints évitaient de se rencontrer.

Après ce divorce à l'essai, le père de l'épouse et celle-ci se rendaient au village du mari. Une nouvelle tentative de réconciliation avait lieu. Mais si les conjoints s'obstinaient à réclamer le divorce, satisfaction leur était donnée.

En cas de réconciliation des conjoints, le père de la femme offrait généralement une chèvre au mari.

Le divorce par consentement mutuel donne lieu au remboursement de la dot pour autant que le mari la réclame et qu'il aît droit à ce remboursement.

La vieillesse est une cause fréquente de divorce par consentement mutuel. Les conjoints ne pouvant plus s'aider mutuellement demandent à se quitter. Remarquons que la coutume admet le divorce lorsque l'un des conjoints est trop âgé.

c) Divorce à la demande du mari.

Le mari ne peut demander le divorce que pour l'une des raisons ci-après :

1°) stérilité de la femme ;

2°) Adultère commis par la femme ;

3°) Habitude de vol chez la femme ;

4o) Refus répétés de la femme d'exécuter les travaux qui sont imposés coutumièrement ou négligence habituelle dans l'exécution de ces travaux ;

5°) Trop faible constitution de la femme pour exécuter les travaux qui lui incombent ;

6°) Sorcellerie de la femme ;

7°) Si la femme manque continuellement de respect à son mari, l'insulte constamment ;

8°) Maladie vénérienne de la femme lorsque cette maladie a été contractée lors d'un adultère et si après un certain temps la femme ne guérit pas. Cette coutume comme nous l'avons déjà dit antérieurement est de date relativement récente ;

9°) Les maladie incurables ne sont pas, comme il a été exposé antérieurement, une cause de divorce sauf dans le cas exceptionnel que nous avons cité supra p. 173.

d) Divorce à la demande de la femme.

Les raisons de divorce généralement admises par la coutume en faveur de la femme sont les suivantes :

1°) La non-consommation du mariage lors de la première nuit de noce. Cependant lorsque le mari est polygame, et n'a pas pu remplir ses devoirs conjugaux lors de sa première nuit de noce avec sa nouvelle femme, il va consulter le devin aux fins de savoir si l'impuissance passagère n'a pas pour origine un maléfice qu'une de ses femmes, jalouse, lui aurait jeté. Si durant une certaine période de courte durée de 7 à 10 jours l'impuissance se maintient le divorce est prononcé.

2°) L'impuissance du mari ;

3°) Adultère répété du mari ;

4°) Absence prolongée du mari - 2 à 3 ans et lorsque celui-ci refuse de rentrer au village ;

5°) Refus du mari d'exécuter les travaux prévus par la coutume ;

6°) Sorcellerie du mari ;

7°) Mauvais traitement du mari : coups ;

8°) Si la mari manque continuellement de respect à l'égard de sa femme, l'insulte constamment ;

9°) En cas de maladie vénérienne : cfr. le 8° du § c ci-dessus.

10°) En cas de maladie incurable : cfr. le 9° du § c ci-dessus.

e) Remboursement de la dot :

Une remarque très importante, relative au remboursement de la dot, s'impose de prime abord : *le remboursement de la dot ne réalise pas le divorce pas plus que son paiement ne réalise le mariage.* Nous venons de voir, en effet que pour que le divorce soit consacré, il faut que la cérémonie du « thifunda pumba » ait eu lieu.

Notons que coutumièrement, *la dot n'est jamais remboursée si des enfants sont nés du mariage.* En cas de naissances d'enfants, le Lunda n'accepte jamais de reprendre la dot afin d'éviter dans la suite le mépris de ses enfants.

D'autre part, la dot n'est pas toujours intégralement remboursée. En effet, lors du remboursement de la dot, le Lunda tient compte de la durée du mariage, de l'état physique dans lequel se trouve la femme au moment du divorce. Lorsque le divorce a pour cause la vieillesse des deux conjoints la dot n'est jamais restituée.

Le remboursement de la dot n'a toutefois lieu que dans l'un des cas ci-après :

1°) Divorce par consentement mutuel pour autant que le divorce ne soit dû à la vieillesse des deux conjoints ;

2°) Divorce prononcé aux torts de la femme ;

3°) Lorsque la femme quitte son foyer.

Mais dans ce dernier cas les juges examinent les griefs présentés par la femme, si les torts penchent du côté du mari, la dot n'est pas remboursée.

Lorsque le mari abandonne sa femme, il perd tout droit de réclamation quant au remboursement de la dot. La coutume admet cependant une exception à ce dernier principe : la dot sera remboursée si les griefs présentés par le mari sont suffisants.

f) Sort des enfants suite au divorce des parents.

En cas de divorce des parents, les enfants issus du mariage sont partagés entre le père et le groupement familial maternel. S'il n'y a qu'un enfant, il revient de plein droit au père. Supposons que trois enfants — deux garçons et une fille — soient issus du mariage, les deux garçons restent chez le père tandis que la fille va habiter le village maternel. Si au contraire cinq enfants — trois garçons et deux filles — soient issus du mariage, le père a la garde de deux garçons et une fille, le reste habite le village maternel.

Comme on le voit, tous les enfants issus du mariage ne sont pas tous remis à la famille de la mère. Notons que si les enfants sont encore petits, ils sont élevés par leur mère. Mais vers l'âge de huit ans, les enfants qui ont été accordés au père vont habiter chez lui.

La coutume accorde, de préférence, les garçons au père et les filles à la mère. Ceci se conçoit puisque c'est le père qui, coutumièrement, est chargé, comme nous le verrons, de l'éducation des garçons tandis que celle des filles constitue la tâche de la mère. Lorsqu'il y a plusieurs filles, la coutume accorde au moins une fille au père afin que celle-ci puisse exécuter les menus travaux qui sont toujours accomplis par des fillettes de son âge.

Devenus adultes, les enfants élevés dans le milieu paternel, ont la faculté de quitter le groupement familial du père pour aller habiter le village maternel. En règle générale, les enfants continuent à habiter le village de leur père jusqu'à la mort de celui-ci. Mais il n'est pas rare de voir ces enfants continuer à habiter le village paternel après la mort de leur père.

Remarquons, en outre, que lors du mariage des filles habitant le village maternel, c'est toujours le père qui touche la dot.

7. Veuvage.

a) Décès de la femme.

Au décès d'une femme, on place entre les lèvres du veuf un bâtonnet appelé, « itende ». Le veuf ou « ikugni mufidi » garde ce bâtonnet entre les lèvres jusqu'au jour de l'enterrement. Pendant toute cette période le veuf ne peut pas parler, tout au plus lui est-il permis de manger et de boire un peu de « malafu » ou vin de palme ou de bambou.

La morte est veillée par des pleureurs et notamment par un de ses frères appelé « tshalamasasa » ai isi qu'une de ses sœurs ou nièces qui est désignée du nom de « kaniamuniamu ».

L'enterrement ou « amujika » a, généralement, lieu le troisième jour. La défunte est enterrée dans la position assise ou couchée, la figure tournée vers l'Est c'est-à-dire vers la direction d'où proviennent les Lunda : la région qu'ils désignent du nom de Nkola (1).

Le lendemain de l'enterrement, le veuf est conduit à la rivière. Là, le « tshalamasasa » et la « kaniamuniamu » lui font des ablutions. Le veuf jette ensuite son pagne à l'eau (2). En sortant de l'eau il revêt un pagne fait d'herbe ou « masese ma kufu ». Rentré au village on lui coupe les cheveux et l'on enduit son corps d'un mélange d'huile et de poudre rouge ou « nkula ». La case où le ménage a vécu est détruite (3). On construit une nouvelle case pour le veuf. Ce dernier doit l'habiter durant une période variant entre un à deux mois.

Autrefois les morts étaient enterrés au milieu du village et l'on construisait la case destinée au veuf tout près de la tombe de sa femme. Il habitait cette case un ou deux mois.

Cette période devait permettre au père de la défunte ainsi qu'à son chef familial de réunir la somme nécessaire au paiement du devin consulté aux fins de déterminer les causes de la mort. Lorsque le devin s'était prononcé, le veuf pouvait s'établir en un autre endroit du village

Huit à neuf mois après le décès, lorsque le cheveux du veuf ont repoussé, la période de deuil est terminée Les parents de la défunte et ceux du veuf sont alors convoqués car on doit planter autour de la tombe de grosses branches coupées aux arbres « milemba ». Le deuil ou « majilu makufwa » cesse à partir

---

(1) Les Lunda désignent du nom de Nkola, la région de Kapanga, district de Lualaba. Voyez à cet égard l'important ouvrage de Mr. Verhulpen : Baluba et Balubaisés du Katanga « pp. 84-85.

(2) A titre documentaire, signalons que la coutume Lunda veut que le veuf jette à la rivière son pagne et les vêtements qu'il porte parce que ces vêtements sont imprégnés des effluves ou « djimbi » de la morte. De même, si le mari possède des pièces de tissu qui n'ont pas été portés mais simplement touchés par la morte, le veuf échange ces tissus. Il agira de même pour tout objet ayant été touché par la défunte. Rapprochez cette coutume de celle signalée par Mr. Marchal dans sa remarquable étude intitulée : « Mœurs et croyance des Balamba » parue dans le « Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais « p. 64, n° 4, de 1933.

(3) Signalons de même que la case où a vécu la défunte est détruite pour des raisons identiques à celles signalées dans la note ci-dessus. La case où le veuf a vécu avec la défunte contient des effluves de celle-ci. Dès lors il serait dangereux au cas où le veuf se remarierait d'y introduire une nouvelle épouse car les effluves de la défunte pourraient nuire à la seconde épouse. Ajoutons encore que l'esprit de la défunte pourrait revenir dans cette case.

de ce moment. Dans la soirée tout le monde danse pour marquer la fin du deuil.

Il arrive que la famille de la défunte décide de remplacer celle-ci et de présenter au veuf, en vue du mariage, une autre femme parente de la décédée. Cette femme, remplaçante de la défunte s'appelle « swana » (1). Dans ce cas, le lendemain des danses, la famille de la défunte présente la « swana » dès l'aube. Si le veuf accepte d'épouser la « swana », il est conduit devant la tombe de sa femme et c'est là qu'il remet à sa future épouse l'anneau traditionnel symbole de l'engagement. Le veuf est ensuite invité à construire une nouvelle case et sitôt que celle-ci est terminée, le mariage peut avoir lieu.

Lors du décès de l'épouse, le chef du groupement familial du mari réunit tous les biens de la défunte et le remet au chef du groupement familial de la décédée. Le veuf ajoute, en outre, un objet quelconque devant, en cas de contestation, prouver la remise des biens du de cujus. L'ensemble des biens remis porte le nom de « tshihombolo tsha kufwa ».

Ce n'est que lorsque la période de deuil est terminée que le chef familial de la décédée partage les biens entre les frères et sœurs de celle-ci. Mais si une « swana » a été désignée pour remplacer la défunte et épouser le veuf, elle hérite, de ce chef, de la majeure partie de ces biens.

b) *Décès du mari.*

Les rites de veuvage sont les mêmes pour la veuve « mubanda mufidi » que pour le veuf.

Pendant la période de deuil la veuve continue à habiter le village de son mari. Le frère aîné du défunt doit, durant cette époque, veiller à ce que rien ne manque à la veuve et à ses enfants.

Les cérémonies de fin de deuil sont les mêmes que celles décrites plus haut. Le lendemain de cette cérémonie, les femmes du village font la toilette de la veuve. On lui fait une très belle coiffure avec du « mukundu » ou mélange de terre rouge et d'huile et, en outre, on la pare de très beaux tissus.

La famille du defunt présente ensuite la veuve à ses parents. On a grand soin de faire constater la bonne santé de la veuve et de ses enfants. Si dans la suite, la femme ou l'un des enfants contracte une maladie, les parents du défunt ne pourront être tenus pour responsables de ces maladies.

Lorsque les parents du défunt désirent, en vue du mariage, remplacer le mari décédé, ils présentent, le même jour, le « swana » (2) à la veuve ainsi qu'à ses parents Au cas où la veuve agrée le « swana », elle continue à résider au village de son mari pendant deux à trois semaines. Durant cette période elle habite chez le « swana » et la coutume admet qu'elle ait des rapports intimes avec ce dernier.

Cette période écoulée, la veuve retourne dans son village où elle reste une ou deux semaines.

Elle revient ensuite au village du « swana » pour célébrer son mariage.

La période de deuil terminée, le « swana » hérite d'une grande partie des biens du défunt : fusil, arc, engin de pêche, cartouchières, poudre, couteaux, hâche, etc. Les autres biens tels que pièces de tissu sont partagés entre les parents du défunt ainsi que nous les verrons ultérieurement.

Remarquons que la veuve, au cas où elle n'agrée pas le « swana » ne peut faire valoir aucun droit sur les biens de son époux décédé. Il lui est permis d'emporter, lorsqu'elle retourne dans son village, les objets reçus de son mari.

c) *Durée de veuvage.*

Nous savons que la durée de veuvage est de huit à neuf mois.

Pendant cette période de deuil, le veuf ou la veuve ne peut pas se remarier. Si l'intéressé n'observe pas cette coutume, les parents du conjoint décédé ne manquent pas de considérer le remariage

---

(1) Nous reviendrons à l'étude du « swana » lorsque nous examinerons le pseudo-sororat et le pseudo-lévirat. Il est très important de remarquer *que rien n'oblige la « swana » à épouser le veuf.* Le consentement de la « swana » est toujours requis pour que le mariage puisse avoir lieu.

(2) Ce « swana » est toujours un parent cadet du défunt. Voyez ce que nous disons à ce sujet supra p. 165. Par ailleurs nous examinerons les règles imposées par la coutume pour le choix du « swana » lorsque nous étudierons au § de la succession les règles de partage des biens du dé cujus.

comme une offense très grave et dans ce cas la coutume prévoit des dommages et intérêts élevés. Autrefois ces dommages et intérêts pouvaient atteindre jusque trois esclaves.

Notons encore que lorsque le veuf ou la veuve se remarie, en respectant les délais imposés par la coutume, l'intéressé continue à entretenir de bonnes relations avec les parents du conjoint décédé.

d) *Du pseudo-lévirat et du pseudo-sororat.*

Très généralement, on réduit le pseudo-lévirat à une simple règle de droit successoral en déclarant que quand un homme meurt son frère hérite de ses biens et l'on considère la femme du défunt comme faisant en quelque sorte partie de la succession (1).

Le pseudo-sororat est également considéré comme étant une coutume en vertu de laquelle une sœur remplace une sœur défunte ou divorcée (2).

Le pseudo-lévirat de même que le pseudo-sororat peuvent dès lors être considérés comme un moyen d'éviter le remboursement de la dot à l'ayant-droit du groupement familial de la femme (3). En effet si le frère du défunt épouse la veuve, la famille de cette dernière est dispensée du remboursement de la dot. Il en est de même si le veuf épouse une sœur de sa femme décédée.

Nous avons, au cours des développements antérieurs, touché du doigt la question du pseudo-lévirat et du pseudo-sororat lunda lorsqu'il a été exposé que le veuf ou la veuve peut épouser un membre du groupement familial du conjoint défunt c'est-à-dire le « swana » de ce dernier.

On peut se demander quel est le rôle que la coutume lunda a voulu effecter au pseudo-sororat ou au pseudo-lévirat ou en d'autres termes au « swana ».

D'une façon très générale, on peut dire que le pseudo-sororat et le pseudo-lévirat lunda n'ont nullement pour but d'éviter le remboursement de la dot. Nous savons, en effet, que chez les Lunda la dot n'est jamais remboursée lorsque des enfants sont nés du mariage. Et la procréation étant, un des premiers devoirs sociaux, les mariages possédant des enfants représentent bien la très grande majorité.

En vérité, le but coutumièrement assigné au pseudo-sororat ainsi qu'au pseudo lévirat lunda est plus noble.

Nous savons que le « swana » occupe la situation familiale (4) du défunt qu'il remplace et de par ce fait la coutume le considère comme étant le père ou, s'il s'agit d'une femme, la mère des enfants appartenant à la personne décédée.

En préconisant le mariage du veuf ou de la veuve avec le « swana » la coutume a voulu :

1°) que les enfants, orphelins de père ou de mère, soient élevés par la personne considérée coutumièrement comme étant le père ou la mère de ces orphelins. L'application de cette coutume évite à ces derniers la connaissance d'un beau-père ou d'une belle-mère.

2°) éviter que les orphelins ne soient séparés.

Lorsque le veuf ou la veuve accepte d'épouser le « swana », tous les enfants issus du premier mariage continuent à habiter avec le conjoint survivant.

Dans cette hypothèse, la question de la tutelle des enfants ne se pose pas puisque, coutumièrement, le « swana » est selon le cas — le père ou la mère de ces enfants.

Mais lorsque le mariage n'a pas lieu avec le « swana », les enfants sont partagés entre le conjoint survivant et le groupement familial du conjoint décédé selon les mêmes règles exposées lors de l'examen du sort des enfants en cas de divorce des parents (5).

---

(1) Voyez le « Recueil à l'usage des fonctionnaires et des agents du Service territorial au Congo Belge », 5e édition, 1930, § : Polygamie, p. 71.

Répétons que chez le Lunda, la femme *libre* n'est jamais considérée comme faisant partie du patrimoine formant la succession.

(2) Op. cité, idem, ibidem.

(3) Op. cité, idem., ibidem.

(4) Cfr. ce qu'il est dit supra à la page 158.

(5) Voyez supra pp. 185 et 186.

Dans cette dernière hypothèse, la coutume prévoit des règles bien précises en ce qui regarde la tutelle des enfants.

e) Tutelles des orphelins :

Le Lunda désigne les orphelins de père ou de mère par les termes de « ana shuwa ».

Nous avons vu qu'en cas de décès de la mère, lorsque la « swana » désignée par les parents de la défunte n'a pas été épousée par le veuf, une partie des enfants retournent dans le groupement familial maternel. Cependant, dans ce cas, la coutume ne désigne pas nécessairement le chef du groupement familial comme tuteur ou « ndeji » de ces enfants. En effet, viennent avant lui pour remplir cette fonction : les grands- parents maternels, ou s'ils sont trop âgés ou encore décédés, les frères de la défunte. Lorsque la décédée a plusieurs frères l'aîné de ceux-ci est de plein droit le tuteur des orphelins.

En cas de décés du père, la femme lorsqu'elle refuse d'épouser le « swana » de son conjoint défunt, retourne dans son village la période de deuil terminée. Dans ce cas une partie des enfants issus du mariage vont habiter avec leur mère. La coutume accorde la tutelle des enfants à l'aîné des frères de la veuve.

Lorsque la veuve épouse un indigène autre que le « swana » son nouveau mari devient, ipso facto, tuteur des enfants.

Les devoirs du tuteur sont ceux d'un bon père de famille : il doit nourrir, vêtir ses pupilles et veiller à leur éducation, le tuteur doit spécialement initier les garçons dans tout ce qui concerne les questions religieuses, les faits historiques du clan et du groupement familial, les travaux habituellement exécutés par les hommes, etc.

Si, comme cela peut se produire, le pupille possède certains biens tels que fusil, arc, hâche, couteaux etc. (1) le tuteur en a la garde et devra les rendre au pupille lorsque celui-ci aura atteint l'âge où il peut s'en servir. Durant toute la période où il conserve les biens de son pupille, le tuteur en est responsable. En cas de destruction, de perte ou de vente de ces biens, le pupille devenu adulte est en droit d'en réclamer la contre valeur.

Remarquons que la coutume prévoit en faveur du tuteur certains droits. Si, ce dernier ne peut pas toucher la dot quand il a seulement une seule fille sous tutelle (2), la dot revenant dans ce cas de plein droit au « swana » du père défunt, par contre au cas où il a deux ou trois pupilles, la coutume l'autorise à toucher la dot d'une des filles.

De même, le tuteur reçoit comme le père ou le « swana » le présent appelé « mafunda » lorsqu'il rend visite à une de ses pupilles mariées. Notons, cependant, que le tuteur n'a pas droit au présent « tshiteleka » (3) ainsi qu'à celui du « yondo ». Si l'on se rappelle les buts visés par le « yondo » (4) on comprend aisément le pourquoi de cette coutume.

De même la coutume ne reconnait pas au tuteur le droit de refuser ou d'accepter une demande en mariage d'une de ses pupilles. Ce droit appartient exclusivement au « swana » du père décédé.

Lorsque le tuteur a eu les orphelins en tutelle dès leur très jeune âge, il a droit à une partie du produit du travail de ses pupilles. Ce droit correspond à celui que possédait le père défunt. Dans ce cas, le « swana » du défunt perd tous ses droits à ce sujet.

f) Contrôle de l'action du tuteur.

Les personnes ayant, coutumièrement, la capacité de contrôler l'action du tuteur sont : le chef du groupement familial maternel dont relève le pupille, le père en cas de décès de la mère ; la mère en cas de

---

(1) Il s'agit de biens reçus en héritage lors du décès du père. Nous verrons infra que le Lunda avant sa mort est en droit de désigner les biens qu'il désire donner à une personne déterminée.

(2) Cependant, si le tuteur a eu la fillette en très bas âge, la coutume *exige* que la dot lui soit payée.

(3) Le droit de toucher le « tshiteleka » appartient au « swana ».

(4) Voyez les définitions du « tshiteleka » et du « yondo » supra pp. 167 et svtes.

décès du père, les « swana » prévus par la coutume, les grands- parents tant maternels que paternels ; tous les oncles maternels, tous les oncles paternels.

Si le tuteur ne remplit pas tous ses devoirs coutumiers envers ses pupilles ou encore s'ils subissent de mauvais traitements, il peut être destitué sur plainte d'une des personnes indiquées ci-dessus.

La destitution peut être prononcée soit par le chef coutumier ou son tribunal mais plus généralement de commun accord par le chef des groupements familiaux du père et de la mère de l'enfant.

Lorsque le tuteur et son pupille appartiennent au même groupement familial, la destitution peut être prononcée par le chef de ce groupement.

8 - Rapports des parents et des enfants.

a) Situation des enfants vis-à-vis de la mère.

La mère a surtout pour tâche l'éducation des filles. Elle s'occupe d'initier les fillettes à la vie religieuse du groupement familial, aux différents travaux réservés coutumièrement aux femmes, à tout ce qui concerne la vie du groupement familial et celle du clan. L'éducation des fillettes est d'ailleurs complétée par les rites de l'initiation ou « kahangu » que nous avons décrits supra p. 162 et svtes.

Le père comme nous le verrons s'occupe surtout de l'éducation des fils Cependant si le père n'est pas Lunda, ce sera la mère qui pour une grande partie est chargée de l'éducation des garçons pour ce qui concerne les coutumes du clan, la vie religieuse, les faits historiques tant du clan que du groupement familial maternel. Lorsque les deux conjoints sont Lunda, ils s'occupent tous les deux de l'éducation coutumière des enfants.

Le chef du groupement familial maternel ne joue aucun rôle dans l'éducation de ses neveux et nièces sauf cependant s'il s'agit d'orphelins de père et de mère.

Les enfants adoptent les interdictions alimentaires ou « tshijila » de leurs père et mère. Les enfants qui après la mort de leur père ou le divorce des parents habitent avec le père, adoptent les tabous paternels.

Nous savons, d'autre part, que si le père vient à mourir ou si les parents divorcent tous les enfants issus du mariages n'appartiennent pas tous au groupement familial maternel.

b) Situation des enfants vis-à-vis du père.

Le père s'occupe essentiellement de l'éducation des garçons. Il initie ses fils dans tout ce qui regarde la vie religieuse : ancêtres, génies protecteurs, façons de les honorer. Il leur apprend les histoires de tribu, du clan, de son groupement familial. Il leur enseigne les différents travaux exécutés par les hommes.

L'initiation aux différents travaux se fait graduellement, par étapes successives et à cette occasion le père procure à ses enfants les divers instruments nécessaires. En tout premier lieu, le fils reçoit un couteau ou « mpoko » et apprend tous les travaux pouvant être exécutés avec cet instrument. Cette éducation terminée, l'enfant reçoit une hachette ou « kasaw » et son père lui apprend tous les travaux se rapportant à cet outil. Dans la suite, le père procure à son enfant un arc ou s'il est assez riche un fusil.

Les droits que possède le père sur ses enfants ont déjà été examinés antérieurement. Il nous suffit de les rappeler brièvement :

En cas de divorce ou de décès de l'épouse, une partie des enfants continuent à habiter le foyer paternel (1).

Le père touche la dot de ses filles qu'elles habitent ou non avec lui (2).

Lors d'une demande en mariage d'une de ses filles, le père a le droit de refuser le prétendant (3).

Pendant le mariage de ses filles, le père a droit au « tshiteleka », au « mafunda », au « yondo » (4).

---

(1) Cfr. supra p. 185 et pp. 189 et svtes.

(2) Voir supra pp. 186 et svtes.

(3) Voir supra p. 168.

(4) Voir supra pp. 166 et svtes.

La coutume reconnait au père un droit sur une partie du produit du travail de ses fils (1).

Les enfants doivent aider les parents devenus vieux ou malades.

L'influence du père sur ses enfants peut être telle qu'il n'est pas rare de voir, comme il a été exposé, les enfants devenus adultes continuent à habiter le village paternel et dans ce cas les enfants adoptent généralement les interdictions ou tabous de la famille paternelle.

c) Distinction entre enfants nés d'épouses différentes.

A l'exception des enfants du chef de clan, il n'est pas fait de distinction entre les enfants issus de mères différentes.

La coutume distingue à l'égard des enfants du chef de clan les différents cas ci-après :

1°) les « ana a mwata » : expression générale désignant les enfants du chef coutumier sans qu'il soit fait de distinction ;

2°) les « ana a mwata wa tshivualika » expression désignant les enfants du chef coutumier lorsqu'ils sont issus d'une mère appartenant au même clan que celui du chef ;

3°) les « ana a malufu » ou enfants du chef mais dont la mère appartient à un clan étranger.

La coutume fait encore deux autres distinctions d'une importance coutumière capitale car, en cas de succession de chef de clan, elles sont, là ou existe le patriarcat, étroitement liées aux précédentes. C'est pourquoi, quoique ces distinctions ne rentrent pas dans le cadre de ce sujet, il est indispensable de les citer afin de mieux faire ressortir l'importance et la raison d'être des distinctions citées sous le 2° et 3° ci-dessus. Ces deux distinctions sont les suivantes :

4°) les « ana a tshipanga » ou enfants du chef de clan nés à l'intérieur de l'enclos ou « tshipanga » du chef. Ce sont donc des enfants nés après l'investiture du chef c'est-à-dire durant le règne de ce dernier.

5°) les « ana a mpata » ou enfants du chef nés en dehors de l'enclos.

Dans les clans lunda de Nsofu et de Mwata Kombana où la succession patriarcale, la coutume exige que le successeur remplisse les conditions prévues au 1°, 2°, 4° ou en d'autres termes le successeur doit être fils de chef, être issu d'un mariage endogamique et être né dans l'enclos du chef. Généralement c'est l'aîné des fils remplissant ces conditions qui est appelé à succéder au chef sous la réserve que le chef décédé n'ait pas de frère réunissant les conditions énumérées ci-dessus. Notons que c'est à l'aîné des « ana a tshipanga » que la coutume confère le titre de « mwana uta ».

Signalons encore que, jadis, la règle de succession telle qu'elle vient d'être exposée n'était pas toujours observée car le titre de chef coutumier était souvent très disputé entre les fils et neveux du chef de clan.

d) Autres distinctions.

Cas d'enfants nés avant la nubilité de la mère : cfr. supra p. 163.

Cas d'enfant issus d'unions d'esclaves : cfr. supra p. 171 et svtes.

Cas d'enfants jumeaux ou « ana ampasa ».

La coutume prévoit pour ces enfants des noms spéciaux. Ainsi lorsque les jumeaux sont des garçons, ils peuvent s'appeler le premier « Tshikuta » et le second « Muhaw » ; si ce sont des filles elles peuvent porter le nom de « Mujinga » pour la première et « Kasela » pour la seconde. Ces noms varient selon les clans.

La coutume désigne expressément ces noms et les parents ne peuvent pas, à la naissance des jumeaux, en donner d'autres.

A leur naissance, le père des jumeaux s'empresse de construire une casse à la limite du village. C'est là que les parents et les enfants se tiendront désormais. Ils habitent cette casse pendant quatre ou cinq mois. Afin d'interdire l'entrée de l'habitation, le père construit autour de la casse une clôture faite avec des branches d'un arbre appelé « mupepe ». Cette précaution est prise afin d'éviter qu'un sort funeste ne soit jeté aux enfants. La période critique de quatre à cinq mois passée, le ménage retourne dans la casse

(1) Voir infra note 1 de la page 193.

primitive. A cette occasion, le mari offre à sa femme un présent : généralement deux brasses d'un très beau tissu.

Si, pendant la période où le ménage habite la case provisoire, le mari commet un adultère, il doit en faire l'aveu à sa femme. Aussitôt le féticheur du village sera appelé afin de purifier la mère et les enfants. Faute de se conformer à cette coutume, l'épouse et les enfants prendront maladie et mourront peu de temps après.

Lorsque l'un des jumeaux vient à mourir au cours de cette période de quatre à cinq mois, le père détruit la case provisoire ainsi que la clôture et la famille réoccupe l'habitation primitive. L'enfant décédé est enterré à la croisée de deux pistes. Seul le père assiste à l'enterrement. Le père place au dessus de la tombe du petit quelques branches de l'arbre « mupepe. » Rentré au village il offre à la mère de l'enfant décédé un présent : deux ou trois brasses de tissu.

e) *Dation de noms (1).*

Le Lunda possède fréquemment trois, quatre noms, voire plus.

Il n'existe pas chez lui de nom au sens européen du mot ou en d'autres termes il n'existe pas chez le Lunda une identité qui soit exclusivement ou principalement employée durant la vie d'un individu. S'il en est ainsi c'est que précisément le Lunda, au cours de sa vie, changera de noms à maintes occasions. A cet égard, on distingue :

1°) *Le nom de naissance ou « jina dia kukuvuala. »*

Le coutume réserve au père le droit de choisir le nom de tous ses enfants. Cependant si la mère désire donner un nom à un des nouveau-nés elle doit en demander l'autorisation à son mari. Mais le nom du nouveau-né n'est prononcé que le deuxième ou troisième jour suivant la naissance de l'enfant (2). L'enfant ne garde pas nécessairement ce nom durant toute sa vie. En effet si l'esprit ou l'ancêtre dont l'enfant porte le patronyme ne le protège pas suffisamment soit que l'enfant a été victime à diverses reprises d'accidents ou a été plusieurs fois malade, on lui donne un second nom afin de lui adjoindre un second génie protecteur.

Notons encore qu'un homme ou une femme ami des parents du nouveau-né peut demander à ce que son nom soit donné à l'enfant. De même s'il s'agit du premier né, le père de l'enfant donne toujours le nom de son père.

Le nom de naissance joue un rôle considérable dans les envoûtements car c'est celui-là que l'envoûteur prononce de préférence au moment où il jette le mauvais sort.

2°) Nom de la circoncision ou « jina dia mukanda »

Le garçon conserve le nom de naissance jusqu'à l'âge de la circoncision, soit jusqu'environ douze à treize ans. Après la circoncision, le circoncis reçoit de son parrain de la circoncision ou « thikolombwishi » un nouveau nom appelé « jina dia mukanda ». Le circoncis a, toutefois, la faculté de refuser le nom proposé par son parrain. Ce dernier, dans ce cas, en est quitte pour en proposer un autre.

3°) Nom d'adulte ou « jina dia mukulumpi » (3).

Le Lunda ne change de nom que s'il estime que celui qu'il possède lui porte malchance. En cas de maladie ou d'accidents répétés, de décès de plusieurs de ses enfants il change de nom afin de trouver un autre génie susceptible de mieux le protéger.

4°) Nom de paternité et de maternité.

---

(1) Il est très intéressant de comparer au sujet de la dation des noms l'importante étude de Mr. Montenez intitulée : « Notes sur l'identité coutumière des indigènces d'origine lunda » parue dans le « Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais » pp. 269, n° 11, 1936.

(2) Ce délai exigé ne semble avoir aucune signification religieuse. On attend simplement que le cordon ombilical resté fixé au corps du nouveau-né soit tombé.

(3) Notons que « mukulumpi » désigne également le frère aîné.

Ce nom est adopté en cas de naissance de jumeaux ou « ana ampasa ». Le père prendra le nom de Shampasa et la mère celui de Nampasa. Ces noms expriment la fierté de la paternité et de la maternité.

5°) Nom de chef de clan ou « jina dia mwata ».

A partir de son investiture, le chef coutumier du clan prend le nom du clan ainsi par exemple : « mwata Mwendjila », « mwata Mumba ». Cela se comprend car le chef coutumier n'est-il pas le premier représentant de l'ancêtre du clan ?

Au nom du clan on ajoute, pour désigner tel chef du clan, le nom que le chef portait avant son investiture, ainsi Mwendjila Kadiata est le nom du chef actuel du clan de Mwendjila.

6°) Nom du « swana ».

Nous savons que le « swana » remplace une personne défunte. Son rôle est de maintenir le souvenir du défunt. Le « swana » adopte un nouveau nom formé du terme de « swana » et du nom de la personne décédée. Ainsi la femme Kafutshi étant la « swana » de Mujinga décédée s'appelle désormais : « Swana Mujinga ».

Il arrive aussi qu'un chef de village conserve le nom du chef créateur du village. Dans ce cas, il formera un nom avec le terme de « swana » et le nom du chef décédé. Tel est le cas du chef Swana Kapata.

7°) Nom du chasseur ou « jina dia huyanga ».

Lorsqu'un Lunda a, durant plusieurs années, tué beaucoup de gibier et si, pendant un certain temps, il n'en tue plus, il va consulter le devin afin de connaître la raison pour laquelle la malchance le poursuit. Le devin recherche les causes de ces échecs et il lui arrive de déclarer au chasseur malchanceux que ses malheurs sont dus au fait que le nom qu'il porte ne lui convient plus. Dans ce cas, si le chasseur veut de nouveau connaître ses succès du passé, il devra changer de nom et prendre celui d'un chasseur réputé.

f) Autorité des ascendants et des collatéraux en ligne maternelle.

1°) Du chef familial.

Les grands parents maternels — comme d'ailleurs les grands parents paternels — exercent une grande influence sur leurs petits enfants. Ils s'occupent également de leurs instructions. Lorsque les petits enfants sont en âge de travailler, ils ne manqueront pas d'aider leurs grands parents. Les petits enfants vont régulièrement habiter chez leurs garnds parents et ce à la grande joie des vieux.

Mais celui qui, dans le groupement familial, joue le rôle familial le plus important c'est certainement le chef de ce groupement que l'on désigne généralement du terme de « lemba » ou « oncle maternel ». Remarquons en passant que l'expression « oncle maternel » est très erronée si on l'emploie pour désigner le chef d'un groupement familial. En effet, *celui-ci n'est pas nécessairement l'oncle maternel de tous les membres de ce groupement* il peut très bien être le frère aîné d'une partie de ces membres car n'oublions pas que tous les hommes d'une même génération sont frères au sens indigène du mot tandis, qu'en outre, ils sont tous, sans exeption, les oncles maternels des hommes et femmes de la génération suivante. C'est pourquoi nous préférons substituer à l'expression « oncle maternel » celle de « chef familial » ou encore celle de « chef du groupement familial ».

Nous venons de dire que celui qui dans le groupement familial joue le rôle le plus important est le chef de ce groupement, en effet il jouit de certains droits coutumiers sur les membres de son groupement. Mais par contre la coutume lui impose également certaines obligations ainsi que nous allons le voir.

A) Voici les principaux droits coutumiers auxquels le chef du groupement familial peut prétendre :

1°) une partie du produit du travail de ses neveux (1);

---

(1) Pour donner une idée de l'importance des parts prélevées par le chef familial du groupement et les autres membres de ce groupement sur le produit du travail d'un neveu, nous

2°) l'exécution de ses cultures par ses neveux et nièces ou s'il ne désire pas que ses cultures soient faites, il a droit à une partie du produit des cultures de ses neveux et nièces;

3°) la construction de sa case;

4°) une partie du gibier tué par ses neveux;

5°) une partie du produit de la pêche de ses neveux ou si le poisson est vendu une partie du produit de la vente.

6°) Si le chef du groupement familial tombe malade, ses neveux et nièces paieront, si besoin il y a, le devin consulté, le « mbuki » ou sorcier-guérisseur soignant le malade ainsi que les médicaments fournis par ce « mbuki ».

Nous savons que le chef du groupement familial ne touche pas la dot en cas de mariage d'une de ses nièces. Comme nous l'avons vu c'est le père de l'intéressé qui détermine le montant de la dot et en touche le produit. D'une manière générale, le père de la future épouse offre une partie de la dot au chef familial mais le père n'est nullement obligé de par la coutume de céder une partie de la dot.

Si le père de la future mariée est décédé, la coutume n'accorde pas au chef du groupement familial le droit de toucher la dot s'il existe un oncle maternel d'un degré de parenté plus rapproché. De toute façon c'est le parent remplaçant le père défunt c'est-à-dire le « swana » qui touche la dot.

B) Si le chef du groupement familial jouit de nombreux droits comme nous venons de le voir, la coutume lui impose, d'autre part, d'importantes obligations. Parmi les principales, il y a lieu de citer :

1°) Veiller à la continuation et à la prospérité du groupement familial en rendant les ancêtres continuellement favorables.

2°) Veiller à la procréation de ses nièces.

Parmi les tâches les plus importantes du chef familial il y a lieu de citer l'obligation de veiller à la procréation des femmes de son groupement. N'oublions pas, en effet, qu'un groupement familial est d'autant plus puissant qu'il compte plus de membres.

Il est assez courant de voir un chef de groupement familial réclamer le divorce d'une de ses nièces parce que celle-ci, mariée depuis deux ou trois ans, n'a pas encore donné naissance à un enfant. Notons que le divorce réclamé pour un tel motif est toujours accordé. Cela se conçoit si l'on sait que chez le Lunda, la procréation vient à l'avant-plan des préoccupations sociales.

3°) Défendre les intérêts du groupement familial et ceux de ses membres.

Nous savons que chez le Lunda, le groupement familial est civilement responsable des actes de

---

prenons l'exemple d'un Lunda qui, durant six mois, va travailler dans une entreprise européenne des environs de Kikwit (à 400 km de Kahemba).

Après six mois de travail, l'indigène s'il a été économe (encore faut-il qu'il ait été très régulier au travail et qu'il ne soit pas tombé malade pendant la durée de son contrat de travail) peut espérer réaliser au maximum 120 - 130 frs d'économie.

Généralement le Lunda, avant de rentrer au village, achète avec ses économies des pièces de tissu. Après avoir mis de côté l'argent nécessaire au paiement de son impôt de capitation (dix-huit frs en 1940) le travailleur peut acheter (prix de 1940) :

Une pièce de tissu à 30 frs;

Deux pièces de tissu à 25 frs;

Une pièce de tissu à 20 frs;

Rentré au village, le travailleur se rend immédiatement chez le chef de son groupement familial et dépose devant lui les biens qu'il rapporte :

Généralement, le chef familial s'« offrira » la plus belle pièce de tissu, le père du travailleur choisira pour lui une des pièces coûtant 25 frs. Le chef du groupement familial invitera ensuite son neveu à partager une pièce de tissu entre sa mère et ses différents oncles maternels. Il ne restera au travailleur qu'une pièce de tissu qu'il devra partager avec sa femme s'il est marié. Nous reviendrons dans la suite sur ce sujet au chapitre de la propriété mobilière.

chacun de ses membres (1). Dès lors on comprend aisément qu'en cas de palabres où des dommages et intérêts doivent être prononcés, la présence du chef du groupement familial soit indispensable. Si le procès est perdu, le groupement familial n'est-il pas responsable du paiement des dommages et intérêts ? De même, si un membre du groupement a subi un préjudice et en réclame réparation au tribunal coutumier, la présence du chef familial est encore indispensable et ce pour deux raisons : 1°) le chef familial doit en toute circonstance défendre les intérêts de ses cadets ou de ses neveux, 2°) au cas où le « mukondo » (2) existe entre son groupement et celui du défendeur, le chef familial doit défendre les intérêts de son groupement car les « obite wa mukondo » (3) qui sont réclamés reviennent de plein droit au groupement familial et non au demandeur préjudicié. Ce dernier se contente des « obite wa milonga » ou dommages et intérêts proprement dits du litige, ainsi qu'éventuellement des « obite wa benga » (4).

