1947. 1948

15me Année Elisabethville, Janvier-Février 1947 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

NOTE SUR LES FORMES DU TESTAMENT DANS LE DROIT COUTUMIER MUNYARWANDA DE LA REGION D'ASTRIDA, par Sendanyoye Gratien 1

DE QUELQUES EFFETS JURIDIQUES DE LA « GAZA YA SE » OU EXCISION, par F. M. Dethier, Administrateur Territorial 6

LE LUPAMBULA CHEZ LES BASUKU, par F. Van de Ginste, Administrateur Territorial 9

LE MARIAGE CHEZ LES BASUKU, par F. Van de Ginste, Administrateur Territorial au Kwango *(à suivre)* 17

JURISPRUDENCE :

Est nul le jugement qui n'énonce pas la coutume juridique sur laquelle il base sa conviction 29

Séparation momentanée des époux 30

Divorce - Remboursement de dot. 30

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire à la Cour de Cassation.

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1ère instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète ndépendance 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 120 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chêque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chêques 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.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Note sur les formes du testament dans le Droit coutumier Munyarwanda de la région d' Astrida.

DEFINITION.

Le testament peut se définir : un acte par lequel une personne dénommée le testateur dispose pour le temps où il ne sera plus, de tout ou partie de ses biens et qu'il peut révoquer.

CARACTERES.

Le testament n'est pas une couvention puisqu'il est l'œuvre unique du testateur, et que le transfert de propriété au lieu de se faire entre vifs comme dans une convention de vente ou autre, se réalise seulement par décès de l'aliénateur (testateur) et la survie de l'acquéreur (légataire). Il ressemble à la convention en ce sens que la libéralité testamentaire ne produit jamais d'effet qu'à la condition d'être agréée par son bénéficiaire (Planiol T. I. p. 856 nº 2742).

***

Dans le droit coutumier du Ruanda comme dans le droit belge, le testament est essentiellement révocable; tant que vit le testateur, il n'est qu'un projet et il ne produit d'effet que par la mort de la personne qui a testé.

Le droit coutumier du Ruanda reconnaît en outre au Mwami la faculté de modifier certaines dispositions testamentaire devenues définitives, par la mort du testateur.

Le Mwami peut user de ce droit d'office, ou à la demande d'une partie, dans certains cas déterminés; dans la pratique toutefois ses interventions ont toujours été très rares.

Notons en passant que le droit coutumier des bahutu du Kivu, dans la chefferie de Daniel Ndeze, n'admet aucune modification à la volonté du défunt, et toute modification ou dérogation est punie sévèrement par la coutume (cfr. Bull. Jur. ind. Dr. c. congolais 1935-1936 p. 214 par J. De Koninck, Administrateur Territorial).

***

En droit coutumier munyarwanda celui qui fait le testament s'appelle « umurazi » la disposition des biens s'appelle « umurage » celui qui en bénéficie est dénommé « umuragwa » (légataire) du verbe kuraga (tester).

***

FORMES DU TESTAMENT.

Le testament doit être fait suivant certaines formes plus ou moins déterminées par la coutume, mais qui ne sont pas rigides comme les formes de la loi écrite.

Avant l'arrivée des Belges au Ruanda, une seule forme testamentaire était connue, le testament oral; le contact des européens et la diffusion de l'écriture provoquèrent l'introduction du testament écrit.

Le droit coutumier du Ruanda connaît deux formes de testament oral :
1. le testament oral fait en présence de témoins;
2. Le testament oral secret.

1. LE TESTAMENT ORAL FAIT EN PRESENCE DE TEMOINS.

Dans notre droit coutumier le testateur devenu vieux, ou sur son lit de mort jouissant encore de ses facultés mentales, prononce en présence de sa femme, ses enfants, frères ou de notables, ses dernières volontés quant à la distribution de ses biens, et désigne celui de ses enfants mâles qui devient le chef de la famille c'est à dire à qui est dévolu le droit d'aînesse.

***

Ce droit lui accorde certaines prérogatives sur ses frères et sœurs, notamment celle de les représenter dans les devoirs coutumiers vis à vis du chef et de sauvegarder leurs intérêît; il acquiert par la volonté du défunt, tous les droits que le père avait sur ses enfants; c'est notamment à lui qu'il incombe de consentir au mariage ou au divorce de ses sœurs, de surveiller l'usage des biens de ses frères dotés par leur père et de doter les enfants mineurs lors de leur installation.

***

Il est de coutume que le testateur exprime ses dernières volontés devant quatre témoins Toutefois cette règle n'est pas absolue, et la présence de deux témoins autres que les enfants ou la femme peut suffire. Généralement on ne fait appel à des notables, qu'en cas d'absence de frère ou de parents plus éloignés.

Il peut advenir que le testateur contrairement à ce qu'il craignait, ne meure pas, dans ce cas, tout son testament est considéré comme n'ayant pas été prononcé, sauf dans le cas où le testateur est vieux, et est devenu impotent en manière telle qu'il ne puisse plus aller faire la cour à son shebuja, dans ce cas le fils qui a reçu le titre de chef de famille, exerce ses prérogatives du vivant de son père.