Mais le chef familial ne se contente pas seulement d'assister aux débats du tribunal, il y intervient d'une manière très active en défendant avec énergie les intérêts de son groupement. De tout temps, le Lunda a toujours jugé la présence du chef familial de chacune des parties en cause comme étant réellement indispensable pour que les débats puissent avoir lieu. Ceci est tellement vrai que, jadis surtout, les juges ou les arbitres refusaient de trancher un différent si ces chefs familiaux ou leurs délégués n'étaient pas présents.

4°) Le chef familial doit aider les membres de son groupement.

En cas de maladie d'un des membres du groupement, le chef familial, si le malade est un indigent, doit payer tous les frais occasionnés par cette maladie : consultation du devin, paiement du sorcier-guérisseur ou « mbuki » soignant le malade, paiement des médicaments, etc.

De même si un jeune homme éprouve des difficultés à réunir le montant de la dot, il s'adresse non seulement à son père mais encore au chef familial de son groupement.

5°) Au 1° du B ci-dessus nous avons exposé que le chef familial a pour tâche de veiller à ce que les ancêtres soient toujours favorables à son groupement. Il ne peut atteindre ce résultat qu'en rendant continuellement ou plus exactement régulièrement le culte aux ancêtres. Le chef du groupement familial est donc prêtre du culte pour tout ce qui touche la prospérité et l'activité de son groupement. Si le culte doit être rendu par une femme il veille à la régularité de ce culte.

C'est en raison de cette fonction religieuse que, chaque année, les membres du groupement ne manquent pas d'offrir à leur chef familial les prémices de chaque récolte : arachides, maïs, haricots etc. pour que des offrandes soient, par son intermédiaire, offertes aux ancêtres afin de les remercier d'avoir été favorables aux récoltes. Notons encore que c'est le chef familial qui invoque le génie « muningongo » favorisant les chasseurs.

2°) Rôle économique du chef du groupement familial.

Pour bien comprendre ce rôle, il importe de se pénétrer de ce principe coutumier : le groupement familial, en cas de méfait commis par un de ses membres, est *solidairement* responsable des conséquences de cet acte.

Un examen superficiel du rôle coutumier remplit par le chef du groupement familial incite à le faire apparaître sous un jour peu favorable. On serait tenté de le considérer comme un parasite (5) vivant largement aux dépens du travail de ses neveux. Certes, des cas de l'espèce se recontrent mais ils sont plutôt

---

(1) Nous avons déjà antérieurement traité de cette responsabilité. Cfr. entre autres supra p. 181 le droit de razzier un village, voir également note 2 de la p. 171 : femmes et parents d'un débiteur insolvable devenus esclaves, cfr. encore la note 1 de la p. 180 le droit que confère le « muivu » etc.

(2) Nous jugeons inutile d'anticiper sur cette question, nous renvoyons le lecteur au chapitre traitant de la matière : infra.

(3) Id., ibid.

(4) Id., ibid.

(5) Avouons que cette opinion est assez répandue.

rares. La coutume n'a-t-elle pas prévu un frein pour maintenir le chef familial dans les limites de ses devoirs et éviter les abus ? En effet si un membre du groupement familial maternel ne trouve pas satisfaction dans ce groupement, la coutume l'autorise, sans aucune formalité, à s'installer au village paternel. Un chef familial parasite verrait bientôt son groupement être déserté par ses membres.

Sans doute, le chef familial perçoit-il un lourd tribut sur le produit du travail de ses neveux. L'exemple donné en note 1 de la page 193 est des plus éloquent à cet égard. Mais il y a lieu d'insister sur ce fait que, d'une façon très générale, le chef familial se garde bien de dilapider le revenu du produit du travail de ses neveux : il met de côté tout ou la très grande partie de ce qu'il reçoit. S'il en est ainsi, cela se doit à l'existence du principe coutumier énoncé ci-dessus. Il importe, en effet, que le groupement puisse faire face aux dommages et intérêts éventuels auxquels un membre du groupement familial peut être condamné. C'est pourquoi la coutume exige que lorsqu'un membre du groupement n'est pas coutumièrement majeur (1) il paie les tributs, analysée plus haut, à son chef familial. C'est pourquoi encore la coutume se montre très sévère à l'égard de ceux qui refuse de payer ce tribut.

Ce caractère de la solidarité du groupement familial ressortait, il est vrai, beaucoup mieux avant notre occupation, époque de dommages et intérêts très élevés, car la coutume en cas de non paiement des dommages et intérêts conférait au créancier le droit de razzier le village de son débiteur insolvable, de réduire en esclavage les membres du groupement familial. Et ces razzias étaient, très généralement, l'origine de la mort d'un certain nombre de personnes, tuées au cours de la lutte.

Mais si ce caractère s'est atténué de nos jours, il n'en reste pas moins cependant, que le rôle tenu par le chef familial ressort toujours avec beaucoup de netteté. Pour étayer cette affirmation, il suffit de citer, entre maints exemples, cas très simple, très courant que l'on peut voir tous les jours : lorsqu'un indigène, au moment de la perception de l'impôt, est sommé d'effectuer le paiement de son impôt ou dans la négative *de subir* la contrainte par corps, on constate que l'intéressé, s'il ne possède pas d'argent, tourne instinctivement le regard vers son chef familial afin de le solliciter.

De même, si nous relisons les § 3 et 4 du B ci-dessus on constate que ce rôle ressort très bien également : c'est le chef familial qui finance, si l'on peut dire, le paiement de dommages et intérêts, le traitement des membres nécessiteux tombés malade etc.

De ce qui précède, on voit que le chef du groupement familial apparaît plus exactement, comme étant le gestionnaire des biens de son groupement, et qu'il a pour tâche de les gérer au mieux de la collectivité.

Pour terminer, ajoutons encore que les dettes contractées par un membre d'un groupement familial ne s'éteignent pas avec la mort de celui-ci. Comme nous le verrons dans suite (2), les dettes se transmettent d'une génération à l'autre.

g) Autorité des ascendants et des collatéraux en ligne paternelle.

La cellule sociale indigène étant le groupement familial maternel, on comprend que l'autorité des ascendants ou collatéraux en ligne paternelle soit moins prononcée.

Cependant, si l'enfant devenu adulte, opte pour la famille paternelle, il doit, par le fait même, reconnaître l'autorité du chef du groupement familial paternel. Dans ce cas, l'optant est soumis aux mêmes obligations envers le chef familial mais par contre il jouit des mêmes avantages que les autres membres de ce groupement.

Au cas où l'enfant devenu adulte habite le village maternel, il entretient des relations très suivies avec les membres de la famille de son père.

Rappelons qu'en cas de décès du père ce seront les frères du défunt — en ordre principal l'aîné — qui pourvoieront à l'entretien de la veuve et de ses enfants pendant toute la période de deuil, la veuve continuant, pendant cette période, à habiter le village du conjoint défunt.

---

(1) Voyez le chapitre de la propriété mobilière les développements ayant trait à cette question : infra pp. 197 et svtes.

(2) Voir infra.

h) Rôle du frère aîné.

Les cadets désignent le frère aîné du nom de « mukulumpi ». ce dernier appelle ses frères et sœurs du nom d'« anamakwami ».

L'aîné joue un rôle très important dans la vie de ses cadets car la coutume le désigne comme conseiller de ses frères et sœurs. Les conseils du « mukulumpi » sont toujours très écoutés Les cadets d'ailleurs ne manquent jamais de consulter l'aîné en cas de difficultés ou avant d'entreprendre l'un ou l'autre travail de quelque importance.

D'autre part, en cas de décès du père, si la veuve n'a pas de frère, la coutume désigne l'aîné des fils — au cas où, bien entendu, il est assez âgé — pour succéder au défunt et, par suite, devient tuteur ou « ndeji » de ses frères et sœurs. Au cas où le père décédé n'a pas de frères c'est le « mukulumpi » qui est désigné par la coutume en qualité de « swana » du décédé,

En égard au rôle tenu par le frère aîné, dans la vie sociale du Lunda, on comprend la très grande considération dont jouit le « mukulumpi » au sein du groupement familial.

III. - LA PROPRIETE MOBILIERE

a) *Droit de propriété des personnes. — Généralités.*

Lors de l'analyse des droits auxquels peut prétendre le chef du groupement familial ou « lemba », il a été dit que le Lunda ne possède pas en pleine propriété le produit da son travail (1), la très grande partie des biens acquis par l'indigène revenant de plein droit à son chef familial ou « lemba », son père, ses différents oncles maternels ou « bamantu ». La note 1 de la page 193 nous donne, à ce sujet, une idée de l'importance des biens prélevés par les ayants droit familiaux auxquels nous faisons allusion.

Certains droits coutumiers, privilèges des chefs de clan et de plaines, limitent encore la capacité coutumière du Lunda lorsque les biens acquis proviennent de la chasse, de la pêche ou de la cueillette. En effet toute la bête tuée par le chasseur, tout le poisson capturé, ou, encore, par exemple, tout le caoutchouc récolté n'appartient pas exclusivement à son possesseur. Ce dernier doit, à titre de tribut coutumier, remettre au chef de clan et au chef de plaine une partie du bien acquis.

Mais le Lunda n'est tenu de ces obligations envers les aînés de son groupement familial que *pour autant qu'il ne soit pas coutumièrement majeur.*

Pour déterminer si tel indigène est majeur ou non, la coutume a recours à l'un des deux critériums ci-après :

1) le nombre d'enfants ou plus exactement les charges familiales de l'intéressé : enfant et pupilles;

2) l'âge de l'intéressé si ce dernier est célibataire.

La coutume considère en ordre principal le premier de ces facteurs à savoir les charges familiales de l'intéressé. Généralement, à partir du troisième enfant l'indigène est libéré des obligations coutumières qu'il doit remplir à l'égard des aînés du groupement familial.

Cette règle souffres, cependant, l'exception suivante : lorsque les biens acquis sont très importants ou, plus exactement, s'ils sont de loin supérieurs aux charges existant au foyer de l'intéressé, la coutume oblige le possesseur des biens, quoique majeur, et quel que soit le nombre de ses enfants, à céder une partie des richesses acquises aux aînés de son groupement familial. Pour établir la part qui doit, dans ce cas, être cédée la coutume tient cependant compte du nombre des enfants à charge de l'intéressé. On peut dès lors dire, qu'en cas de profits extraordinaires, la part des biens qu'un indigène peut être appelé à céder à ses aînés est inversement proportionnelle à ses charges familiales.

Ainsi si nous reprenons l'exemple, cité dans la note 1 de la page 193, du travailleur rentré au village après avoir été travailler au loin pendant six mois il y a lieu d'examiner, pour déterminer la part qui lui reste du produit net de son travail, les divers cas ci-après :

1) cas du célibataire : sur les quatre pièces de tissu citées il en conserve une mais celle-ci est généralement gardée par le chef du groupement familial.

---

(1) Voir supra p. 193 et svtes et note 1 de la p.193.

2) cas du marié sans enfant : une pièce de tissu lui revient.

3) cas du marié ayant un enfant : le travailleur garde une pièce et demi de tissu. La demi-pièce supplémentaire est destinée à l'enfant.

4) cas du marié ayant deux enfants : le travailleur conserve deux pièces de tissu,

et ainsi de suite.

Il importe de noter que ces proportions ne sont toutefois pas d'une stricte application et peuvent varier d'un groupement familial à l'autre.

La coutume tient également compte pour déteminer si tel indigène est majeur de l'âge de l'intéressé. L'indigène, s'il n'a pas d'enfants, n'est dans ce cas reconnu coutumièrement majeur qu'à un âge très avancé : lorsque les cheveux blancs commencent à apparaître vous dit le Lunda. Mais ce principe coutumier connaît un correctif : au fur et à mesure que l'âge de l'intéressé augmente la part des biens donnée aux « lemba » et autres ayants droit diminue. La raison majeure de ce correctif est la suivante : avec l'âge, l'intéressé peut devenir à son tour oncle maternel ou « mantu », le nombre de ses neveux et nièces augmente également et le « mantu » ne doit il pas lui aussi aider ses neuvex et nièces dans le besoin ?

Enfin pour être complet signalons que dans la détermination de la part prélevée par les aînés du groupement familial, la coutume tient encore compte du nombre des femmes de l'intéressé (1) c'est-à-dire considère les charges matrimoniales de l'individu.

Il est très important de remarquer que si l'indigène coutumièrement majeur n'est plus obligé de payer régulièrement le tribut coutumier au chef familial et aux oncles maternels, la coutume prévoit pour lui l'obligation d'offrir, de temps à autre, au chef familial une certaine valeur telles que pièces de tissu, poudre de traite etc. indépendament du tribut que l'intéressé peut éventuellement payer en cas de réalisation d'un profit extraordinaire. Cette obligation voulue par la coutume se conçoit aisément puisque le groupement familial étant solidaire des actes de chacun de ses membres, il importe que ces derniers, coutumièrement majeur on non, contribuent, dans la mesure de leurs possibilités, à constituer un certain pécule en prévision des dommages et intérêts que le groupement familial ou l'un de ses membres peut être obligé de payer. Cette politique des Lunda, qui de nos jours règne toujours en maître, se comprend si l'on songe aux terribles conséquences qui, jadis, pouvaient résulter du non réglement d'une créance (2).

Le Lunda d'ailleurs ne se soustrait que très rarement à ces obligations familiales. En refusant de se soumettre à cette coutume, l'indigène ne risque-t-il pas d'être privé de l'aide, de la protection de son groupement familial ?

Le Lunda emploie deux expressions pour désigner la part prélevée par le « lemba » et les « bamantu ».

1) Lorsque la part prélevée se constitue de valeurs marchandes telles que : tissus, argent, poudre, sel etc., le Lunda désigne ces valeurs remises aux ayants droit par le terme « yitshidi » ou mieux par ces deux expressions « obite wa lemba » lorsqu'il s'agit des valeurs données au « lemba » et « obite wa bamantu » pour désigner les valeurs perçues par les « bamantu ».

2) Lorsqu'au contraire la part prélevée par les aînés est constituée de produits provenant de la chasse, de la pêche, de la cueillette, cette part s'appelle « milambo yia lemba » et « milambo yia bamantu » selon que ce milambo est payé au « lemba » ou aux oncles maternels.

Lorsque, sur les biens acquis par l'indigène, il a été prélevé le tribut familial et éventuellement le tribut coutumier dû au chef de clan et au chef de plaine, si dans ce dernier cas les biens proviennent de la chasse, de la pêche ou de la cueillette, il reste le bien appelé « *obite wa muhamba* » qui, du point de vue coutumier, *appartient en toute exclusivité à l'indigène ayant acquis ces biens.*

Les principes généraux de la propriété mobilière étant ainsi connus, il est maintenant possible d'examiner du point de vue de « l'obite wa muhamba » les droits de propriété de l'esclave, de l'enfant, de la femme libre et de l'homme libre.

---

(1) Il s'agit de polygame n'ayant pas d'enfants ou n'ayant qu'un ou deux enfants.

(2) Cfr. entre autres supra p. 181 et note 1 de la même 180, etc.

1). Droits de propriété de l'esclave :

Jadis, l'esclave ne jouissait d'aucun droit de propriété. Rien ne lui appartenait même pas les instruments strictement nécessaires à l'exécution de son travail, même pas la case qu'il habitait et qu'il avait cependant construite lui même.

Dans le suite, avant l'occupation de cette région par le Blanc, il fut toléré que l'esclave possédât certains biens meubles comme les instruments indispensables à l'exécution de son travail. Cette tolérance augmente de plus en plus et s'étendit successivement aux divers biens mobiliers. Il y a quelque vingt-cinq ans cette tolérance était si généralissé que peu à peu elle se transforma en un droit réel.

A l'heure actuelle, l'esclave peut posséder tous les biens meubles détenus par l'homme libre.

Les tributs familiaux : « obite wa lemba » et « milambo yia lemba » sont exclusivement touchées par le maître de l'esclave, le maître étant coutumièrement considéré comme le « lemba » ou chef familial de son esclave. Le chef du groupement familial dont relève le maître de l'esclave ne peut faire valoir aucun droit sur les biens acquis par l'esclave (1).

Il en est de même du chef du groupement familial dont l'esclave est originaire. De même le père de l'esclave ne possède aucun droit sur les biens acquis par son fils tant que celui-ci est maintenu en esclavage.

De nos jours, l'esclave est autorisé à garder une partie des biens acquis et ce dans les mêmes proportions que celles qui ont été exposées ci-dessus c'est-à-dire dans les mêmes proportions que celles qui sont en usage dans le groupement familial lorsque l'intéressé est libre.

Etant donné, d'autre part, que l'esclave ne paie pas, comme les hommes libres, d' « obite wa bamantu » ni de « milambo yia bamantu » on comprend que la partie des biens acquis revenant de plein droit au maître de l'esclave est plus importante que celle offerte par un homme libre à son chef familial.

2). Droits de propriété de l'enfant.

La coutume reconnaît à l'enfant la capacité de posséder.

Généralement le garçon possède : le couteau, la hachette, l'arc, le fusil qu'il reçoit successivement de son père lors de son initiation aux différents travaux pratiqués par les Lunda.

La fillette possède : les anneaux, colliers de perles, rangées de perles qu'elle peut éventuellement recevoir de ses grands parents, de ses parents ou encore de ses oncles maternels. Si elle est fiancée elle possède l'anneau « tshijingidila » que son fiancé a offert pour symboliser la promesse de mariage.

Les enfants peuvent posséder tous les biens mobiliers qui sont susceptibles d'être détenus par l'homme libre. Nous verrons, en effet, qu'avant sa mort, le père peut désigner les objets qui doivent être remis à ses enfants (2). Nous savons que le tuteur est responsable des biens qui lui sont confiés. En cas de destruction, de perte, d'usure, d'aliénation de ces objets, la coutume exige que le pupille soit dédommagé lorsqu'il a atteint l'âge de se servir des biens dont il est question (3).

3) Droit de propriété de la femme libre.

La femme libre, autrefois, ne pouvait posséder que les cadeaux qu'elle recevait soit des membres de son groupement familial soit de son mari. Elle ne pouvait prétendre exercer un droit de propriété sur

---

(1) Si le chef familial du groupement auquel appartient le maître de l'esclave ne peut faire valoir un *droit direct* sur les biens acquis par cet esclave, il n'en reste pas moins qu'une partie de la part prélevée par le maître revient indirectement au chef familial. En effet si le maître n'est pas adulte il doit payer à son chef familial et à ses oncles maternels le tribut familial sur tous les biens qu'il acquiert directement par son travail ou indirectement par le travail de son esclave. Si, au contraire, le maître de l'esclave est coutumièrement adulte il doit, de temps à autre, payer le tribut familial à son « lemba ». Très souvent ce tribut est proportionnel aux richesses que l'intéressé possède.

(2) Cfr. infra.

(3) Cfr. p. 189 et svtes.

le produit de son travail, son époux en étant le bénéficiaire (1). C'est ce qui explique, qu'autrefois, lorsque le divorce était prononcé entre conjoints mariés depuis un certain nombre d'années ou encore si l'un des conjoints venait à mourir après un certain nombre d'années de mariage, le groupement familial de la femme réclamait au mari ou à son groupement un à deux esclaves en compensation du travail que la femme avait fourni pendant toute la durée de son mariage.

La coutume, cependant, évolua en faveur de la femme et l'émancipa. Peu à peu, la femme libre acquit la complète capacité de posséder tous les biens meubles ainsi que le produit de son travail : produits de ses cultures, fabrication de poterie, etc.

L'ancienne coutume a cependant laissé sa trace en ce sens, qu'il est de tradition chez le Lunda, que la femme mariée confie à son mari l'argent provenant de la réalisation du produit de son travail. Il importe d'insister que du point de vue coutumier le mari n'a aucun droit sur cet argent, il en a simplement la garde.

Lorsque le pécule de la femme a atteint un montant suffisant elle achète les biens qu'elle désire : poules, petit bétail, tissus etc. Ceux-ci appartiennent uniquement à la femme, *la coutume ignorant la communauté des biens des époux* puisque la richesse des conjoints fait partie du patrimoine de leur groupement familial respectif. Cette coutume explique la raison pour laquelle on peut voir de nos jours le chef familial de l'épouse réclamer, en cas de divorce ou de décès de celle ci, de décès du mari, des dommages et intérêts parfois très élevés lorsque l'époux a durant le mariage dilapidé le produit du travail de sa femme ou encore si celle-ci a aidé son mari dans certains travaux rémunérateurs comme, par exemple, la fabrication du caoutchouc aide pour laquelle elle n'a pas été rétribuée.

4) Droits de propriété de l'homme libre.

De tout temps, l'homme libre a pu posséder tous les biens courants en usage dans la région. Sa capacité de posséder connaît cependant certaines limites. En effet l'homme libre ne peut pas posséder des insignes coutumiers analogues à ceux du chef de clan qui sont les « ipi yia mwata » (2).

Lorsqu'un indigène tue un lion ou un léopard il doit remettre à son chef de clan la peau, les dents et les griffes — signes de puissance — de ces bêtes. Le chasseur offrant une peau de lion ou de léopard recevait, jadis, du chef de clan un fusil ainsi qu'une pièce de raphia. Dans la suite le raphia fut remplacé par du tissu.

---

(1) Mais le mari devait dans ce cas offrir une partie du produit de ce travail aux ayants droit de son groupement familial.

(2) Les insignes coutumiers ou « ipi yia mwata » des anciens chefs de clan Lunda sont :

1) Le « lukanu lwa kasekele » ou anneau coutumier remis au chef de clan lors de son investiture coutumière. A propos de cet anneau voir infra la note donnant la définition indigène;

2) Le « tshikiti tsha tshisumpa » ou peau de léopard sur laquelle le chef coutumier s'assied : c'est le signe de sa puissance;

3) Le « poko a mwela » ou grand couteau porté par le chef de clan;

4) La « kabenda » ou encore « mulumbu » ou lance du chef;

5) Les « lubembe » ou cloches en fer;

6) Le « tjimbi » ou collier rigide auquel est fixé une plaque blanche d'environ six centimètres de diamètre,

7) Le « mondo » ou petit gong du chef;

8) Le masakay » autre gong du chef;

9) Le « ngomo yia mokamba » ensemble de cloches;

10) Le mowa » ou espèce de tipoye servant au transport du chef coutumier. Actuellement les chefs lunda ont adopté le tipoye d'un type identique à celui du blanc :

11) La coiffure du chef ou « ibanda »;

12) Les « tshibaluili tsha kalongo » ou plumes rouges de perroquet ornant la coiffure ou « ibanda » et placées au sommet du crâne.

Notons que certains de ces insignes comme le « poko a mwela », l' « ibanda », les « tshibaluili tsha kalongo » ne sont pas l'unique apanage des chefs de clan.

b) Catégories principales de biens susceptibles de propriété.

Les principales catégories de biens susceptibles d'être possédés par un homme libre sont : les esclaves, les armes à feu : fusil à silex ou à piston, les arcs, la poudre, les engins de pêche, les tissus, l'argent, les armes ou outils tranchants : couteaux, haches, machettes; le petit bétail : moutons, chèvres, cochons; la volaille, les meubles : chaises, malles, lit; les ustensiles de ménage; les instruments de musiques, certains autels d'ancêtre; certains objets tels que anneaux, nattes etc.

c) Aliénation.

A l'exception de l'enfant, tout indigène jouit du droit absolu d'aliéner ses biens mobiliers.

Lorsqu'un indigène dissipe ses biens, son chef familial ou « lemba », ses différents oncles maternels et son père essaient de le ramener à la raison, mais la coutume ne leur confère pas le droit de saisir les biens du prodigue lequel est désigné du terme d'« uswingidila » (1). La coutume lunda considère, en effet, que la saisie, même provisoire, des biens du prodigue constitue une très grave atteinte à son droit de propriété (2).

Si toutefois, le chef familial et les parents du prodigue ne peuvent pas faire appel au droit coutumier pour mettre fin à cette dissipation ils disposent d'une arme très efficace : la contrainte morale. Lorsque le prodigue refuse de revenir à la raison ses aînés peuvent le menacer de l'abandonner à son sort et lui signifier qu'il ne doit plus compter sur l'aide pécuniaire du groupement familial.

Les divers modes d'aliénation admis par le Lunda sont :

1) le don;

2) la vente;

3) la mise en gage d'un bien meuble;

4) le paiement des dommages et intérêts et le réglement de créances.

L'aliénation par don ne requiert aucun commentaire.

Le Lunda connaît diverses modalités de vente : la vente au comptant, la vente par échange (troc); la vente à crédit.

Quel que soit le mode de vente il existe certaines règles coutumières qui sont toujours d'application :

Lorsque le vendeur et l'acheteur concluent les conditions de vente alors que le paiement et la livraison du bien acheté n'ont pas lieu immédiatement, les deux parties contractantes font appel à un ou deux témoins. L'un de ceux-ci, après l'exposé des conditions du marché, prend un objet quelconque tel un bâtonnet et après l'avoir brisé en remet une moitié à chacune des parties contractantes. Cette procédure porte le nom de « masuka ». Le « masuka » semble bien être l'équivalent du « toper » de chez nous. De par le « masuka » l'acheteur a privilège d'achat car le vendeur ne peut vendre à un tiers le bien ayant fait l'objet de la transaction.

Au cas où le « masuka » n'est pas pratiqué, la vente a toujours lieu devant un ou deux témoins qui assistent à la conclusion du marché. En cas de contestation sur le prix, la qualité de la marchandise vendue ou encore sur le nombre d'unités ou d'objets à vendre il est fait appel au témoignage de ces témoins.

La vente au comptant de même que le troc ne réclament aucune formalité coutumière spéciale.

A titre d'exemble nous citons que l' « ibanda » et les « tshibaluili tsha kalongo » peuvent, en chefferie de Nzofu, être portées par les notables Mwanzanza Shakadiata et Tshimbayeka. En chefferie de Muloshi, le « poko a mwela » peut être porté par le notable Kamafu.

(1) « Uswingidila » signifie encore vaurien, imbécile.

(2) Nous verrons ultérieurement que la moindre atteinte portée au droit de propriété d'un indigène peut donner lieu au paiement de dommages et intérêts très importants.
Comme nous le signalons en note, infra, la conception de ce droit est d'ailleurs poussée très loin chez les Lunda.

La vente à crédit n'exige pas nécessairement un acompte. En cas de vente à crédit l'acheteur malgré l'existence du « masuka » offre au vendeur un « sewo » ou gage de menue valeur.

Notons que dans l'esprit du Lunda le « sewo » et le « masuka » ne font pas double emploi. Pour lui, en effet, le « masuka » constitue la preuve de la conclusion du marché tandis qu'au contraire le « sewo » est la reconnaissance par l'acheteur de sa dette vis-à-vis du vendeur. Lors de la conclusion du marché à crédit les parties se mettent non seulement d'accord sur le prix mais, de plus, sur le délai accordé pour le réglement du montant de l'achat.

Lorsque, jadis, le débiteur ne respectait pas le délai fixé pour le réglement de la créance, le créancier faisait appel à un ou deux juges arbitres.

Au cas où le débiteur se trouvait dans l'impossibilité de régler immédiatement sa dette il était généralement accordé un très court délai supplémentaire. Si après ce laps de temps l'intéressé refusait de régler le montant de la somme due, le créancier pouvait, avec impunité, s'emparer d'un ou de plusieurs parents ou femmes et enfants du débiteur défaillant et les réduire en esclavage. Dès ce moment la dette résultant de la transaction était éteinte et le débiteur restait propriétaire du bien, objet du litige.

Si dans la suite, l'acheteur voulait libérer les esclaves il devait payer à l'ex-créancier la contre-valeur de ces esclaves et non le montant de son ancienne dette.

De nos jours, lorsque la dette est d'un montant élevé, le tribunal peut accorder un nouveau délai. Si après ce délai, l'acheteur ne peut pas ou ne veut pas régler sa dette, il doit rendre au vendeur le bien ayant fait l'objet de la transaction. La coutume lunda ne s'en tient pas toutefois à cette simple restitution. Lorsque ce bien a été pour l'acquéreur défaillant une source de profits — tel par exemple un fusil avec lequel l'acheteur a pu tuer du gibier — il est tenu de remettre au vendeur une partie de ce profit ou d'en payer la contre-valeur.

La vente d'un bien peut présenter divers cas engageant, éventuellement, la responsabilité tant du vendeur que celle de l'acheteur.

1) L'objet périt entre les mains de l'acheteur :

a) Le prix d'achat a été réglé. Lorsque le bien périt entre les mains de l'acheteur peu de temps après la conclusion du marché — comme par exemple : petit bétail crevant le lendemain de l'achat — l'acheteur perd tout recours contre le vendeur. Interrogé sur ce principe coutumier le Lunda déclare qu'il est naturel qu'il en soit ainsi puisqu'au moment de la conclusion du marché l'acheteur a eu toute la possibilité d'examiner le bien qu'il désirait acheter. Il existe, comme nous allons le voir, un correctif à ce principe lorsque le bien est entaché de vices rédhibitoires.

b) Le prix d'achat n'a pas été réglé.

L'achateur est tenu de payer le prix d'achat fixé lors de la conclusion du marché.

2) L'objet périt entre les mains du vendeur :

a) Le prix de vente n'a pas encore été payé : l'acheteur n'est nullement tenu de payer le prix fixé.

b) Le prix de vente a été payé : le vendeur doit rembourser la somme payée par l'acheteur.

Lorsque l'acheteur acquiert un objet volé, il doit rendre le bien à son propriétaire. Le vendeur doit rembourser le montant de la vente. Le vendeur a recours contre le voleur.

La coutume prévoit également, en ce qui concerne la vente, le cas des vices rédhibitoires.

Lorsque ces vices sont apparents, l'acheteur n'a aucun recours contre le vendeur.

Si par contre, les vices rédhibitoires sont cachés — comme par exemple le canon d'un fusil fendu en un endroit donné et caché par une garniture en cuivre — l'acheteur peut réclamer l'annulation de la vente pour autant qu'il fasse constater au vendeur le vice du bien acheté. Encore l'acheteur doit-il faire la preuve que le vice existait au moment de la vente.

Si le bien présentant des vices rédhibitoires a été perdu par l'acheteur, ce dernier n'a plus aucun droit de réclamation.

La coutume lunda ne semble pas faire de distinction entre le vice rédhibitoire connu du vendeur et le même vice ignoré de celui-ci.

Lors de l'analyse des divers modes d'aliénation, il a été exposé que le Lunda peut aliéner ses biens à l'occasion du paiement dommages et intérêts. Nous jugeons utile du n'étudier cette question au chapitre du droit pénal auquel nous renvoyons le lecteur (1).

b). Propriété mobilière collective :

Il existe chez le Lunda deux types de propriété mobilière collective :

1) Le type réduit ne groupant que quelques individus ;

2) Le type plus étendu groupant tous les membres d'un même groupement familial.

Dans le premier cas, les associés appartiennent généralement au même groupement familial et l'association a pour but l'achat en commun de petit bétail.

Le second cas, assez rare, n'existe vraiment que lorsque les associés ont pour but l'achat de gros bétail : une vache adulte atteint en moyenne 400 à 450 frs, voire 500 frs et pareille somme ne peut être réunie que très difficilement par quelques individus (2).

Si le second type de la propriété mobilière collective est assez rare, il est par contre beaucoup plus stable. En effet, les fonds alimentant l'association du type étendu proviennent, dans la très grande majorité des cas, du pécule familial constitué par le paiement du tribut familial de chacun des membres du groupement. Les biens faisant l'objet de la propriété collective ne peuvent être aliénés, pour le cas du type étendu, qu'en cas de commun accord des aînés du groupement : chef familial et les divers oncles maternels. Etant donné le caractère spécial de ce type de propriété collective dû à l'origine des fonds, il est impossible à chacun des membres du groupement familial de réclamer le remboursement de sa participation et ce pour deux raisons :

1) La coutume n'admet pas le remboursement du tribut familial payé par les membres du groupement en vue de constituer le pécule familial :

2) De plus, fait remarquer le Lunda, les fonds de l'association provenant du pécule familial, il est très difficile, voire impossible, de déterminer le montant de la participation de chacun des membres du groupement.

Par contre, dans le type réduit de la propriété collective, il est possible à chaque associé de quitter l'association. Lorsqu'un associé désire retirer le montant de sa participation, les autres associés ne vendent pas nécessairement les biens faisant l'objet de l'association mais s'efforcent de réunir la somme nécessaire permettant de rembourser l'associé défaillant. Ce dernier, en cas de croît, a droit à une partie des petits nés durant l'association. Notons que le remboursement de la participation de l'associé ainsi que de la partie du croît lui revenant n'offre, en règle générale, aucune difficulté car l'association, dans la majorité des cas, a seulement pour but l'achat de quelques têtes de petit bétail. L'association peut cependant prendre fin si plusieurs des associés réclament le remboursement de leur participation. Elle peut prendre fin soit par la vente du petit bétail soit par son partage. La vente des biens de l'association ne peut se faire que moyennant accord des associés.

---

(1) Cfr. infra.

(2) Notons qu'avant notre occupation il existait dans cette région un peu de gros bétail. Les centres d'élevage principaux se trouvaient principalement en chefferie de Nzofu ainsi que dans la région de Shamaganda (Secteur Loange-Kwilu).

Dans la suite, le Lunda se désintéressa de cet élevage et l'abandonna définitivement. Ce n'est que depuis quelque temps que l'indigène semble prendre de nouveau un peu d'intérêt au gros élevage.

(A suivre)

CAMILLE BRAU

Administrateur terrritorial adjoint de 2e classe.

JURISPRUDENCE

254. - PROCÉDURE. - PUBLICITÉ DE L'AUDIENCE FORME SUBSTANTIELLE. - PEINE DE LA RELÉGATION - PEINE NON AUTORISÉE PAR LE DÉCRET DU 15 AVRIL 1926.

Tribunal du Parquet d'Albertville (Juge M. Richir). Jugement d'annulation n° 109 du 7 janvier 1938.

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville, séant en instance d'annulation le jugement rendu le 22 octobre 1937 par le Tribunal de Chefferie de Piana-Mbaye, en cause de Shimba contre Banza Kiala;

Attendu que le chef investi Shimbe de la chefferie Piana-Mbaye a attrait devant le Tribunal Banza Kiala qu'il accusait d'avoir incendié la maison du nommé Matembele;

Attendu que Shimbe demandait en outre au tribunal de réléguer plus loin Banza Kiala qui, relégué à Kasula, cherchait à lui créer des difficultés;

Attendu que le Tribunal a condamné Banza Kiala a être relégué dans un endroit plus éloigné, à payer à Matembele 150 francs de dommages-intérêts récupérables par une contrainte par corps de 25 jours et aux frais taxés à la somme de 10 francs récupérables par une contrainte par corps de 5 jours;

Attendu que la feuille d'audience ne mentionne pas que le jugement aurait été prononcé en audience publique;

Attendu que la publicité des jugements est exigée par l'article 20 de la loi du 18 octobre 1908;

Attendu que tout jugement doit porter en lui-même, la preuve de sa régularité, qu'au surplus la mention de la publicité est expressément exigée par l'article 29 du décret du 15 avril 1926;

Attendu que le jugement a donc violé une des formes substantielles prescrites par la loi;

Attendu qu'en imposant au prévenu, la peine de la relégation en un lieu plus éloigné, le Tribunal a prononcé une peine autre que celles autorisées par le décret du 15 avril 1926;

Attendu au surplus que la législation en vigueur réserve à l'autorité administrative seule le droit de relégation;

Par ces motifs;

Vu les articles 20 de la loi du 18 décembre 1908, 29 et 33 du décret du 15 avril 1926;

Le Tribunal du Parquet, séant en instance d'annulation;

Annule le jugement a quo.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e. et 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e, 17e années : 940 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1550 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE. par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU MARIAGE CHEZ LES BAMBUNDA, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

10me Année Elisabethville, Juillet-Août 1942 No 10

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

LE DROIT COUTUMIER LUNDA, par Camille Brau, Administrateur territorial adjoint de 2e classe *(suite)*. 205

JURISPRUDENCE

255. - Refus d'exécuter un ordre du chef - Infraction coutumière 230

256. - Annulation - Tribunal de territoire - Droit de revision - Délai de 3 mois - Disposition législative applicable a tous les indigènes 230

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le droit coutumier Lunda (suite).

e) Application de l'axiome « en fait de meubles, possession vaut titre ».

Chez le Lunda, en fait de meubles, possession vaut titre.

Toutefois si la propriété d'un bien meuble est contesté, le possesseur du bien en litige doit prouver par tous moyens qu'il en est, effectivement, le propriétaire.

Autrefois il arrivait que le Lunda, dont on contestait la propriété d'un bien, se présentait spontanement à l'épreuve du poison.

f) Propriété des choses trouvées.

L'indigène ayant trouvé un bien doit faire part de sa trouvaille et s'informer du nom du propriétaire. La coutume considère, en effet, comme coupable l'indigène cachant un bien trouvé. Dans ce cas, la coutume reconnaît au propriétaire le droit de traduire l'inventeur du bien perdu devant la justice. Non seulement le propriétaire du bien faisant l'objet du litige est en droit de réclamer la restitution de la chose perdue mais en outre il peut réclamer des dommages et intérêts, qui parfois sont très élevés, pour l'atteinte qui a été portée à son droit de propriété (1).

Si malgré toute la publicité faite, le propriétaire reste introuvable, l'inventeur possède sur la chose trouvée un droit d'usage : il peut s'en servir sans qu'ultérieurement on puisse lui réclamer des dommages et intérêts. Toutefois si par l'usage, l'inventeur vient à détériorer la chose trouvée, le propriétaire est en droit d'exiger des dommages et intérêts lorsqu'il réclame la restitution du bien perdu.

Si le bien perdu est un animal mâle s'étant réfugié dans un village où existent une ou plusieurs femelles, le propriétaire de l'animal mâle n'a, en cas de saillie, aucun droit sur le croît.

Le restitution d'une chose trouvée est cependant subordonnée au paiement, à l'inventeur, du droit appelé « masahula ma kunona ». Si le propriétaire refuse de payer ce droit, le possesseur de la chose trouvée n'est nullement obligé de restituer le bien trouvé.

Le droit « masahula ma kunona » est essentiellement variable et dépend surtout de la valeur de la chose trouvée.

Notons que chez le Lunda il n'existe pas de prescribilité en ce qui concerne les choses perdues.

g) Mode d'acquisition.

Les divers modes d'acquisition sont inverses des modes d'aliénation examinés ci-dessus.

Il existe encore d'autres modes d'acquisition de biens résultant soit de l'exploitation des richesses naturelles : produits de la cueillette, de la chasse, de la pêche soit de leurs industries : poterie, tissage, etc.

h) Règle concernant la propriété individuelle des produits de chasse, de pêche et de cueillette.

1°) Généralités:

Nous avons vu au début de ce chapitre que le possesseur d'un bien ayant pour origine la chasse, la pêche ou la cueillette doit non seulement payer le tribut familial à ses aînés mais encore le tribut coutumier au chef de clan c'est-à-dire le chef de terre ainsi qu'au chef de plaine. Le premier de ces tributs, celui payé au chef coutumier, s'appelle « milambo yia mwata wa nganda » (ou encore « wa tshifutshi ») tandis que le second porte le nom de « milambo yia mwata wa mpata ».

---

(1) Cfr. au sujet de l'atteinte portée au droit de propriété infra les « obite wa benga ».

Avant d'examiner les caractéristiques de ces tributs, recherchons d'abord quelle est leur origine. Il semble bien que c'est dans la région qu'il faille rechercher celle-ci.

Il a été dit antérieurement que les ancêtres « disposent à leur gré de toutes les utilités et fécondités de la terre ». C'est pourquoi le chef de clan invoque les ancêtres ou « amvumbi » avant les incendies de plaines, avant que les gens de son clan ne commencent leurs cultures etc. afin de leur demander de favoriser les gens de son clan en envoyant beaucoup de gibier, en rendant les cultures abondantes etc. A l'occasion de cette cérémonie le chef de clan dépose certaines offrandes devant l'autel des ancêtres.

Après les premières chasses ou les premières récoltes, par exemple, le chef de clan se rend de nouveau devant l'autel des ancêtres et y dépose ses offrandes pour les remercier d'avoir été favorables.

Toutes ces offrandes proviennent du tribut coutumier remis au chef de clan par les intéressés: chasseurs, indigène ayant fait des cultures etc. Dès lors, si le milambo n'est pas offert, l'ancêtre ne manque pas d'être irrité et cette irritation pourrait, très bien priver les membres du clan des faveurs ultérieures. Il en va de même du chef de plaine qui, lui aussi, doit rendre le culte aux « amvumbi ». Nous reviendrons en temps opportun sur ce dernier point et compléterons notre analyse (1).

Le tribut coutumier de chasse varie selon l'importance de la bête tuée et, en outre, selon l'espèce de la bête.

Pour une bête de grande taille, le chasseur doit remettre une cuisse ou « mwende » et la poitrine ou « bwambwa » au chef de clan et d'autre part une épaule ou « tshikasa » au chef de la plaine où la bête a été tuée. S'il s'agit d'un éléphant, le chasseur doit de plus remettre au chef coutumier la trompe de la bête.

Au contraire pour une bête de taille moyenne, le chasseur doit également offrir, à titre de tribut, une cuisse et une épaule respectivement au chef de clan et au chef de plaine (2).

Le tribut coutumier n'est pas dû pour les bêtes de petite taille.

Les régles régissant le paiement du tribut aux chefs de terre et de plaines n'ont pas toujours été aussi précises qu'aujourd'hui. Avant notre occupation, la coutume prévoyait la remise, aux chefs dont il est question, de quelques paniers de viande lorsque le chasseur avait tué plusieurs bêtes.

A la réception du tribut coutumier, le chef de terre fait parvenir (3), par l'intermédiaire du chef de plaine, un peu de terre blanche ou « pemba » du clan. Aux yeux du Lunda, cette terre est sacrée et doit attirer les faveurs des ancêtres qui ne manquent pas d'envoyer beaucoup de gibier au possesseur de cette terre.

Il a été dit que le tribut coutumier peut varier selon l'espèce de bête tuée. En effet, si la bête tuée est soit un lion ou un léopard soit un éléphant, le chasseur doit remettre au chef de clan soit les dents, les griffes et la peau de la bête citée dans les deux premiers cas soit une défense de l'éléphant tuée.

Remarquons que ces derniers tributs n'ont nullement un caractère religieux mais bien un caractère politique. Ceci se comprend très bien car la peau du lion ou de léopard, de même que leurs griffes et leurs dents ne sont-elles pas des insignes de puissance qui ne peuvent être détenus que par le chef de clan ? Ce sont, en effet, les tributs dits « nobles ».

On conçoit de même que de tout temps le chef de terre ait toujours exigé, à titre de tribut, une défense de l'éléphant tué étant donné sa très grande valeur.

Le produit de la pêche est également soumis au tribut coutumier. En règle générale, lorsque le pêcheur a capturé une certaine quantité de poissons de taille moyenne, par exemple, il doit payer au chef

---

(1) Cfr. infra.

(2) Rappelons que le chasseur doit offrir une cuisse de la bête tuée au chef de son groupement familial, cuisse qui est partagée avec le père du chasseur. Nous voyons que la coutume exige que le chasseur cède une cuisse et une épaule au chef coutumier et de plaine. D'autre part, comme nous le savons, le chasseur doit remettre à son épouse la tête et le dos de la bête. En outre le chasseur doit partager la seconde épaule entre les parents de son groupement familial. Il ne reste donc pratiquement au chasseur que le cou et la poitrine de la bête tuée si celle-ci est une bête de taille moyenne.

(3) Plus exactement, le chef de clan n'offre le « pemba » sacré qu'après une certaine période variant entre 1 à 2 ans voire plus.

de clan et au chef de plaine un certain nombre (1) de « saka » ou baguettes sur lesquelles il a fixé les poissons préalablement séchés au feu.

Les produits de cueillette n'échappent pas au tribut coutumier dû aux chefs de terre et de plaine. Il est très difficile de dégager une règle bien fixe car le montant du tribut est assez variable d'un clan à un autre. Ainsi, en chefferie de Mwendjila, l'indigène récoltant du caoutchouc doit céder, à titre de tribut coutumier, environ 1/25e à 1/30e de sa production. Ce tribut est remis au chef de plaine qui se charge d'en faire parvenir la moitié au chef de clan.

Si l'acquéreur des biens est un esclave, il présente les biens acquis à son maître. C'est ce dernier qui fait parvenir le tribut coutumier aux chefs de clan et de plaine.

2°) Règles de propriété individuelle en matière de chasse et de pêche.

A) - En matière chasse.

Le droit coutumier lunda consacre une part importante aux règles de propriété individuelle en matière de chasse ainsi qu'aux accidents (2) pouvant avoir lieu.

Cela se comprend car la chasse, collective ou individuelle, a toujours été une des occupations la plus importante et la plus favorite du Lunda. Importante en effet car la chasse fournit à l'alimentation un appoint très précieux.

Du point de vue du droit coutumier (3), le gibier vivant en liberté n'offre aucun intérêt. En fait, ce n'est que lorsque le gibier a été capturé, blessé ou tué que les règles coutumières commencent à être d'application.

Les principales règles coutumières régissant soit la propriété individuelle du chasseur soit l'ayant droit au tribut coutumier (4) sont les suivantes ;

a) Lorsque deux ou plusieurs chasseurs ont tiré sur la même bête, la coutume désigne celui qui a tiré le premier comme étant le possesseur de la bête tuée, le chasseur ayant tiré en second lieu reçoit une épaule.

Lorsque la preuve de celui qui a tiré le premier ne peut pas être faite, la bête est partagée entre les intéressés.

b) Une bête blessée, retenue par un chien, appartient au chasseur l'ayant atteinte. Toutefois, le propriétaire du chien a droit à une épaule du gibier dont question.

c) Le gibier tué ou mort et trouvé par un indigène appartient à l'inventeur lorsque le chasseur ayant tué l'animal est inconnu. Dans ce cas, l'inventeur est tenu de payer le tribut coutumier dû au chef de clan et au chef de plaine.

---

(1) Il n'existe pas de règle bien précise établissant le nombre de « saka » dû, à titre de tribut coutumier, par le pêcheur. A titre documentaire, signalons qu'en chefferie de Mwendjila le tribut dû au chef de terre et de plaine est de : 1/5e à 1/6e du produit de la pêche.

(2) *La partie pénale* étudie les règles coutumières applicables en cas d'accidents de chasse. Voir plus loin.

(3) Notons que le gibier vivant en liberté n'appartient en propre à personne et n'intéresse guère le natif. On doit cependant dire que l'abondance ou l'absence de gibier dans une région donnée a une grande influence sur les déplacements des groupements familiaux. Dans une région frontière comme celle du territoire de Kahemba on a pu constater, ces derniers temps, que certaines des émigrations en Angola avaient pour cause principale la raréfaction du gibier dans certaines parties du territoire cité.

(4) Par ayant droit au tribut coutumier nous visons principalement le chef de plaine. Dans la majorité des cas, en effet, les contestations, qui peuvent éventuellement surgir, ont très généralement pour origine le bénéficiaire, chef de plaine, du tribut coutumier dû.

Lorsque les plaines où le gibier a été tué se trouvent à la limite du domaine foncier de deux clans, le chef de clan bénéficiaire du tribut est, par le fait même, celui du chef de plaine à qui le « milambo » est payé.

Lorsque le chasseur ayant tué le gibier trouvé est connu, l'inventeur n'est tenu de remettre sa trouvaille que pour autant que le droit : « masahula ma kunona » (1) lui soit payé,

d) Lorsque le gibier blessé par un chasseur est pris dans un piège ou « mupiti », il appartient au propriétaire de ce piège mais le chasseur reçoit une épaule de la bête.

La même règle est d'application lorsque la bête blessée tombe dans une fosse ou une trappe de chasse (2).

Il peut se produire que le chasseur ayant blessé une bête laquelle, dans la suite, a été prise dans un piège ou retenue prisonnière dans une fosse s'empare de ce gibier, sans en demander l'autorisation au propriétaire du piège ou de l'excavation. Dans ce cas, la coutume oblige le chasseur à restituer le gibier ou à en payer la contre-valeur, De plus le délinquant doit payer des dommages et intérêts au propriétaire pour l'atteinte qui a été portée à son droit de propriété (3).

e) La bête mortellement touchée par un chasseur et allant crever dans un champ appartient au dit chasseur ?

Mais ce dernier doit respecter les règles coutumières ci-après :

Il ne peut enlever la bête qu'après en avoir obtenu l'autorisation du propriétaire du champ. Le chasseur doit payer à ce dernier une épaule et une partie de la poitrine du gibier en question en compensation, notamment, des dégats commis dans le champ soit par la bête soit par les natifs enlevant la dépouille.

Lorsque le chasseur ne sollicite pas l'autorisation d'enlever le gibier tué, il doit à titre de dommages et intérêts payer une chèvre (4) au propriétaire du champ.

f) Signalons enfin une dernière règle coutumière prouvant que le Lunda ne laisse rien au hasard.

Lorsqu'une bête sauvage est attaquée par un fauve - lion ou léopard -, l'indigène mettant le fauve en fuite reste propriétaire de la bête.

Même le cas où le fauve n'est pas mis en fuite mais abandonne sa proie pour l'une ou l'autre raison, la coutume désigne comme propriétaire de la bête attaquée l'indigène qui, le premier, a signalé ses cris d'agonie (5).

***

Les règles coutumières ci-après montrent que le paiement du tribut coutumier au chef de plaine peut parfois présenter des difficultés d'ordre pratique.

a) Lorsqu'un chasseur se trouvant dans la plaine A, blesse une bête qui s'enfuit dans la plaine B et y meurt, le tribut coutumier doit être payé au chef de la plaine A (6).

---

(1) Voyez la définition de ce droit au § de la propriété des choses trouvées supra p. 205.

(2) Le Lunda désigne du terme de : « mulala wa mabuku » l'excavation creusée dans le sol aux fins de capturer le gibier.

(3) Nous avons déjà fait allusion à ce droit de propriété qui n'est rien d'autre que le droit du « benga ». Voir à ce sujet la définition à la note 1 de la p. 210. Voir encore infra.

(4) Ces dommages et intérêts peuvent d'ailleurs varier légèrement d'un clan à un autre.

(5) Rapprocher cette coutume de celle que nous signale Monsieur le Substitut du procureur du Roi G. Brouxhon dans sa belle étude : « L'organisation judiciaire, la procédure coutumière et le droit de chasse en chefferie Mulimba » parue dans le « Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais « de mai-juin 1940, p. 253.

(6) On conçoit qu'il en soit ainsi puisque dans le cas reproduit en a), ce sont les ancêtres de la plaine A qui ont permis au chasseur de toucher mortellement la bête. Il en est de même des ancêtres de la plaine B cités dans l'exemple donné sous le b) suivant.

Comme on le voit ces deux règles coutumières trouvent leur origine dans la religion.

Nous donnons plus loin l'explication de cette croyance religieuse : Voyez l'influence du « ngula » infra.

b) Si le chasseur se trouvant dans la plaine A tire sur une bête sans la toucher, la poursuit jusque dans la plaine B et là touche mortellement l'animal, le tribut coutumier doit être payé au chef de la plaine B.

c) Un chasseur étant dans la plaine A vise et tue un animal se trouvant dans la plaine B doit payer le tribut au chef de la plaine B.

d) Un animal, tel un hippopotame, se trouvant dans une rivière limitrophe de deux plaines A et B est tué par un chasseur étant dans la plaines A. L'ayant droit au tribut est le chef de la plaine A même si l'animal touché à mort va crever dans la plaine B.

B) De certaines règles coutumières en matières de pêche.

Le droit de pêche des indigènes connaît certaines restrictions. Ils ne peuvent pas, en effet, pêcher aux points où les gens du village vont puiser leur eau potable ou prendre leur bain. Cette interdiction s'étend sur une certaine distance de part et d'autre de ces points d'eau.

La coutume reconnaît certains droits au premier occupant c'est-à-dire à celui qui, en un endroit donné d'une rivière, a, le premier, construit un barrage (« lukinda »), a placé ses filets (« wanda ») ou ses nasses (« mundji »).

Le premier occupant jouit d'un droit *exclusif* de pêche à l'endroit où il a placé ses engins. Ce droit, du reste, ne s'arrête pas là car il s'étend sur une certaine distance de chaque côté du point de pêche.

Plus l'engin de pêche employé est important et plus cette distance augmente. Ainsi, par exemple, l'indigène ayant construit un barrage jouit d'un droit exclusif sur une distance totale d'environ trois à quatre kilomètres. Mais, si par contre, le pêcheur a simplement placé des filets ou des nasses, ce droit ne peut s'exercer que sur une distance notablement réduite c'est-à-dire sur une distance totale d'environ un kilomètre.

Le droit exclusif du pêcheur subsiste tant qu'il n'a pas enlevé définitivement ses engins de pêche ou abandonné le barrage.

L'infraction aux règles ci-dessus donne toujours lieu au paiement de dommages et intérêts importants.

Le pêcheur peut placer ses engins là où il le désire pour autant que l'endroit choisi ne soit pas coutumièrement interdit. De ce principe se dégage les deux règles ci-après :

Lorsque les engins de pêche sont placés en un endroit de la rivière habituellement emprunté par les pirogues, le possesseur de ces embarcations n'est nullement responsable des détériorations qui peuvent, éventuellement, être causées par ces pirogues.

Il en est tout autrement si l'endroit choisi par les pêcheurs n'est pas habituellement fréquenté par les embarcations. Dans ce cas le possesseur de pirogues est coutumièrement responsable des dégats commis.

Pour terminer signalons que lorsqu'un indigène pêche dans une rivière formant la limite entre deux plaines, le tribut coutumier doit être payé au chef de la plaine où se tient le pêcheur.

i) Location, louage, prêt des animaux ou objets mobiliers.

La coutume Lunda ignore la location ou le louage des animaux ou objets mobiliers.

Par contre le prêt semble avoir toujours existé. En règle générale, le prêt (1) ne donnne pas lieu à une rétribution. Cependant s'il s'agit d'un prêt à usage ayant donné lieu à une source de profits, par exemple un fusil avec lequel l'emprunteur a pu tuer du gibier, le propriétaire du bien prêté a droit à une partie de ce profit.

De même, le prêt d'un animal mâle en vue de la saillie donne au propriétaire de cet animal un droit sur le croît. Dans ce cas, l'emprunteur cédera généralement une ou deux jeunes bêtes de ce croît. Ce

---

(1) Nous n'avons pas trouvé en Kilunda d'équivalents pour les termes prêteur et emprunteur. Signalons que prêter se traduit par « kusondjika » et emprunter par « kusondama ».

principe coutumier n'est cependant valable que pour autant qu'il y ait eu une demande de prêt. Ainsi si l'animal mâle s'est enfui pour se réfugier dans un autre village, le propriétaire du mâle, en cas de saillie, ne peut faire valoir aucun droit sur le croît qui en résulte, car déclare le Lunda le propriétaire de l'animal femelle n'a nullement demandé le mâle en prêt. De même le prêteur perd tout droit quand au croît s'il reprend l'animal mâle sans en aviser le propriétaire de l'animal femelle.

D'une manière générale, les prêts de consommation comme les prêts d'usage ne donne pas lieu à une rétribution.

En général les prêts sont donc gratuits. Mais du point de vue strictement coutumier, le prêteur possède cependant le droit de réclamer, lors de la remise du bien prêté ou de son équivalent, une certaine rétribution. Ainsi par exemple si A emprunte deux chèvres à B, ce dernier est en droit, lors du remboursement des deux chèvres, de réclamer une ou deux chèvres supplémentaires même au cas où l'emprunteur observe scrupuleusement les délais fixés pour la remise des deux chèvres empruntées. Cette façon de procéder connaît d'ailleurs la réprobation générale du Lunda et le prêteur agissant de la sorte ne manque pas d'être qualifié de « benga » (1).

L'emprunteur est responsable du bien prêté et doit le rendre dans l'état où il l'a reçu. En cas de perte ou de destruction de la chose prêtée, l'emprunteur doit en rembourser la contre-valeur. En cas de détérioration — peu importe qu'elle soit la conséquence de l'usage ou de la négligence de l'emprunteur — celui-ci est tenu de réparer les dommages.

Notons qu'il n'existe pas de prescription en ce qui concerne le remboursement de la chose prêtée ou de la contre valeur de celle-ci.

j) Succession ou « kwangana ».

Parmi les biens du de cujus, la coutume en distingue deux espèces :

1) Les biens qui sont destinés au défunt;

2) Les biens réservés à la succession.

La coutume réserve au défunt une partie des biens qu'il possédait. On utilise, en effet, trois ou quatre brasses de tissu pour ensevelir le cadavre, si le défunt est le chef familial on ajoute encore un « lubule » (2). Le corps est ensuite entouré de nattes appartenant soit au défunt ou reçues de ses parents. On place dans la tombe à côté du cadavre certains objets lui ayant appartenu tels que : gobelets, assiettes etc. Quelques aliments : viande, « luku » (3) et légumes sont encore placés dans la tombe.

Si le défunt possédait de la poudre on en utilise une partie pour le tir qui a lieu pendant l'enterrement.

Les biens restant constituent le patrimoine de la succession.

Le partage de ces biens ne peut pas avoir lieu immédiatement. En effet, lors du décès d'un indigène, le chef familial du défunt réunit tous les biens et les garde chez lui pendant toute la période de deuil.

---

(1) Il est assez difficile de traduire le mot « benga », mot très complexe. « Benga » peut désigner celui qui réclame des dommages et intérêts parce qu'il a été porté atteinte à son droit de propriété. Ainsi un indigène pénétrant dans une case lorsque l'occupant est absent peut être condamné à payer des dommages et intérêts pour avoir violé l'habitation de l'occupant. De même, un indigène se servant d'un objet, à l'insu du propriétaire, peut être contraint par celui-ci à lui payer des dommages et intérêts.

Dans ce cas les « obite wa benga » sont des dommages et intérêts qui sont payés à un propriétaire pour l'atteinte qui a été portée à son droit de propriété.

Le terme « benga» désigne également celui qui exploite la situation d'un débiteur en lui réclamant une somme de beaucoup supérieure à celle prêtées. Dans ce cas on pourrait traduire « benga » par exploiteur, usurier.

(2) Voir supra p. 166, note 4 la définition du « lubule ».

(3) Le « luku » est une sorte de pain fabriqué avec de la farine de manioc et qui constitue l'aliment de base du Lunda.

Notons qu'en cas de décès du chef familial ou « lemba » la coutume distingue deux espèces de biens :

1) les biens personnels du défunt;

2) les biens appartenant au groupement familial et dont le défunt était le gestionnaire tels que ; esclaves, gros ou petit bétail, pièces de tissu, etc.

Le partage des biens pour le cas qui nous occupe ne peut porter que sur les biens personnels du défunt. Il ne peut être question de partager les biens formant le pécule familial.

L'ensemble des biens est gardé par le frère puiné ou à défaut de frère par l'aîné des neveux.

Si au contraire le défunt est chef de clan, les biens personnels du défunt sont gardés par un de ses parents. Mais les insignes coutumiers du chef de clan sont confiés à un chef indigène qui n'a aucun droit à la succession, ce chef est appelé « kaburgu yia mwata ». Les insignes coutumiers restent entre ses mains pendant toute la période de deuil.

Le partage des biens du défunt c'est-à-dire des biens personnels ne peut se faire que lorsque la période de deuil est terminée. C'est ce qui explique notamment que l'investiture d'un chef de clan ne peut jamais se faire pendant la période de deuil (1) puisque les insignes coutumiers du chef de clan ne peuvent être remis au successeur du défunt (2) qu'une fois le deuil terminé car le Lunda ne peut pas concevoir l'investiture coutumière du nouveau chef sans la remise des insignes du chef et en ordre principal le plus important de tous ces insignes c'est-à-dire le « lukanu lwa kasekele » ou anneau traditionnel ayant été porté par les ancêtres du clan (3).

Lorsque la période de deuil est terminée, le chef du groupement familial ou en cas de décès de ce dernier l'aîné des oncles maternels convoque tous les parents du groupement familial du défunt et si ce dernier était marié tous les parents du groupement du veuf ou de la veuve.

---

(1) Pendant cet interrègne le clan est géré par le « mulopo » ou premier ministre du chef de clan.

(2) Il n'existe pas de terme pour désigner le successeur. Signalons à titre documentaire que le terme lunda « kuhinga » signifie succéder à un chef soit de clan, soit d'un groupement familial.

(3) Le « lukanu lwa kasekele » est sans conteste l'insigne coutumier le plus important de tous ceux qui ont été cités plus haut à la page 200, en note 2.

Pour faire ressortir toute l'importance coutumière de cet insigne nous ne pouvons mieux faire que de recourir à la remarquable définition que nous donne à ce sujet Monsieur l'Administrateur Territorial Roelandts dans son étude : « quelques notes sur la vie religieuse des Lunda du Territoire du Haut Kwilu », 1935, p. 31 (archives du territoire de Kahemba) : Il semble bien, dit l'auteur, qu'on puisse dire que l'anneau est le chaînon immortel qui relie une génération à une autre, qui maintient l'unité du groupement qui porte son nom ; l'anneau c'est le gage palpable de cette continuation. L'anneau confère à celui qui le porte, la qualité de représentant du premier ancêtre du groupe ; celui qui en est investi, en est « revêtu » prend le nom du premier ancêtre ; c'est l'ancêtre, c'est son nom qui continue ainsi à vivre ; c'est de ce dernier que le chef tire sa force ; n'est-ce pas l'ancêtre qui parle par la bouche de son représentant parmi les vivants ?,

Ainsi s'expriment les Lunda lorsqu'ils donnent une définition de « lukanu ».

Si l'on considère la puissance considérable de cet anneau, on conçoit aisément que l'investiture coutumière ne peut avoir lieu sans cet anneau et que d'autre part *il est vraiment indispensable* que lors de l'investiture officielle d'un chef de clan ce dernier possède l'anneau traditionnel car dans la négative, le nouveau chef médaillé ne sera jamais considéré, par les indigènes de son clan, comme étant le véritable chef coutumier du clan.

C'est encore à cause de cette puissance coutumière du « lukanu » que le Lunda prend au décès du chef coutumier certaines précautions en vue d'éviter toute usurpation de l'anneau de l'ancêtre. Car le possesseur de cet anneau n'est il pas le véritable chef coutumier ? Aussi, la coutume Lunda prévoit-elle la charge du « kaburgu yia mwata », chef d'un groupement familial du clan n'ayant aucun droit à la succession et dont l'unique fonction est de garder, pendant toute la période de deuil suivant le décès d'un chef de clan les insignes coutumiers et en ordre principal le précieux « lukanu ».

A l'occasion de la réunion des parents du défunt, les biens laissés en héritage sont de nouveau inventoriés et le partage a lieu immédiatement.

Le groupement familial hérite tant de l'actif que du passif du défunt. Le dettes passent aux héritiers qui sont solidairement responsables. Il est assez courant de voir des indigènes d'une génération réclamer et obtenir chaque fois le réglement de dettes contractées par des indigènes appartenant aux générations précédentes.

En effet, en matière de dettes, la coutume ne prévoit pas de prescription.

k) Partage des biens du de cujus.

Il existe en cas de partage des biens du défunt une loi coutumière impérative : le « swana » du défunt hérite de la presque totalité des biens du de cujus. Cette question a été examinée antérieurement et nous avons vu quels sont les biens qui de plein droit reviennent au « swana » (1). Nous savons d'autre part qu'au décès d'un Lunda il est toujours désigné un « swana ». La coutume désigne en qualité de « swana » le frère puiné du défunt. A défaut de frère puiné, le swana » est choisi parmi les neveux du décédé. Si le défunt n'a pas de frère puiné ni de neveux, la coutume admet que le « swana » soit l'aîné des fils du décédé.

Ces règles coutumières se conçoivent car il ne faut pas oublier que d'une part : le « swana » peut être appelé à épouser la ou les femmes du défunt (2) tandis que d'autre part la coutume interdit formellement aux aînés d'épouser la ou les femmes de leurs cadets. Il va de soi, que lorsque le « swana » est le fils du défunt, il ne peut être question pour lui d'épouser les femmes de son père.

Il existe encore une autre loi coutumière impérative régissant le partage des biens du de cujus : le conjoint survivant ne possède aucun droit sur les biens laissés par le conjoint décédé.

Ce principe coutumier n'a rien d'étonnant puisque le régime matrimonial lunda prévoit, dans tous les cas, la séparation des biens des conjoints tandis que d'autre part il n'admet pas la communauté des biens acquis pendant le mariage. Les biens du conjoint décédé appartiennent à son groupement familial.

Il arrive, cependant, que les cultures de l'épouse soient abandonnées au groupement familial du veuf. Mais remarquons bien que ce cas n'est nullement prévu par le droit coutumier lunda et ce n'est qu'à la suite de certaines difficultés d'ordre pratique que l'on constate l'abandon de ces cultures. Ce cas, en effet, ne se vérifie, et pour autant que la disette ne règne pas, que si le village du mari — rappelons que le régime lunda est patrilocal — se trouve éloigné de celui des héritiers de la défunte.

l) Règles de partage concernant les enfants du défunt et les biens d'esclaves décédés.

Après avoir prélevé la part des biens revenant au « swana », il reste les biens qui doivent être partagés entre le chef familial, les neveux et les enfants du défunt. Ces derniers ne jouissent donc d'aucun droit de priorité lors du partage des biens de leur père ou mère.

Ce n'est que lorsque le défunt est chef familial du groupement, qu'il n'a pas de frères ni de neveux que les enfants héritent de l'intégralité du patrimoine du défunt. Dans ce cas, l'aîné des fils étant le « swana » du défunt hérite de la plus grande part des biens.

La coutume régissant le partage des biens d'esclaves décédés a évolué notablement.

Autrefois le maître héritait de tous les biens de ses esclaves. Actuellement, le maître n'hérite plus que d'une partie de ces biens qui, généralement, sont ceux que la coutume réserve au « swana ». Encore, n'est-il pas rare de voir le maître renoncer à cette part de biens au profit des enfants de ses esclaves (3).

---

(1) En ce qui concerne le « swana » nous renvoyons le lecteur à ce qui a été dit précédement. Voyez supra p. 165; pp. 187 et svtes. La page 187 donne la partie des biens qui reviennent de plein droit au « swana ».

(2) Voir à ce sujet supra p. 187 et le § traitant du pseudo-lévirat et pseudo-sororat aux pages 188 et svtes.

(3) Cette attitude du maître est toute naturelle, n'est-il pas en fait le « lemba » ou chef familial de l'esclave ? En outre, nombreux sont les esclaves ayant épousé une femme appartenant

En cas de contestation survenant entre les ayants droit lors du partage de l'héritage, le chef familial du groupement s'efforce de régler le différend à l'amiable. Si les parties ne parviennent pas à s'entendre le litige est porté devant le tribunal indigène.

Lorsqu'il existe des enfants parmi les héritiers, la coutume désigne un tuteur ainsi que nous l'avons vu (1). Nous savons que ce tuteur garde, sous sa responsabilité, les biens du pupille jusqu'au jour où celui-ci est en âge de s'en servir.

m) Signification d'une volonté de caractère testamentaire.

La coutume prévoit une importante dérogation aux règles exposées au § I ci-dessus et relatives au partage des biens du de cujus entre le « swana », les neveux et enfants du défunt.

Le Lunda possède la faculté de désigner les parents qu'il désire faire bénéfier, après sa mort, de tel ou tel bien. Dans la majorité des cas, cette volonté est exprimée peu de temps avant la mort. Mais pour que cette volonté soit coutumièrement valable, il faut qu'elle soit énoncée par le mourant en présence des aînés du Groupement familial. Cette volonté, que le Lunda appelle « mudiko », est strictement observée même si elle va à l'encontre des règles coutumières.

Le Lunda n'ose pas enfreindre ce « mudiko » car s'il ne respecte pas la volonté du mourant, il doit craindre les représailles tant du défunt que des mânes des ancêtres du groupement familial qui dans leur colère n'hésisteraient pas, éventuellement, à faire mourir un ou plusieurs membres du groupement familial.

IV. LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE.

a) - Notion de propriété foncière : Définition :

Avant d'aborder toute question relative à la propriété, il est indispensable, en tout premier lieu, d'essayer de dégager la notion que possède le Lunda quant à la propriété foncière.

A qui appartiennent les biens fonciers où vivent les Lunda ?

Pour ceux-ci, il n'existe aucun doute à ce sujet : les biens fonciers appartiennent aux ancêtres ayant conquis les terres. Leur religion le prouve à suffisance. Les prières (2) récitées (3) soit lorsque les Lunda implorent les ancêtres « kulangwisha amvumbi » soit lorsqu'ils leur font des offrandes « kukombelela amvumbi » en sont des preuves tangibles. Le Lunda, en effet, commence ses prières en ces termes :

« Enue amvumbi washidingagni ngonda yinaie, enue amunenu mwata wa nganda yinaie, yietwe twagnipulagnie amunenu enue utwovuagagni ».

c'est-à-dire :

« Vous les ancêtres qui avez conquis cette terre, vous seuls qui la possédez (4), nous vous demandons (à vous seuls de nous écouter » suit ensuite l'objet de la prière comme par exemple de rendre les récoltes abondantes, d'envoyer beaucoup de gibier aux chasseurs, etc.

---

au groupement familial du maître. Dès lors, dans ce cas, les enfants de ces esclaves ne sont-ils pas, en réalité, les neveux du maître ?

(1) Cfr. supra p. 189.

(2) Signalons à titre documentaire que les Lunda ont la notion de l'Etre suprême ou Dieu qu'ils appellent Nzambi. Il ne semble pas exister chez le Lunda de reproduction matérielle représentant l'Etre suprême. Cela se comprend car le Lunda considère Dieu comme n'intervenant pas ou très peu dans tout ce qui regarde la vie des hommes. Il n'en est pas de même des ancêtres, qui jouent dans la vie du Lunda un rôle des plus actif. Dès lors, tout le culte pratiqué par les Lunda va aux mânes des ancêtres, les prières sont uniquement adressées à ces derniers et non à Dieu.

(3) Avant de commencer sa prière, le prêtre ou la prêtresse s'agenouille devant l'édicule des ancêtres, se frotte les bras et la poitrine avec de la terre blanche ou pemba puis s'inclinant touche le sol du menton. Il redresse ensuite le buste et frappe trois fois des mains.

(4) Dans ce cas le terme « mwata wa nganda » se traduit par : propiétaire de la terre et non par chef. Ainsi le Lunda dira, par exemple, lorsqu'il recherche le propriétaire d'un fusil : « Mwata wa uta ogni ? »

Les biens fonciers apppartiennent donc aux ancêtres et par extension aux descendants de ces ancêtres c'est-à-dire aux membres du clan. D'autre part le Lunda, en général, qu'il soit chef ou simplement homme libre dira en parlant des terres de son clan : « Nganda yietu » c'est-à-dire « notre terre » mais jamais ne dira « les terres du chef ».

D'autre part, il semble bien que ce droit de propriété soit plutôt un droit politique qu'un droit strictement économique. En effet, c'est l'occupation d'une région qui fait naître le droit de propriété tout comme l'abandon d'une terre dirime ce droit. C'est en vertu de ce principe que le Lunda s'est toujours efforcé d'assurer l'entière occupation des terres du clan en favorisant la dispersion des membres des groupements familiaux dans toute la région détenue par le clan. C'est encore en application de ce principe que le chef de clan et les chefs des groupements familiaux autorisaient, autrefois, leurs anciens esclaves ou les enfants d'esclaves à créer des villages sur les terres du clan (1).

Le droit de propriété cesse, avons nous dit, dès que les terres ne sont plus occupées (2). En fait le Lunda ne songe nullement à revendiquer tout ou partie des terres de nkola (3) dont il est originaire.

C'est pourquoi on peut dire que la notion de la propriété foncière telle que nous la concevons, abstraction faite de l'occupation des terres par l'indigène et par suite des utilités immédiates, directes de celles-ci n'a jamais, jusqu'à présent, existé dans l'esprit du Lunda de cette région. En vérité, dans sa mentalité, *la notion de la propriété foncière vise essentiellement la valeur territoriale, ou mieux, l'étendue d'un territoire sur laquelle il peut vivre en l'occupant et non pas la valeur foncière d'une partie déterminée de ce territoire* comme la valeur d'un hectare de terrain qu'il peut réaliser.

Cette conception du Lunda se conçoit car la terre étant en quantité surabondante, personne n'a jamais éprouvé la nécessité de déterminer la part qui lui revient. Ceci explique également pourquoi le Lunda ne parvient pas à comprendre qu'une étendue de terrain puisse avoir une certaine valeur.

b) Droits des chefs de clan, de plaines et des individus en général.

1. Droit des chefs de clan.

Les biens fonciers appartenant aux ancêtres, on conçoit que le chef de clan n'est pas aux yeux des Lunda propriétaire de ces biens. En effet, si le chef coutumier vient à être destitué par les notables de son clan, non seulement il ne peut faire valoir des droits sur les biens fonciers mais de plus il lui est interdit de continuer à habiter les terres du clan. Les exemples qu'il nous fut cités pour appuyer ce principe sont ceux des chefs lunda :

a) Mosango Kavundo Kishi, un des premiers chefs coutumiers du clan de Nzofu investi en territoire du Congo Belge (4). Destitué, il fut obligé de quitter les terres du clan de Nzofu et alla s'installer en Angola, à la rivière Kaluango ;

b) Fundji, chef lunda du clan de Mwata Kombana destitué vers 1924. Fundji fut également contraint de quitter, par les notables de son clan, les terres de Mwata Kombana. Il alla s'installer près de la rivière Tobi, affluent de la Loange (5).

---

(1) Cfr. à ce propos supra p. 171 : enfants d'esclaves.

(2) Il est très important de remarquer que ce principe trouve encore son application en ce qui concerne les plaines, mais notons que dans ce cas la coutume n'exige pas que la plaine soit occupée par le chef de plaine. Il suffit que ce dernier habite les terres du clan.

(3) Voyez à la note 1 de la page 186 ce que le Lunda entend par Nkola.

(4) Le règne de ce chef aurait été de très courte durée. Il fut néanmoins investi car il reçut le « pemba » sacré ou terre blanche. Selon mes informateurs : le chef investi de Nsofu le nommé Katende Mukanishi, les notables Mukasa, Tshimbayeka, Gandu, Kabeya, Kulindji, Kajiji et l'assesseur près le Tribunal de chefferie de Nzofu le juge indigène Gendji, les chefs coutumiers ne possédaient pas, à l'époque du règne de Mosango, l'anneau traditionnel ou « lukanu lwa kasekele ». Il n'en reste pas moins selon nos informateurs que Mosango a été investi mais fut destitué parce qu'il tuait ses femmes à coup de couteau.

(5) Ce chef est décédé à la rivière Tobi vers la fin de 1938 début de 1939.

Un autre élément prouvant que le chef coutumier n'est pas propriétaire de terres du clan c'est qu'il ne peut pas aliéner ces biens. Les Lunda, cependant, connaissent l'aliénation des biens mobiliers. Par conséquent, on ne peut pas dire que cette incapacité frappant le chef de clan se doit au fait que le Lunda ignore l'aliénation. S'il en est ainsi, c'est que les biens fonciers appartiennent exclusivement aux ancêtres et que toute aliénation de terre pourrait les irriter, provoquer leur vengeance et être ainsi la cause de grands malheurs frappant les membres du clan.

Le Lunda ne conçoit d'ailleurs pas que le chef coutumier puisse se livrer à des transactions foncières. Si les biens ne sont pas aliénables soit par le chef coutumier du clan, soit par celui-ci de commun accord avec ses notables, ce principe coutumier, cependant, n'exclut nullement la faculté d'autoriser l'exploitation, par des Blancs, de telle partie du domaine foncier appartenant au clan. Car pour le Lunda, les terres occupées par les Blancs ne le sont que temporairement et retournent au clan soit lorsque le Blancs quitte la région. Les Lunda, à l'appui de leurs dires, ne manquent pas de nous citer certains postes occupés, il y a quelques années par des Blancs et, nous ont-ils demandé, les terres occupées par ces Blancs ne sont-elles pas retournées au clan ?

Non seulement, la coutume ne reconnaît pas au chef de clan un droit de propriété sur les terres du clan *mais encore limite son droit de partager des plaines en cas de vacance de celle-ci.*

Lorsqu'un chef de plaines quitte les terres du clan, le chef coutumier c'est-à-dire du clan ne peut pas procéder au partage des plaines ou les accaparer si le posseseur des dites plaines les a cédées à un chef de groupement familial établi sur les terres du clan (1).

---

(1) Cette seconde incapacité frappant le chef de clan *trouve uniquement sa base dans la religion.*

En effet, la remise des plaines par le possesseur à un groupement familial exige, pour qu'elle soit coutumièrement valable, une cérémonie religieuse.

Le bénéficiaire des plaines doit se rendre, muni d'une ou deux calebasses de malafu ou vin de palme ou de bambou, au village du possesseur de plaines. Ce dernier convoque tous les aînés de son groupement familial.

Les aînés étant réunis, on répand sur le sol un peu de ce malafu offert par le bénéficiaire. pendant ce temps, le chef du groupement familial possesseur des plaines, agenouillé et appuyant les mains sur le sol, invoque les ancêtres de son groupement (notons que cette cérémonie n'a pas lieu devant les édicules des ancêtres). Il leur expose dans son invocation, les raisons pour lesquelles il abandonne telle ou telle plaine au bénéficiaire et leur demande de lui accorder toutes les faveurs possibles.

Cette invocation terminée, on répand de nouveau du malafu tandis que tous les assistants, y compris le bénéficiaire, appuient les mains sur le sol, les portent ensuite à la poitrine puis, en cadence, frappent trois ou quatre fois des mains.

La remise coutumière des plaines est ainsi terminée.