Il est à remarquer que le droit d'aînesse ne revient pas nécessairement au fils aîné, mais peut être attribué à un autre enfant. Le chef de famille jouit dans ce domaine d'un pouvoir absolu, ce droit ne peut jamais être accordé à une fille, à moins qu'elle ne soit la seule enfant du testateur.

***

Sur ce point le droit du Ruanda différencie de l'ancien droit belge qui n'accordait le droit d'aînesse qu'au premier né enfant mâle (cfr. Pandectes belges v. Droit d'aînesse).

***

Le testateur donne ordinairement le droit d'aînesse à celui de ses enfants le mieux en vue chez le Mwami ou chez son shebuja (1) suivant que le testateur était mugaragu (2) du Mwami ou d'un tel ou tel notable.

Si le père estime qu'aucun de ses fils n'est digne de lui succéder, il peut conférer le droit d'aînesse à un de ses petits-fils, issu d'un rejeton mâle. Cette éventualité se présente rarement.

Il ne peut pas désigner comme chef de famille son petits-fils né d'une de ses filles, parce que dans les conceptions juridiques du Ruanda, ce petit-fils n'appartient pas directement à la

---

1. Shebuja : celui qui a donné une vache d'Ubuhake à un mugaragu.

2. Umugaragu : celui a reçu une vache d'un shebuja (cfr. Le droit coutumier du Ruanda, par Georges Sandrart p. 151).

famille de son grand-père, s'il lui conférait cette prérogative, elle passerait dans la famille de son beau-fils, et donc sortirait de la famille du testateur, ce que la coutume interdit.

Cette prohibition n'empêche pas le testateur de léguer, à ce petit-fils, une part de ses biens mais il ne peut jamais lui transmettre le titre de chef de famille, avec les prérogatives qui y sont attachées.

2. LE TESTAMENT ORAL SECRET.

Cette forme est moins usitée que première, parce qu'elle offre moins de garantie, elle se pratique surtout lorsqne le testateur craint que le fait de dévoiler sa volonté, ne provoque des querelles parmi ses futurs héritiers.

Elle se déroule comme suit : Quand le testateur, a acquis un âge assez avancé ou bien se voit le plus souvent malade, (car notez que quand on est jeune et plein de vie, on ne songe guère à faire un testament, le faire à ce moment serait considéré dans la coutume comme un présage de mort!!!) il va trouver son shebuja, et après lui avoir remis un cadeau consistant le plus souvent en un pot de bière, ou une vache, suivant le patrimoine du testateur, lui confie ses dernières volontés, en lui demandant de vouloir bien les exécuter.

Dans tout cet entretien, il lui indiquera lequel de ses enfants prendra le titre de chef de famille, et s'ils sont mineurs, le nom de leur tuteur.

Le testament secret confié au shebuja ne peut être modifié par un testament oral fait en présence de témoins. Ce point est important à signaler et caractéristique du droit du Ruanda.

Sur ce point notre droit coutumier se différencie des conceptions juridiques admises dans les législations européennes.

Il en découle que la parole du shebuja a toujours plus de crédit dans ce domaine, que celle de témoins ordinaires.

Si au dernier moment, la famille demande au mourant comment se fera la dévolution de ses biens, il leur répond, que c'est un tel shebuja qui s'en chargera ou bien il ne leur répondra rien.

Dans l'état actuel du droit du Ruanda, le testament fait devant le shebuja ne se pratique en général que si le testateur et le shebuja, habitent la même colline ou région, et si le shebuja exerce une autorité publique (chef, sous-chef).

Le crédit accordé à la parole du shebuja peut s'expliquer, parce qu'un shebuja est considéré par son umugaragu, comme son homme de confiance et son soutient.

Ceux qui assistent à l'igitaramo (1) pendant lequel on fait l'uguhiga (2) entendent souvent dire à leur shebuja « c'est vous qui m'avez fait, c'est vous qui m'avez créé. »

Le rôle actif du shebuja ne commence qu'à la mort du testateur. La famille du défunt se rend chez le shebuja du de cujus qui lui donne connaissance des dispositions testamentaires.

LE TESTAMENT ECRIT.

Depuis quelques années on a vu et pu constater que de nombreux indigènes faisaient leur testament par écrit.

Cette manière de disposer de ses biens, présente évidemment l'avantage de donner à la pensée du testateur une précision et des garanties que l'on ne peut trouver dans la forme orale.

---

1. Igitaramo (veillée) vient du verbe gutarama qui signifie veiller, dormir à une heure tardive que d'ordinaire.

2. Uguhiga est un verbe qui signifie échange des paroles aux yeux d'une personne en témoignant sa bravoure et son attachement au shebuja, ou en se comparant à une autre personne qui est en ce cas soit adversaire. Couramment parler signifie surpasser, dépasser.