Quelques temps après cette cérémonie, le nouveau possesseur doit se rendre sur la tombe, se trouvant dans les plaines reçues, du plus ancien ancêtre appartenant au groupement familial donateur afin de faire ses premières offrandes constituées, en chefferie de Nzofu, de malafu, de manioc, d'arachides, de cannes à sucre ou « mwengui » et de tabac. Dans son invocation, le nouveau possesseur ne manque pas de rappeler qu'il a reçu coutumièrement les plaines et de ce chef demande à cet ancêtre de le favoriser ainsi que tous les membres de son groupement familial, de continuer à rendre les cultures abondantes, de continuer à envoyer beaucoup de gibier aux chasseurs, de continuer à rendre les rivières poissonneuses ; de favoriser la procréation etc., etc.

Le Lunda, conséquence de sa croyance religieuse, ne peut pas concevoir un seul instant que le chef de clan puisse partager des plaines qui ont été cédées par l'ancien possesseur à tel groupement familial. La coutume interdit *d'une façon impérative* toute intervention du chef de clan dans le cas qui nous occupe. En effet, son intervention ne manquerait pas de provoquer une très grande colère chez les ancêtres qui dans ce cas n'hésiteraient pas à se venger cruellement en semant la stérilité partout, sur toutes les terres du clan ?

Notons encore que lorsqu'un possesseur de plaines ne désire pas que les dites plaines soient remises à tel groupement familial, il invoque, avant de quitter les terres du clan, les ancê-

Ce n'est que lorsque les plaines n'ont pas été cédées par le possesseur quittant les terres du clan que la coutume admet l'intervention du chef de clan en ce qui regarde la remise des plaines. *Mais le chef coutumier ne jouit pas, en cette matière, d'une liberté absolue car il doit, pour le cas qui nous occupe, observer certaines règles coutumières :*

1°) Les plaines abandonnées ne peuvent jamais être partagées entre plusieurs groupements familiaux mais doivent être remises intégralement à un seul groupement familial.

2°) S'il existe sur les terres du clan un essaim familial apparenté à l'ex-possesseur des plaines, celles-ci doivent être remises à cet essaim.

3°) A défaut du cas cité au 2°, les plaines abandonnées reviennent de plein droit au groupement familial le plus ancien dans la région où se trouvent les dites plaines. Dans ce cas, le chef de clan réunit les notables et avec leurs concours désigne le nouveau titulaire.

La coutume, cependant, prévoit une dérogation à cette règle : les plaines ne sont remises au plus ancien occupant de la région que pour autant que l'ex-possesseur n'ait pas demandé aux ancêtres — dans une invocation faite avant de quitter les terres du clan — de refuser toutes leurs faveurs à tel groupement ainsi qu'aux plaines (1) si celles-ci lui sont données (2). Dans ce cas le chef de clan se garde bien d'enfreindre la volonté exprimée par l'ex-possesseur des plaines car n'a-t-il pas comme devoir d'éviter d'attirer sur le clan le courroux des ancêtres ?

4°) Les plaines abandonnées *ne peuvent jamais être accaparées par le chef de clan.* Cette caractéristique se doit au fait que coutumièrement les fonctions de chef de clan sont incompatibles avec celles des chef de plaine (3).

Cette incompatibilité, expressément voulue par la coutume, résulte du fait que le Lunda a toujours estimé que le chef coutumier ne doit pas être distrait dans ses fonctions par des charges de second plan. Le chef coutumier ne doit-il pas se consacrer entièrement à son clan, veiller constamment à sa prospérité, remplir d'importantes fonctions telle que présider les séances de son tribunal etc., etc.

De l'exposé ci-dessus il apparait clairement que le droit exercé par le chef coutumier sur les biens fonciers du clan n'est pas un droit ayant le caractère du *jus abutendi* c'est-à-dire ayant le caractère d'un droit de propriété ne connaissant ni limites et conditions. En vérité, le droit exercé par le chef coutumier sur les biens fonciers du clan correspond, tel qu'il est admis par la coutume, à notre usufruit. Droit auquel viennent s'ajouter des droit religieux et des droits politiques.

Le chef de clan, étant le représentant du premier ancêtre dont il porte d'ailleurs le nom et plus exactement étant l'intermédiaire entre les ancêtres et les vivants du clan, a pour devoir de rendre ou de faire rendre le culte à ces ancêtres car n'est-ce pas de la volonté de ceux-ci que dépend la prospérité du clan ? C'est pour cette raison que le chef coutumier reçoit le milambo ou tribut coutumier (4). Ajoutons que le « milambo » ne semble pas toujours présenter un caractère religieux et peut parfois présenter un

---

tres et leur demande de ne pas favoriser ce groupement, ainsi que les plaines en question, s'il reçoit du chef de clan le domaine abandonné. Dans son invocation, le possesseur explique aux ancêtres les raisons de son attitude comme par exemple décès de plusieurs parents suite aux envoûtements du groupement familial visé. Mais pour que cette invocations soit valable coutumièrement il faut qu'elle soit faite devant un ou plusieurs témoins. Ceux-ci sont chargés de mettre le chef de clan au courant de l'invocation faite.

(1) En cessant de rendre ces plaines fertiles par exemple ou encore en cessant d'envoyer du gibier aux chasseurs etc.

(2) Voir à ce sujet fin de la note 1 page précédente.

(3) Lorsqu'un notable, chef d'un groupement familial et chef de plaine succède à un chef de clan, il abandonne les charges de chef de groupement familial et de plaine à un membre de ons groupement familial. Il est impossible au chef de clan, nous déclarent nos informateurs, d'être à même de gérer les biens du clan au mieux des intérêts de chacun s'il doit encore s'occuper, outre des charges coutumières qui lui sont imposées du chef de sa fonction de chef de clan, de tout ce qui regarde la prospérité du groupement familial dont il est originaire ainsi que des plaines possédées par ce groupement.

(4) Cfr au sujet du « milambo » supra p. 198.

caractère politique. Tel est le cas du « milambo » payé par le chef d'un groupement familial étranger tel que katshok par exemple ou encore payé par des assujettis (1).

La coutume réserve au chef de clan - en tant que chef politique - certains droits.

Le chef de clan possède le droit d'accepter ou de refuser sur les terres du clan (2) tel groupe familial. Si le chef autorise l'installation d'un groupement familial sur le domaine du clan, cette autorisation est, toutefois, subordonnée au paiement d'un droit appelé « obite wa kutunga » (3) ou droit d'installation. Ce droit varie selon l'importance du groupement familial et selon le clan. « L'obite wa kutunga » peut être de l'importance d'un fusil, d'une pièce de tissu de raphia, d'un certain nombre de mesures de sel appelées « makuta » etc.

L' « obite wa kutunga » ainsi que la cérémonie du « tshikwatele divu » (voir note 3 de la page précédente donnant l'explication de cette cérémonie) ont notamment pour but de prouver publiquement la soumission du nouveau groupement familial au chef de clan.

Il semble, d'autre part, que les « obite wa kutunga », outre leur caractère politique, ont de plus une origine religieuse. En effet, le chef de clan, après avoir accordé au nouveau groupement familial l'autorisation de s'installer sur les terres du clan, se rend à l'édicule des ancêtres. Là, après avoir placé au pied de l'autel tout ou partie des présents reçus, il invoque les ancêtres pour leur demander de protéger et de favoriser les nouveaux venus. Après cette invocation, le chef de clan remet un peu de « pemba » au chef du groupement familial intéressé.

---

(1) Même lorsque le « milabo » est offert au chef de clan par certains groupements familiaux *lunda*, il peut parfois présenter *un caractère uniquement politique et non pas un caractère religieux*. Tel est le cas du « milambo » payé au chef de clan des Nzofu par le groupement familial de Gandu. Celui-ci était installé sur les terres du clan des Nzofu avant l'arrivée de ceux-ci. Mais Gandu fut obligé de se soumettre aux Nzofu.

C'est dans la religion que nous trouvons la preuve de ce que le « milambo » payé par Gandu présente uniquement ce caractère politique.

En effet, Gandu, dans ses invocations aux ancêtres n'invoque, en tant que chef de plaines, que les ancêtres ayant conquis ces plaines c'est-à-dire *les ancêtres de son groupement familial*. Or, dans les autres clans lunda, les chefs de plaines invoquent *en tout premier lieu* les ancêtres du clan puis les ancêtres de leur groupement familial.

D'autre part, il est très utile de remarquer que Gandu, descendant direct des premiers conquérants de cette région, est par suite de cette qualité, *le premier prêtre des terres du clan des Nzofu*. C'est en effet Gandu qui, après avoir invoqué les ancêtres conquérants remet au chef de clan des Nzofu le « pemba » sacré ou terre blanche. Le chef de clan invoque ensuite les ancêtres de Gandu puis de son clan. Cette cérémonie terminée, le chef des Nzofu peut alors distribuer à tous les chefs des groupements familiaux, installés sur les terres du clan, une partie du « pemba » sacré reçu de Gandu. Chacun des groupements familiaux ayant reçu cette terre ou « pemba » est dès lors assuré d'être protégé et favorisé par les ancêtres.

De cet exposé on comprend aisément que le « milambo » payé par Gandu ne peut nullement avoir un caractère religieux. Ce qui d'ailleurs est de l'avis unanime de nos informateurs. Si Gandu paie le « milambo » ce n'est uniquement qu'à titre politique. Ayant été conquis par les Nzofu, le paiement du « milambo » prouve la soumission constante du groupement familial de Gandu.

(2) Tel est le cas du chef katshok Shahungu qui avait demandé au chef lunda Kabeya (clan de Mwata Kombana) l'autorisation de s'installer près de la source de la rivière Tshikwala, affluent de la Loange (situé dans le secteur Kwilu-Loange, territoire de Kshemba). Kabeya refusa de donner l'autorisation. Shahungu passa outre et s'installa. Mais Kabeya fit cerner et incendier le village créé par Shahungu ? Ce dernier et ses gens se sauvèrent chez les Bapende. Le successeur de Kabeya le nommé Tshimbindu autorisa le chef katshok à s'installer à l'endroit demandé en premier lieu. Le village de Shahungu se trouve toujours à cet endroit.

(3) Le paiement de cet endroit ne suffit pas, il faut encore que l'intéressé, chef du groupement familial sollicitant l'autorisation, se soumette publiquement en pratiquant le « tshikwatele divu » c'est-à-dire que l'intéressé après s'être agenouillé devant le chef de clan et avoir touché du menton, le sol, se frotte les bras et la poitrine avec de la terre, tout en prononçant les termes de « kalombo kalombo. »

La coutume prévoit d'autres droits en faveur du chef de clan. Parmi ceux-ci, il y a lieu de citer entre autre (1) : les « obite wa mulangelu wa nganda ». Ce droit, actuellement tombé en désuétude, était perçu soit par le chef de clan lors de ses très rares déplacements, soit par ses émissaires ou encore était payé directement au chef coutumier. Les « obite wa mulangelu wa nganda » étaient uniquement dus par les chefs des groupements familiaux, et n'étaient perçus que périodiquement : tous les six, sept ou huit ans selon nos informateurs (2).

Les « obite wa mulangelu wa nganda » variaient selon l'importance des groupements familiaux. Dans l'esprit du Lunda ce droit perçu par le chef de clan était essentiellement un tribut politique et non un loyer payé au chef coutumier car avant notre arrivée dans cette région, le Lunda ignorait tout de la pratique de la location.

En résumé, on peut dire à la lumière de l'exposé qui précède que le chef de clan n'est que le *Gestionnaire* des biens fonciers du clan et n'en est pas le propriétaire. Si sa qualité de gestionnaire et de chef politique lui confère certains droits politiques et religieux la coutume, par contre, lui impose certains devoirs dont le principal est de veiller à la prospérité du clan (3).

2) Droits et devoirs des chefs de plaines.

Devoirs des chefs de plaines :

Les chefs de plaines ont pour devoir :

a) D'assurer l'occupation des terres du clan ;

b) De veiller à la prospérité et à la fertilité de tout ce qui vit ou croît sur ses plaines. A cet effet il doit rendre le culte aux ancêtres, les invoquer lorsque la prospérité ou la fertilité, qui vient d'être énoncée, se trouve être menancée ;

c) De rendre la justice pour certaines infractions (4) commises sur ses plaines ;

d) De percevoir le tribut coutumier ou « milambo » ;

e) De veiller au respect des décisions prises par le chef de clan comme par exemple interdiction de pêcher dans telle rivière, de chasser le gibier sur telle plaine etc. ;

f) D'incendier les plaines dont il est le possesseur ;

g) De présenter au chef de clan les nouveaux groupements familiaux s'installant sur les plaines qu'ils possèdent ;

---

(1) Parmis les autres droits citons encore : a) le « fundu dia kufwa » dû par les notables au décès d'un chef de clan. Le « fundu dia kufwa » se constitue d'étoffes destinées à ensevelir le cadavre, d'objets tels que gobelets, nattes etc. qui sont placés dans la tombe du chef. Le paiement de ce tribut prouve la soumission des notables au clan régnant. Aucun notable ne peut se soustraire au paiement de ce droit.

b) Les « obite wa kutombola » ou tribut politique payé par les notables lors de l'investiture d'un chef de clan. Le refus de payer ce droit entraînait l'expulsion des terres du clan du groupement insoumis.

(2) Une partie de ce tribut était envoyée au Kiamfu chef des Lunda.

(3) Parmi les nombreux griefs reprochés au chef lunda Fundji cité supra p. 214 on peut retenir les deux principaux :

a) Fundji n'accordait pas à ses notables toute la considération voulue.

b) Pendant les deux ou trois années qui ont précédé la destitution du chef Fundji, les femmes n'enfantaient plus parce que le chef de clan omettait de rendre, comme il convient, le culte aux ancêtres.

Ce dernier grief semble avoir joué un rôle très important dans la destitution de Fundji.

(4) Voyez à cet égard le chapitre du droit pénal, § i) les juridictions coutumières infra.

h) De signaler au chef de clan tous les incidents survenant sur les plaines dont il a la gestion tel que meurtre, de décès dû à l'épreuve du poison, d'offenses adressées au chef de clan (1).

Droits des chefs de plaines :

Avant d'examiner les droits des chefs de plaines signalons que le Lunda distingue trois espèces de plaines :

1°) Les plaines reçues du clan.

C'est le cas de la presque totalité des plaines possédées par les groupements familiaux au sein des clans lunda. Signalons qu'à l'origine toutes les plaines des terres conquises par le clan lunda furent partagées entre les « bilolo » (2) du chef de clan.

2°) Les plaines conquises par des ancêtres lunda avant l'arrivée, dans cette région, du clan régnant : tel est le cas du groupement de Gandu installé sur les terres de la chefferie des Nzofu avant l'arrivée des Nzofu.

3°) Les plaines conquises par les ancêtres de groupements familiaux katshok lors de l'invasion de ceux-ci (3).

Les règles coutumières régissant les plaines s'appliquent indifféremment aux diverses espèces que nous venons de citer. Cela tient au fait que les chefs de plaines relevant du 2° et du 3° ont dû se soumettre au chef de clan.

De même que les terres du clan n'appartiennent pas au chef de clan, de même les plaines n'appartiennent pas au chef de plaines. *Ces plaines sont la propriété exclusive des ancêtres.*

C'est ce qui explique que si le chef de plaines peut coutumièrement, dans certaines circonstances céder telle ou telle plaine, la coutume cependant lui interdit formellement de vendre tout ou partie de ces plaines (4).

---

(1) Pour des faits de telle nature, les délinquants devaient payer au chef de clan :

1°) Cas de meurtre volontaire ou involontaire : les « obite wa tshikungu tsha mashi » sorte d'amende payée pour « avoir versé du sang ». Les « obite wa tshikungu tsha mashi » sont également dûs pour toute blessure importante.

2°) En cas de décès d'un indigène soumis à l'épreuve du poison l'accusateur devait payer au chef de clan les « obite wa taku dia muloshi » c'est-à-dire devait payer les dommages et intérêts pour avoir causé la mort de l'envoûteur. Le terme « taku » signifie le « postérieur » allusion au fait que le supplicié tombant foudroyé par le poison touchait le sol de son postérieur.

3°) En cas d'offense adressée au chef de clan, l'offenseur devait payer au chef de clan les « obite wa zokola mayala » ou don mage et intérêts pour obtenir le pardon du chef de clan. Zokola mayala signifie : retirer la pierre allusion au fait que pour désarmer un fusil à silex (très courant chez le Lunda) l'indigène retire la pierre à silex.

(2) Les « bilolo » sont les groupements familiaux qui ont accompagné le chef de clan lors de l'occupation de cette région par les Lunda.

(3) Tel en chefferie de Mwendjila, le chef katshok Kamba Ngombo qui s'est emparé, peu de temps avant notre occupation, de la plaine Tshitombila qui appartenait au groupement familial lunda Kapela. Une partie des membres de ce groupement fut réduit en esclavage par Kamba Ngombo.

Tel encore en chefferie de Muloshi, le chef katshok Kamba Nguya qui enleva la plaine au groupement familial lunda Kahumbu.

(4) La notion de la propriété, chez le Lunda, est poussée très loin et les droits du propriétaire sont sacrés. Nous avons déjà touché du doigt cette question : cfr à ce propos supra la note donnant la définition du « benga », voir encore infra l'exposé relatif aux « obite ya benga ».

Or, nous savons que l'ensemble des terres et à fortiori les plaines appartiennent traditionnellement aux ancêtres à l'exclusion des chefs de clan et de plaines.

L'incapacité coutumière frappant le chef de plaines a pour source principale :

1) Le respect des droits de propriété des ancêtres ;

2) La religion.

La coutume admet la cession gratuite des plaines dans les deux hypothèses ci-après :

1) Le possesseur quitte les terres du clan.

Les cas qui peuvent se présenter ont été analysés plus haut (1).

2) La cession a lieu alors que le possesseur des plaines continue à habiter les terres se trouvant sous la dépendance du clan.

Pour illustrer ce second cas, nous citerons, entre autres, toutes les plaines situées dans l'Entre Tundwala-Lukaye et cédées par le groupement familial de Gandu au (2) :

a) groupement familial de Kalamba Mwako (plaines de Mulembe Kabeya et de Mwendu a Mutoka (3) ;

b) groupement familial de Mutshama (plaines de Kapemba ; Katoi, Kabalubalu, Kashisondji, Tshifwankay, Mwadi Ilunga, Kamilonzo, Kangindu) (4) ;

L'exemple de cession de plaine par le groupement familial de Gandu n'est pas unique, on peut encore citer entre autres (5), toujours en chefferie de Nzofu, l'exemple du groupement de Tshimbayeka cédant des plaines au groupement familial de Mokelenhe Mutombo (6).

Les plaines ne peuvent être vendues par leur possesseur car la vente équivaut à une usurpation des droits de propriété des ancêtres. Dans le cas d'une telle usurpation, l'usurpateur et les siens doivent s'attendre à subir la vengeance des ancêtres irrités.

D'autre part, le vendeur éventuel des plaines ne trouverait d'ailleurs pas d'acquéreur car le Lunda est fermement convaincu que l'achat des plaines n'est nullement profitable puisque les ancêtres, ne pouvant admettre cette usurpation, ne manqueraient pas de rester indifférents à tout ce qui croît sur les plaines vendues, par suite celles ci deviendraient rapidement stérile tandis que d'autre part, le groupement familial acquéreur des plaines, privé de l'appui de ces ancêtres ne manquerait pas de péricliter.

N'oublions pas que dans la mentalilité du Lunda, la fertilité de même que la prospérité n'est possible que grâce à l'intervention des ancêtres.

(1) Cfr. supra note 1 de la p. 215 et p. 216.

(2) La cession de plaines citées dans le texte a eu lieu lorsque le groupement familial de Gandu quitta l'Entre Tundwala-Lukaye (le village de Gandu était situé non loin du la Kazangala) pour se fixer non loin de la source de la rivière Bwatshi affluent de la Lunaka où il possédait également des plaines. Dans la suite Gandu quitta cet endroit pour se fixer à son emplacement actuel au pied du Mont Monkishi (encore appelé Gandu Mukinda).

A la suite de ce dernier déplacement, Gandu céda encore :

1°) au groupement Kabinda trois petites plaines (Kamasenge, Kashitongo, Kamitundu) et 2°) au groupement Kahuka, la plaine Tshilumbika.

(3) Dans la suite, le groupement familial Kalamba Mwako céda ces plaines au groupement familial de Kabeya, l'actuel possesseur.

(4) Le groupement Mutshama, lorsqu'il quitta les terres du clan des Nzofu pour se fixer sur les terres du clan de Mwadi Kalumbu céda à son tour ces plaines au 1°) groupement familial de Kaboko (plaines Kapemba & Katoi), 2°) groupement familial de Djamba (plaines Kabalubalu, Kahisondji, Tshifwankay, Mwadi Ilunga, Kamilonzo, Kangindu). Ces deux groupements cessionnaires de plaines en sont toujours les possesseurs.

Notons que la scission du domaine possédé par le groupement familial de Mutshama semble être en contradiction flagrante avec les développements de la page 222. Mais selon nos informateurs cette scission a été faite par suite de l'exitence de difficultés d'ordre pratique que nous exposons à la page 222, à la note 2.

(5) Citons encore pour terminer un troisième exemple, toujours pris en chefferie de Nzofu: celui des plaines Tshikoso et Mwakapende cédées au groupement Ijiya par le groupement familial de Mushinde lorsque celui-ci quitta la plaine Tshikoso pour alle se fixer outre Tundwala dans la plaine Lusanze.

(6) Ce groupement reçu de Tshimbayeka les plaines : Mpoko ya Musala, Mundende, Kabungulu, Lusanze, Kabangu, Kaibwanga.

Il résulte de l'examen minutieux des divers cas de cession de plaines exposées ci-dessus ou en notes, ainsi que d'autres cessions de plaines non citées, qu'elles ont toutes été volontairement cédées par les premiers possesseurs lunda et n'ont pas été conquises par les posseseurs ultérieurs. Par suite, il est possible de dégager de ces exemples les remarques ci-après :

a) La cession des plaines a toujours eu lieu à l'époque où le groupement possesseur quittait la région où sont situées les dites plaines pour se fixer en un autre endroit se trouvant dans les limites des terres du clan.

b) S'il arrive que les cessionnaires de plaines possèdent des liens de parenté, cette parenté n'est pas en ligne maternelle (1) mais bien en ligne paternelle ou par alliance (2).

c) Le bénéficiaire des plaines n'a pas toujours des liens de parenté avec le cédant (3).

Il est très important de noter qu'en dépit de cette cessibilité des plaines, la coutume n'admet pas, en cas de scission du groupement familial possesseur d'un domaine (4), leur partage entre les différents essaims issus de ce groupement (5).

A première vue, cette règle coutumière peut nous paraître assez paradoxale en elle même mais pour le Lunda elle ne l'est nullement et s'explique très bien.

Comme il a été dit plus haut, la cession d'une partie de plaines ne peut se faire que dans certaine circonstance *bien déterminée* : lorsque, par exemple (6), par suite de l'éloignement des plaines (7) *le possesseur se trouve dans l'incapacité matérielle d'en assurer la bonne gestion*. Nous connaissons en effet les devoirs coutumiers auxquels sont tenus les chefs de plaines.

---

(1) Nous n'avons pas trouvé malgré nos recherches d'exemple de partage de plaines en cas de scission d'un groupement familial possesseur de plaines. Nous reviendrons plus loin à ce sujet.

(2) Citons à ce propos deux exemples :

1°) Cas du cessionnaire Ijiya :

Le groupement familial Ijiya est issu d'un nommé Mosango du groupement familial de Mushinde et d'une nommée Masuka du groupement familial Tshingumba (famille aujourd'hui éteinte). Les liens de parenté unissant Ijiya et Mushinde sont donc en ligne paternelle.

2°) Cas du cessionnaire Mutshama :

Au moment où le groupement familial Mutshama reçu de Gandu les plaines que nous avons citées, le chef familial du groupement cessionnaire était un certain Mutshama-Shepasa ayant pour femme une nommée Lukengu appartenant au groupement familial de Gandu.

Les liens de parenté sont des liens résultant de l'alliance des deux groupements.

(3) Tel est le cas des groupements familiaux que nous avons cités antérieurement : Kalamba Mwako, Mokelenge Mutombo, Kahuka, Kabinda.

(4) Rappelons que le régime lunda est matriarcal.

(5) Citons à cet égard l'exemple du groupement familial Kasongo Mwantshi (descendant de Nakutshama) qui était possesseur de six plaines : Mwenipanda, Kaminindu, Kapanzu, Mwana Mwegni, Kangindu, Tshibilibili.

Trois essaims sont issus de ce groupement :

a) L'essaim de Kasongo (branche aînée);

b) L'essaim de Bandji;

c) L'essaim de Kabeya Makulula (résidant en Angola).

Lors de la scission du groupement familial Kasongo Mwantshi, la branche aînée reçu l'ensemble des plaines. Cet exemple est d'autant plus frappant que les deux essaims : Kasongo et Bandji ont toujours créé leur village non loin l'un de l'autre. Depuis la scission du groupement souche, ces deux essaims ont toujours vécu dans la plaine Kapanzu.

(6) C'est encore le cas lorsque, conséquence du déplacement du groupement possesseur, une rivière importante sépare certaines de ces plaines. Tels est le cas des plaines cédées par Tshimbayeka (cfr. plus haut note 6 de la p. 220).

(7) Cas des plaines situées entre la Lukaye et la Tundwala et cédées par Gandu.

Ce n'est que dans ce cas bien précis, que la coutume admet la cession qui, comme nous le savons, *doit être gratuite.* Coutumièrement, le chef de plaine ne possède donc pas le pouvoir de céder tout ou partie du domaine, dont il est le gestionnaire, en réglement d'une dette ou même à titre d'antichrèse.

Sauf le cas où le possesseur se trouve dans l'incapacité de gérer la domaine, comme l'exige la coutume, les plaines ainsi qu'il vient d'être dit, appartenant à un groupement familial ne sont jamais partagées en cas de scission de celui-ci *car le patrimoine des ancêtres laissé au groupement familial est INDIVISIBLE.* La branche aînée (1), en cas de scission, conserve l'ensemble des plaines.

La coutume, de même, maintient l'indivisibilité des plaines (2) lorsque le groupement familial,

---

(1) C'est dans la religion qu'il faut rechercher l'explication de cette règle du Droit foncier lunda.

En cas de scission d'un groupement familial c'est la branche aînée qui, pour ce qui concerne tous les ancêtres du groupement familial souche c'est-à dire tous les ancêtres existant jusqu'au jour de la scission, est *le premier représentant* de ces ancêtres. C'est à cette branche qu'appartient le prêtre chargé du culte des ancêtres de l'ex-groupement familial, le seul prêtre qui peut, avec succès invoquer les ancêtres dont question.

Ceci est tellement vrai, qu'en cas de scission d'un groupement familial, lorsqu'un des essaims est éprouvé par des malheurs répétés ou continuellement poursuivi par la malchance, le chef familial de l'essaim en question invoque en premier lieu ses ancêtres mais s'il n'obtient pas satisfaction il s'adresse à la branche aînée afin que le chef familial de celle-ci invoque les ancêtres du groupement familial souche. Le chef familial de la branche aînée remet, après l'invocation un peu de « pemba » sacré à son cadet.

La branche aînée étant celle qui doit rendre le culte aux ancêtres, *étant la seule qui puisse avec succès les invoquer,* on comprend dès lors pourquoi la coutume exige que tout le domaine détenu, en premier lieu, par le groupement familial souche passe intégralement aux mains de la branche aînée.

(2) Cette indivisibilité des plaines abandonnées par un groupement familial ou encore ayant été possédées par une famille éteinte est la conséquence de l'application de deux principes :

a) Un principe politique :

En cas de plaines abandonnées l'ayant droit à la totalité des plaines désigné par la coutume est le plus ancien occupant habitant la région où se trouvent les dites plaines.

b) Un principe religieux :

Pour bien comprendre toute l'influence de ce second facteur il importe de se pénétrer du principe religieux ci-après :

Le Lunda ne connaît qu'un seul représentant des ancêtres, qu'un seul homme — un lemba ou chef familial — *qui seul peut servir d'intermédiaire entre le monde des ancêtres et celui des vivants.*

Par suite comme il ne peut exister qu'un seul intermédiaire chargé d'invoquer les ancêtres pour tout ce qui concerne les utilités et fécondités des plaines possédées par ces ancêtres il est impossible de diviser entre plusieurs groupements familiaux l'ensemble des plaines possédées par tels ancêtres.

On pourrait infirmer les règles coutumières ci-dessus en reprenant les exemples de cession de plaines situées entre les rivières Lukaye et Tundwala et cédées par Gandu 1°) au groupement familial Kalamba Mwako et 2°) au groupement familial Mutshama.

Il est très important de remarquer, pour les deux cas qui nous occupent, que l'ensemble du domaine situé dans l'Entre Lukaye et Tundwala est très vaste, relativement accidenté, qu'en outre certaines des plaines de ce domaine telles celles de Kangindu, Mwadi Ilunga, Kamilonzo sont situées à environ trente à trente-cinq kms de l'emplacement où était fixé le village de Kalamba Mwako.

Dans ces conditions il eut été difficile au groupement de Kalamba Mwako — qui après Gandu est le second groupement lunda qui s'est installé dans l'Entre Lukaye et Tundwala — d'assurer une bonne gestion de l'ensemble du domaine.

Considérons seulement, pour illustrer cet exemple, les devoirs qui incombent au chef de plaines lors des feux de brousse. Il doit en tout premier lieu invoquer les ancêtres. Il doit, ensuite

quittant les terres du clan, les cède à un autre groupement ou encore lorsque les plaines — à défaut de cession faite dans le cas qui vient d'être cité — sont remises par le chef coutumier et les notables à un groupement familial déterminé.

Si les plaines possédées par un groupement familial quittant les terres du clan doivent être cédées ou, à défaut de cession faite, sont remises à un groupement familial cela se doit au fait que le possesseur quittant les terres du clan perd, de ce chef, tous ses droits sur les plaines dont question (1). Si dans la suite, l'ex-possesseur revient sur les terres du clan, la coutume ne prévoit nullement la restitution des plaines possédées précédemment.

Remarquons que les plaines ne doivent pas être nécessairement occupées par leur possesseur. Ce serait d'ailleurs difficile car en règle générale le domaine du groupement familial possesseur se constitue de plusieurs plaines.

Signalons encore que le groupement familial possesseur d'un domaine possède, outre les plaines, tout ce qui y est compris : forêt, marais, rivières coulant dans les plaines. Le possesseur exerce sur les différentes parties de ce domaine les mêmes droits que sur les plaines.

Pour compléter l'exposé des droits des chefs de plaines il est très utile d'examiner la :

Situation des chefs de plaines vis-à-vis du chef de clan c'est-à-dire du chef de terre :

L'organisation foncière lunda prévoit un chef de clan qui est le chef de terre et des chefs de plaines.

La notion de ce dualisme de pouvoir est très nette chez le Lunda. En effet, dans les deux expressions qu'il emploie pour désigner le chef de terre ou « mwata wa nganda » et les chefs de plaines ou « mwata wa mpata » il y introduit un terme commun celui de « mwata » c'est-à-dire : chef. Le Lunda connaît donc au sein de son clan deux chefs dont l'un est vassal de l'autre.

C'est à titre de vassal que le chef de plaines paie au chef de clan c'est-à-dire au chef de terre les divers tributs tels que le « mulangelu wa nganda, le « funda dia kufwa » et les « obite wa kutombola » cités plus haut (2). Ces tributs sont les tributs politiques ou de soumission. Outre ces tributs, le chef de plaines doit également payer au chef de terre le « milambo » (3) tribut qui, comme nous le savons, a une origine religieuse.

Malgré cette vassalité, le chef de plaines a droit à certains tributsco utumiers : nous savons que le « milambo » de chasse, de pêche et de cueillette doivent lui être payés par l'inventeur de tout bien émanant de ses plaines.

De même le chef de plaines à également droit aux « obite wa kutunga » ou droits d'installation (4) payés par le nouveau groupement familial s'installant sur ses plaines. Remarquons, en passant que si le chef de terre refuse d'accorder à un groupement familial l'autorisation de s'installer sur les terres du clan, le chef de plaines ne peut pas accepter ce groupement sur son domaine.

---

se rendre à la plaine afin d'y mettre le feu lui-même ou en cas d'impossibilité de sa part, il envoie un délégué pour y remplir cette fonction.

Cette dernière fonction était, pour Kalamba Mwako, rendue malaisée du fait de la distance séparant les plaines du sud de son village ainsi que, d'autre part, du terrain qui est assez accidenté. Dès lors la meilleure solution, qui se présentait pour assurer une bonne gestion des plaines du sud était de les céder à un second groupement familial. Cette solution est celle qui fut adoptée par l'ancêtre de Gandu C'est également la solution que préconise la coutume en de telles circonstances.

(1) Tel est le cas du possesseur Mutshama, cité p. 220, note 4, ayant quitté les terres du clan.

(2) Voyez p. 217 et note 1 de la p. 218.

(3) Voyez p 197 et 198 la définition du « milambo ». *Il ne faut pas confondre* ce « milambo » avec celui que le chef de plaines reçoit des natifs et qui est destiné au chef de clan, cfr. à ce propos supra p 207.

(4) Les droits d'installation payés aux chefs de plaines ont les mêmes caractères que ceux qui sont payés au chef de terre. Voyez à ce sujet p. 217.

Il existe encore d'autres facteurs faisant très bien ressortir la dépendance du chef de plaines vis-à-vis du chef de terre.

En cas de mauvaise gestion des plaines, le chef de clan assisté de ses notables a le pouvoir de destituer le chef de plaines *mais il est très important de remarquer que la destination ne vise que le chef de plaines et non le groupement familial possesseur de ces plaines.* Notons que les chefs de clan lunda n'ont jamais abusé de ce droit car ils ont toujours eu pour politique d'éviter le mécontentement général, de semer la discorde en prononçant arbitrairement des destitutions de chefs de plaines Car s'il est vrai que les chefs de plaines dépendant du chef de terre, il ne faut oublier qu'ils constituent la force, la puissance de leur chef de clan. Jadis, une bonne politique de conciliation était nécessaire car le suzerain ne devait-il pas compter le cas échéant sur l'aide de ses vassaux ?

D'autre part, le chef de plaines n'est pas un chef qui jouit d'un pouvoir absolu sur le domaine foncier dont il est le possesseur. Veut-il, en vue de protéger le gibier, interdire la chasse dans telle plaine, il doit en demander l'autorisation au chef de clan. Il en est de même s'il veut interdire la pêche dans telle rivière ou encore s'il veut empêcher, dans telle plaine, la cueillette de tel produit comme par exemple le caoutchouc.

En cas d'interdiction de chasse, de pêche ou de cueillette de produits prononcée par le chef de clan, cette interdiction frappe tous les indigènes du clan y compris les membres du groupement familial possesseur des plaines frappées d'interdiction.

Comme on le voit, le chef de plaines et plus exactement son groupement familial n'apparaît pas comme étant le propriétaire du domaine dont il est le possesseur mais *comme sous-gestionnaire d'une partie des biens fonciers du clan en ayant pour chef le gestionnaire de ces biens c'est-à-dire le chef de terre ou de clan.*

Malgré cette restriction, le domaine du chef de plaines apparaît *comme formant une unité bien nette au sein même du patrimoine foncier du clan.* Et cette unité existe clairement dans l'esprit de tout Lunda (1).

3) Droits des groupements familiaux et des individus sur les biens fonciers du clan.

Tous les groupements familiaux établis sur les terres d'un clan ne sont pas possesseurs de plaines.

Le fait de pouvoir établir un village en un endroit déterminé confère, ipso facto, le droit aux membres du groupement familial de disposer de toutes les utilités et fécondités des terres du clan.

Ils peuvent faire leurs cultures à l'endroit qui leur convient le mieux. En pratique l'indigène choisit un terrain proche de son village. Chaque individu possède un droit d'usage absolu sur la parcelle de terrain qu'il exploite pour ses cultures. Mais dès que la récolte est enlevée, le champ, étant laissé en jachère, retourne au domaine collectif et par suite l'ancien occupant y perd tous ses droits.

D'ailleurs, la répartition des terres entre les différents groupements familiaux vivant sur le domaine du clan, ou encore entre les différents membres d'un groupement familial donné, n'a jamais présenté de difficulté car les villages ont toujours disposé de très grandes superficies de terrain dépassant et de loin les besoins de chacun.

Les arbres, de même que leurs fruits, appartiennent à ceux qui les ont plantés, s'il s'agit de plantations naturelles à ceux qui les ont nettoyées. Mais si le propriétaire quitte la région des plantations pour se fixer en un autre endroit, ces arbres deviennent la propriété de la collectivité.

---

(1) La preuve c'est que tout Lunda sait très bien qu'il est redevable, au chef de plaines, du « milambo » qu'il s'agisse du tribut de chasse, de pêche, de cueillette, qu'en cas de création d'un village par des immigrants, ceux-ci doivent payer au chef de plaines des droits d'installation. *Remarquons encore qu'à cette division politique existe en parallèle une division religieuse :* le chef de clan invoque tous les ancêtres du clan en faveur de l'ensemble du clan tandis que le chef de plaines invoque tous les ancêtres des plaines (ou mieux les ancêtres propriétaires de ces plaines) pour tout ce qui touche le domaine dont il est le gestionnaire.

Si du point de vue politique, le chef de plaines est vassal du chef de terre, on constate qu'il existe également dans la religion une certaine dépendance ainsi que nous le verrons infra pp. 227 et svtes.

Les membres des groupements familiaux jouissent d'un droit exclusif sur la rivière proche du village en ce sens que c'est à cette rivière qu'ils vont chercher l'eau nécessaire à leurs besoins ; qu'ils vont faire rouir leur manioc, etc.

Les droits de chasse, de pêche et de cueillette de chaque individu s'étend à toutes les terres du clan. Il n'existe pas de priorité de droit.

c) Existence d'une propriété foncière. - Caractère dominant.

Comme nous l'avons exposé au début de ce chapitre, les biens fonciers du clan appartiennent aux ancêtres du clan et par extension à tous les descendants de ces ancêtres c'est-à-dire à tous les membres du clan.

La propriété foncière est donc essentiellement collective.

d) Type réduit à la propriété collective.

Si nous reprenons l'exposé relatif aux droits des chefs de plaines et celui relatif à la situation des chefs de plaines vis-à-vis du chef de terre, on constate que l'on pourrait considérer le domaine du chef de plaines comme constituant un type réduit à la propriété collective. Nous avons vu, en effet, que le domaine du chef de plaines forme dans l'esprit du Lunda une unité bien marquée au sein de l'ensemble des biens fonciers appartenant au clan.

e) Limitations des terres du clan et des plaines.

Les limites des terres du clan ou des plaines sont fixées par la tradition. Elles peuvent être constituées soit par une rivière, une source de rivière, une ligne de partage des eaux, une crête, une forêt. Autant que possible, le Lunda choisit une rivière pour marquer la délimitation des terres et ce pour deux raisons principales :

a) Lorsque la rivière est assez large ou profonde, elle retient le gibier poursuivi par le chasseur. D'où diminution des palabres de chasse (1) ;

b) La rivière sert de coupe feu. Le possesseur des plaines est ainsi assuré que, lors des feux de brousse, l'incendie de ces plaines ne se communiquera pas au domaine du possesseur voisin (2). De la sorte le Lunda évite un sujet de palabre.

On pourrait encore citer un troisième élément :

Les rivières, même si elles sont de peu d'importance, donnent une limite exacte des plaines. Dès lors il ne peut exister aucun doute quant à l'ayant droit du tribut coutumier qui doit être payé lorsque le chasseur tue une bête dans telle plaine.

f) Proprété agricole du type collectif (famille ou groupement quelconque).