Dans le testament écrit, deux hypothèses peuvent se présenter :

A. le testateur sait écrire

B. le testateur est illettré

A. le testateur sait écrire.

Si le testateur sait écrire, aucune difficulté ne se présente. Le testateur écrit son testament à la plume, au crayon ou à la machine à écrire. Remarquons à ce sujet qu'actuellement la coutume du Ruanda admet le testament fait à la machine à écrire dans la forme olographe.

Ce point est intéressant à noter, car la loi belge qui en cette matière est applicable au Congo Belge et au Ruanda-Urundi (cfr. arrêt de la Cour d'appel d'Elisabethville 3 février 1925. Jurisprudence du Katanga, T. I. p. 105) prohibe cette manière de disposer de ses biens, en manière telle qu'un testament fait par un belge au moyen d'une machine à écrire serait frappé de nullité.

Nous pensons que le testament dactylographié a tendance à se répandre de plus en plus dans tout le Ruanda-Urundi. Récemment on a découvert dans l'habitation d'un chef de la région d'Usumbura décédé un testament rédigé sous cette forme, les héritiers se sont inclinés devant ce document, l'exécution des dernières volontés de son auteur ne s'est heurtée à aucune difficulté; ce qui tendrait à démontrer qu'elle entre dans les mœurs des banyarwanda et barundi.

Au Ruanda s'implate l'usage pour les lettrés de remettre pour éviter qu'il ne se perde, et pour lui donner un certain caractère d'authenticité la copie de leur testament au Greffe du Tribunal du Mwami. Des indigènes illettrés se présentent dans la même intention depuis quelques temps devant ce Tribunal et y dictent leur testament qui est transcrit dans un registre. Il est certain que l'on se trouve là devant une évolution de la coutume, dont le développement aura une heureuse répercussion.

B. Le testateur est illettré.

Dans ce cas, une des personnes présentes écrit le testament sous la dictée de son auteur et devant quatre témoins, ce nombre comme il est dit plus haut dans le testament oral prononcé en présence de témoins, ne doit pas nécessairement être atteint, on admet que à la rigueur deux témoins peuvent suffire.

Le testament étant écrit on le lit, en vue de constater que la volonté du testateur a été bien traduite.

Ce testament n'est pas signé puisque son auteur est illettré, mais son préambule porte le nom du testateur de la main de celui qui l'a rédigé. Quelle langue emploie-t-on pour rédiger le testament ?

On peut employer n'importe quelle langue, parlée dans le pays, par l'administration européenne ou indigène.

A qui est confié cet écrit ?

Cet écrit peut être confié à un témoin ou à la personne à qui incombe la tutelle des enfants a moins que le testateur ne préfère le conserver lui-même.

A QUI INCOMBE L'EXECUTION DU TESTAMENT.

L'exécution incombe à la personne désignée par le testateur, ce sera le plus souvent l'oncle paternel du de cujus, son frère aîné ou le chef de famille.

C'est l'exécuteur testamentaire qui ira annoncer au shebuja du défunt la mort de son umugaragu et lui présentera le fils investi des prérogatives du clan familial dont le testateur était détenteur. Si le testateur était mugaragu du Mwami, pour annoncer sa mort, il faut le faire, en présentant une génisse au Mwami.

Le motif de ce don est destiné à montrer au Mwami que l'on a confiance en lui et que l'on sait qu'il traitera les orphelins de son umugaragu comme il a bien traité leur père.

Qu'arrivera-t-il si les témoins d'un testament oral se contredisent ?

Il y aura lieu d'ouvrir l'action judiciaire, et d'amener la question devant le sous-chef du testateur pour la conciliation en cas d'échec de cette tentative de conciliation on saisira les tribunaux compétents.

Comment agir si tous les témoins venaient à mourir ? Si tous les témoins sont morts, le testament oral prononcé en leur présence est nul, on appliquera donc la coutume en matière de succession comme si le testateur n'avait rien prononcé.

Il faut noter qu'en ce cas, ni la déclaration de la femme du défunt ni celle de ses enfants quant aux dernières volontés de leur époux et père ne peuvent être retenues, parce que personne ne peut se faire justice, par conséquent, toutes leurs déclarations ne sont au regard de la coutume que paroles futiles et sans valeur.

Si une personne change les mots du testateur se rend-elle coupable d'abus de confiance ou de faux témoignage, dans le cas où elle est chargée de l'exécution du testament ?

L'abus de confiance est constitué par le détournement des choses énumérées à l'article 95 du C. P. L. 2 et que l'auteur a reçue à charge de la rendre ou d'en faire un emploi déterminé (cfr. Mineur Cours él. de dr. pénal, n° 92).

Le fait pour un shebuja de faire de fausses déclarations au sujet d'un testament oral secret qui lui aurait été confiée par son umugaragu ne constitue pas l'infraction d'abus de confiance parce que l'abus de confiance suppose la remise d'une chose matérielle, et qu'une déclaration verbale ne peut lui être assimilée, mais ce fait pourrait être sanctionné par les Tribunaux indigènes sous la base de l'article 21 de l'ordonnance législative du 5 octobre 1943, pour autant qu'il soit puni par la coutume.

Le fait pour un shebuja d'affirmer sous la foi du serment devant un tribunal que son umugaragu lui a fait telle déclaration au sujet de son testament alors qu'il sait que la déclaration qu'il fait est fausse et de nature à causer préjudice aux ayant-droits constitue un faux témoignage prévu et puni par les articles 128 & 132 du C. P. L. 2.

Il est d'autre part certain que le fait de modifier les dispositions testamentaires écrites constitue un faux en écritures, pour autant que cette ou ces modifications soient de nature à causer préjudice, ou susceptibles de causer préjudice, Quid du fait pour celui qui écrit un testament sous la dictée du testateur illettré de mettre sur le papier autre chose que ce que le testateur lui a dicté ?

Est-ce un faux en écritures ?

Oui, il est certain que c'est un faux en écritures, pas un faux matériel, sans doute mais bien un faux intellectuel, punissable au même titre que l'autre.

Sendanyoye Gratien

De quelques effets juridiques de la " gaza ya se " ou excision

par F. M. DETHIER

Administrateur Territorial

Les quelques notes qui suivent ont été recueillies à l'occasion de quelques voyages entrepris chez les populations Ngbundu du Territoire de Libenge. Ces Ngbundu ou Bundu sont comptés parmi les Banda auxqueles se rattachent encore les Banza-Mono-Togbo et Gubo des Territoires de Libenge, Bosobolo, Budjala et Gemena; ces populations émigrèrent de l'Afrique Equatoriale Française où elles laissèrent une importante fraction de leurs congénères; elles passèrent l'Ubangi pour venir se fixer dans la partie Nord ouest de la Colonie.

Les Banda sont linguistiquement désignés sous le nom de soudanais, parlant une langue monosyllabique ou non bantoue alors que les populations dites bantoues usent d'une langue agglutinante.

Il ne semble pas cependant que la langue soit le seul critère susceptible départager les groupes dits bantous des groupes dits soudanais ou non bantous; en effet, les populations connues sous le nom de Bwaka Màbo et leurs parents Kpwala et Mondjombo et dont une faible partie se trouve au Congo Belge, tout en étant bantoues parlent néanmoins une langue non bantoue alors que les caractères somatiques, l'alimentation de base (manioc et bananes), la structure de la case plaident pour une origine ethnographiquement bantoue.

Plus sur, à notre avis, est le critère excision, pratiquée exclusivement par les populations décrites comme soudanaises.

Nous rappelons que les quelques données qui suivent ne valent que pour les Gbundu, groupe soudanais ou non bantou du peuple Banda.

L'EXCISION ou « GAZA YA SE »

Les cérémonies de l'initiation des jeunes filles ou excision occupent dans la vie des indigènes qui les pratiquent une place suffisamment importante pour que l'époque et l'endroit où elles se tiendront n'en soient arrêtés que par un patriarche du groupement qui, le plus souvent, a lui aussi, une fille ou une parente en âge d'être excisée.

Ce patriarche réunit les notables pour solliciter leurs avis ainsi qu'il sied pour toutes les décisions graves intéressant la communauté.

C'est ainsi que dès les débuts, l'excision ou gaza ya se revêt un caractère sacré, elle ne peut être ordonnée que par les pères les plus proches des ancêtres et détenteurs du pouvoir coutumier qui leur a été légué par ces derniers et sous le couvert duquel ils décident souverainement lorsque la prospérité, la vitalité et l'existence même du groupement sont en cause.

Il s'agit en effet de rendre favorable l'ordonnance des rites de passage des filles de l'état enfant à l'état femme; les filles doivent devenir des épouses et des mères et constituer le gage des alliances entre les familles et entre les groupes; le clan ne livre pas une fille au clan allié mais une femme or il n'existe pas de femme sans excision.

La « gaza ya se » tue donc l'état d'enfant pour en faire renaître une femme : « gaza do ku zu, tshe no da ndo tshu to » chantent les jeunes filles candidates à l'excision « l'excision est comme la fosse dans laquelle on place les cadavres, elle donne la mort. »

Dans l'esprit des indigènes, la « gaza » opère sur la fille une transformation telle qu'elle nécessite le changement de nom; le nouveau nom est le signe même de l'émancipation, il résulte de l'opération de l'excision et atteste publiquement de la capacité donnée à la fille quant aux actes pour lesquels elle a été créée à savoir le mariage et la procréation.

INTERDICTIONS ET DEVOIRS RESULTANT DE LA GAZA.

Les rites de l'excision supposent l'observance par les individus qui y participent, d'interdictions sévères qui sont :

a) interdits sexuels :

les rapports sexuels sont interdits depuis l'entrée des filles dans l'enclos qui leur est réservé jusqu'au moment où on leur coupe les cheveux après l'excision proprement dite :

1. à l'opérateur de la « gaza ya se » qui peut être un homme « tshere gaza ya ko se » ou une femme « tshere gaza ya se », l'un ou l'autre sont choisis par le conseil des notables suivant leur aptitude ou leur renommée.