Ce type de propriété n'existe pas chez le Lunda de cette région. Chacun fait des cultures pour soi-même. Même au sein du groupement familial le type collectif de la propriété agricole est ignoré.

Si même, nous considérons la famille telle que nous la concevons c'est-à-dire constituée du père, de la mère et des enfants on constate que ce type de propriété, même à un degré réduit, n'existe pas entre les conjoints. Cette dernière caractéristique se conçoit car le régime matrimonial lunda ne prévoit pas la communauté des biens des époux. Cette question ayant été traitée antérieurement nous y renvoyons le lecteur (3).

Le fait que le Lunda de cette régoin ignore la propriété agricole du type collectif ne doit pas étonner davantage car il n'existe aucun élément agissant en faveur de ce type de propriété.

La terre, en quantité surabondante, est exploitée gratuitement par le natif.

---

(1) Voyez à cet égard les difficultés d'ordre pratique qui peuvent se présenter quant à l'ayant droit - chef de plaine - du tribut coutumier supra pp. 208 et 209.

(2) Nous reviendrons à cette matière au chapitre du droit pénal.
Cfr. infra.

(3) Voyez pp. 199 et 200 : Droit de propriété de la femme libre.

L'exécution des cultures ne requiert pas de gros travaux par suite, les indigènes n'éprouvent pas la nécessité d'associer leurs efforts.

Le Lunda n'a jamais connu que des cultures vivrières dont les semences ou les plants sont très peu coûteux.

Les instruments employés pour les travaux agricoles ont toujours été peu nombreux : le Lunda n'emploie que la houe pour le travail de la terre et la hachette pour l'abattage des arbres lors du défrichement des parcelles. Ces outils n'ayant jamais été d'un prix très élevé, les Lunda n'ont jamais connu la nécessité de se grouper afin de réunir les capitaux nécessaires à l'achat du matériel agricole.

g) Propriété cessant avec l'occupation effective en matière d'habitation ou de culture :

Il a été exposé antérieurement que l'indigène est propriétaire de son habitation (1) et de ses cultures mais ce droit n'existe que pour autant qu'il y ait occupation de la part du propriétaire.

Les cultures abandonnées appartiennent à la collectivité.

Généralement, avant d'abandonner une région les membres du groupement familial s'efforcent de vendre leurs cultures. Avant notre occupation cela n'était nullement difficile car très souvent la famine régnait dans cette région.

h) Usages correspondant pour les particuliers à une location immobilière à des baux.

Il n'existe pas d'usagescorrespondant pour le particulier à une location immobilière ou à des baux.

Nous avons analysé plus haut les droits que réserve la coutume au chef de terre et aux chefs de plaines. Certains droits, comme il a été exposé, ont un caractère essentiellement politique tels les « obite wa mulangelu wa nganda », le « fundu dia kufwa », les « obite wa kutombola », d'autres tels les « milambo » de chasse, de pêche, de cueillette ont une origine nettement religieuse.

Restent les « obite wa kutunga » ou droits d'installation qui comme nous le savons, présentent à la fois un caractère religieux et politique (2).

Peut-on dire que ces droits représentent des usages correspondant à une location ou à un bail ? Certes non, car l'élément caractérisant la location ou le bail à savoir la proportion existant entre la durée de la location ou du bail et le montant de ces droits ne se retrouve pas dans les « obite wa kutunga ». Si ceux-ci sont légèrement variables, ils dépendent uniquement de l'importance du groupement familial s'installant sur les terres du clan.

Notons que les droits d'installation ne sont dus qu'une seule fois quelle que soit la durée d'installation du groupement familial sur les terres du clan.

Lorsqu'un groupement familial, après avoir quitté les terres du clan, revient s'y fixer il doit de nouveau payer les droits d'installation.

On pourrait se demander si le Lunda possède le concept d'un usufruit? D'après les nombreuses recherches faites à ce sujet, il semble bien qu'il n'en possède pas la moindre notion.

Autre question également importante : Ne devons-nous pas considérer le chef de plaines comme étant un véritable usufruitier du domaine dont il a la gestion?

Il y a lieu de répondre par la négative.

Pour étayer cette thèse voyons quelle est, à l'origine, la raison d'être de la charge des chefs de plaines.

---

(1) Notons à propos de l'habitation que lorsqu'un indigène quitte son groupement familial pour s'installer en un autre endroit, s'il lui arrive d'aller passer quelques jours au sein de ce groupement, il n'acceptera plus de loger dans son ancienne case. Cette attitude n'est pas une conséquence de l'application de règles coutumières mais de la superstition. L'ancien propriétaire craint que cette case ne soit occupée par un mauvais génie.

Le Lunda ayant quitté son village pour se fixer ailleurs n'est plus propriétaire de sa case et par exemple en cas de violation de son ancienne habitation la coutume ne lui reconnait plus le droit de réclamer des « obite yia benga » (cfr. à ce propos infra).

(2) Voyez supra p. 217..

Les possesseurs de plaines avaient surtout pour tâche d'assurer l'occupation des terres conquises car la propriété foncière ne se prouve, chez le Lunda, que par l'occupation. Après avoir conquis les terres du clan, l'ancêtre conquérant, chef du clan s'était empressé d'encourager la dispersion des groupements familiaux l'ayant accompagné lors de ces conquêtes. Chacun de ces groupements furent ainsi dispersés dans le domaine conquis et les chefs familiaux furent chargés de gérer les terres qui leur avaient été confiées (1).

Rappelons d'autre part, que le groupement familial possesseur de plaines n'a pas la jouissance exclusive des fruits du domaine dont il a la gestion. Ainsi le chef de plaines ne possède pas le pouvoir de réserver uniquement aux membres de son groupement (2) la chasse sur telle plaine, la pêche dans telle rivière ou la cueillette de tel produit sur le domaine dont il a la gestion.

Nous savons, de plus, que lorsque le chef de terre interdit, à la demande du chef de plaines, soit la chasse dans telle rivière ou encore la cueillette de tel produit cette interdiction atteint tous les indigènes y compris ceux du groupement familial possesseur des plaines visées par la décision du chef de terre.

On pourrait se poser la question si ce n'est pas à titre d'usufruitier que le chef de plaines touche le « milambo » de chasse, de pêche ou de cueillette ainsi que les « obite wa kutunga » ou droits d'installation ?

Nous savons que l'origine du « milambo » est essentiellement religieuse peu importe que ce « milambo » soit payé au chef de terre ou au chef de plaines. Prenons un exemple : les cérémonies religieuses précédant les feux de brousse.

Antérieurement à ces feux, le chef de clan doit invoquer tous les ancêtres du clan en faveur de l'ensemble du domaine clanique afin qu'ils envoient, dans toutes les plaines, beaucoup de gibier aux chasseurs.

Après cette cérémonie, les plaines ne peuvent pas être incendiées car le chef de plaines doit à son tour invoquer les ancêtres du clan puis ceux des plaines afin que son domaine soit favorisé par ces derniers. Le chef de plaines doit, le premier, mettre le feu à ses plaines. La tâche du chef de plaines ne s'arrête pas là car après l'incendie des plaines il est tenu, après avoir reçu le « milambo », de faire les offrandes aux ancêtres afin de les remercier d'avoir été favorables.

Les droits d'installation ne peuvent pas, non plus, être considérés comme étant des fruits perçus par le chef de plaines.

En effet, les droits d'installation dus au chef de plaines, moins importants (3) que ceux payés au chef de terre, répondent à deux buts principaux (4) :

1) un but religieux : après l'invocation du chef de terre, le chef de plaines invoque également les ancêtres des plaines afin que les immigrants soient favorisés de leurs protections. Après cette cérémonie religieuse, le chef de plaines remet un peu de « ngula » (5) ou terre rouge au nouveau groupement familial.

---

(1) Voir à ce propos les devoirs du chef de plaines supra p. 218.

(2) Notons que le chef de plaines peut demander au chef de terre d'interdire sur le domaine dont il est le possesseur : la chasse, la pêche ou la cueillette au groupement familial qui a omis de payer les tributs coutumiers. L'omission de payer le tribut c'est-à-dire de présenter l'offrande destinée aux ancêtres constitue pour ces derniers une offense très grave pouvant attirer leur colère.

(3) Ces droits payés au chef de plaines sont assez variables d'un clan à l'autre. En moyenne le groupement familial immigrant paie : une brasse de tissu, quelques mesures de sel appelées « makuta », etc.

(4) Notons que le but politique est dans ce cas très douteux. La coutume, en tout cas n'exige pas, comme pour le chef de terre, la cérémonie du « tshikwatele divu » dont il est question supra, p. 217, à la note 3.

(5) Rappelons que le nouveau groupement familial a d'abord reçu le « penba » sacré du chef de terre (voir supra p. 217). Le « ngula » sacré ou terre rouge joue un rôle important dans la vie du Lunda. Cette terre est sensée représenter le sang des bêtes que le ou les chasseurs doivent tuer dans la suite. Les chasseurs s'en servent pour frotter les deux extrémités du canon de leur fusil. De la sorte, ils sont certains que lorsqu'il visent, *pour autant que les ancêtres, pro-*

2) une partie des droits payés par le nouveau groupement familial constitue une compensation de ce qu'il reçoit du chef de plaines au moment de son installation. La coutume prévoit, en effet, l'obligation pour le chef de plaines, de remettre aux immigrants, s'installant sur les terres du clan, une certaine quantité de bouture de manioc, de graines de maïs d'arachides afin qu'ils puissent entreprendre leurs cultures.

De ce qui précède, on constate que le chef de plaines ne doit pas être considéré comme un usufruitier mais au contraire comme remplissant, ainsi que nous l'avons déjà dit, les fonctions de sous-gestionnaire.

Pour terminer cette étude relative aux chefs de plaines et au domaine qu'ils gèrent, il est utile de dire un mot sur les servitudes pouvant grever ce domaine.

Les biens fonds c'est-à-dire les terres, eaux et forêts ont toujours été grevés de servitudes de passage.

Jadis, la coutume ne prévoyait pas l'entretien des pistes.

Le posseur du fond servant ne pouvait pas interdire aux indigènes le passage sur son domaine. Cette servitude ne donnait lieu à conflits que lorsque des indigènes avaient créé un passage au travers de cultures.

La coutume n'imposait pas de travaux telle que construction de passerelles ou de pirogues permettant le passage de rivières. Là où existaient de passeurs d'eau, l'usager devait payer un droit de passage appelé « mwombo ».

c) Faculté de disposition de la propriété foncière pour après décès. Succession. Partage. Droits des chefs ou de la collectivité.

Nous avons exposé au début de ce chapitre que le chef de clan n'est pas propriétaire mais gestionnaire des fonciers. Ceux-ci appartenant aux ancêtres et par extension à tous les descendants du clan c'est à-dire à tous les membres du clan, il ne peut être question, en cas de décès du chef coutumier, de partager les biens fonciers. Le domaine du clan est *indivisible*.

Une question d'ordre pratique peut se poser si le groupememt familial du chef de clan vient à se scinder : que deviennent les biens fonciers ?

Dans ce cas les biens fonciers, étant indivisibles, doivent rester entre les mains d'un seul chef qui est de par la coutume, le chef de clan et, par suite, le *gestionnaire* de l'ensemble du patrimoine foncier clanique.

Avant de dégager les règles coutumières qui s'appliquent lors du choix de ce gestionnaire, signalons qu'il existe parmi les Lunda du sud du Kwango deux modes de succession :

1) La succession par voie utérine ou matriarcale qui est en application dans les clans Lunda de Mwendjila, Bumba, Bindu, Kasasa, Mwadi Kulumbu.

2) La succession par voie patriarcale en usage dans les clans de Nzofu et de Mwata Kombana.

Mais quel que soit le mode de succession, celle-ci n'a pas lieu par voie de primogéniture familiale c'est-à-dire que le pouvoir ne reste pas nécessairement entre les mains de la branche aînée issue de la famille souche mais peut très bien passer aux branches cadettes.

Tel est le cas des trois essaims familiaux Lunda du clan de Bumba : 1) le groupement familial de Mwana Ngoya, 2) celui de Kamina et 3) celui de Mwana Isandji. Ces trois essaims sont tous issu d'un ancêtre commun ; Ngweshi ayant eu pour fille Kabwanga. Le pouvoir, dans le clan de Bumba, a successivement passé entre les mains de chefs appartenant aux subdivisions de Mwana Goya, de Kamina, de Mwana Isandji. *Mais jamais les terres du clan de Bumba n'ont été partagées.*

---

priétaires de la plaine soient favorables, que la ligne de tir se trouve dans une position telle que la balle frappe la bête en un endroit sensible. Le Lunda est fermement convaincu que sans le « ngula » il est impossible d'obtenir le moindre succès à la chasse. De là toute l'importance de ce « ngula ».

Périodiquement, soit chaque année, soit tous les deux ans le chef de plaines offre le « ngula » aux chasseurs.

L'ayant droit à la succession, pour le problème posé, est l'aîné (1) - celui que les Lunda désignent du terme de « yalye » des membres d'une même génération appartenant aux diverses subdivisions.

Empressons-nous de dire, cependant, que cette régle coutumière n'est pas rigoureusement immuable car les droits conférés par la généalogie ne sont pas toujours respectés et ce pour deux raisons principales :

1) Il arrive que l'on soit obligé de négliger la candidature de plusieurs ayants droit si ceux-ci sont considérés comme étant inaptes ou mieux s'ils ne réunissent pas toutes les qualités requises pour remplir avec fruits les fonctions de chef de clan.

2) Il est de coutume, également, que lorsqu'une branche a fourni un ou plusieurs chefs de clan que le pouvoir passe à une autre branche (2) même si l'aîné des membres de la génération la plus âgée appartient à un autre essaim.

On le voit, les règles coutumières de succession énoncées ci-dessus maintiennement le pouvoir politique entre les mains d'un seul chef malgré la scission éventuelle du groupement souche possédant les pouvoirs, Dès lors, il ne peut, coutumièrement, être question de diviser le domaine foncier du clan entre les divers essaims familiaux issus de l'ancêtre commun.

D'ailleurs des raisons impérieuses empêchent la division des biens claniques, car la division politique et foncière du clan entrainerait fatalement une diminution de forces ainsi qu'une diminution de prestige de chacun des essaims parce que moins importants que le clan.

Nous avons d'autre part examiné au cours de ce chapitre les motifs religieux très puissants qui s'opposent au partage des terres du clan (3).

---

(1) Notons que cette règle coutumière s'applique également à la succession des chefs de plaines et n'est nullement en contradiction avec ce qui a été dit plus haut à la p. 116, aux notes 5 de la p 115 et 3 de la p. 116.

En effet, c'est la branche aînée qui pour l'exemple de Kasongo Mwantshi (note 5, p. 115) est le premier représentant des ancêtres du groupement familial souche et qui à ce titre conserve le « pemba » sacré et garde le « lukanu lwa kasekele » porté par les ancêtres avant la scission du groupement familial.

En cas de décès du chef de plaines de l'essaim de Kasongo qui est la branche aînée comme il est dit à la note 5 p 116, il peut arriver que l'aîné de la génération la plus âgée - c'est-à-dire le successeur désigné par la coutume - appartient à l'essaim de Bandji ou de Kabeya Makulula. Dans cette hypothèse, l'ayant droit à la succession quitte l'essaim dont il fait partie pour venir habiter au sein de la branche aînée. De par la succession cet aîné, dans l'hypothèse posée, *devient coutumièrement chef du groupement familial* de la branche aînée et à *fortiori* fait partie de ce groupement. C'est ce qui nous fait écrire dans la note 3 de la p. 116 : « c'est à cette branche qu'appartient le prêtre chargé du culte des ancêtres ».

Il est très aisé de comprendre ce principe coutumier à savoir : un membre de l'essaim cadet peut devenir le premier représentant des ancêtres du groupement familial souche et être chargé de rendre ou de faire rendre le culte aux ancêtres si l'on relit l'excellente définition du « lukanu lwa kasekele » que nous donne Monsieur l'Administrateur Territorial Roelandts et que nous reproduisons in extenso à la page 98, note 3.

En cas de succession d'un chef de clan, la coutume prévoit la même procédure lorsqu'il existe au sein du clan plusieurs essaims issus du groupement familial souche duclan.

(2) Tel est le cas du clan de Mwadi Kulumbu comprenant deux essaims : celui de Namwana Kashi (f) et celui de Kishete a Matako (f) tous deux issus de Kulumbu (f). Lorsque l'un des essaims fournit le chef de clan, l'autre fournit celui de « lemba ». Théoriquement au décès du chef coutumier c'est le « lemba qui doit succéder.

La fonction de ce « lemba » est uniquement religieuse : il rend le culte aux mânes des représentants masculins qui ne furent pas chefs de clan. Le chef régnant rend le culte aux mânes des chefs décédés.

(D'après l'étude, en date du 4/9/1940 de Monsieur l'Administrateur Territorial Roelandts Cfr. Régistre des « Renseignements politiques » pp. 628 et 629).

(3) Les motifs religieux empêchant la libre disposition des plaines s'appliquent aux terres du clan.

(A suivre)

CAMILLE BRAU
Administrateur terrritorial adjoint de 2e classe.

JURISPRUDENCE

255.- REFUS D'EXÉCUTER UN ORDRE DU CHEF - INFRACTION COUTUMIÈRE.

Tribunal de la Chefferie de Tumbwe jugement n° 101 du 3 septembre 1940.

Le Chef Kasanga contre Kuduma Nkulu.

Le plaignant accuse le prévenu de toujours refuser le portage pour les blancs.

Qu'il lui avait donné l'ordre d'opérer un portage pour un missionnaire et qu'il avait refusé.

Règle coutumière : Quand un homme est désigné par le chef pour faire un voyage ou pour porter des bagages, il ne peut pas refuser.

Jugement : Pour avoir refusé le défendeur est condamné à 5 frs d'amende ou 1 jour de servitude pénale subsidiaire et 10 francs de frais ou 2 jours de contrainte par corps.

256. - ANNULATION - TRIBUNAL DE TERRITOIRE - DROIT DE REVISION - DÉLAI DE 3 MOIS - DISPOSITION LÉGISLATIVE APPLICABLE A TOUS LES INDIGÈNES.

Jugement n° 610 du Tribunal du Parquet du Haut Katanga du 8 mars 1940. (Juge : Monsieur Schoumaker).

Tshibwabwa Beneki, contre : Kasongo Jean.

Vu le jugement rendu par le tribunal de centre d'Elisabethville le 6 décembre 1938 sous le n° 2696 motivé comme suit :

« Attendu que les faits sont établis ;

» Attendu qu'il y a la dot payée soit 10 » cochons + 4 pièces d'étoffes d'après les dé» clarations du témoin ;

» Attendu que cette dot n'avait pas été » inscrite dans leurs livrets d'identité ;

» Attendu que Kasongo Jean veut que la » femme retourne chez lui et que la femme ne » veut plus et disposant que :

» Le Tribunal qui se déclare compétent » oblige la femme de rejoindre son mari, en cas » de refus elle fera 7 jours de contrainte par » corps + aux frais soit 20 frs ou 2 jours de con» trainte par corps sans délai ».

Vu l'appel interjeté par la défenderesse Tshibwabwa Beneki ;

Vu le jugement rendu le 15 septembre 1939 sous le n° 1077 par le tribunal de territoire d'Elisabethville siégeant en degré d'appel ; dont les motifs et le dispositif sont ainsi conçus :

« Attendu que les faits ne sont pas établis ;

» Attendu qu'il y a union coutumière ainsi qu'il résulte de la déclaration du défendeur et des témoins ;

» Attendu que la femme refuse catégoriquement de reprendre la vie conjugale ;

« Le tribunal prononce le divorce et ordonne le remboursement de la dot, c'est à dire une truie et 9 jeunes + 400 frs et 500 frs, 4 pièces d'étoffe à défaut de son paiement 30 ou jours de contrainte par corps ; »

Attendu que le jugement du tribunal de centre a été exécuté séance tenante que la nommée Tshibwabwa Beneki a accompli 7 jours de contrainte par corps du 6 décembre 1938 au 13 décembre 1938 à la maison centrale d'Elisabethville où elle a été inscrite au registre d'écrou sous le n° 16064 qu'elle a payé les frais le 6 décembre 1938, ainsi qu'en fait foi la quittance n° 4561 qui lui a été délivrée ;

Attendu que le jugement de revision ne pouvait être rendu que dans le délai de 3 mois prévu à l'art. 32 du décret du 13 mai 1938 qu'il le fut 6 mois après expiration de ce délai nonobstant l'exécution du jugement entrepris ;

Attendu que le tribunal de revision a en l'occurrence fait application d'une coutume contraire aux dispositions législatives sur la matière en ne rejetant pas telle action comme étant irrecevable ;

Par ces motifs,

Le Tribunal du Parquet,

Vu le décret du 9 juillet 1923 sur l'organisation judiciaire et la compétence ;

Vu les décrets des 15 avril 1926 - 22 février 1932 - 14 décembre 1933 et 17 mars 1938 ; coordonnés par l'Arrêté Royal du 13 mai 1938 ;

Annule le jugement prononcé le 15 septembre 1939 par le tribunal de Territoire d'Elisabethville.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, et 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e, 17e années : 940 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1550 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., 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 UGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE. par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU MARIAGE CHEZ LES BAMBUNDA, par J. M. de Decker, S. J., une brochure. 5 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

10me Année Elisabethville, Septembre-Octobre 1942. No 11

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

LE DROIT COUTUMIER LUNDA, par Camille Brau, Administrateur territorial adjoint de 2e classe *(suite)*. 231

JURISPRUDENCE

257 - Procédure - Absence de mention de la publicité de l'audience. Infraction non prévue a la citation. Violation de formes substantielles prescrites par la loi. Infraction prévue par la loi écrite seulement. Incompétence ratione materiae des juridictions indigènes. Sentence indéterminée. Prononcé des peines autres que celles prévues par la loi.

258. - Dot payée au fils de la femme - Paiement sans effet. 253

Concubinage - Rétribution des services d'une concubine - Validité. 254

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général: M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B.-P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

10me Année Elisabethville, Septembre-Octobre 1942 No 11

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le droit coutumier Lunda (suite).

V. - LE DROIT PENAL.

a) De l'infraction.

Principales catégories des infractions prévues.

Les principales catégories des infractions prévues étaient : le meurtre, les coups et blessures, le viol, l'incendie d'habitations ou de plaines lorsque pour ce dernier cas l'autorisation n'avait pas été accordée par le chef de plaines, la destruction d'animaux domestiques, la sorcellerie, la vente d'objets entachés de vices rédhibitoires, la rébellion, le non paiement des tributs coutumiers et politiques, le manque de respect envers le chef, les accidents de chasse, etc.

Circonstances atténuantes et aggravantes.

La coutume Lunda a toujours distingué des circonstances atténuantes et aggravantes.

La récidive est la circonstance aggravante la plus généralement retenue. Nous verrons (1) que la récidive en matière de vol, par exemple, était, jadis, sévèrement réprimée et que les peines étaient plus ou moins proportionnelles au degré de récidivité.

De tout temps la coutume a toujours retenu certaines circonstances atténuantes comme par exemple le fait, pour un indigène, de voler un peu de manioc pour satisfaire sa faim. Sauf le cas où la population connaissait la famine, assez courante avant notre occupation, la coutume n'a jamais prévu de sanction pour un vol de l'espèce.

Pour illustrer l'influence qu'exerçaient, jadis, les circonstances atténuantes ou aggravantes sur l'importance des dommages et intérêts réclamés, nous ne pouvons mieux faire que de citer l'exemple des divers taux de dommages et intérêts prévus pour les divers cas d'homicides connus des Lunda :

1) La préméditation. - L'exemple qu'il nous fut cité est le suivant : un indigène ayant eu une palabre décidait de se venger et tuait son adversaire plutôt que de soumettre le différend à un juge arbitre. Dans ce cas, le meurtrier devait payer six esclaves (2).

2) Indigène tué au cours d'une querelle.

Les dommages et intérêts pour ce meurtre étaient également de six esclaves.

Dans ces deux cas déclare le Lunda, le meurtrier aurait dû plutôt que de tuer son adversaire, porter le différend devant les juges arbitres. C'est ce qui explique l'importance de ces dommages et intérêts.

3) Homicide sous l'influence de l'ivresse.

Les dommages et intérêts dus pour un cas de l'espèce s'élevaient à deux esclaves.

Raisonnant l'importance de ces dommages et intérêts autrefois en usage, le Lunda ne manque pas de dire que le meurtrier ne pouvait pas être rendu entièrement responsable de ses actes du fait qu'il n'avait plus la maîtrise de lui même. Son entourage, ajoute-t-il, aurait dû empêcher le meurtrier de commettre l homicide en cachant l'arme du crime.

---

(1) Voir infra pp. 235 et svtes.

(2) Notons que pour le cas de l'espèce, il existait deux échelles de peines. Nous citons le taux de l'échelle la plus élevée, celle comprenant les « obite wa mukondo ». Nous reviendrons en temps opportun sur cette matière : voir infra pp. 237 et svtes.

Ajoutons que les dommages et intérêts cités ne sont pas d'une stricte application et peuvent varier d'un clan à un autre Ces dommages et intérêts sont ceux qu'il nous fut le plus souvent cités.

4) Homicide involontaire.

Tel l'homicide résultant d'un accident de chasse. L'auteur de l'homicide devait payer deux esclaves.

5) Cas du voleur tué alors qu'il était surpris en flagrant délit de vol.

Aucune indemnité n'était due.

Infractions considérées comme existantes si elles atteignent certaines personnes, certains êtres.

Certaines paroles, certains gestes ne sont considérés comme infraction que s'ils sont dirigés contre le chef de clan. Tels sont les cas de certaines injures même légères comme traiter le chef de fou ou de certains gestes considérés comme preuve d'insoumission tels que s'asseoir en présence du chef, omettre de déposer ses armes lors de son passage, etc.

Infractions dont le degré de gravité est fondé sur la qualité de ceux qu'elles offensent : Esprits, divinités, chefs et leurs familles.

Lorsque l'infraction offense des esprits, des divinités le délinquant n'est nullement inquiété car le Lunda estime que l'esprit ou la divinité dispose d'assez de pouvoir que pour punir sévèrement l'auteur de l'offense.

Lorsque l'infraction était dirigée contre le chef de clan ou un membre de sa famille la peine correspondante était supérieure à celle applicable à la même infraction atteignant une personne quelconque du clan. Ainsi lorsque, jadis, un indigène tuait un parent du chef le meurtrier était mis à mort. Ce meurtre était en effet considéré comme un acte très grave d'insoumission. Car lorsque un indigène avait un différend avec un parent du chef coutumier, la coutume lui reconnaissait le droit de faire examiner le litige par des juges arbitres. Dans la suite la coutume transforma cette peine et les chefs coutumiers acceptèrent des dommages et intérêts. Toutefois ceux-ci ont toujours été de beaucoup plus élevés que ceux prévus pour une infraction identique mais atteignant une personne quelconque du clan. Les dommages et intérêts réclamés par le chef de clan, à l'occassion du meurtre d'un de ses parents, étaient en général de dix esclaves au cas où il n'existait pas de « mukondo » (1) entre son groupement familial et celui du meurtrier, dans le cas contraire des dommages et intérêts pouvaient atteindre ou dépasser vingt esclaves. Comme nous le verrons les dommages et intérêts dus pour le meurtre d'une personne étaient de loin inférieurs à ceux que nous venons de citer (2).

Rappelons encore qu'en cas d'adultère d'un homme libre commis avec une femme du chef coutumier, le complice de l'adultère devait payer des dommages et intérêts de loin supérieurs à ceux payés lorsque l'adultère était commis avec une femme épouse d'un homme libre. Cette question a été examinée antérieurement (3).

Infractions dont la gravité, la peine et la juridiction sont réglées d'après les modalités de date, de lieu, d'instrument employé.

La gravité de certaines infractions, de même que la peine et la juridiction peuvent être réglées d'après les modalités de date et de lieu.

Tel est le cas, par exemple, du propriétaire d'un champ tuant le voleur pris en flagrant délit de vol. Nous savons que ce meurtre n'est pas puni par la coutume. Mais pour qu'il en soit ainsi, certaines conditions devaient être remplies :

a) Les vols devaient être répétés ;

---

(1) Nous analyserons le « mukondo » au cours de ce chapitre aussi nous y renvoyons le lecteur : voyez infra.

(2) Voir les deux échelles de peines pour une infraction de même nature : infra.

(3) Cfr. supra pp. 180 et 181.

b) Le propriétaire du champ avait pour l'obligation d'aviser les gens de son village et du voisinage qu'il tuerait le voleur pris en flagrant délit :

c) Le voleur devait être tué au moment où il commettait l'infraction et par suite au lieu de l'infraction.

Le propriétaire connaissant le voleur ne pouvait donc pas le tuer en un autre endroit de l'infraction comme par exemple le tuer dans son village. A fortiori il ne pouvait être question de tuer le voleur à un autre moment où l'infraction avait été commise.

Si poursuivant le voleur surpris en flagrant délit, le propriétaire le tuait à une certaine distance du champ, il devait nouer au cou du cadavre le produit du vol tel, par exemple, le manioc dérobé.

En prenant toutes ces mesures, la coutume voulait éviter toute méprise possible, obtenir la certitude absolue que la personne tuée était bien le voleur.

Faute de se conformer à ces règles coutumières, le propriétaire du champ était poursuivi pour homicide volontaire et devait payer les dommages et intérêts prévus par la coutume (1).

Ajoutons encore pour compléter cet exposé que lorsqu'un indigène ayant commis une infraction telle que meurtre, vol ,etc., étant poursuivi par les parents de sa victime ou par le préjudicié, ne pouvait pas être arrêté (2) s'il s'était réfugié dans l'enclos du chef de clan (3).

S'étant réfugié dans l'enclos du chef de clan, le délinquant devenait de par ce fait un protégé du chef. Le préjudicié ou les parents de la victime ne pouvaient donc pas administrer au délinquant des peines corporelles.

Le chef coutumier faisait examiner le différend lorsque la colère du préjudicié ou des parents de la victime était apaisée.

Lorsque les poursuivants outrepassaient cette coutume, s'introduisaient dans l'enclos du chef et s'emparaient du délinquant pour lui faire subir des peines corporelles, ils étaient punis par le chef coutumier pour avoir commis un acte très grave d'insoumission.

Infractions dont la gravité, la peine et la juridiction dépendent de la qualité de leur auteur.

La coutume tenait compte, pour infliger certaines peines, de la qualité de l'auteur de l'infraction. Nous avons déjà cité certains exemples, à ce sujet. Tel est le cas des peines corporelles infligées, jadis, à l'esclave coupable d'adultère (4), l'homme libre ne connaissait pas ces peines.

b) But essentiel des peines : punition du coupable, ou réparation des dommages causés ou sauvegarde de la collectivité ?

L'examen superficiel de certaines peines telles que nous l'exposons ci-après inciterait à conclure qu'elles ont uniquement pour but la réparation du dommage subi et dans une certaine mesure, comme il sera exposé plus loin, la punition de l'auteur de l'infraction en cas de récidive de celui-ci.

La coutume lunda, en effet, vise la réparation du préjudice causé, la protection des intérêts

---

(1) Cfr. infra cas de l'homicide volontaire a) avec application du « mukondo » ; b) sans application du « mukondo ».

(2) Notons que la coutume lunda autorisait le préjudicié à arrêter lui même l'auteur de l'infraction et de le conduire devant un arbitre pour faire trancher le différend.

(3) Ne pas confondre cette pratique avec la suivante : lorsqu'un indigène — personne libre — subissait dans son groupement familial de mauvais traitements : coups, railleries insupportables ou encore s'il était l'objet de mépris de la part de ses parents il lui arrivait, s'il voulait quitter son groupement familial, de se rendre dans l'enclos du chef de clan. Là, il brisait un édicule dressé en l'honneur d'un ancêtre du clan. De par ce fait l'auteur de ce sacrilège était retenu par le chef de clan comme *esclave*.

Le groupement familial de l'intéressé n'avait plus aucun droit sur lui.

L'indigène se trouvant dans le cas que nous citons dans le texte ne devenait nullement esclave du chef coutumier mais un protégé de ce chef.

(4) Voyez supra p. 179.

particuliers et plus exactement des intérêts des groupements familiaux (1) qui sont les cellules sociales de l'organisation lunda.

On doit cependant dire que la coutume lunda a pour but essentiel la sauvegarde de la collectivité.

A cette affirmation on pourrait objecter avec raison que le droit coutumier lunda ignore la servitude pénale. Sans doute, mais la coutume a suppléé à cette carence en prévoyant des amendes très importantes dues dans certains cas bien déterminés.

En effet, la coutume prévoyait en cas d'homicide volontaire ou involontaire le paiement de dommages et intérêts au chef de clan, c'étaient les « obite wa tshikungu tsha mashi » (2). Ces dommages et intérêts étaient également dus lorsqu'un indigène blessait gravement un autre. Pour le cas de l'homicide, les « obite wa tshikungu tsha mashi » s'élevaient à un esclave, une chèvre, une pièce de tissu. L'arme du crime devait être remise au chef coutumier. En cas de blessure grave faite à un indigène, l'auteur des blessures devait payer une chèvre, une pièce de tissu et en outre l'arme ayant causé la plaie. Notons que ces dommages et intérêts étaient indépendants de ceux payés à la victime ou, en cas d'homicide, aux parents de la victime.

De même l'épreuve du poison, si populaire avant notre occupation, était cependant réprimée par la coutume en ce sens que lorsque la personne ayant absorbé le poison ou « mwaji » venait à succomber, l'indigène ayant provoqué cette épreuve devait payer au chef coutumier les » obite wa takudia muloji (3). Ces dommages et intérêts (4) étaient de la même importance que ceux payés au chef coutumier en cas d'homicide.

Le Lunda justifie ces dommages et intérêts en déclarant que les indigènes, avant notre occupation, connaissaient l'ordalie pratiquée sur des animaux (5). L'accusateur aurait pu proposer cette seconde forme d'épreuve.

Il n'existe pas à notre connaissance d'autres amendes prévues par la coutume et dues au chef de clan pour les autres infractions atteignant une personne quelconque du clan.

La coutume, toutefois, ne se contenta pas de ces deux espèces d'amende et prévit, en outre, d'autres mesures de défense sociale pour des infractions de moindre importance que celles de l'homicide volontaire ou involontaire.

L'attentat au droit de propriété des personnes était, jadis, sévèrement réprimé au point que la coutume tolérait des abus de la part du propriétaire préjudicié. Nous faisons ici allusion aux fameux « obite wa benga » cités antérieurement (6) et auxquels nous reviendrons au cours de ce chapitre (7).

Mais ce n'était pas tout, car la coutume autorisait encore les groupements familiaux à prendre des mesures très sévères à l'égard de ses membres récidivistes d'infractions.

Ainsi autrefois, lorsqu'un indigène volait un fusil, par exemple, il était contraint de rendre l'objet volé mais de plus pouvait être obligé à payer des dommages et intérêts supplémentaires représentant les

---

(1) Rappelons à cet égard l'étroite solidarité et la responsablité très étendue existant entre les membres d'un groupement familial (à ce propos voir pp. 195 et svtes). Par suite de ces caractères, lorsqu'un litige atteint un membre du groupement, les intérêts de ce groupement se trouvent donc être en jeu. Ceci est tellement vrai, qu'en cas de litige, les arbitres refuseront d'examiner le différend si les chefs familiaux n'assistent pas aux débats.

(2) C'est-à-dire des dommages et intérêts pour avoir versé le sang. Cfr. note 1 de la page 219.

(3) C'est-à-dire des dommages et intérêt pour avoir provoqué la mort de l'envoûteur. Voyez note 1 de la page 219.

(4) Les parents de la personne ayant succombé à l'épreuve du poison ne pouvaient pas réclamer des dommages et intérêts du fait de ce décès. Nous reviendrons dans la suite sur ce sujet, cfr. infra.

(5) Cfr. infra.

(6) Cfr. définition de « benga » et des « obite wa benga, » ainsi que remarque au sujet de l'atteinte au droit de propriété; supra note 1 de la page 210.

(7) Voyez infra pp. 237 et svtes.

« obite wa benga » ainsi que les « obite wa mukondo » (1). En cas de récidive, le voleur subissait des peines corporelles : on le liait, on le rouait de coups de fouet ou « mushingu » tandis que du poivre était jeté dans les plaies. Le coupable était ensuite exposé au soleil durant toute une journée.

Si après cette correction, l'individu continuait à commettre de nouvelles infractions : vols, incendies, adultère etc. la coutume reconnaissait, au groupement familial de l'intéressé, le droit de le vendre comme esclave soit dans un autre groupement familial du clan, soit dans un autre clan.

Mais il importe de remarquer que ce droit appartenait uniquement au groupement familial du récidiviste. Notons, d'ailleurs, que les membres d'un groupement familial n'hésitaient pas à recourrir à ce moyen pour se débarrasser d'un individu causant de nombreux conflits.

La coutume en agissant de la sorte poursuivait un double but : d'une part elle voulait protéger le groupement familial auquel appartenait le récidiviste d'infractions et d'autre part voulait protéger la société en prévoyant cette sévère mesure. La protection du groupement familial s'imposait en pareille circonstance. En effet, de tout temps, pour mieux assurer la réparation d'un préjudice, la coutume a toujours étendu la responsabilité de l'auteur d'une infraction à tous les membres de son groupement familial. Dès lors, un mauvais sujet pouvait devenir une véritable ruine pour les membres de son groupement.

D'ailleurs, le droit coutumier lunda ne s'arrêtait pas à la vente d'un récidiviste comme esclave car si, après cette dernière mesure, le délinquant s'obstinait dans le vice il pouvait être mis à mort. Mais, dans ce cas, ce droit appartenait exclusivement au chef et aux aînés de son groupement familial. L'indigène récidiviste vendu comme esclave mais restant incorrigible dans ses défauts était, en effet, rendu au groupement *familial auquel il* appartenait (2)

Ces mesures draconiennes s'expliquent. Non seulement le récidiviste ruinait son groupement familial, mais les membres de ce groupement risquaient d'être réduits en esclavage par les créanciers non réglés, voire être tués au cours des razzias ordonnées par ceux-ci.

c) Du Droit de punir.

Le droit de punir appartenait au :

1) Chef de clan ;

2) Chef et les aînés du groupement familial ;

3) Maître de l'esclave pour toute infraction commise par celui-ci ;

4) Préjudicié d'une infraction ou à ses parents ;

5) Créancier d'un débiteur insolvable.

Les droits de chacun d'eux variaient notablement car ces droits dépendaient des buts voulus par la coutume.

1) Le chef coutumier ou de clan jouissait du droit de :

a) Condamner à mort (3) quiconque attentait ou essayait d'attenter à la vie d'un de ses parents.

b) Toucher les « obite wa zokola mayala » lorsqu'un indigène l'avait offensé (4).

c) Toucher les « obite wa tshikungu tsha mashi » lorsqu'un indigène était tué sur les terres du clan (5).

---

(1) Voyez infra pp. 237 et svtes.

(2) Cette mesure se comprend car, comme nous le savons, le maître est responsable des actes de son esclave.

(3) L'action du chef de clan ne se limitait pas toujours à la condamnation à mort du meurtrier. Il arrivait que le chef faisait attaquer le village du meurtrier et qu'un grand nombre d'hommes — parents du meurtrier — étaient tués au cours de l'attaque. Parmi les divers cas qu'il nous fut cités, nous citerons l'exemple d'un des chefs de Nzofu : le nommé Nzofu Musango alias Kazodi qui, quelque temps avant notre occupation fit attaquer le village de Tshimwanga par ses hommes parce que son frère, le notable Kadi, avait été tués par les gens de ce village. Les hommes du chef de clan tuèrent le chef du village Tshimwanga, son mulopo le nommé Kabeya ainsi que la majorité des hommes de ce groupement.