Notons en passant que pour la circoncision « gaza ya ko se », l'opérateur est toujours un homme;

2. aux parents (ligne directe et collatérale) des initiées;

3. à la « bugaza » qui n'est autre que la marraine, chargée des soins corporels à donner aux fillettes excisées et de faire l'éducation de celles-ci;

4. à tous ceux qui pour une raison quelconque seraient conviés à assister aux cérémonies de l'excision.

L'inobservance de cette interdiction entraine une sanction morale comme c'est souvent le cas quand l'individu transgresse la loi sacréee du groupe; les indigènes expliquent que la malédiction engendrée sur la personne du contrevenant ne tarde pas à entrainer le dépérissement de celui-ci qui, à brève échéance, meurt, victime des forces mystérieuses qui émanent des ancêtres justiciers agissant ainsi contre tous ceux dont les actes tendent à porte atteinte à la prospérité du groupe dont ils sont les protecteurs.

b). interdits alimentaires.

Ceux-ci ne trappent que les candidates à l'excision; à leur entrée dans l'enceinte qui leur est réservée, à quelque distance du village, les filles « gaza » sont tenues de s'abstenir de consommer les dépouilles des animaux suivants : les poissons yenga, lokpo et nzombo, le buffle, le phacochère, les antilopes gbodi et tagba, le singe, la chèvre et la pintade.

L'alimentation des initiées est composée exclusivement du poisson silure, de la poule, de la farine de maïs, de la banane « bwa », de manioc et d'huile de palme.

Les aliments proscrits tels qu'ils sont cités ci-dessus resteront interdits jusqu'à la naissance du premier enfant de la fille excisée et devenue femme; celle-ci ne pourra cependant les consommer qu'après en avoir recu l'autorisation expresse de sa « bugaza ».

Il s'agit donc encore bien là d'une manifestation claire de la sagesse indigène qui subordonne la levée des interdictions à la réalisation de fins vers lesquelles doit tendre la « gaza » nous avons vu que celle-ci a pour effet de transformer les filles en femmes aptes au mariage et à l'enfantement, or seul, le mariage fécond est susceptible d'étayer le traité d'alliance conclu avec un clan voisin d'une part en augmentant la puissance numérique de celui-ci et d'autre part en procurant la possibilité pour le clan d'origine de la fille, de prélever une part importante du titre versé pour celle-ci, en reconnaissance des enfants nés de l'union.

L'inobservance des interdits alimentaires entraine elle aussi une sanction d'une gravité presqu'égale à la précédente car il s'agit d'une maladie inguérissable (la lèpre ou « maba ») qui frappe la fille en la chassant du groupe; les lépreux étaient en effet, jadis, écartés de leurs congénères et on peut dire que le bannissement était, en fait, la sanction physique résultant de l'inobservance des interdits alimentaires.

Il est clair que pour les deux cas infractionnels quant aux règles coutumières citées ci-dessus, il existe des sanctions qui peuvent incontestablement être qualifiées de pénales. Aux yeux des indigènes, ces infractions mettent en échec le développement harmonieux du groupe qui a le

droit de réagir; le droit gbundu ainsi conçu fait donc admettre le principe de l'application des peines prévues par la loi écrite pour la répression des faits de ce genre, lesquels sont, je pense, très rares.

LA BU GAZA.

La « bu gaza » est incontestablement le personnage le plus important de la « gaza ya se »; elle sera toujours une femme et jamais étrangère au groupement, fait assez compréhensible puisqu'elle a la charge, non seulement d'aider à la cicatrisation de la plaie par des soins appropriés mais encore d'inculquer aux filles les principes de l'éducation sexuelle afin de les préparer complètement à leur rôle de femmes; cette éducation comprenant souvent des particularités propres au groupement, il ne se conçoit pas que le soin de la donner puisse en être laissé à un élément étranger.

Par ailleurs, l'initiation des garcons et des filles étant essentiellement différente, il est naturel que ce soit un homme « bu gaza » pour la circoncision et une femme « bu gaza » pour l'excision; il n'en est pas de même pour le choix du ou de la « tshere gaza » qui ne fait que mettre son art au service du groupe qui fait appel à ses services; il n'exécute qu'un travail purement matériel.

Faisant partie du groupement, la « bu gaza » est de ce fait habilitée pour prendre les filles sous tutelle dès que, entrant dans la brousse, elles s'isolent pour se préparer à l'opération de l'excision; la « bu gaza » est dès lors autorisée à appeler les filles « ses enfants »; elle exerce sur celles-ci la plénitude des droits dévolus au père jusqu'à la fin des festivités. A partir de ce moment cependant, la fille excisée a contracté une dette da reconnaissance envers sa « bu gaza », elle doit en effet à celle-ci l'aide morale et matérielle dans les difficultés, l'apport des cadeaux funèbres et la participation au deuil à la mort de la « bu gaza ».

L'intervention du « tshere gaza » n'est ni bénévole ni désintéressée, il n'opère que s'il a reçu par versements préalables et en nombre suffisant des dons en nature remis par le père de chacune des filles et comprenant surtout deux ou trois poules, une ou deux lances, quelques houes; ces objets constituent la rémunération pure et simple des services prestés.

La « bu gaza », de son côté, manifeste par un signe extérieur l'acceptation d'initier et d'éduquer les filles candidates à l'excision; elle a, elle aussi été sollicitée par le conseil des notables pour exercer cette charge importante, faisant partie, d'une famille dirigeante, elle est le plus souvent une matrone ayant en la matière une certaine expérience. La « bu gaza » remet donc avant l'ouverture de la cérémonie aux pères des filles un objet personnel : houe, lance, couteau, en gage de la confiance qui lui est témoignée; les dépositaires de ces objets seront tenus lors de la guérison de la plaie et la clôture des festivités qui s'ensuivent, à la restitution intégrale du gage augmenté d'un titre de reconnaissance ayant une valeur au moins double de l'objet primitivement engagé.

La non remise de ces valeurs dans les proportions citées ci-dessus provoque une action judiciaire intentée au père de la fille par la « bu gaza »; un jugement rendu en 1945 par le Tribunal de la Chefferie Bundu Nord en fait foi, ce jugement fait droit à la demande introduite par la « bu gaza » et prononce en outre une peine d'amende contre le débiteur récalcitrant ainsi qu'il est de coutume pour tous les cas de mauvais payeurs que nos juges assimillent à des tentatives de vol punissables.

Il ne semble pas cependant que le père de la fille soit fondé à intenter une action contre le ou la « tshere gaza » ou la « bu gaza » au cas où l'opération aurait des suites physiques fâcheuses; les cas du genre doivent être exceptionnellement rares car nos informateurs n'ont pas été capables d'en citer un seul.

Enfin lors de la sortie de la brousse, après cicatrisation de la plaie, c'est encore à la « bu gaza » qu'échoit la charge de la coupe des cheveux des filles excisées, ce qui met fin aux interdits sexuels cités ci-dessus et donne lieu à des réjouissances, danses et libations, qui peuvent avoir une durée de 6 mois.

Telles sont succintement esquissés quelques effets juridiques de la « gaza ya se ».

DETHIER F. M.

Le Lupambula chez les Basuku. (1)

Par F. Van de Ginste
Administrateur Territorial.

Le lupambula est un phénomène de syncrétisme religieux consistant en une lutte suivie, organisée et efficiente contre la sorcellerie, par la destruction générale des fétiches, et la fusion du mânisme avec des éléments d'origine chrétienne, notamment la confession des péchés suivie de leur absolution et la régénération à une vie nouvelle par une bénédiction au moyen d'une eau bénite (massa lupambula).

Ce mouvement, originaire des bords du Kasaï, s'est répandu rapidement parmi les basonde du territoire de Feshi. Durant l'année 1945, par une marche du Sud vers le Nord il s'est infiltré parmi les Basuku de l'entre Kwenge-Lukula, où il rencontre partout le plus vif succès.

PRINCIPES THÉORIQUES ET PRATIQUES DU LUPAMBULA.

Le lupambula part du principe théorique suivant : le fétichisme et les devins ne sont que pur charlatanisme. Lorsqu'un indigène s'en va consulter le devin pour la maladie ou la mort d'un proche parent, il s'entendra souvent répondre que ce malheur provient de tel ou tel fétiche qui fut négligé, ou de l'esprit d'un ancêtre auquel on a omis de rendre le culte. Dans ce cas, pour chasser le malheur il n'y a qu'à faire des sacrifices propitiatoires pour apaiser le courroux du fétiche ou du mâne. Si malgré tout, le malheur persiste, le devin se déclarera incompétent et l'attribuera à Dieu seul. Le lupambula s'insurge contre ce système fétichiste où le devin sert de pivot et déclare tous les matheurs et les décès qui nous arrivent proviennent uniquement des sorciers (ndokibandoki) ainsi que des fétiches secrets et mauvais qui sont en leur pouvoir. Il faut donc annihiler leur pouvoir et diminuer leur nombre, pouvoir les déceler afin de les combattre, et ainsi disparaîtront tous les maux qui accablent la société.

Voilà pour la partie théorique! Quand on songe combien cette croyance à la sorcellerie est fortement ancrée dans l'âme indigène avec toutes les terreurs qu'elle inspire, il n'est nullement étonnant que des populations entières adhèrent en bloc à ce mouvement.

Le lupambula met entre les mains de ses adhérents six armes pour soutenir avec succès ce combat contre les sorciers.

1) le « mupumbu » est un sac oblong ordinairement en peau de chat sauvage (mushimba) et qui forme deux compartiments dont le plus grand :

(A) peut être ouvert pour permettre de manger les médicaments qu'il contient et dont la partie (B) ne peut être ouverte sous aucun prétexte. Les deux parties sont séparées par une corde qui fait un nœud coulant et dont l'extrémité ferme la partie A.

La partie A contient un mélange bien pilonné de sel, de piment indigène (pili-pili) et une écorce pulvérisée d'un arbre « nzomvi ».