(4) Cfr. définition de ces dommages et intérêts p. 219, note 1.

(5) Idem, Ibidem.

d) Toucher les « obite wa taku dia muloji » lorsqu'un envoûteur succombait à l'épreuve du poison (1).

e) Ordonner la contrainte par corps d'un débiteur insolvable que ce dernier soit son débiteur ou celui d'un créancier habitant les terres du clan (2).

Du point de vue de la coutume, tous ces droits se justifient aisément.

Les deux premiers droits cités avaient pour but le maintien du prestige du chef de clan.

Les droits cités en c, d, e, avaient pour but principal d'éviter des troubles sur les terres du clan, d'y maintenir le bon ordre. Ce dernier point semble être en contradiction avec un des droits que possédait le créancier d'un débiteur insolvable à savoir le droit de faire cerner (3) par ses parents le village de son débiteur. Mais il est très utile de remarquer à ce propos que le créancier ne pouvait user de ce droit qu'après avoir obtenu l'autorisation du chef de clan. Celui-ci, avant d'accorder cette autorisation, s'efforçait d'obtenir le réglement de la dette en souffrance. Mais si le débiteur s'y refusait ou encore y mettait de la mauvaise volonté il accordait carte blanche au créancier. Les droits du « benga » ne devaient-ils pas être respectés ?

Les créanciers usant de cette coutume, après avoir obtenu l'autorisation du chef de clan, ne pouvaient pas être inquiété même dans le cas où un grand nombre de personnes étaient tués au cours de la razzia.

2) Droits du chef familial et des aînés d'un groupement familial.

Ces droits ont été exposés à la page 138. Remarquons cependant que les mesures admises par la coutume à l'égard d'un récidiviste d'infractions ne pouvaient être prises par le chef familial que de commun accord avec les aînés de son groupement.

3) Droits du maître sur ses esclaves.

Nous savons que la coutume déclare le maître responsable des actes de ses esclaves (4).

En cas d'infraction, tel l'adultère, commis par l'esclave, la coutume reconnaissait au maître le droit d'infliger au délinquant des peines corporelles souvent très douloureuses (5).

Notons que l'esclave récidiviste pouvait être condamné à mort.

4) Droits de la victime d'une infraction.

La victime d'une infraction avait le droit :

a) dans certaines circonstances de tuer avec impunité l'auteur de l'infraction : cas du vol répété analysé plus haut pages 232 et 233.

b) de réclamer l'application de la peine du talion.

Ce droit, toutefois, tomba en désuétude bien longtemps avant notre arrivée.

Enfin, comme nous le verrons au cours de ce chapitre, c'était la victime qui fixait elle même le montant des dommages et intérêts 6) résultant de l'infraction.

Si la coutume accordait au préjudicié de l'infraction le droit de fixer le montant des dommages et intérêts c'était tout simplement parce qu'elle considérait que seule la victime était à même de juger les conséquences de l'infraction et par suite d'évaluer le préjudice subit.

5) Droit du créancier d'un débiteur insolvable.

Ces droits ayant été analysés antérieurement, nous nous contenterons de les résumer brièvement :

---

(1) Id., Ibid.

(2) Ce cas pouvait se présenter lorsque le groupement familial du débiteur était plus fort que celui du créancier.

(3) Ce qui était toujours accompagné de nombreux échanges de coup de feu.

(4) Voyez p. 179.

(5) Voyez p. 179.

(6) Nous étudierons au cours de ce chapitre les divers dommages et intérêts que la victime était en droit de réclamer.

a) droit d'exiger, si le débiteur ne règle pas immédiatement sa dette, le « muivu » ou un otage (1);

b) droit de mettre le débiteur insolvable à la contrainte par corps (2);

c) droit de s'emparer du débiteur insolvable, de sa ou ses femmes, de ses enfants, de ses parents et de les retenir ou de les vendre comme esclave (3);

d) droit de razzier le village de son débiteur ainsi que nous l'avons vu à la page 236.

d) Système pénal.

1) Des diverses espèces d'indemnités.

L'indemnisation d'un préjudice comprend divers éléments correspondant chacun à des idées et des buts nettement différents. Le Lunda groupe ces éléments sous le terme indiquant la caractéristique de chacun d'eux. Le Lunda distingue à cet égard :

1°) Les « obite wa milonga ».

Comme l'indique le terme, ces dommages et intérêts représentent les indemnités résultants du différend c'est-à-dire qu'ils représentent la réelle réparation du dommage subi.

2°) Les « obite wa benga ».

Sont des indemnités dues pour violation du droit de propriété. Il n'y a pas de limites à ces dommages et intérêts. Nous avons analysé antérieurement le terme « benga » aussi y renvoyons-nous le lecteur (4).

On peut assimiler ces dommages et intérêts à ceux, qui, chez nous, ont pour objet la réparation d'un dommage moral.

3°) Les « obite wa mukondo ».

Ou indemnités payées pour racheter la vengeance. Ces indemnités correspondent au « weergeld germain » (5).

Le « mukondo », qui n'était autre chose qu'une convention verbale, pouvait remonter à plusieurs générations et avait toujours pour origine un conflit entre deux groupements familiaux. Le « mukondo » de par son origine exprimait un certain état d'hostilité soit entre deux clans (6) soit entre deux groupements familiaux.

En cas d'existence de « mukondo »entre le groupement familial de la victime et celui de l'auteur

---

(1) Voir p. 180 et note 1 de cette page. Voyez encore p. 202 les droits du créancier lorsque le débiteur ne règle pas sa dette endéans les délais accordés.

(2) Voyez p. 180.

(3) Voyez note 1 de la page 180 et p. 202.

(4) Cfr. note 1 de la page 210.

(5) Voir à ce sujet les études de MM. Simons, Hamoir & Sohier, relatives aux dommages et intérêts et parues dans le « Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais » pp. 17 et svtes, n° 1, 1933.

(6) Notons qu'à l'origine il n'existait pas de « mukondo » entre les clans Lunda. Dans la suite, divers incidents en furent la cause Il existe aujourd'hui un « mukondo » entre les clans Lunda de Mwendjila et de Nzofu ainsi qu'entre les clans Lunda Mwendjila et Tianza.

L'application du « mukondo » entre les clans de Mwendjila & Nzofu date de l'invasion katshok (il y a environ 80 à 90 ans). Le chef du clan de Mwendjila s'étant enfui chez les Nzofu, le chef coutumier de ce clan exigea deux esclaves à titre de droit d'installation (Notons que le taux du droit perçu était extraordinairement élevé pour l'époque). D'où une certaine rancune des gens de Mwendjila. L'exigence des Nzofu fut la cause de l'application du « mukondo ».

Le « mukondo » existant entre les clans de Mwendjila et de Tianza remonte à quelque soixante ans. Le chef du clan de Tianza avait épousé une femme du clan de Mwendjila. Cette dernière après quelque temps de mariage s'enfuit et revint dans son clan. Le chef Tianza, furieux refusa la dot que Mwendjila voulait rembourser et exigea trois esclaves à titre de dommages et intérêts.

de l'infraction. ce dernier devait payer, outre les « obite wa milonga » et éventuellement les « obite wa benga «, les « obite wa mukondo ».

Lorsque l'auteur de l'infraction ou ses parents refusaient de payer les « obite wa mukondo », le groupement familial de la victime pouvait, avec impunité, user du « kembe » c'est-à-dire du droit de vengeance admis par la coutume.

Il est très important de remarquer que les Lunda n'ont jamais eu recours au « kembe » lorsqu'il n'existait pas de « mukondo » entre la partie coupable d'infraction et celle ayant subi le préjudice.

De ce qui précède il en résulte donc que selon qu'il existait un « mukondo » ou non entre les groupements familiaux en cause, la coutume prévoyait *pour des infractions rigoureusement identiques* deux taux de dommages et intérêts essentiellement différents. Nous reviendrons sur ce point lors de l'analyse du principe de l'échelle de peines

4°) *Les « obite wa tshikonge tsha milonga »*.

Sont des indemnités de réconciliation Ces dommage et intérêts, toujours en usage, *sont payés par la partie gagnante du procès* à la partie perdante immédiatement après le règlement des indemnités faisant l'objet du litige.

Le paiement des indemnités de réconciliation donne lieu à la cérémonie « kusankana » (1) ou réunion des parties gagnante et perdante ainsi que des chefs de groupements familiaux de chacun d'eux. C'est en vue de ce « kusankana » que la partie gagnante faisait toujours figurer parmi les dommages et intérêts qu'elle réclamait (2) soit une chèvre soit deux poules destinées au repas offert par la partie gagnante lors de cette réunion.

Après le repas la partie gagnante du procès rend à la partie perdante environ un quart des dommages et intérêt qu'elle a reçu. Ce sont ces dommages et intérêts, volontairement rendus que la coutume désigne par l'expression d' « obite wa tshikonge tsha milonga ». En même temps qu'elle remet ces dommages et intérêts la partie gagnante offre un peu de terre blanche ou « pemba ». Les deux parties frottent cette terre sur les bras.

La cérémonie du « kusankana », du « pemba » et la remise d'une partie des dommages et intérêts à la partie perdante ont pour but unique la réconciliation des parties et de prouver qu'il n'existe plus entre elles le moindre ressentiment.

Si la partie perdante estime que les dommages et intérêts réclamés par la partie adverse sont exagérés, elle refuse le « kusankana ».

Notons que le Lunda pratique toujours cette coutume.

5o) *Les « obite wa muvutu »*.

Il importe de ne pas confondre ces dommages et intérêts ou dommages et intérêts de *restitution* avec les indemnités de réconciliation étudié au 4° ci-dessus.

Lorsque la partie perdante trouvait les prétentions de la partie adverse exagérées (3) elle refusait de payer les dommages et intérêts fixés se proposant de porter l'affaire devant une autre juridiction, ce qui traînait souvent en longueur le noir ne possédant guère la notion du temps.

Mais, il arrivait également, que la partie gagnante ne l'entendait pas toujours de la sorte et, si elle était assez forte, sommait le débiteur de régler les dommages et intérêts réclamés. Parfois ce dernier était contraint de s'exécuter soit que le créancier s'était emparé de ses parents, soit qu'il l'avait menacé d'un envoûtement ou de razzier son village.

---

(1) « Kusankana » c'est-à-dire se réunir.

(2) Aujourd'hui c'est le Tribunal indigène qui fixe le montant des dommages et intérêts et non plus le préjudicié comme jadis.

(3) Comme nous allons le voir, le tribunal indigène ou le juge arbitre, tranchant un différend, se bornait à désigner la partie gagnante mais ne fixait nullement le montant des dommages et intérêts dus à la suite du dommage causé.

Dans ce cas, l'ex-débiteur pouvait porter le différend devant une autre juridiction indigène en exposant l'exagération des dommages et intérêts payés. Lorsque ces dommages et intérêts étaient manifestement exagérés, les juges ou les arbitres ne manquaient pas de débouter l'ex-créancier Celui-ci devait, dans ce cas, restituer une partie des dommages et intérêts touchés.

C'est cette partie des dommages et intérêts restitués que le Lunda appelle les « obite wa muvutu » (1).

Si les parties étaient enfin d'accord, la restitution avait lieu. Cette restitution donnait lieu au « kusankana », à la cérémonie du « pemba » et la remise des « obite wa tshikonge tsha milonga ».

Notons que si, en premier lieu, la partie perdante avait accepté le « pemba » et les « obite wa tshikonge tsha milonga », il ne pouvait plus être question de réclamer les « obite wa muvutu ».

6°) Les « obite wa kudibokola ».

Ce sont les dommages et intérêts de demande de pardon.

Ils étaient dus en cas de manque de respect au chef de clan, chef familial du groupement ou encore à un aîné de ce groupement. Outre les dommages et intérêts exigés par la partie offensée, l'offenseur devait payer une ou deux calebasses de « malafu » lorsqu'il présentait les dommages et intérêts à l'offensé. La remise de ces deux calebasses de malafu était accompagnée de la cérémonie du « tshikwatele divu » (2).

7°) Les dommages et intérêts dus au chef de clan.

Ces dommages et intérêts ont été étudiés à la page 235.

2) Du montant des indemnités aues pour un dommage donné. — Généralités.

Avant d'analyser quelques exemples donnant une idée de l'application de l'échelle des peines en usage chez les Lunda et d'exposer l'influence du « mukondo » sur cette échelle, il est indispensable d'avertir le lecteur que l'échelle des dommages et intérêts cités ci-après n'était pas rigoureusement rigide mais dépendait avant tout :

1°) Des exigences de la partie gagnante ;

2°) De certaines circonstances aggravantes ou atténuantes telles que nous l'avons exposé au début de ce chapitre.

Car, trait très caractéristique de la psychologie judiciaire du Lunda, le montant des dommages et intérêts n'était pas fixé par le Tribunal ou le juge arbitre ayant tranché la palabre mais bien par la partie gagnante.

En effet, le *rôle* du tribunal (3) ou du juge-arbitre *était de désigner la partie gagnante mais se gardait bien d'intervenir pour fixer le montant des dommages et intérêts revenant au gagnant du procès.*

Il eût d'ailleurs été difficile au tribunal ou à l'arbitre de se prononcer sur le montant des dommages et intérêts étant donné leur diversité. D'autre part, si, à la rigueur, le tribunal ou l'arbitre aurait pu déterminer le montant des « obite wa milonga » et des « obite wa mukondo », en était-il de même des « obite wa benga » dommages et intérêts que l'on peut rapprocher de ceux qui, chez nous, ont pour but la réparation morale d'un dommage. Car ces « obite wa benga », il ne faut pas l'oublier étaient extrêmement changeants, extrêmement variables selon que la partie gagnante n'exploitait pas ; exploitait peu ou beaucoup la violation de son droit de propriétaire.

De plus, autre caractéristique de la législation Lunda, la coutume désirait qu'il n'existât plus, entre les parties adverses, la moindre rancune après les paiements des dommages et intérêts. Le « kusankana » n'avait-il pas pour but unique la réconciliation complète des parties puisque le « pemba » était offert à l'issue de cette réunion ? La coutume, dès lors, estimait que la meilleure politique à adopter, en

---

(1) A l'heure actuelle, nous voyons encore de très vieilles palabres portées devant les tribunaux principaux de chefferie et qui n'ont d'autre but que la restitution d'une partie des dommages et intérêts payés autrefois par le demandeur voire par ses ascendants.

(2) Cfr. définition et description de la cérémonie du « tshikwatele divu » supra.

(3) Nous examinerons infra, une fonction du tribunal le distinguant du simple arbitrage.

vue d'aboutir à ses fins, était de laisser à la partie gagnante la liberté de fixer elle même l'importance des dommages et intérêts plutôt que de donner au tribunal ou à l'arbitre le pouvoir de déterminer lui même le montant de ces indemnités.

D'autre part, en vue de freiner les exigences éventuelles de la partie gagnante, la coutume prévoyait certaines mesures :

1°) L'action du conseil de justice ou de l'arbitre ayant tranché la palabre.

Les juges arbitres, ayant tranché le différend, ne manquaient pas en cas d'exagération des dommages et intérêts exigés d'agir sur la partie gagnante en vue de faire réduire ses prétentions.

Mais notons que ces juges se seraient bien gardés de réduire d'office le montant des dommages et intérêts dont question.

2°) La coutume prévoyait, en faveur de la partie perdante, la possibilité de porter le différend — dommages et intérêts exagérés — devant la même juridiction ou les mêmes arbitres.

Dans ce cas comme au 1°), les juges arbitres désignaient la partie perdante en exposant les motifs de la décision mais s'abstenaient de se prononcer quant au montant des dommages et intérêts.

Si le défendeur (partie gagnante du 1°) était déclaré partie perdante, le demandeur faisait connaître le montant, qu'il jugeait équitable, des dommages et intérêts dus pour l'infraction primitive.

3) Exemples d'application de l'échelle des peines.

Notons que, jadis, lorsque la peine de mort était en vigueur, celle-ci pouvait être rachetée pour autant que le chef du groupement familial de la victime l'autorisait et pour autant que le chef de clan consentait à ce rachat. Dans l'affirmative, le groupement familial du grâcié devait payer au chef coutumier un droit qui était en général de la valeur d'un esclave.

La peine du talion, autrefois en vigueur, pouvait également être rachetée.

Dans l'exposé qui va suivre nous faisons abstraction de la peine de mort et celle du talion, ainsi que des dommages et intérêts dus au chef coutumier en cas d'homicide pour n'envisager que les dommages et intérêts dus soit à la victime de l'infraction soit à son groupement familial.

Comme nous l'avons déjà exposé antérieurement, le Lunda connaît pour une infraction donnée deux espèces de peine selon qu'il y a application ou non du « mukondo ».

1°) Echelle des peines avec application du « mukondo ».

Homicide volontaire (1) :

Deux cas se présentaient :

a) Homicide commis par un membre du clan.

Le meurtrier ou son groupement familial devait payer : six esclaves, cinq pièces de tissu de raphia, une chèvre, un « swana » (2).

b) Homicide commis par un étranger.

Le nombre d'esclaves était porté à sept, le meurtrier devait, en outre, payer cinq à dix pièces de tissu de raphia, une chèvre et fournir un « swana ».

Homicide involontaire :

a) Commis par un membre du clan : les dommages et intérêts étaient de trois esclaves, une chèvre, un « swana » devait être remis.

b) Commis par un étranger : quatre esclaves, une chèvre, un « swana ».

---

(1) La personne coupable d'homicide volontaire ou involontaire ou de blessures entraînant la mort devait, en outre, payer l'huile ainsi que la terre rouge ou « nkula » employé par les parents du défunt à la fin du deuil.

Rappelons qu'en cas d'homicide volontaire ou involontaire ainsi qu'en cas de blessures graves, *l'arme devait être remise au chef de clan.*

(2) Cfr. supra la définition du « swana » ; p. 158.

Blessures graves volontaires :

Dans tous les cas, l'auteur des blessures devait payer les soins que l'état du blessé exigeait.

a) Blessures graves entraînant la mort : voir homicide volontaire.

b) Blessures graves entraînant la perte ou la mutilation d'un organe :

1) perte d'un œil : paiement de six esclaves et une chèvre.

2) perte de la vue : paiement de dix esclaves et une chèvre.

3) perte d'un membre : deux esclaves et une chèvre.

Autrefois, en cas de non paiement de ces dommages et intérêts la peine du talion était appliquée à l'auteur des blessures.

Blessures graves involontaires :

a) Blessures entraînant la mort : voir homicide involontaire.

b) Blessures graves entraînant la perte ou la mutilation d'un organe :

1) perte d'un œil : deux à trois esclaves et une chèvre.

2) perte de la vue : quatre à cinq esclaves et une chèvre.

3) perte d'un membre : un esclave et une chèvre.

2°) Echelle des peines pour des infractions identiques mais sans application du « mukondo ».

Homicide volontaire :

a) Commis par un membre du clan : trois esclaves, cinq pièces de tissu de raphia, un grand pagne appelé « lubule », une chèvre, l'auteur de l'homicide devait remettre également un « swana ».

b) Commis par un étranger : quatre esclaves, cinq à dix pièces de tissu de raphia, une chèvre, un « swana ».

Homicide involontaire :

a) Commis par un membre du clan : un esclave, cinq pièces de tissu de raphia, une chèvre. De plus l'auteur de l'homicide devait remettre un « swana ».

b) Commis par un étranger : deux esclaves, cinq à dix pièces de tissu de raphia, une chèvre, un « swana ».

Blessures graves volontaires :

Dans tous les cas, blessures volontaires ou involontaires, l'auteur des blessures devait payer les soins que réclamait l'état du blessé.

a) Blessures graves entraînant la mort : Cfr. homicide volontaire.

b) Blessures graves entraînant la perte ou la mutilation d'un organe :

1) perte d'un œil : deux à trois esclaves et une chèvre.

2) perte de la vue : quatre esclaves et une chèvre.

3) perte d'un membre : un esclave et une chèvre.

Blessures graves involontaires :

a) blessures entraînant la mort : Cfr. homicide involontaire.

b) blessures graves entraînant la perte ou la mutilation d'un organe :

1) perte d'un œil : un esclave et une chèvre.

2) perte de la vue : deux esclaves et une chèvre.

3) perte d'un membre : un esclave et une chèrve.

Pour le cas de la perte d'un membre, il n'est pas fait de distinction entre les blessures volontaires et involontaires. Le Lunda interrogé déclare qu'il est tout naturel que la coutume prévit jadis, le paiement d'un esclave pour le cas de blessures entraînant la perte d'un membre. Le mutilé pouvait-il encore, demande le Lunda, effectuer tous les travaux habituels ? Et de répondre par la négative. Dans ce cas poursuit-il n'était-il pas logique de payer à l'invalide un esclave afin que ce dernier puisse le remplacer dans l'exécution de ces travaux.

4) Etude de quelques infractions.

Le viol.

Le Lunda distingue le viol ou « wamukwatanga mubanda na usu » c'est-à-dire « prendre une femme de force » des relations intimes acceptées volontairement et que le natif désigne par cette expression : « usanda wa kumutshima wende ».

Selon qu'il y a eu usage de force ou que la femme ou la fillette a accepté volontairement les rapports intimes, l'importance des dommages et intérêts admis par la coutume et les règles coutumières applicables varient.

Examinons en premier lieu le cas du viol. Il y a lieu d'examiner diverses hypothèses :

1°) Fillettes non pubère (1) :

Notons que la coutume considérait *uniquement les conséquences du viol mais ne punissait pas nécessairement cet acte.*

a) Le viol n'a pas de suites graves :

Aucun dommages et intérêts n'étaient accordés aux parents.

b) Les parties sexuelles de l'enfant portent des blessures.

Dans ce cas, l'auteur du viol devait payer (2) des dommages et intérêts aux parents de fillette. Ces dommages et intérêts étaient généralement de l'importance d'un fusil, d'une pièce de tissu et une chèvre. Le coupable devait, en outre, payer tous les soins qu'exigeaient l'état de l'enfant.

En cas de décès, l'auteur du viol payait les dommages et intérêts prévus au littéra c ci-dessous.

c) La fillette est enceinte.

Dans ce cas, le Lunda désigne cette grossesse par l'expression : « divumu dia wisu ».

Les parents remettaient la fillette à l'auteur du viol. Ce dernier était responsable des suites graves qui pouvaient survenir.

Lorsque l'accouchement se faisait normalement, le coupable n'était nullement inquiété. Quelques temps après la naissance de l'enfant, il devait payer la dot au père de la fillette et le mariage avait lieu.

Si la fillette décédait (3) pendant la grossesse ou l'accouchement ou encore si la fillette accouchait d'un mort-né l'auteur du viol devait payer des dommages et intérêts très élevés

Les dommages et intérêts dus, en cas de décès de la fillette, était de quatre esclaves, cinq à six boîtes de poudre de traite, cinq à six chèvre. S'il existait un « mukondo » entre les groupements familiaux de la victime et de l'auteur du viol le nombre d'esclaves était porté à six, sept, huit voir dix.

Ajoutons de plus que lorsque la fillette avait été promise en mariage et avait reçu de son futur mari le « tshijingidila », ou anneau symbolisant l'engagement, le fiancé avait droit à des dommages et intérêts (4) que le viol ait été suivi ou non de suites graves.

En règle générale lorsque la fillette devenait enceinte son fiancé, ne la reprenait plus.

---

(1) Notons que le critérium très généralement adopté par le Lunda pour déterminer si une fillette est pubère ou non est l'apparition des premières menstrues. La coutume fait une distinction très nette entre la fillette pubère et impubère. Comme nous allons le voir, dans le premier cas, la responsabilité de l'auteur du viol est entièrement engagée tandis que dans le second cas la coutume peut très bien n'engager que partiellement la responsabilité de l'auteur du viol.

(2) Il était normal déclare le Lunda que le coupable payât de dommages et intérêts car n'avait-il pas voulu faire mourir l'enfant ?

(3) *Il est très important de remarquer* que dans ce cas, les parents de la fillette *ne consultaient pas le devin* c'est-à-dire ne recherchaient pas si la mort de l'enfant se devait à l'envoûtement. Dans l'esprit du Lunda, cette mort était uniquement due au fait que la constitution de la fillette était insuffisante que pour enfanter.

(4) Ces dommages et intérêts, quelles que soient les conséquences du viol, étaient en moyenne : un fusil ou une pièce de tissu de raphia et une chèvre.

2°) Cas de la fille pubère :

a) Le viol n'a pas de suites graves.

La coutume ne reconnaissait pas aux parents de la jeune fille le droit de réclamer des dommages et intérêts. En général, l'auteur du viol offrait à sa victime un présent de menue valeur.

b) La jeune fille devenait enceinte.

Dans ce cas, elle était remise au coupable de l'infraction. Ce dernier, si l'accouchement avait été normal, devait payer la dot au père de la jeune fille et le mariage avait lieu.

Si l'accouchement donnait lieu à des complications l'auteur du viol était déclaré soit entièrement, soit partiellement responsable. Ainsi si la jeune fille venait à décéder durant sa grossesse, lors de l'accouchement ou des suites de l'accouchement, la responsabilité de l'auteur du viol se trouvait engagée.

Mais pour déterminer la part de cette responsabilité les parents de la victime consultaient le devin aux fins de déterminer l'auteur de l'envoûtement ayant causé la mort. Deux cas sont à considérer :

a) L'envoûteur est l'auteur du viol.

Dans ce cas le coupable devait payer les mêmes dommages et intérêts que ceux cités ci-dessus pour le cas de décés de la fillette non pubère.

b) L'envoûteur est une tierce personne.

L'anvoûteur payait au cas où il n'existe pas de « mukondo » trois esclaves, 2 à 3 boîtes de poudre tandis que l'auteur du viol devait payer un esclave, 2 à 3 chèvres, 2 à 3 boîtes de poudre.

Interrogé au sujet de cette dernière coutume, qui de prime abord semble être une anomalie, le Lunda répond par des interrogations : l'envoûtement aurait-il eu lieu sans le viol ? le décès n'a t-il pas pour origine le viol ? C'est pourquoi, déclare-t-il, il est très logique que l'auteur du viol participe au cas où l'envoûteur est une tierce personne, au paiement d'une partie des dommages et intérêts.

3°) Cas de la femme mariée.

a) Le viol n'a pas de suite graves.

Les dommages et intérêts dus au mari étaient dans ce cas supérieurs à ceux dus pour le cas de l'adultère (1).

En général, l'auteur du viol devait payer outre, les dommages et intérêts prévus pour l'adultère, un fusil, une chèvre ou l'équivalent de ces dommages et intérêts.

b) La femme devenait enceinte.

La femme continuait à habiter avec son mari. Elle n'était donc plus remise à l'auteur du viol mais celui-ci était responsable de tout accident pouvant atteindre la victime du viol.

En cas de décès de la femme violentée, le Lunda avait recours, pour déterminer la part de responsabilité de l'auteur du viol, à la même procédure que celle exposée au 2° en a et b ci-dessus. Les mêmes dommages et intérêts que ceux prévus pour le cas du décès de la fille pubère étaient dus aux parents de la victime (2).

Notons, toutefois, *que les dommages et intérêts payés aux parents de la femme violentée étaient indépendants de ceux qui avaient été payés antérieurement au mari du chef du viol (3).*

*
* *

Afin de mieux faire ressortir la mentalité du Lunda au sujet du cas de « wamukwatanga mubanda na usu » c'est-à-dire en ce que nous considérons comme l'équivalent du viol il est très utile d'étudier en

---

(1) Cfr. supra pp. 179 et svtes.

(2) Il y a lieu d'insister sur le fait que le mari n'a aucun droit sur les dommages et intérêts payés à l'occasion du décès de son épouse.

(3) Ce serait une erreur de croire *que l'auteur du viol du fait qu'il a payé des dommages et intérêts au mari et reçu de celui-ci le « pemba »* (voir à ce sujet supra pp 238 et svtes les « obite wa tshikonge tsha milonga » *se trouve dégagé de toute responsabilité en cas de suites graves affectant la femme* (décès, maladie etc.). En effet le groupement familial de la femme n'ayant rien à voir avec les dommages et intérêts payés au mari du chef du viol n'offrait pas le « pemba » et par suite conservait tous ses droits si un accident venait frapper la victime du viol.

parallèle les règles coutumières qui étaient en application lorsque la fillette ou la femme avait accepté volontairement les rapports intimes, cas que le Lunda appelle, comme nous le savons, « usanda wa kumutshima wende ».

1°) Cas de la fillette non pubère :

a) Aucune suite grave.

La coutume ne prévoyait aucun dommages et intérêts redevables aux parents de la fillette.

b) L'enfant porte des blessures aux parties sexuelles :

Les dommages et intérêts étaient moindres que ceux prévus pour le cas du viol.

Le coupable payait une pièce de tissu de raphia.

c) La fillette devenait enceinte :

Procédure identique à celle en usage pour le cas semblable du viol.

En cas de décès de la fillette, et pour autant qu'il n'existât pas de « mukondo », les dommages et intérêts étaient de deux esclaves, cinq à six boîtes de poudre, cinq à six chèvres.

En cas d'application du « mukondo », le nombre d'esclaves était porté à quatre ou cinq.

Le Lunda explique la différence des taux des dommages et intérêts prévus pour le cas du viol et celui qui nous occupe en disant que la fillette, en acceptant les rapports intimes, a cherché son propre malheur.

Les dommages et intérêts dus au fiancé, dans l'une des hypothèses ci-dessus, étaient également moindres qu'en cas de viol. Ils pourraient être de l'importance d'une chèvre ou d'une pièce de tissu de raphia.

2°) Cas de la jeune fille pubère.

a) Sans suite grave.

Idem que pour le viol.

b) La jeune fille devenait enceinte.

Même procédure que pour le cas semblable du viol.

Les dommages et intérêts étaient inférieurs à ceux prévus pour le cas analogue du viol.

a) L'envoûteur est l'auteur du viol :

Même dommages et intérêts qu'en c du 1°.

b) L'envoûteur est une tierce personne ;

L'indigène ayant eu des relations coupables avec la jeune fille payait un esclave.

3°) Cas de la femme mariée.

a) Sans suite graves.

Analysé antérieurement cfr. pp. 179 et svtes.

b) La femme devenait enceinte.

Même procédure qu'au b 3° pour le cas du viol.

En cas de décès de la femme coupable d'adultère, les dommages et intérêts étaient de la même importance que ceux indiqués au 2° ci-dessus.

Le vol :

Au cours d'exposés antérieurs, nous avons touché du doigt cette question (1).

Pour être complet ajoutons que le voleur est responsable de la perte du bien volé ainsi que des détériorations que cet objet a subies. De plus si le bien volé a été pour l'auteur de l'infraction une source de profits, tel le vol d'un fusil à l'époque des feux de brousse, ces profits ou l'équivalent doivent être remis au propriétaire de ce bien.

---

(1) Cfr. supra pp. 231, 232 et svtes.

Incendies :

a) De cases.

L'incendiaire est tenu de payer la contre-valeur de tous les objets perdus au cours de l'incendie et en outre doit reconstruire ou faire reconstruire à ses frais une nouvelle case.

b) Des plaines, sans autorisation du chef de plaines.

Nous examinerons dans ses détails, en temps opportun, les divers cas d'incendies, non autorisés, des plaines et les règles coutumières réprimant ces infractions. Cfr. infra pp. 246 et svtes.

Destruction d'animaux domestiques.

Les animaux détruits devaient être remplacés ou la contre-valeur devait être payée et ce indépendamment des « obite wa benga » que le préjudicié pouvait réclamer.

Sorcellerie.

Sortilèges ayant causé la mort (1).

Il était loisible à l'accusé de se disculper en recourant à l'ordalie (2). Si l'accusation était confirmée, divers cas pouvaient se présenter :

a) l'accusé appartient au même groupement familial que celui de la victime.

Dans ce cas l'envoûteur était tenu de payer un fusil, une ou deux pièces de tissu, deux chèvres et remettre un « swana ».

b) l'accusé n'appartient pas au même groupement familial mais il n'existe pas de « mukondo » entre son groupement familial et celui de la victime.

Les dommages et intérêts s'élevaient à : deux esclaves, cinq pièces de tissu, un grand pagne ou « lubule », une chèvre et devait de plus donner un « swana » à la famille de la victime.

c) il existe, entre le groupement familial de l'accusé et celui de la victime, un « mukondo ».

L'envoûteur payait : cinq esclaves, cinq pièces de tissu, un « lubule », une chèvre et remettait un « swana ».

En cas de récidive (3), les membres de son groupement familial avaient le droit de le mettre à mort. Il arrivait également que les parents de la victime se chargeaient de cette œuvre.

Des vices rédhibitoires :

Examiné antérieurement. Cfr. supra p. 202.

De la rébellion.

Il s'agit de la rébellion contre le chef de clan ou un de ses émissaires ou « mulua ».

Autrefois la peine de mort était appliquée pour un cas de l'espèce. Dans la suite, le délinquant pouvait être réduit en esclavage tandis que le chef de clan pouvait exiger des dommages et intérêts élevés : cinq à six esclaves. Il arrivait encore que l'expulsion des terres du clan était prononcée par le chef de clan contre le groupement familial du délinquant ou encore qu'il faisait razzier le village de l'auteur de la rébellion.

La gravité des peines dépendait de la rébellion.

Abus de confiance.

Les biens, objet de l'abus de confiance, devaient être rendus au propriétaire. En cas de destruction ou perte de ces biens la contre valeur devait être payée au propriétaire. Celui-ci avait le droit de d'exiger des « obite wa benga » pour l'atteinte portée à son droit de propriété.

---

(1) Voyez la mentalité du Lunda devant la mort : supra p. 174 et infra.

(2) Cfr. infra.

(3) Notons que la récidive était possible car l'envoûteur ne subissait pas nécessairement, lui même, l'épreuve de poison. Ainsi on pouvait très bien administrer le poison à des animaux telles des poules; si celles-ci succombaient l'accusé était déclaré coupable, et innocent dans le cas contraire.

Tel est le cas du fusil que le propriétaire remet à un indigène donné pour aller tuer du gibier. Il arrivait que cet indigène vendait le fusil à un tiers. Dans ce cas l'auteur de l'abus de confiance devait payer les dommages et intérêts du « benga ».

Injures, manque de respect.

1) au chef coutumier.

Ces dommages et intérêts variaient et dépendaient de l'importance de l'infraction. Ils pouvaient atteindre plusieurs esclaves. En cas d'injures très graves, le chef de clan pouvait faire expulser le groupement familial auquel appartenait l'auteur de l'infraction, des terres du clan.

2°) Au chef familial, à un aîné du groupement familial.

Les dommages et intérêts pouvaient atteindre une chèvre, un grand pagne ou « lubula », un fusil.

Les dommages et intérêts payés dans les deux cas portent le nom de « obite wa kudibokola ». A l'occasion de ce paiement des dommages et intérêts l'offenseur devait pratiquer le « tshikwatele divu » ainsi que nous l'avons déjà exposé antérieurement (1).

Non paiement du tribut coutumier.

Deux cas sont à considérer selon que le tribut coutumier présente un caractère politique ou un caractère religieux (2 .

L'omission de payer le tribut coutumier ou « milambo » à titre politique donnait lieu au paiement de dommages et intérêts généralement de deux chèvres, un fusil ou une ou deux pièces de tissu. En cas de refus de paiement de ces dommages et intérêts le groupement familial du délinquant était expulsé des terres du clan.

Lorsqu'il s'« agissait du non paiement du « milambo » ayant un caractère religieux, les dommages et intérêts étaient moins élevés (3) : l'auteur de l'infraction payait généralement deux chèvres dont l'une était destinée au chef de clan et l'autre au chef de plaine.

Fausse accusation.

La fausse accusation ne donnait lieu au paiement de dommages et intérêts que si l'accusateur avait porté plainte devant le tribunal du chef de clan ou « ibulu ya mwata ». Dans ce cas le faux accusateur devait payer deux chèvres au chef coutumier parce que, dit le Lunda, le délinquant avait manqué de respect à son chef en venant mentir devant son tribunal. Ces dommages et intérêts avaient plutôt le caractère d'une amende.

Le chef de clan avait seul le droit de percevoir cette amende. Elle n'était donc pas due aux juges arbitres.

Ajoutons que le faux accusateur devait payer à l'accusé une ou deux calebasses de « malafu ». Ce vin de palme ou de bambou était bu par les parties afin de prouver leur réconciliation.

Des incidents et accidents de chasse.

Afin de mieux comprendre les règles du droit coutumier régissant la matière il est indispensable d'étudier, entre autres, les mesures de précautions imposées par la coutume soit au chef de plaines soit aux tiers.

a) Mesures imposées au chef de plaines.

1) Deux ou trois jours avant l'incendie de la plaine, le chef de plaine est tenu d'aviser la population y habitant ainsi que les populations voisines.

Cette mesure, de tout temps imposée par la coutume, répond à un double but :

---

(1) Voyez note 3 de la p. 217

(2) Au sujet du « milambo » voir : pp. 216, note 1 de la p. 217.

(3) Nous avons vu à la note 2 de la page 227 qu'en cas de non paiement du tribut coutumier, le chef de plaine peut demander au chef de clan d'interdire, sur son domaine, la chasse, la pêche et la cueillette au groupement familial coupable.

a) éviter que les indigènes ne soient surpris par le feu de brousse et ne périssent dans l'incendie.

b) donner le temps aux indigènes des divers vilages situés dans la dite plaine d'établir des coupe-feux dont le but est de protéger leur village contre l'incendie.

2) En outre, lorsque la plaine n'est pas entièrement délimitée par des rivières, le chef de plaine doit, préalablement à l'incendie, faire a ménager, aux endroits non protégés par les rivières, des coupe-feux de façon à éviter que le feu ne se communique aux plaines voisines.

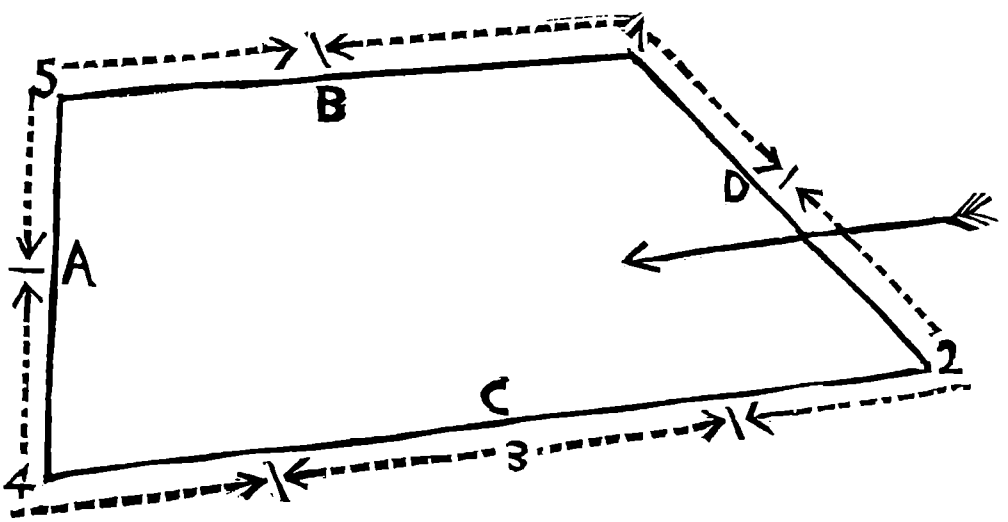
Nous avons exposé antérieurement (1) que la plaine droit être incendiée (2) par le chef de plaine et ses délégués (3). Cette coutume s'explique pour deux raisons : 1°) religieuse (4) 2°) pratique : pouvoir établir, ainsi que nous le verrons, les responsabilités en cas d'accident.

b) Mesures imposées aux tiers.

En vue d'éviter la mort de personne lors des feux de brousse ou encore des accidents lors des chasses, la coutume a, de tout temps, prévu certaines mesures générales :

1) Il est strictement interdit aux indigènes d'incendier une plaine sauf le cas où l'intéressé a été spécialement délégué par le chef de plaine.

2) Lors des chasses collectives, chaque village doit occuper l'emplacement (5) désigné par le chef de plaine comme l'indique le croquis ci-après : la partie réservée à chacun des villages 1 - 2 - 3 - 4 - 5 étant *indiqué par le sens* des flèches des lignes en pointillé.



La plaine est incendiée (6) dès que les chasseurs des divers villages occupent leur emplacement respectif.

---

(1) Voir supra pp. 218 et svtes.

(2) Signalons à titre documentaire que le Lunda emploie pour l'incendie des plaines le « mpoko ya kasu » ou briquet à silex. Le Lundua désigne l'étoupe du nom d'« Ukuku », le silex du nom de « Yala ».

(3) Dans ce cas ceux-ci reçoivent du chef de plaine le « Mpoko ya kasu ».

(4) Voyez à cet égard supra pp. 227 et svtes.

(5) Cette politique assure les avantages suivants :

1°) La responsabilité de chacun des villages peut, en cas d'accident, être établie avec plus de précision ;

2°) Les chasseurs d'un même village étant groupés, les risques de querelle ou de rixe entre gens armés sont diminués.

(6) Remarquons que l'incendie de la plaine se fait selon une technique bien précise :

3) Lors des chasses collectives, les chasseurs doivent toujours tirer devant eux de telle façon que la ligne de tir soit perpendiculaire à la ligne formée par le feu de brousse.

Cette mesure a pour but d'éviter que les chasseurs ne soient atteints par la balle tirée par l'un d'eux.

Il est donc interdit aux chasseurs de tirer dans une direction oblique par rapport à la ligne formée par le feu de brousse.

Notons que la coutume admet que les chasseurs tirent dans la direction opposée au feu de brousse. Ce qui est le cas lorsque le gibier franchissant la ligne du feu de brousse dépasse la ligne formée par les chasseurs.

4) Lorsque le cercle formé par la ligne de feu est assez restreint les chasseurs doivent cesser de tirer (1).

Signalons enfin pour terminer que lors des feux de brousse le chef de plaine envoie un délégué à chaque emplacement réservé à chacun des villages participant à la chasse.

Ce délégué a pour mission :

1°) de veiller à ce que le gibier tué ne soit pas caché par les chasseurs en vue de se soustraire au paiement du tribut coutumier dû au chef de plaine et au chef de clan.

2°) de faire rapport au chef de plaine en cas d'accident de chasse.

3°) de veiller à empêcher toute querelle ou rixe pouvant survenir entre chasseurs.

Il y a quelques années encore (2) lorsque la querelle ou la rixe avait pour origine un incident de chasse, telle une contestation entre chasseurs quant au droit de propriété (3) sur le gibier tué, l'affaire devait être tranchée par le chef de plaine.

4°) de veiller au respect des décisions prises par le chef de plaine.

* * *

Nous en arrivons maintenant à étudier les divers cas d'infraction ou d'accident pouvant se présenter en matière de chasse.

A) Le chef de plaine incendie ses plaines sans respecter les mesures imposées par la coutume et citées sous le 1° et 2° du § a) ci-dessus.

Deux cas sont à considérer :

a) Cas où l'incendie n'a pas causé la mort de personne.

Le chef de plaine n'était pas inquiété (4) pour ce qui concerne l'incendie de ses plaines. Son acte toutefois encourait la réprobation générale.

Lorsque l'incendie se communiquait à une plaine voisine possédée par un autre chef de plaines, l'auteur de l'incendie devait payer à ce dernier, à titre de dommages et intérêts, quatre à six chèvres. Ces dommages et intérêts répondaient à un triple but :

Le côté de la plaine se trouvant en opposition à la direction du vent, soit pour le cas du croquis ci-contre le côté A., est incendié en tout premier lieu. Le Lunda désigne ce côté par l'expression : « kumukashi wa mpata ». Le feu est ensuite mis au côté B. appelé : « kulupengo lwa mukashi wa mpata ». Le côté C dénommé « kulupengo lwa mulumi wa mpata » et D. ou « kumulumi wa mpata » sont ensuite incendiés.

Notons, en outre, qu'entre le moment où le feu est mis au côté A. et celui où le côté D. est incendié, il s'écoule un espace de temps variant entre quatre à six heures.

(1) Rappelons qu'après quelques heures la plaine est incendiée sur tous ses côtés et que dès lors le cercle formé par le feu de brousse se rétrécit de plus en plus.

(2) C'est-à-dire jusqu'à l'époque de la création des tribunaux de circonscription indigène.

(3) Voyez supra pp. 207 et sytes les divers cas qui peuvent se présenter.

(4) De nos jours les autorités indigènes doivent obtenir du chef de Territoire ou de son délégué une autorisation écrite leur permettant d'incendier la brousse. cfr. Ord. n°39/ Agri. du 26 mars 1937 art 2 (dans Bulletin Administratif du Congo Belge, du 10 avril 1937 p. 156) complétant l'Ord. 148/Agri. du 25 décembre 1933.

1°) Un but religieux : apaiser la colère des ancêtres, propriétaires de la plaines voisine, car si ceux-ci n'ont pas été invoqués avant que la dite plaine ne soit incendiée, ils ne manquent pas d'être irrités (1).

En effet, affirme le Lunda le fait d'incendier une plaine sans invoquer les ancêtres équivaut à déconsidérer leurs puissances surnaturelles.

2°) Réparation morale pour l'atteinte portée aux droits appelés « benga » (2) du chef de la plaine voisine.

3°) Compenser les pertes subies en raison du gibier qui n'a pas été tué parce que les ancêtres, n'ayant pas été invoqués, n'ont pas pu être favorables à la chasse.

b) Cas où l'incendie a causé la mort de personne.

Le chef de plaine coupable devait payer à la famille de la victime : soit deux esclaves et un « swana » (s'il n'existait pas de mukondo) (3) soit cinq esclaves et un « swana » (application du mukondo).

Notons que le tribunal du chef de clan était seul compétent pour trancher un différend de l'espèce.

En cas de récidive de la part du chef de plaine, le chef de clan assisté des notables pouvait destituer le récidiviste (4).

B) Incendie d'une plaine par un tiers sans avoir reçu l'autorisation du chef de plaine.

a) Incendie n'ayant pas causé la mort de personne.

L'incendiaire devait payer au chef de la plaine incendiée 4 à 6 chèvres à titre de dommages et intérêts, et ce pour les mêmes raisons que celles exposées ci-dessus.

Lorsque l'incendie se communiquait à une plaine voisine, l'incendiaire devait également payer au chef de la plaine dont il est question des dommages et intérêts de même importance.

Dans les deux hypothèses, l'incendiaire ne devait plus payer le tribut coutumier pour le gibier tué au cours de l'incendie.

b) Cas où l'incendie a causé la mort de personne.

Outre les dommages et intérêts dus au chef de la plaine incendiée, l'incendiaire devait payer à la famille de la victime des dommages et intérêts de la même importance que ceux exposés ci-dessus sous le § A litt. b.

C) Le droit pénal Lunda prévoyait certaines règles applicables aux divers accidents de chasse pouvant se présenter :

a) Indigène blessé ou tué par un chasseur.

Il y a lieu de distinguer les cas ci-après :

1°) L'accident est dû à l'imprudence de la victime, le chasseur ayant respecté les mesures de précaution imposées par la coutume.

Supposons le cas où la victime est tuée sur le coup ou meurt à la suite de ses blessures :

Lorsqu'il n'existait pas de « mukondo » entre la famille de la victime et celle de l'auteur de l'accident les dommages et intérêts dus étaient d'un esclave, une chèvre. De plus un « swana » devait être remis à la famille de la victime. Mais très généralement pour un cas de l'espèce une partie des dommages et intérêts soit un esclave n'était pas exigé.

---

(1) C'est la raison pour laquelle, afin d'obtenir leur apaisement le chef de plaine après avoir reçu les dommages et intérêts se rendait à l'autel des ancêtres pour les invoquer et dans ses prières exposait l'importance des dommages et intérêts reçus.

Cette pratique religieuse existe encore de nos jours. Rapprocher cette pratique religieuse de celle que nous citons à la note 2 de la page 179.

(2) Voir la définition du « benga » p. 210, note 1.

(3) Cfr. définition du « mukondo » supra pp. 237 et 238.

(4) Répétons que la destruction visait le chef de plaine et non le groupement familial auquel il appartenait. Cfr. à cet égard supra p 189.

En cas d'application du « mukondo » l'importance des dommages et intérêts était de deux esclaves, une chèvre. Un « swana » devait également être donné.

2) L'accident est imputable à une faute commise par le chasseur, celui-ci n'ayant pas respecté les mesures de précaution imposées par la coutume.

Supposons le même cas qu'au 1°.

Absence de « mukondo » les dommages et intérêts s'élevaient à deux esclaves, une chèvre.

Application du « mukondo : les dommages et intérêts étaient portés à cinq esclaves, une chèvre.

Dans les deux cas l'auteur de l'homicide devait remettre un « swana ».

b) Aide d'un chasseur blessé ou tué au cours d'une partie de chasse.

Sauf le cas où l'aide est blessé ou tué par un tiers, la coutume rend le chasseur responsable de tout accident pouvant atteindre son auxiliaire peu importe que ce dernier soit victime d'une maladresse du chasseur ou de tout autre accident fortuit (1).

En cas de blessures, des dommages et intérêts sont dus.

Dans l'hypothèse de blessures graves, les dommages et intérêts exigés, jadis, par la victime étaient de la même importance que ceux cités supra pp. 241 et svtes au § : blessures graves involontaires. Ces dommages et intérêts variaient selon que les parties appliquaient ou non le « mukondo ».

Les dommages et intérêts dus en cas de décès étaient analogues à ceux reproduits au 2°) du § C. ci-dessus.

Les règles coutumières qui viennent d'être énoncées s'appliquent également à l'indigène qui décide un tiers à faire une partie de chasse en commun lorsque ce tiers vient à être victime d'un accident au cours de cette chasse (2). Mais il est très utile de remarquer que si l'exprédition est décidée de commun accord entre les deux indigènes, la responsabilité civile de l'un d'eux ne peut plus être mise en cause en cas d'accident.

c) Pénalités appliquées.

Cette question ayant été traitée au cours des développement précédents, on peut résumer brièvement la matière relative à ce sujet.

Les Lunda connaissaient l'amende (3) et la confiscation (4).

Si la servitude pénale était ignorée par contre les Lunda usaient de la contrainte par corps (5).

Les récidivistes d'infractions pouvaient être réduit en esclavage (6).

La coutume prévoyait les peines corporelles et la mutilation (7).

La peine de mort, quoique rarement appliquée, était également prévue par la coutume (8).

---

(1) Comme par exemple le cas où l'aide est attaqué par une bête de taille.

(2) Pour un cas semblable ; le Lunda n'hésite pas à affirmer que le tiers n'aurait pas été victime de l'accident s'il n'avait pas été invité à participer à cette partie de chasse. D'où engagement de la responspbilité civile de l'auteur de la proposition de chasse.

(3) Voir à ce sujet p. 219, note 1 ; pp. 233 et 234 ; p. 235 : les « obite wa tshinkungu tsha mashi » ; les « obite wa taku dia muloii » les « obite wa zokola mayala » ; cfr. encore p 239 les « obite wa kudibokola ».

(4) Comme il a été exposé à la p 233 le meurtrier devait remettre au chef de clan l'arme du crime. De même, l'indigène en ayant gravement blessé un autre, devait remettre au chef de clan l'arme employée.

(5) Cfr. p. 236 : droits du créancier d'un débiteur insolvable. Cfr. encore p. 180.

(6) Vovez p. 235

(7) Voyez p. 235 : id. p. 236 : droits de la victime d'une infraction : b ; p. 236 : droits du maître sur ses esclaves.

(8) Cfr. p 235 : mise à mort d'un récidiviste d'infraction ; id. : droits du chef coutumier ; p. 236 : droits du maître sur ses esclaves ; p. 236 : droits de la victime d'une infraction.

Ajoutons au bref résumé ci-dessus que le tribunal coutumier, ou tout autre juridiction indigène, n'ordonnait jamais la mise en esclavage d'un délinquant récidiviste. Ce droit appartenait exclusivement au groupement familial de l'auteur de l'infraction.

La peine de mort, rarement appliquée, était rachetable avons-nous vu. Cette peine ne pouvait, sur demande de la partie gagnante, être accordée que par le tribunal du chef coutumier. Dans ce cas le tribunal devait être présidé par le chef de clan.

Notons que lorsqu'un indigène était condamné à mort, l'exécution avait lieu deux ou trois jours après la séance du tribunal. Aussitôt que la condamnation à mort avait été prononcée, on tuait une chèvre et la viande était offerte au condamné.

L'exécution avait lieu dans l'enclos du chef de clan. Le condamné était soit décapité, soit étranglé.

Nous savons que le groupement familial d'un récidiviste d'infractions pouvait condamner ce dernier à mort. Mais l'exécution ne pouvait avoir lieu qu'après avoir obtenu l'approbation du chef coutumier.

f) Les juridictions coutumières.

Le droit de juger les différends appartenait :

1°) Au tribunal coutumier du chef de clan ou « ibulu ya mwata ».

Sa compétence territoriale s'étendait au domaine du clan (1).

La compétence matérielle de ce tribunal s'étendait à tous les indigènes résidant, au moment de l'accusation (2), sur les terres du clan.

Il jugeait toutes les infractions Certaines de celles-ci relevaient uniquement de sa compétence. Tels étaient les divers cas d'homicide, de blessures graves, d'offenses faites au chef de clan. Nous savons que dans ces divers cas des amendes étaient prononcées (3). Le tribunal du chef coutumier infligeait également des amendes en cas de fausse accusation (4).

L'« ibulu ya mwata wa nganda » se composait :

a) Du chef de clan ou de son « mulopo » (5). Ceux-ci présidaient le tribunal.

b) Du « muzumbu » (6) espèce de conseiller juridique.

c) Du « kalala » sorte de ministre de l'intérieur.

d) Du « mwanauta » chargé des affaires extérieures et des conflits s'y rapportant.

e) De quelques notables du clan.

2°) Au tribunal du chef de plaines ou « muganda wa mwata wa mpata. »

La compétence territoriale se limitait au domaine du chef de plaine. Le tribunal d'un chef de plaines n'était donc nullement compétent pour examiner une palabre d'individus habitant le domaine d'un autre chef de plaines.

Sa compétence en matière d'infractions était limitée. Comme nous l'avons vu plus haut, certaines infractions ne pouvaient être tranchées que par le tribunal de chef coutumier.

---

(1) Il arrivait que des indigènes d'un autre clan soumettaient un différend au tribunal du chef. *L'intervention de ce tribunal présentait dans ce cas le caractère d'un simple arbitrage.*

(2) Ainsi un indigènes habitant les terres du clan de Bindu et commettant une infraction pouvait s'enfuir et venir s'installer sur les terres des Nzofu. Le tribunal de ce dernier clan était compétent pour trancher le différend.

(3) Voyez supra p. 235.

(4) Cfr. supra p. 246.

(5) Sorte de premier ministre du chef de clan.

(6) En cas de palabre difficile à trancher, le chef de clan consultait toujours le « muzumbu ». D'une façon générale le « muzumbu » donnait ses avis et considérations lors de l'examen de palabres. Mais son activité ne se limitait pas au domaine de la justice. Il conseillait le chef pour tout ce qui regardait la gestion du clan : incidents intérieurs, etc.

Ce tribunal était composé du chef de plaines, qui présidait le tribunal, de son mulopo et de quelques assesseurs habitant la région.

3°) Aux conseils de famille.

Les conseils de famille étaient des juridictions d'un type très réduit, présidés par le chef du groupement familial aidé des aînés de ce groupement.

La compétence de ces conseils de famille s'arrêtait aux membres du groupement familial. Ils avaient pour but de régler les différends à l'amiable. Ces conseils présentaient donc les caractères d'un arbitrage.

Lorsqu'une palabre mettait en présence deux groupements familiaux, les conseils de famille de chacun de ces groupements — pour autant que le litige était de peu d'importance — se réunissaient pour trancher le différend. Il arrivait également que lorsque la palabre présentait quelque importance, les membres de ces deux conseils de famille faisaient appel à quelques notables réputés par leur connaissance de la coutume.

En marge de ces trois institutions, la coutume admettait le fonctionnement d'un autre organisme judiciaire :

4°) Les arbitres.

Les Lunda pouvaient soumettre leurs différends à un ou plusieurs arbitres.

(A suivre)

CAMILLE BRAU
Administrateur terrritorial adjoint de 2e classe.

JURISPRUDENCE

257.- PROCÉDURE - ABSENCE DE MENTION DE LA PUBLICITÉ DE L'AUDIENCE. INFRACTION NON PRÉVUE A LA CITATION. VIOLATION DE FORMES SUBSTANTIELLES PRESCRITES PAR LA LOI. INFRACTION PRÉVUE PAR LA LOI ÉCRITE SEULEMENT INCOMPÉTENCE RATIONE MATERIAE DES JURIDICTIONS INDIGÈNES. SENTENCE INDÉTERMINÉE. PRONONCÉ DES PEINES AUTRES QUE CELLES PRÉVUES PAR LA LOI.

Tribunal du Parquet du Lualaba (Juge Mr. Richir).

Jugement du 28 août 1941.

En cause de Kaemba contre Kizungu.

Vu par le tribunal du parquet du Lualaba séant à Jadotville en instance d'annulation le 28 août 1941, le jugement rendu le 6 février 1941 par le tribunal de la chefferie Mazangule en cause de Kaemba contre Kizungu ;

Attendu que pour autant que le résumé des déclarations des parties tel qu'il figure au jugement soit compréhensible, il semble que Kaemba demandait au tribunal la dissolution de son union avec Kizungu, celui-ci l'ayant frappée et la considérant comme esclave ;

Attendu que Kizungu reconnut s'être disputé avec son épouse mais affirma qu'il avait payé une dot et que Kaemba n'était pas son esclave ;

Attendu que le tribunal a décidé que les époux devaient se rendre en Angola, leur région d'origine où se trouvaient les preuves du paiement de la dot ;

Attendu qu'il prononça en outre une condamnation à une peine d'amende sanctionnée par une peine privative de liberté contre Kizungu du chef de défaut de cultures obligatoires, sans d'ailleurs indiquer ni le chiffre de l'amende ni la durée de cette peine privative de liberté ;

Attendu que le procès-verbal d'audience ne mentionne pas la publicité de celle-ci ;

Attendu que la publicité des audiences est prescrite par l'article 20 de la loi du 18 octobre 1908 ;

Que la mention de la publicité est exigée par l'art. 29 du décret du 15 avril 1926 ;

Attendu que Kizungu a été condamné du chef d'un fait érigé en infraction par la loi écrite ;

Attendu qu'il n'était pas prévenu de cette infraction et n'a pas été interrogé sur le défaut de cultures, qu'il n'a donc pas été à même de se défendre sur ce point ;

Attendu que le tribunal était d'ailleurs incompétent pour connaître de cette infraction qui n'est pas prévue par la coutume mais seulement par la loi écrite, en l'espèce par les articles 45,47 et 50 du décret du 5 décembre 1933 modifié par le décret du 16 février 1937 ;

Attendu qu'aucune stipulation des textes précités ne donne compétence aux juridictions indigènes pour connaître de l'infraction de défaut de cultures obligatoires ;

Attendu que le tribunal n'a déterminé ni le taux de l'amende ni la durée de la peine privative de liberté qu'il infligea ;

Attendu qu'une amende dont le taux n'est pas fixé et une servitude pénale dont la durée est indéterminée ne sont pas des sanctions légales ;

Que le tribunal a donc infligé des sanctions autres que celles prévues par le décret du 15 avril 1926, à savoir une amende dont le taux n'est pas fixé et une détention dont la durée est laissée à l'arbitraire ;

Attendu que le tribunal n'a pas statué sur les frais ;

Attendu que le jugement a violé des formes substantielles prescrites par la loi, qu'en tant qu'il a statué sur le défaut de cultures obligatoires le tribunal était incompétent au point de vue de la matière et a prononcé des sanctions autres que celles autorisés par le décret du 15 avril 1926 ;

Par ces motifs ;

Vu les articles 20 de la loi du 18 octobre 1908, 45, 47 et 50 du décret du 5 décembre 1933 modifié par celui du 16 février 1937, 12, 25, 28, 29, 33 et 34 du décret du 15 avril 1926 modifié par le décret du 10 mars 1938.

Le tribunal du parquet séant en instance d'annulation, annule le jugement rendu le 6 février 1941 par le tribunal de la chefferie Mazangule.

258. - DOT PAYÉE AU FILS DE LA FEMME - PAIEMENT SANS EFFET.

CONCUBINAGE - RÉTRIBUTION DES SERVICES D'UNE CONCUBINE - VALIDITÉ.

Jugement n° 110 du 16-12-36, du Tribunal de territoire de Sampwe. (Président : Monsieur l'Administrateur territorial Van Malderen).

En cause de Kasongo Muloko - travailleur Géomines à Manono originaire du village Milambo - chefferie de Mwana Goie - fils de Kibambe † et de Bilonda en vie - demandeur contre Mutabule Luiza - résidant à Kibara - originaire du village Kabinda - chefferie Yakahumbu - fille de Mutshanga † et de Mwaleke † — défenderesse

Demande : J'ai épousé Mutabule à Manono. J'ai payé la dot à son fils Gabriel. Lorsque ce dernier est parti à Kibara, elle l'a rejoint et je ne l'ai plus revue. Je demande qu'elle m'accompagne à Manono.

Défense : Kasongo ne m'a pas épousée. J'ai été sa maitresse durant 2 ans. Je suis venue dans ce pays pour préparer le manger de mon fils qui est Clerc à la Sermikat. A Manono, je suis constamment malade. Je ne désire plus y retourner.

D *à Kasongo :* Quelle dot avez-vous payée au fils de Mutabule ?

R. 130 frs.

D. Mutabule a t-elle été votre femme durant 2 ans comme elle le dit ?

R. C'est exact.

D. *à Mutabule :* N'avez-vous rien à ajouter ?

R J'ai été malade durant 6 mois alors que je vivais en concubinage avec Kasongo.

D. Quel est votre époux, car je suppose que vous avez laissé celui-ci dans votre village d'origine ?

R. Je suis divorcée d'avec Kibambe. Tous les biens ont été remis.

Avis des assesseurs : Mutabule n'est pas la femme de Kasongo. Ce dernier ne peut exiger qu'elle l'accompagne. La somme qu'il a payée à son fils n'est pas une dot. Nous n'avons jamais entendu dire qu'une dot se paie au fils. Ce dernier n'a d'ailleurs pas le droit de la recevoir. La femme a travaillé durant deux ans chez son amant Cela mérite récompense. De plus, elle est tombée malade alors qu'elle était dans sa maison. Ceci également mérite d'être payé.

Le Tribunal

Attendu que les parties comparaissent régulièrement

Attendu que la défenderesse n'est pas l'épouse du demandeur;

Attendu que le fils de la défenderesse n'est pas qualifié, par la coutume, pour recevoir la dot que payerait l'époux de sa mère; qu'il a donc reçu anticoutumièrement la somme de 130 frs; qu'il sied de remettre cette somme au demandeur;

Attendu que s'il ne sied pas, pour la bonne morale, que nous marquions notre accord quant à la rétribution de la concubine, mais que nous pouvons admettre que la femme qui a préparé la nourriture et fait tous les travaux ménagers d'un homme durant deux ans a droit à une rétribution;

Vu la coutume indigène et faisant application de la coutume

Décide

La somme de 130 frs payée par le demandeur au fils de la demanderesse lui sera rendue;

La défenderesse ne sera pas contrainte d'accompagner le demandeur;

Le demandeur paiera une somme de 100 frs à la défenderesse pour travaux ménagers accomplis durant deux ans.

Condamne les parties à la moitié des frais, soit chacune cinq francs.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, et 10e, 11e, 12e 13e, 14e, 15e, 16e, 17e années : 940 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11et 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1550 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., 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 UGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU MARIAGE CHEZ LES BAMBUNDA, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 franc.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

10me Année Elisabethville, Novembre-Décembre 1942. No 12

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an - Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 100 frs; au Bulletin seul: 50 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

LE DROIT COUTUMIER LUNDA. par Camille Brau, Administrateur territorial adjoint de 2e classe (suite et fin). 255

TABLE DES MATIÈRES 1941-1942.

TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS 268

TABLE ALPHABETIQUE DES ÉTUDES 268

TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE 269

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le droit coutumier Lunda (suite).

Différences entre les tribunaux coutumiers et l'arbitrage.

On aurait tendance, à tort nous semble-t-il, à considérer le tribunal du chef coutumier et celui du chef de plaines comme n'étant qu'un simple mode d'arbitrage, sous prétexte que ces tribunaux, après l'examen d'un différend, se bornaient à désigner la partie gagnante et la partie perdante laissant à la première toute liberté quant à la détermination du montant des dommages et intérêts se rapportant à la palabre.

Nous connaissons les motifs de cette pratique coutumière (1).

Mais cette raison n'est pas suffisante que pour assimiler ces tribunaux à un simple mode d'arbitrage.

Dans les développements ci-après nous nous en tiendrons, pour la facilité de l'exposé, au tribunal coutumier du chef de clan.

Le tribunal du chef de clan pouvait infliger des amendes, les arbitres ne jouissaient pas de ce privilège.

Lorsqu'un indigène n'obtenait pas le réglement de dommages et intérêts dus pour une palabre tranchée par le tribunal coutumier, il pouvait s'adresser au chef de clan. Ce dernier faisait convoquer le débiteur insolvable ou de mauvaise volonté afin d'exiger le paiement de la créance. Lorsque le débiteur omettait de faire face à ses obligations, dans le délai fixé, le chef coutumier avait le droit de saisir ce débiteur et de le mettre à la contrainte par corps (entraves « kapanda » ou « mpombo ») (2). Le contraint par corps devait dans ce cas, séjourner au village du chef de clan.

Si malgré cette mesure, le chef de clan ne pouvait pas obtenir le règlement des dommages et intérêts, il lui arrivait de faire cerner le village du débiteur afin de faire enlever un certain nombre de parents de ce dernier. Le chef de clan remettait ceux-ci au créancier.

Le débiteur dans ce cas ne pouvait pas libérer par la force ses parents remis au créancier car son geste aurait été interprêté comme une rébellion très grave contre un acte posé par le chef de clan.

Mais le chef coutumier n'intervenait en faveur des créanciers malheureux que lorsqu'il s'agissait des dommages et intérêts d'un différend tranché par son tribunal, car, dans le cas contraire, le chef ignorait comment la palabre avait été tranchée.

L'arbitre ayant réglé un différend ne jouissait pas du droit de mettre un débiteur à la contrainte par corps et à fortiori de faire cerner le village de ce dernier. Ce droit appartenait au possesseur du « muivu » (3), c'est-à-dire la partie gagnante, encore fallait-il que le groupement familial de celle-ci sois assez fort pour user de ce droit car il y avait toujours lieu de craindre les représailles des parents du contraint par corps.

S'il arrivait que l'arbitre s'intéressât au règlement des dommages et intérêts, ainsi que nous le verrons, il ne pouvait cependant employer que des moyens de persuasion pour aboutir à ses fins.

L'intervention du chef coutumier, en cas de non règlement des dommages et intérêts dus pour un litige règlé par le tribunal du chef, s'imposait car son prestige ainsi que celui de son tribunal l'exigeait.

---

(1) Cfr. supra p. 239.

(2) Cfr. p. 236 et p. 180 la description de ces entraves.

(3) Cfr. définition du « muivu » et droits que confère le « muivu » note 1 de la page 180. Au sujet du droit de faire cerner un village voir restriction p. 236.
Signalons en outre qu'en règle générale le créancier possesseur du muivu demandait au

Si l'on demande au Lunda la raison pour laquelle les indigènes, avant notre occupation, préféraient s'adresser, en cas de palabre importante, au tribunal du chef coutumier plutôt qu'à un arbitre il ne manque pas de donner la réponse suivante : Le chef coutumier et son tribunal jouissaient d'un prestige et d'une puissance que l'arbitre ne possédait pas. En cas de non paiement des dommages et intérêts, la partie gagnante disposait de ce prestige et éventuellement de cette force (1).

Notons que les décisions du tribunal du chef coutumier n'étaient pas susceptibles d'appel.

Par contre, en cas de contestation entre les parties d'un différend tranché par des arbitres, le litige pouvait être porté devant le tribunal du chef coutumier.

Fonctionnement du tribunal du chef coutumier.

En vue d'assurer le bon fonctionnement de ces tribunaux, la coutume prévoyait certaines mesures relatives à la composition du tribunal. Nous savons qu'au sein du tribunal figurait toujours le « muzumbu » sorte de conseiller juridique du chef ainsi que quelques assesseurs réputés par leurs connaissances coutumières. Ces assesseurs se recrutaient parmi les « ampumba (2) reconnus comme possédant à fond les règles coutumières et renommés par leur sagesse.

Les personnes ayant qualité pour porter un différend devant le tribunal du chef coutumier étaient :

1) Le préjudicié d'une infraction ;

2) Le chef de plaines.

A défaut de plainte, le tribunal du chef coutumier pouvait se saisir d'une affaire mais ces cas étaient excessivement rares et ne se vérifiaient que pour autant que l'auteur de l'infraction constituait une menace pour la société.

Les affaires étaient introduites auprès du « mulopo » du chef ou encore auprès du « muzumbu ». Le « mulopo » ou le « muzumbu » était chargé d'en faire rapport au chef coutumier. Pour prix de ces services, le plaignant devait payer au rapporteur un droit appelé « jikwila dia matu » étant généralement de 2 à 3 « makuta » (3) de sel ainsi qu'une poule. Après avoir été informé de la plainte, le chef faisait envoyer un de ses émissaires ou « mulua » afin de convoquer le défendeur.

Au jour fixé par le chef, demandeur et défendeur se réunissaient au village du chef. Le tribunal se tenait sous une sorte de hangar appelé « ibulu ». Avant d'aborder l'affaire, les parties en cause payaient un droit : le « tshala tsha kita » (4) ou présent payé au serviteur du chef coutumier apportant la peau de lion ou de léopard sur laquelle le chef prenait place.

Sitôt le chef installé les parties; demandeur et défendeur devaient payer l' « ilevu » qui n'était autre chose qu'une sorte de droit d'inscription. Ce droit très variable dépendait de l'importance du différend à trancher et pouvait être de l'importance de deux à trois calebasses de vin de palme ou de bambou, de 2 à 3 « makuta » de sel, d'une certaine quantité de viande, d'une ou plusieurs pièces de tissu de raphia ou encore d'un fusil etc. L'ilevu était partagé entre les membres du tribunal.

Le tribunal ne fonctionnait qu'après paiement de cet « ilevu. » De plus les membres du tribunal n'acceptaient d'entendre les parties que si les chefs familiaux de chacune d'elles étaient présents ou s'étaient fait représenter. Les intérêts des groupements familiaux n'étaient-ils pas en jeu ? Les chefs des groupements familiaux pouvaient d'ailleurs prendre la parole au cours des débats.

---

chef de clan l'autorisation de mettre son débiteur à la contrainte. Cette autorisation n'était pas toutefois exigée par la coutume.

(1) Signalons toutefois que nos informateurs eux-mêmes reconnaissent que le chef de clan n'intervenait que rarement d'une façon active dans des conflits de ce genre. Il avait surtout recours à la persuasion.

(2) Les « ampumba » étaient des candidats assesseurs qui assistaient régulièrement aux séances du tribunal. Ils avaient ainsi l'occasion de s'initier dans l'application des règles coutumières.

(3) « Makuta » était une mesure de sel encore employée de nos jours.

(4) « Tshala tsha kita » c'est-à-dire étendre la peau.

Les débats terminés, le tribunal se retirait afin de délibérer. Le chef coutumier entendait l'avis de chacun de ses assesseurs puis exposait les raisons pour lesquelles telle partie devait être déclarée perdante. Chacun des assesseurs était autorisé à faire les suggestions qu'il jugeait utile. Le chef consultait encore le « muzumbu ». Le différend était ensuite tranché définitivement par le chef de clan.

Le tribunal revenait ensuite à l' « ibulu ». Le « mulopo » proclamait la décision du tribunal en débutant par celle formule : « Amunendi mwata wa nganda, wetu wa utetanga milonga tshintsha.. » c'est-à-dire « Le chef de clan et nous, avons tranché le différend comme suit..... » puis le mulopo désignait la partie perdante en exposant les raisons retenues par le tribunal. La partie gagnante était ensuite invitée à faire connaître le montant des dommages et intérêts qu'elle réclamait.

Lorsque la partie perdante ne pouvait pas régler immédiatement les dommages et intérêts un délai lui était accordé. Dans ce cas, le « muivu » ou l'otage appelé « ntombo » ainsi que le « tshifungu tsha ntombo » (1) devaient être remis au créancier *en présence* des membres du tribunal.

Sitôt l'affaire tranchée, que les dommages et intérêts soient immédiatement payés ou non, la *partie gagnante* devait payer au chef coutumier une sorte de droit proportionnel appelé « pemba (2) ya mwata wa nganda ». Ce droit était variable et dépendait de l'importance des dommages et intérêts réclamés. En général le « pembe » était de l'importance d'une ou de plusieurs chèvres mais pouvait atteindre un esclave si les dommages et intérêts réclamés étaient élevés.

Lorsque le chef coutumier n'avait pas présidé la séance du tribunal et s'était fait remplacer par son « mulopo », le « pembe » revenait de plein droit à ce dernier.

Il existait encore deux autres droits : le « sambila » (3) réservé aux membres du tribunal ayant tranché la palabre et les « obite wa tshaluila ikita » (4) réservé au chef coutumier.

Ces droits devaient être payés par la *partie gagnante* (5). Toutefois, celle-ci ne devait effectuer le paiement du « sambila » que lorsqu'elle avait touché les dommages et intérêts dus.

Pour donner une idée de l'importance du « pembe », du « sambila et des » obite wa tshaluila ikita » prenons par exemple le cas où les dommages et intérêts réclamés étaient de cinq esclaves. Dans ce cas le « pembe » dû au chef de clan se chiffrait à deux ou trois chèvres, le « sambila » partagé entre les membres du tribunal, était d'un esclave (6), les « obite wa tshaluila ikita » de deux chèvres.

On comprend dès lors que les membres du tribunal surveillaient le paiement des dommages et intérêts et qu'ils ne manquaient d'intervenir auprès du débiteur afin d'obtenir leur paiement. Tant que les dommages et intérêts n'avaient pas été payés, les assesseurs du tribunal ne pouvaient pas, en effet, toucher les droits proportionnels ou « sambila ». Mais rappelons que l'intervention de ces membres se limitant à la persuasion. Seul, le chef de clan avait le droit d'user de moyens énergiques à l'égard du débiteur insolvable ou de mauvaise volonté.

L'importance des divers droits ci-dessus, exigés par le tribunal du chef coutumier ou du chef de plaines depuis le « jikwila dia matu » jusqu'aux « obite wa tshaluila ikita » était une des causes de la très grande vogue des arbitres. Ceux-ci lorsqu'ils tranchaient un différend se contentaient de percevoir un droit généralement égal ou inférieur au « sambila ».

Car le Lunda, en cette matière, jugeait qu'un arrangement à l'amiable même au cas où il ne donnait pas entière satisfaction à la partie demanderesse valait parfois mieux que la solution d'un tribunal

---

(1) Voyez au sujet du « muivu » et du « ntombo » supra nota 1 de la page 180.

(2) Ne pas confondre ce pembe avec le « pemba », ou terre blanche de kaolin.

(3) Le « sambila » est considéré comme l'équivalent du droit proportionnel.

(4) Tshaluila ikita c'est-à-dire enlever la peau (de lion ou de léopard).

(5) C'est ce qui explique qu'encore de nos jours nombreux sont les natifs qui ne parviennent pas à comprendre la raison pour laquelle actuellement c'est toujours la partie perdante qui, aux tribunaux des circonscriptions indigènes ou de territoire, doit payer les frais de justice. Cette procédure leur semble profondément injuste car, demandent-ils, n'est ce pas la partie gagnante qui devrait, lorsqu'elle touche des dommages et intérêts payer tous ces frais ?

(6) Signalons à titre documentaire qu'un esclave valait cinq chèvres.

coutumier : chacune des parties réalisant un bénéfice, nullement négligeable, sur divers et nombreux droits exigés par ces tribunaux.

Au cas où le défendeur défaillait à ses obligations, il était toujours possible à la partie demanderesse de porter le différend devant le tribunal coutumier.

Pour compléter cette étude sur les juridictions coutumières signalons qu'il n'existait pas de juridictions spéciales d'après la qualité du délinquant. Toutefois le nombre d'assesseurs d'un tribunal coutumier pouvait varier selon la condition sociale du délinquant. Ainsi, par exemple, lorsqu'une infraction avait été commise par un homme libre, un ou deux assesseurs suffisaient. Lorsqu'il s'agissait de juger les actes d'un notable, trois ou quatre assesseurs siégeaient au tribunal. Si le défendeur était un conseiller du chef coutumier le nombre d'assesseurs pouvait augmenter encore.

g) Enquêtes judiciaires.

Le Lunda avait parfois recours, mais rarement, aux enquêtes judiciaires. L'enquête pouvait, par exemple, être ordonnée lorsqu'un voleur avait été tué pris en flagrant délit de vol.

C'est ce qui explique pourquoi la coutume exigeait, comme nous le savons, que le voleur soit tué à l'endroit de l'infraction.

En prévoyant cette mesure, la coutume voulait établir un moyen de preuve indiscutable.

Le Lunda disposait d'ailleurs de divers modes de preuve qui, à ses yeux, offraient toute certitude puisqu'ils exprimaient un jugement de Dieu. Nous faisons allusion aux épreuves divinatoires et aux moyens de preuve relevant de l'ordalie.

Pour le Lunda, le jugement de Dieu exprimé par ces modes de preuve présentait plus de certitude — le jugement de Dieu étant infaillible — que la preuve fournie par l'homme, qui lui, pouvait se tromper. C'est ce qui explique que les enquêtes judiciaires étaient relativement peu pratiquées.

h) Preuve de l'infraction.

L'infraction se prouvait soit par l'aveu du prévenu, soit par le résultat des épreuves divinatoires ou relevant de l'ordalie.

Le tribunal entendait contradictoirement les parties, les interrogeait, entendait les chefs familiaux de chacun d'eux. Ceux-ci prenaient toujours une part très active aux débats.

L'audition de témoins ou « kamagni » n'appartenant pas au groupement familial de la partie en faveur de laquelle il témoigne était tellement rare que *pratiquement on peut dire que cette espèce de témoignage n'existait pas (1).*

Ce fait, qui peut nous paraître assez paradoxal, tenait à deux causes :

1) L'existence de preuves divinatoires ou encore de preuves relevant de l'ordalie qui faisait que le tribunal ne se trouvait jamais devant le doute;

2) La nature très prudente du Lunda.