La partie B recèle du sel, une plume d'outarde, une plume d'oiseau Ndua (Ruenzorornis), un débris de peau de léopard un minuscule fragment d'un os de lion, un morceau de fulgurite (tsama nzashi) qui a le même aspect que le sel qui l'entoure et avec lequel on le confond à première vue. Lorsqu'un adhérent de la secte se sent affaibli ou a de mauvais rêves il mangera la substance contenue dans la partie A.

---

(1) Les Basuku forment une peuplade forte de 77.961 habitants qui occupent la partie centrale du District du Kwango.

Administrativement ils rélèvent du Territoire de Feshi.

En cas de maladie d'un membre de la secte, ses camarades viendront avec leurs mipumbu, qu'ils saisiront par la partie A, et appliqueront la partie B sur le corps du patient. Il ne s'agit pas d'une friction mais d'une application avec force.

Après quelques heures d'un tel exercice le malade se portera mieux.

2) Le « *muteresi* » : ce mot est une corruption de « mitrailleuse », désigne, en effet la même fonction de tuer. Ce charme consiste en une tige creuse d'environ trois centimètres de long et bouchée à chaque extrémité par un tampon de faux coton. L'intérieur contient de la poudre de chasse. Pendant la journée le possesseur le tient caché dans sa ceinture, et la nuit il met cette arme dans le toit de la case. Lorsqu'un sorcier veut l'attaquer de jour ou la nuit en profitant de son sommeil, le muteresi explose et tue le mauvais esprit.

3) Le « *mobanga* » est une petite corne d'antilope dans laquelle on siffle pour obtenir un son strident. On l'attache au cou ou au mpumbu. Il contient des ingrédients préparés dans une marmite de sorcier, c'est-à-dire une marmite dans laquelle fut bouillie de la viande humaine (nzungu a wanga) lors d'un sabbat de sorciers qui se tient en forêt. On siffle à coups répétés dans cette corne pour chasser un sorcier et comme le son porte très loin il y a des chances que d'autres adhérents l'entendent et répondent à l'appel pour cette chasse. Le mobanga sert également à écarter l'orage.

4) Le « *manionga* » est une coquille dextre d'un gastéropode de l'ordre des stylommatophores qui contient de la fulgurite et de l'écorce de nzomvi. Le tout est entouré de terre et de sable afin de donner de la consistance à l'ensemble. Ce médicament trouve sa place dans la case de l'adepte, où il remplace les fétiches qui furent détruits. La femme reçoit un manionga en même temps que son mari, pour ses fétiches personnels.

5) Le « *masa lupambula* » ou eau bénite, est gardée dans une bouteille. Elle consiste en une décoction de l'écorce d'un arbre (morila) qu'on met à bouillir dans la fameuse marmite de sorciers. Lorsqu'on juge que ces écorces sont suffisamment bouillies, l'opérateur jette l'écorce et recueille le liquide noirâtre qui en résulte On en boit lors de l'initiation et après la confession des péchés.

6) Le « *masasi* » est une poudre à base d'une écorce de l'arbre kikolomfu, qu'on pilonne et laisse sécher au soleil. Cette poudre est ensuite tamisée et les gros morceaux sont éliminés. Cette poudre se mange ou se mélange au vin de palme et a la réputation d'être un fortifiant. Le pilonnage de cette écorce est fait par une femme dont les enfants meurent les uns après les autres, sous l'influence de sorcellerie ou de mauvais esprits. Après cette opération elle pourra procréer sans craindre un malheur et si elle accouche d'un garçon on le nommera « tata mulamba » et « sha mapinga » dans le cas d'une fille. Ce sont d'ailleurs les titres des plus hauts dignitaires de la secte, ainsi que les noms des deux seuls fétiches du lupambula.

Armé de cette façon le nouvel adepte peut envisager l'avenir avec confiance et la certitude que les sorciers ne sauront plus lui faire du tort.

HIÉRARCHIE DU LUPAMBULA

Cette secte forme une hiérarchie de sept grades auxquels sont attribuées des fonctions déterminées dans la fabrication des médicaments et dans la lutte contre les sorciers.

Le premier dignitaire ou *Tata Mulamba* (Sha Mulamba) se charge de l'intronisation, de l'organisation de la secte dans son village. Il veille au respect de la discipline et à l'application des tabous imposés. *Le Sha Mapinga,* le suit immédiatement. Il est obligatoirement un sorcier repenti car il doit posséder la marmite qui sert à préparer le « masa lusambula » et le produit contenu dans la corne « mobanga » Il y a ici une idée fort ingénieuse car lorsque la secte se répand, tous les Sha Mapinga pourront dépister aisément leurs camarades sorciers qu'ils rencontraient aux sabbats et ainsi les forcer à l'impuissance en les initiant au lupambula. Le Sha mapinga se voit confier la garde des fétiches Tata Mulamba et Sha Mapinga.

Le Mwana Shia doit spécialement veiller au culte des ancêtres et à la destruction des fétiches Lors de l'intronisation du lupambula il prend les fétiches et s'en va au cimetière où l'on lui montre la tombe du plus vieil ancêtre. Il s'y rend et creuse un trou sur cette tombe et y répand de la poudre « masasi », afin de fortifier le mâne du défunt. Ensuite il plante la corne « mobanga » sur cette tombe et y abandonne les fétiches. Chaque mois le mwana shia ira jeter un peu de cette poudre sur toutes les tombes du village. La but de ce rite est avant-tout d'apaiser les mânes des défunts et de les empêcher d'apparaître sous forme de revenants ou de torturer les vivants par des cauchemars. Mais il y a encore un motif plus impérieux et qui consiste à éviter que les sorciers utilisent le « double » (kininga) du mort pour le projeter dans le cerveau d'un vivant afin de provoquer sa mort. Après cette opération le malade a une vision qu'il communique à son entourage, et s'il meurt, le devin qu'on consultera émettra l'opinion qu'un tel ancêtre a provoqué cette mort, et ainsi nul ne saura qu'il s'agit d'un maléfice de sorciers.

Le Shia bembele : connait le secret de la fabrication de l'eau bénite « masa lusambula » et sait reconnaître l'arbre sur lequel il faudra prélever l'écorce. Il s'occupe encore de la fabrication du « mupumbu ».

Le Shia sonia se charge d'un rôle analogue en ce qui concerne la fabrication de la poudre « masasi ».

Le Kina Beta dirige les chants et danses des adeptes de la secte lorsqu'ils vont initier les habitants d'un village voisin.

Le Kinkungulu doit dépister les sorciers qui viennent le soir et la nuit se poser près des villages. Son nom signifie « hibou » et cet oiseau est censé être un des moyens de transport dans lequel voyage le sorcier. Lorsqu'un hibou se pose ainsi dans les arbres, près du village et hulule, le rôle du Kinkungulu consiste à déceler s'il s'agit d'un hibou vulgaire et inoffensif ou d'un sorcier.

Les simples adhérents se nomment « *bapumbu* » parce qu'ils possèdent le « mupumbu ». Les plus notables d'entr'eux reçoivent le titre de « *tamba* ».

RITES D'INTRONISATION.

Quand le notable d'un village veut introduire le lupambula dans son village, il s'informe d'abord si tous les habitants sont d'accord et s'il n'existe pas trop forte opposition. Lorsque l'affaire est décidée il renvoie un messager, muni d'une assiette, chez le chef de la secte d'un village des environs, et ce geste symbolique équivaut à une convocation.

Le messager discute les formalités à remplir, le prix à payer et le jour à fixer, jusqu'à ce que les pourparlers arrivent à bonne fin. Au jour indiqué tous les adhérents du village accompagnent les sept chefs du lupambula. Naturellement l'annonce de cette cérémonie a été répandue et une nombreuse affluence y assiste. La première opération consistera à rechercher le sorcier qui possède la marmite « zungu a wanga » et qui deviendra sha mapinga. La désignation des autres dignitaires devient alors facile et dès que le Mwana Sha a été choisi on fait l'appel et le rassemblement des fétiches qu'on va jeter sur la tombe d'un ancêtre. Les dignitaires sont ensuite initiés à leurs fonctions, puis toute l'assistance achète les attributs de la secte « mupumbu » ;... etc. Les néophytes mangent la poudre « masasi » ainsi que le médicament du « mupumbu ». Quelques jours plus tard, cette initiation se terminera par l'intronisation des fétiches Tata Mulamba et Sha Mapinga.

LES FÉTICHES DU LUPAMBULA

Le Sha Mapinga est une statuette de femme taillée dans un morceau de bois et dont la partie supérieure et la face sont seulement ébauchées. Un pagne descend des hanches jusqu'au bas et cache ainsi la partie du bois qui n'est pas travaillée. Il parait qu'en certains endroits le fétiche est double, la statuette homme étant notablement plus grande que la statuette femme.

Le Sha, ou Tata Mulamba est un sachet de toile contenant neuf cauris et des morceaux d'un arbuste mélangés à d'autres ingrédients. Ces fétiches sont placés dans une maisonnette *(pandu a mapinga)* d'un mètre de hauteur et entourée d'une clôture. Un adepte, nomme *Kapita Bwanga,* doit journellement balayer cette case et y asperger de l'eau, pour cela une ouverture minuscule y est aménagée. Pour donner de la vigueur aux fétiches on sacrifie une chèvre de la façon suivante : On prend une plante « manioka-nioka » ou « mutsuri-tsuri » dont on extrait de l'huile de chénopode : on pressure les feuilles et les graines jusqu'à ce qu'on obtienne un liquide puant qu'on fait couler dans les narines de la chèvre. Avec le reste de la plante on frotte les yeux et les nez des fétiches. Quatre adeptes saisissent la chèvre par les pattes et introduisent sa tête dans l'ouverture de la case. Ils continuent à tenir ses pattes. Le fétiche Sha Mapinga émet alors un ronronnement sonore qui ressemble à un bruit de moteur et la chèvre effrayée bêle jusqu'à ce