---

(1) L'évolution de la coutume dans ce domaine qui consiste dans l'audition de témoins se doit à l'influence de l'Européen. Mais l'introduction dans les mœurs Lunda de la procédure du témoignage ne peut pas encore être considérée comme étant définitivement acquise car elle n'a pas encore suffisamment pénétré dans sa mentalité. En effet, malgré les nombreuses et constantes directives données aux assesseurs des tribunaux indigènes, nombre de jugements ne font pas appel au témoignage.

Ce qui précède de même ce qui est dit dans le texte ne se trouve nullement en contradiction avec ce qui a été dit antérieurement à la page 201 : les conditions de la vente d'un bien étant exposées devant un ou deux témoins choisis par le vendeur et l'acheteur. Dans ce dernier cas, les parties contractantes se mettent d'accord pour choisir un tiers qui, en cas de contestation, est appelé à servir de témoin. Mais, déclarent nos informateurs, ce n'était que pour un cas de l'espèce que, très généralement, des tiers, étrangers aux groupements familiaux des parties, témoignait en justice.

En témoignant contre telle partie ce qui revient à dire, eu égard à la responsabilité très étendue en usage chez le Lunda, à témoigner contre un groupement familial le témoin pouvait craindre d'être de la part de ce groupement l'objet de représailles tels que sévices, envoûtements etc. Or la politique que le Lunda a toujours observée est la suivante : le moins de palabres possibles.

Il arrivait que des témoins étaient entendu au cours de l'audience ou plus exactement y prenaient la parole alors que le tribunal ne les invitait même pas (1) mais ces témoins nous insistons sur ce point, étaient parents de la partie intéressée c'est-à-dire appartenaient au même groupement familial. Les Lunda considéraient ces témoins plutôt comme des alliés de la partie en faveur de laquelle ils intervenaient.

Nous en arrivons maintenant à examiner un autre mode de preuve très en vogue chez le Lunda : les preuves divinatoires obtenues par la consultation du devin (2).

Il est très utile de remarquer à ce sujet *que les consultations du devin se faisaient toujours avant de porter le différend devant les tribunaux ou avant de faire appel à un arbitre.*

Il existe deux espèces de devin :

1) Le devin consulté en cas de maladie de personne et que le Lunda appelle le « mweni ngombo yia kakunka » (3).

2) Le devin consulté en cas de décès et que l'on appelle le « mweni ngombo yia musanbo » (4).

Notons que pour le cas de décès de personne le devin n'était pas toujours consulté. Nous avons antérieurement exposé que le Lunda distingue, pour déterminer la responsabilité des tiers, quatre espèces de décès (5).

Car pour le Lunda, à l'exception des décès dus à une extrême vieillesse, de certaines morts accidentelles (6), de l'homicide ou des décès dus à des corps, tout autre mort de même que toute maladie ont

---

(1) Quiconque le désirait, même un passant, pouvait prendre la parole au cours de l'audience, discuter comme des assesseurs sur le principe de l'infraction etc.

(2) Consulter le devin ou « kuponga ngembo ».

(3) La méthode de divination était différente selon qu'il s'agissait du « mweni ngombo yia kakunka » ou du « mweni ngombo yia musanbo ».

Dans le cas du « mweni ngombo yia kakunka », le devin frotte énergiquement un bâtonnet, de 35 à 40 cm de long, contre le sol tout en posant les questions : la maladie d'un tel est-elle l'œuvre des ancêtres (amvumbi, ou des génies (mahamba) ou d'un maléfice (uloji). Dans les deux premiers cas, le malade ainsi que ses parents doivent rendre le culte aux ancêtres ou aux génies.

Au moment où il pose, en effet, les questions le bâtonnet connaît une forte résistance lorsqu'il prononce le nom de l'auteur du maléfice qui peut être soit le mahamba, le vumbi ou le « muloji » c'est-à-dire l'envoûteur. Dans le troisième cas, lorsque la maladie est l'œuvre d'un envoûteur, le devin poursuit ses recherches afin de connaître la personne qui est la cause de ces malheurs. Tout en imprimant le mouvement de va-et-vient au bâtonnet, il prononce le nom de diverses personnes. Si au moment où il prononce un nom le bâtonnet connaît de nouveau une résistance au point d'arrêter son effort il est certain de connaître le coupable de l'envoûtement.

(4) Comme pour le cas ci-dessus, le devin recherche si l'auteur de la mort est un génie, un ancêtre ou est l'œuvre d'un « muloji ».

Le devin utilise pour ses recherches un panier plat, circulaire, d'environ 25 à 30 cm. de diamètre et contenant de nombreux objets tels que bâtonnets, morceaux de miroir, petites cornes d'antilope contenant soit de la terre rouge (nkula) soit de la terre blanche (pemba), boules de terre blanche ou de terre rouge etc. En regardant dans les morceaux de miroir, le devin peut connaître le nom de l'auteur du décès ou encore si le présumé envoûteur se trouve devant lui il secoue son panier à deux ou trois reprises différentes. Lorsqu'une des petites cornes remplies de terre blanche se dirige vers l'accusé, celui-ci est innocent, au contraire il sera reconnu coupable lorsque qu'une des cornes contenant de la terre rouge se tourne dans sa direction.

(5) Cfr. supra p. 174.

(6) Les exemples ci-après montrent combien cette question de mauvais sort, d'envoûtement est complexe.

pour cause un maléfice funeste. Cette mentalité se comprend aisément car le Lunda impuissant à résoudre les problèmes complexes de l'éclosion des maladies, de leur transmission des causes de décès ou encore ignorant tout des forces naturelles a toujours attribué tous les maux pouvant l'atteindre à l'action de forces invisibles, de maléfices.

Dès lors, en cas de maladie, de décès ou de divers malheurs l'atteignant le Lunda s'est toujours efforcé de connaître l'auteur de ces maléfices.

C'est ce qui explique que les devins ont toujours joué un très grand rôle dans la vie sociale du Lunda.

L'envoûteur ayant été désigné par le devin, la victime du maléfice ou encore les parents de celle-ci s'assuraient (1) encore, par des modes de preuve relevant de l'ordalie, si le devin avait dit vrai. A cet effet, ils recouraient à l'épreuve du poison pratiquée sur des animaux, généralement des poules, et, en outre, pratiquaient l'épreuve du tir. Si les poules succombaient à cette épreuve et si des oiseaux étaient tués lors de l'épreuve du tir, l'envoûteur était bien celui dont le nom avait été prononcé par le devin.

On voit par cet exemple avec quel soin le Lunda recherchait la vérité, *il voulait la vérité absolue et éliminer le moindre doute.*

Devant cette certitude, le Lunda ne manquait pas d'agir. Il se rendait au village de l'envoûteur si celui-ci était étranger au groupement familial, lui exposait le différend et lui montrait l'ensemble des preuves sur lesquelles s'appuyait l'accusation. Il sommait ensuite l'accusé de payer les dommages et intérêts afin de réparer les torts causés.

Si l'accusé récusait l'accusation, déclarait fausses les preuves fournies, refusait de se soumettre à l'épreuve du poison ou encore que cette épreuve soit faite sur des animaux, l'accusateur portait le différend devant le tribunal coutumier on faisait appel à un arbitre. Dans ce cas, le tribunal ou l'arbitre recourait à une preuve relevant de l'ordalie. Si cette épreuve fournissait des résultats affirmatifs, l'accusé était déclaré partie perdante.

Nous reviendrons à l'étude de ces épreuves aux § de l'ordalie.

Epreuve en usage chez le Lunda pour la recherche d'un meurtrier.

Le corps de la victime était ramené au sein du village. Là, lechef du groupement familial ou l'un des aînés du groupement s'agenouillant près du cadavre plaçait dans sa main une certaine quantité de poudre. Le chef familial ou l'aîné s'adressait ensuite au défunt en ces termes : « On t'a tué en te tirant une balle dans la poitrine (2), nous allons rechercher le coupable, vois la poudre que tu tiens dans la main, elle sera utilisée pour nos recherches, lorsque nous irons tirer l'oiseau tu nous indiqueras le village et le nom de ton meurtrier. » Ces paroles prononcées, il reprenait la poudre puis s'armant d'un fusil il allait pratiquer l'épreuve du tir appelée « ngombo yia mata tshujila ».

Le décès d'une fillette enceinte non pubère soit pendant la grossesse, soit pendant l'accouchement soit des suites de l'accouchement n'est pas due à un mauvais sort ou « uloji ». La raison en a été exposée plus haut : cfr. note 3 de la page 242. Mais le décès d'une jeune fille enceinte pubère ou d'une femme adulte est consitéré comme étant dû à un envoûtement.

Lorsqu'un indigène tombant dans une rivière, soit que la pirogue dans laquelle il se trouve se retourne, soit en passant sur une passerelle et se noie il y a lieu de distinguer : 1) le noyé ne savait pas nager et dans ce cas la mort n'est pas due à un « uloji » 2) le noyé savait nager et dans ce cas sa mort est due à un mauvais sort. Pourquoi demande le Lunda est-il mort puisqu'il savait nager ? N'est-ce pas à cause d'un maléfice ?

Cas de l'indigène tué par un lion, un léopard, buffle, etc ; la mort est considérée comme étant accidentelle et nullement due à un envoûtement, mais si dans la famille de la victime plusieurs membres ont trouvé la mort en de circonstances identiques, le Lunda ne manque pas de dire que la mort est due à un mauvais sort. Mais notons que la mort due à une morsure de serpent est toujours le fait d'un mauvais sort.

L'indigène foudroyé est victime d'un envoûtement. Au contraire tué en tombant d'un arbre il n'est nullement victime d'un mauvais sort.

(1) Nous verrons infra pp. 263 et svtes la raison de toutes ces précautions.

(2) Selon la blessure bien entendu.

Avant de tirer un oiseau, il posait cette question : « le meurtrier habite-t-il tel village » puis il visait. S'il atteignait l'oiseau la réponse était affirmative. Mais le tireur ne se contentait pas de cette épreuve unique et répétait deux ou trois fois le manège. Si tous les résultats étaient affirmatifs il n'y avait plus de doute possible le meurtrier habitait le village dont le nom avait été prononcé.

Le tireur accompagné de quelques parents se rendait ensuite au village du meurtrier, informait le chef du village de sa découverte. On répétait l'épreuve du tir en prononçant le nom de chaque homme du village. Un oiseau était-il tué après avoir prononcé le nom d'un individu ? on répétait le tir une ou deux fois. Si chacune des épreuves était affirmative on avait la certitude de tenir le meurtrier. Les parents de la victime sommaient ensuite le coupable de payer les dommages et intérêts.

Lorsque l'accusé rejetait l'accusation, la procédure était la même que celle que nous avons examinée lorsque l'envoûteur refusait de payer les dommages et intérêts réclamés.

i) Serment : « mufwankam ».

Le serment précédant une déclaration faite à l'audience du tribunal n'était jamais requis. Le demandeur ou le défendeur ne devait pas prêter serment.

Cependant si au cours des débats une parole était mise en doute, la personne visée prononçait très généralement une formule, se rapprochant du serment, telle la suivante : « Nifwankam kwami, natshitangilepi kwami, nsampu (1), yoye Mzambi ungwovuaga c'est-à-dire : « que je meure si j'ai commis cet acte, je nie, que Dieu m'entende » . En prononçant cette formule l'intéressé frappait le sol du poing droit ou claquait des doigts. Cette formule toutefois n'avait pas nécessairement une valeur probante car il arrivait que les membres du tribunal ou l'arbitre, dans le but de vérifier les dires de celui qui avait prononcé cette formule ordonnaient l'épreuve du tir. Selon les résultats de cette épreuve, l'intéressé avait dit la vérité ou avait menti.

La formule que nous citons est une des nombreuses formules, se rapprochant du serment, en usage chez le Lunda.

j) Prononcé de la sentence - Exécution de la sentence - Substitution dans l'accomplissement de la peine.

Prononcé de la sentence et exécution de celle-ci : cfr. supra p. 257 et encore pp. 255 et svtes.

La coutume admettait la substitution de la peine lorsque le débiteur avait été retenu comme esclave ou mis à la contrainte par corps et ce pour deux raisons :

1) permettre au créancier de recouvrer les dommages et intérêts réclamés lors du réglement du différend :

2) donner au débiteur la possibilité de se procurer le montant des dommages et intérêts dus et de la sorte libérer son parent ou son enfant.

k) Idées sur la complicité.

Le Lunda fait la distinction entre co-auteurs et complices d'une infraction.

Chacun des co-auteurs devait payer une fraction égale des dommages et intérêts réclamés par la victime.

La coutume déclare complice celui qui a aidé à commettre une infraction. Ainsi A demande à B son fusil afin de pouvoir tuer C. Si B connaissait l'intention de A, soit que ce dernier le lui avait dit, il était considéré comme complice. A ce titre il devait payer une partie des dommages et intérêts réclamés par les parents de la victime. Si ceux-ci réclament six esclaves et un « swana », le complice devait payer un esclave.

l) Solidarité collective et responsabilité des membres d'un groupement.

Nous avons étudié au cours de développements antérieurs la solidarité collective et la responsabilité des membres d'un groupement familial pour ce qui regarde le réglement des dommages et intérêts dus pour une infraction commise par un membre de ce groupement (2).

---

(1) Ce mot « nsampu » c'est-à-dire je nie est employé ici pour renforcer la négation.

(2) Voyez supra note 1 de la page 180, pp. 202, 236. Cfr. encore mesures prises par un groupement familial à l'égard d'un de ses membres récidiviste d'infraction (esclavage, mise à mort de l'intéressé) voyez p. 235.

Voyons maintenant quelle est la responsabilité du chef du groupement familial pour les actes commis en violation des décisions prises par le chef de clan.

Le chef familial était responsable devant le chef coutumier du respect des décisions prises par ce dernier.

Nous avons vu que le chef de clan pouvait interdire la pêche dans telle rivière parce que le poisson était devenu rare ou encore interdire la chasse sur telle plaine ou l'incendie de telle plaine. Pour des infractions de telle nature, le chef de clan rendait le chef familial, responsable, à ce dernier de fournir le coupable.

m) Pénalités contre le faux accusateur.

Deux cas sont à considérer :

1) La fausse accusation a lieu devant le tribunal du chef de clan, l'accusé n'ayant pas subi d'épreuves physiques :

Ce cas a été étudié plus haut à la p. 246.

2) L'accusé accepte de se soumettre à une épreuve physique (épreuve du poison). Nous étudierons ce cas au § suivant traitant de l'ordalie.

n) Ordalie :

Les épreuves relevant de l'ordalie sont au nombre de quatre. On distingue à cet égard :

1) L'accusé n'est pas soumis à une épreuve physique :

a) Epreuve du tir ou « ngombo yia mata ma tshujila » ;

b) Epreuve du poison pratiquée sur des animaux généralement des poules. Cette épreuve porte le nom de « ngombo yia mwanji ».

2) L'accusé est soumis à une épreuve physique :

a) Epreuve du poison ou « ngombo yia mwanji » ;

b) Epreuve de l'eau bouillante ou « ngombo yia mema maswana ».

a, Epreuve du tir ou « ngombo mata ma tshujila ».

Cette épreuve était couramment employée, ainsi que nous l'avons vu (1), pour contrôler les dires d'un devin, pour rechercher un meurtrier ou encore pour contrôler la véracité d'une déclaration faite aux membres d'un tribunal ou d'un arbitre.

Lorsqu'au cours d'une séance judiciaire, la parole de l'une des parties était mise en doute ou encore si le défendeur niait le fait lui reproché, il proposait très souvent l'épreuve du tir.

Il prenait un fusil chargé, le remettait à un membre du tribunal ou à un des arbitres et déclarait, en présence de la partie adverse ; « yaiyi wamushipanga ngambu, kiyaiyipe wamushipanga ngendjie » c'est-à-dire « si vous tuez un oiseau (le terme « oiseau » étant sous entendu dans la phrase citée) il perd, si vous ne tuez pas d'oiseau il gagne ».

Les Lunda accordaient un très grand crédit à cette épreuve.

b) Epreuve du poison pratiquée sur des animaux généralement sur des poules: « ngombo yia mwanji »

Lorsque les poules succombaient l'objet de l'épreuve: infraction tel que vol, mensonges, envoûtement était exact mais si elles survivaient il n'était pas fondé.

c) L'accusé se soumet à l'épreuve du poison : « ngombo yia mwanji ».

Cette épreuve était uniquement pratiquée en cas d'accusation d'envoûtement.

Notons que personne n'avait le droit *d'exiger* cette épreuve. L'accusé avait d'ailleurs la possibilité de se soustraire à cette épreuve soit en proposant celle du poison pratiqée sur des animaux soit en payant les dommages et intérêts réclamés par la victime ou ses parents.

---

(1) Cfr. p. 260.

Lorsque l'accusé succombait, l'accusation (1) était fondée, si au contraire l'accusation était fausse l'accusé vomissait le poison.

Pour donner une idée des dommages et intérêts dus, prenons le cas d'un décès provoqué par un envoûtement.

L'accusation était vraie, dans ce cas l'envoûteur succombait. Divers cas sont à examiner:

a) L'envoûteur appartenait au même groupement familial, ses proches parents (sa famille au sens européen du mot) (2) ne devaient pas payer des dommages et intérêts mais remettaient aux proches parents de la victime un « swana ».

b) L'envoûteur n'appartenait pas au même groupement familial, cas où il n'existait pas de « mukondo » entre les groupements familiaux de la victime et de l'envoûteur : le groupement familial de l'envoûteur devant payer au groupement de la victime : deux esclaves et remettait en outre un « swana ».

c) Même cas que le précédent mais avec application du « mukondo » : le nombre des esclaves était porté à trois ou quatre.

Remarquons que lorsque l'envoûtement avait pour origine des dommages et intérêts payés antérieurement par l'envoûteur, ces dommages et intérêts étaient rendus au groupement familial de l'auteur du maléfice.

Le Lunda explique cette attitude en disant que si le bien ayant causé l'envoûtement n'était pas rendu il y avait lieu de craindre de nouveaux maléfices.

Nous savons que lorsqu'une personne succombait à l'épreuve du poison, des dommages et intérêts étaient dus au chef de clan.

Si l'accusation était fausse, l'accusé ayant absorbé le poison le vomissait.

Non seulement l'accusation était déclarée sans fondement mais, en outre, *l'accusateur devait payer, à la personne ayant subi l'épreuve du poison, des dommages et intérêts assez importants.*

En cas d'existence de « mukondo, » l'accusateur devait payer 3 esclaves, une chèvre et deux à trois calebasses de vin de « malafu. » S'il n'existait pas de « mukondo, » entre le groupement familial de l'accusateur et celui de l'accusé le nombre d'esclaves était réduit à un.

d) Epreuve de l'eau bouillante ou « ngombo ya mema maswana. »

Epreuve pratiquée en cas d'infraction de peu d'importance tels que vol, adultère, etc.

Lorsque l'eau était en pleine ébullition, on jetait une pierre dans l'eau. L'accusé devait retirer cette pierre. S'il ne présentait aucune brûlure il était déclaré innocent.

L'accusé avait le droit de se soustraire à cette épreuve.

Notons que pour les deux épreuves physiques ci-dessus l'accusateur n'avait pas le droit de les imposer. Mais très souvent l'accusé *sur proposition de l'accusateur,* se présentait et acceptait l'épreuve même celle du poison qui, avant notre occupation, tuait tant d'indigènes malgré la peine d'amende prévue par coutume (3) en cas de décès d'une personne ayant subi l'épreuve du poison.

Avant de terminer cette étude sur l'ordalie, nous voulons de nouveau insister sur un point, lequel nous éclaire sur l'âme du Lunda : jamais il n'accusait à la légère un indigène de l'avoir envoûté ou d'avoir envoûté un de ses parents.

Un membre de son groupement familial devenait-il malade, décédait-il, il allait consulter le devin qui était selon le cas soit le « mweni ngombo yia kakunka » soit le « mweni ngombo yia musambo ». Mais lorsque ce dernier lui citait un nom comme étant celui de l'envoûteur (4) cette déclaration ne lui suffisait

---

(1) Lorsque ce poison, d'une extrême violence, n'était pas vomi la personne décédait quelques heures après.

(2) Voyez supra p. 158 la distinction entre famille au sens strict du mot et famille au sens indigène du mot.

(3) Voyez supra p. 236.

(4) Rappelons que le devin pouvait très bien déclarer que le décès ou la maladie était dû à la colère des ancêtres ou l'influence des mauvais génies.

pas et recherchait de nouvelles preuves en recourant à l'épreuve du tir ou à l'épreuve du poison pratiquée sur des poules afin de vérifier les dires du devin. Ce n'est qu'après avoir réuni un certain nombre de preuves que le Lunda se rendait chez celui qu'il considérait comme étant l'auteur du maléfice. Si ce dernier se présentait à l'épreuve du poison et la surmontait l'accusateur ne devait-il pas payer des dommages et intérêts très importants ?

Enfin signalons que les duels judiciaires étaient inconnu des Lunda.

VI - PROCEDURE

Pour une raison d'opportunité, nous avons dû, au cours des développements antérieurs, traiter de matières relevant de ce chapitre. Les données ci-après complètent ce qui a été dit précédemment.

1) Contestations - Appels.

D'une façon très générale, il y a lieu de distinguer deux espèces de différends :

1) Les différends comportant des doutes qui ne pouvaient être déclarés faux ou vrais que par une puissance surnaturelle c'est-à-dire DIEU. Ces différends devaient être tranchés d'après le résultat des épreuves relevant de l'ordalie. Sans le concours de ces épreuves, il était impossible aux arbitres ou aux membres des tribunaux coutumiers de se prononcer. Tels sont les cas d'envoûtement, de meurtre d'une personne isolée, etc., etc.

2°) Les différends pouvant être tranchés sans le concours des modes de preuves cités ci-dessus. Ce serait, en effet, une erreur de croire que tous les différends étaient tranchés après avoir pratiqué l'une des épreuves admises par l'ordalie lunda. Tels sont les cas d'homicide volontaire ou involontaire connu de tout le monde ; du voleur pris en flagrant délit, d'une dettre reconnue publiquement, d'accidents de chasse etc.

Les différends pour lesquels les parties avaient eu recours aux modes de preuves relevant de l'ordalie *étaient sans appel* peu importait que ce différend ait été tranché par un conseil de famille, par des arbitres, par le tribunal du chef de plaines ou de clan. Comme nous l'avons déjà dit, les épreuves dont question exprimaient un jugement de Dieu. Les mortels pouvaient-ils, dès lors, reviser un pareil jugement ?

Les Lunda n'avaient jamais recours aux épreuves de l'ordalie pour les différends présentant le caractère du 2° exposé ci-dessus. Dès lors, la décision d'un arbitre, d'un conseil de famille ou du tribunal du chef de plaines *était susceptible d'appel*. Dans tous ces cas, la partie perdante avait toujours la possibilité de s'adresser au tribunal du chef de clan.

Notons que les décisions du tribunal du chef de clan étaient sans appel. La partie perdante d'un différend tranché par le tribunal de son chef coutumier ne pouvait donc plus porter le litige devant le tribunal d'un autre chef de clan. Le chef coutumier de l'intéressé n'aurait pas manqué d'interpréter l'attitude de la partie se considérant lésée comme injurieuse à son égard et à l'égard de son tribunal. Car nous savons que la coutume en prévoyant le mode de composition du tribunal du chef coutumier avait pris toutes les mesures possibles afin d'assurer une juste application des régles coutumières : présence, à chaque séance du tribunal, du « muzumbu » ou conseiller juridique du chef coutumier, recrutement des assesseurs du tribunal parmi les « ampumba » (3) les plus réputés

2°) Méthode mnémotechnique employée par les membres des tribunaux indigènes, les arbitres lors de l'examen d'un différend.

Au cours des débats les arbitres, les assesseurs, les membres d'un tribunal se servaient de petits bâtonnets qu'ils plantaient en terre pour fixer le nombre de réfutations ou d'arguments contre ou en faveur de telle partie. Lorsqu'ils prenaient la parole, ils enlevaient les dits bâtonnets au fur et à mesure qu'ils exposaient ces réfutations ou arguments.

Notons que cette méthode est encore en usage de nos jours.

Principe de la contestation - Autorité de la chose jugée.

La décision des tribunaux portait sur le principe de la contestation car comme il a été dit plus

(3) Ampumba : cfr. plus haut p. 256, note 2.

haut son rôle se bornait à déterminer quelle était la partie perdante puis à s'informer auprès de la partie gagnante du montant des dommages et intérêts qu'elle réclamait. Tout au plus le tribunal intervenait-il lorsque la partie exagérait ses prétentions et s'efforcait de la ramener à la raison car, comme nous le savons, le tribunal se gardait bien de réduire lui même les dommages et intérêts exigés.

L'exécution de la décision du tribunal qui se ramène au réglement des dommages et intérêts était uniquement surveillée par la partie gagnante. Ses droits ont été étudiés à la page 236.

Il arrivait que le chef coutumier intervenait (1) en cas de non paiement de dommages et intérêts mais il ne le faisait que si le différend avait été tranché par son tribunal et sur demande de la partie gagnante.

Rappelons que les assesseurs du tribunal de même que les arbitres (2) prêtaient assez bien d'attention au paiement des dommages et intérêts mais c'était plus par intérêt que par soucis de faire respecter la justice. En effet, comme nous le savons, le « sambila » (3) qui leur était dû ne l'était qu'après paiement des dommages et intérêts. Mais répétons que l'intervention de ces arbitres et assesseurs; se limitait à la persuasion (4).

L'autorité de la chose jugée était très grande lorsque celle-ci émanait soit d'un jugement de Dieu soit d'une décision du tribunal du chef coutumier (5).

D'autre part, la chose jugée pouvait avoir pour but de réparer (6) une atteinte aux droits du « benga » (7) et nous savons que chez le Lunda ces droits étaient et sont toujours sacrés. Si l'on voulait faire respecter les droits du « benga » ne devait-on pas accorder à la chose jugée une autorité très grande même si, comme chez le Lunda, ce n'était pas le tribunal qui fixait les dommages et intérêts, le tribunal n'avait-il pas désigné la partie perdante ? Et c'est en vue de faire respecter ces droits que la coutume a accordé à la partie gagnante des droits très étendus (8).

VII - COUTUMES DIVERSES

Au cours des chapitres précédents nous n'avons pas pu traiter de certaines règles coutumières. C'est la raison pour laquelle, afin de combler quelques lacunes, nous jugeons utile de les grouper sous ce chapitre.

a) Règles de l'hospitalité.

Deux cas sont à considérer :

1) L'hôte est le chef coutumier :

2) L'hôte est un indigène quelconque.

Dans le premier cas, le chef du village était tenu d'offrir l'hospitalité. Il devait fournir une case, la nourriture et le « malafu » non seulement au chef de clan mais encore aux notables formant sa suite.

Le refus d'offrir l'hospitalité au chef coutumier et à sa suite était considéré comme un acte très grave d'insoumission. Le chef du village ainsi que ses habitants étaient sévèrement puni. En outre, les membres de ce village pouvaient être expulsés des terres du clan. Ajoutons que ces cas de refus étaient très rares.

---

(1) Voyez pp. 236; 255 et svtes.

(2) Voyez pp. 255 et 257.

(3) Voyez p. 257.

(4) Voyez pp. 255 et 257.

(5) Cfr. pp. 264 et svtes.

(6) Même dans le cas où les « obite wa benga » n'étaient pas réclamés il y avait réparation de l'atteinte portée aux droits du « benga ». En effet, la partie gagnante ne manquait pas de réclamer les « obite wa milonga » et éventuellement les « obite wa mukondo ». Pour la définition de ces divers dommages et intérêts voyez supra p. 237 et svtes.

(7) En ce qui concerne le « Benga » voir note 1, p. 210.

(8) Cfr. p. 236.

Le chef du village n'était pas tenu d'offrir l'hospitalité à un indigène quelconque. Sans doute en cas de refus ce chef et les habitants du village ne manquaient pas de connaître la réprobation générale mais le droit coutumier ne prévoyait pas de pénalité pour un cas de cette espèce.

Le village ne pouvait pas être rendu responsable de la perte ou d'un vol d'un bien appartenant à l'hôte.

Si l'hospitalité avait été réfusée à un mourant ou à un malade, les membres du groupement familial de l'intéressé n'avaient aucun recours contre ceux qui avaient refusé de donner des soins. En cas de décès du malade les gens du village ayant refusé l'hospitalité devaient craindre les agissements subversifs du décédé ainsi que l'envoûtement émanant des parents du défunt.

Lorsque la personne à qui l'hospitalité avait été accordée tombait malade ou décédait les personnes lui ayant accordé l'hospitalité devaient soit soigner le malade soit enterrer le défunt. Son groupement familial devait être prévenu immédiatement. En cas de décès, le chef du village devait réunir les biens du défunt et les remettre aux parents du de cujus,

Ajoutons que les parents du malade ou du défunt devaient payer les gens du village pour les soins qui avaient été donnés. Le chef d'un village ayant accordé l'hospitalité à un esclave en fuite ne pouvait pas être inquiété et aucun dommages et intérêts n'était dû au maître de l'esclave.

Il arrivait que l'esclave cassait, dans le village où il avait reçu l'hospitalité, certains objets de valeur. Dans cette hypothèse deux cas pouvaient se présenter :

a) Lorsque les dégats commis étaient très élevés le maître refusait d'indemniser le possesseur de ces biens et lui abandonnait son esclave.

b) Le maître reprenait l'esclavage et dans ce cas devait réparer les dommages causés.

b) Dépôt de biens :

Le dépositaire était responsable de la chose déposée. Si celle-ci était perdue ou détériorée, le dépositaire était tenu soit de payer la contre valeur de la chose perdue, soit de la remplacer, ou encore de faire réparer l'objet détérioré. Notons, toutefois, que si le bien avait été détruit ou perdu par suite de circonstances indépendantes de la volonté du dépositaire, la responsabilité de celui-ci se trouvait dégagée.

Lorsque les biens mis en dépôt avaient été une source de profits, la coutume prévoyait deux cas :

1) Ces profits étaient périssables;

2) Ces profits n'étaient pas périssables. Dans le premier cas, comme par exemple dépôt de filets de pêche, avec lesquels le dépositaire a pu capturer du gros poisson (1), le dépositaire n'était pas tenu de payer au déposant une indemnité pour le profit qu'il avait pu tirer des objets déposés. Mais ce principe ne se vérifiait que pour autant que le dépositaire avait obtenu l'autorisation d'utiliser les biens faisant l'objet du dépôt. S'il n'avait pas demandé et obtenu cette autorisation, le propriétaire était en droit de réclamer des dommages intérêts ou « obite wa benga. »

Si les profits n'étaient pas périssables, le dépositaire devait en remettre une partie au propriétaire des biens déposés.

Enfin si les biens déposés étaient des biens prolifiques, tout le croît devait être rendu au déposant.

c) Mandat.

Sauf le cas où le mandataire était un agent d'exécution du chef de clan, la coutume ne prévoyait pas de sanctions en cas de mauvaise exécution ou d'inexécution du mandat. Lorsque le mandataire était un agent d'exécution du chef, l'inexécution ou la mauvaise exécution du mandat était susceptible de peine corporelles voire d'amendes. Ces peines variaient selon que les conséquences de la négligence étaient plus ou moins graves.

---

(1) Ce qui est notamment le cas du poisson que le Lunda appellent « anchi » et qui ne se conserve que très difficilement.

d) Des quasi-délits.

Les dommages devaient être réparés.

e) Contrat de travail.

Le contrat de travail était ignoré des Lunda.

On pourrait cependant assimiler la coutume ci-après au type réduit d'un contrat de travail. Tel est le cas du forgeron engagé pour un travail déterminé.

Avant de passer à l'exécution du travail, les parties se mettaient d'accord, généralement devant témoins, sur le prix du travail à exécuter.

En cas d'accord, et avant que le travail, ne soit commencé, l'engageur faisait tuer soit une poule soit une chèvre. L'importance de la bête tuée dépendait de l'importance du travail à exécuter. Le travailleur recevait toute la bête.

Les parties contractantes avaient le droit de résilier le contrat à n'importe quel moment. Dans ce cas le travailleur était payé au prorata du travail fourni. Si la bête qui lui avait été offerte était assez importante — telle une chèvre — il devait rembourser une partie de la viande reçue.

Cette pratique, toutefois, était assez rare et ne se rencontrait que lorsqu'un travail donné réclamait une habilité professionnelle spéciale. Par suite même de ce caractère, ce contrat de travail ne liait les parties que pour une très courte durée.

CAMILLE BRAU

Administrateur territorial adjoint de 2e classe.

TABLE DES MATIERES

Années 1941-1942

I. TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

BRAU CAMILLE.
Le droit coutumier Lunda 155, 179, 205, 231, 255
DE DECKER J. M.,
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda 125
VAN MALDEREN
Bwanga bwa Mawesa 116
MONTENEZ
Etude sur l'organisation judiciaire des Batemba de la chefferie de Kiembe 109
LAMBO
Enquête sur le tribunal non reconnu de Mufumbi 86
CORNET
Quelques proverbes swahili 83
BRIBOSIA A.
Extrait des jugements des Tribunaux Indigènes pour servir à la codification coutumes du territoire de Masisi 73, 98, 147
MUNONGO A.
Le mpumina (crimes et superstitions indigènes) 69
LAMBO A.
Organisation Judiciaire et Procédure du Tribunal Coutumier de Shinkaola 55
TASTEVIN C.
Les noms de tribus du Congo Belge 49
MAENHAUT, M.
Droit des indigènes en matière foncière 35
HULSTAERT, G. M. S. C. (R. P.)
La garde d'enfant chez les Mongo 29
LIÉGEOIS, L.
Notice sur le régime social des Basongo Meno de Kole 13
SOUPART, J.
De la contrainte par corps pour dettes chez les Budja 1
PAULUS, J. M.
Note sur les juridictions coutumières du Centre et du Nord Est de la région de Kinda 45
Note sur les juridictions indigènes Baluba du Sud du territoire de Kamina 101

II. TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES

Crimes et Supersittions indigènes : Bwanga bwa Mawesa 116
Etude sur l'organisation judiciaire des Batemba de la chefferie Kiembe 109
Enquête sur le tribunal non reconnu de Mufumbi 86
Extrait des jugement des Tribunaux Indigènes pour servir à la codification des coutumes du territoire de Masisi 73, 98, 147
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda 125
Quelques proverbes swahili 83
Crimes et Superstitions indigènes. Le Mpumina 69

Droit coutumier Lunda 155, 179, 205, 231
Les noms de tribus du Congo Belge 49
Organisation Judiciaire et Procédure du Tribunal coutumier de Shinkaola 55
Garde d'enfant chez les Mongo 29
Droit des indigènes en matière foncière 35
Note sur les Juridictions Indigènes Baluba du Sud du Territoire de Kamina 101
Note sur les Juridictions coutumières du Centre et du Nord Est de la Région de Kinda 45
Crimes et Superstitions Indigènes : Pour punir son enfant d'un vol son père lui lie les mains dans un brandon de paille et y met le feu 24
Régime Social des Basongo Meno de Kole (notice sur) 13
Contrainte par Corps pour dettes chez les Budja (De la) 1

III. TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE

Abandon de la femme par son mari (239) 47
Absence de mention de la publicité de l'audience (257) 253
Accident (250) 124
Adultère (246) 104
Adultère de la femme (238) 27
Adultère de la femme (239) 47
Adultère de la femme (241) 71
Annulation tribunal de territoire (256) 230
Avortement (241) 71
Cession du droit de pêche (244) 103
Concubinage (237) 26
Concubinage (258) 254
Communication d'une maladie vénérienne par un amant (237) 47
Consentement mutuel (divorce) (249) 123
Divorce (238) 27
Divorce - Nécessité de restituer intégralement la dot (240) 70
Divorce : Consentement mutuel (249) 123
Divorce : Disposition législative applicable à tous les indigènes - annulation tribunal de territoire - droit de revision - délai de 3 mois 230
Divorce : Lèpre (252) 154
Dot : Perte du droit à la restitution (249) 123
Dot : Nécessité de la restituer intégalement en cas de divorce (240) 70
Dot payée au fils de la femme (258) 253
Dot (253) 177
Droit Foncier (244) 103
Droit des parents sur les enfants nés du mariage (249) 123
Droit de pêche dans un marais (244) 103
Droit de Revision, Tribunal de Territoire - Annulation - délai 3 mois (256) 230
Enfant adultérin (242) 91
Escroquerie (247) 105
Faute du père double mariage de la femme (240) 70
Femme enceinte (238) 27
Garde des enfants (237) 26
Incompétence Ratione matériae des juridictions indigènes (257) 253
Indemnité due au mari lésé par l'adultère (246) 104

Indemnisation du mari (237) 47
Infraction (243) 91
Infraction non prévue à la citation (257) 253
Infraction prévue par la loi écrite seulement (257) 253
Infraction coutumière - refus exécuter ordre d'un chef (255) 230
Insolvabilité (248) 107
Lèpre - cause de divorce (252) 154
Maintien des droits du père (252) 154
Maladie vénérienne (237) 47
Manœuvres frauduleuses (247) 105
Mariage coutumier (237) 26
Mariage polygamie (253) 177
Mariage - Double mariage - faute du père (240) 70
Mariage Liberté de la femme (253) 177
Mesure provisoire de séparation (238) 27
Mode de calcul de l'indemnité due au mari lésé par l'adultère (246) 104
Paiement sans effet (258) 253
Paiement partie (251) 124
Peine de relégation (254) 204
Peine non autorisée par le décret du 15-4-26 (254) 204
Prononcé des peines autres que celles prévues par la loi (257) 253
Pratique du Kibwalala (247) 105
Présomption de filiation légitime (242) 91
Procédure - Publicité de l'audience forme substantielle 204
Possibilité de transiger sur des intérêts civils (237) 47
Polygamie (253) 177
Publicité de l'audience (254) 204
Rélégation (peine de) (254) 204
Rélégation (254) 204
Refus de la femme de vivre chez son mari (238) 27
Refus d'autorisation du père de la femme (253) 177
Refus d'exécuter un ordre du chef (255) 230
Refus du père d'accepter la dot (253) 177
Responsabilité (248) 107
Responsabilité de la famille (248) 107
Responsabilité de l'amant vis à vis du mari (241) 71
Responsabilité (250) 124
Rétribution des services d'une concubine, validité (258) 254
Rupture du lien familial (243) 91
Rupture du mariage par la seule volonté de la femme (253) 177
Segregation du coupable (243) 91
Sentence indéterminée (257) 253
Séparation (mesure provisoire de) (238) 27
Suicide provoqué par un fait injurieux (245) 104
Transaction (237) 47
Tribunal de territoire - annulation - délai de 3 mois - disposition législative applicable à tous les indigènes - délai de 3 mois (257) 230
Violation de formes substantielles prescrites par la loi (257) 253

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général: M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel;
Secrétaire adjoint: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;
Membre: M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général et VANDER MERSCH, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières annees restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : non reliées, 75 francs ; reliées, 105 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années : non reliées, 55 francs ; reliées 85 francs, par année.

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

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, et 10e, 11e, 12e 13e, 14e, 15e, 16e, 17e années : 940 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11et 12e, 13e, 14e, 15e, 16e et 17e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1550 francs.

Les huit années, non reliées, du Bulletin des Juridictions indigènes : 35 francs par année. Les deux premières années reliées en un volume, les 3e et 4e années reliées en un volume, les 5e et 6e années reliées en un volume, les 7e et 8e années reliées en un volume : 100 francs le volume.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

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

LA DOT, par A. Sohier, une brochure, 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller une brochure, 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grevisse, 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 A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS: QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P Colin, 100 francs.

LE « MUPONGO-MULOJI » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ÉCHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'AME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 francs.

LA NATIONALITÉ DE STATUT COLONIAL, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

CONTRIBUTION A 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, 20 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE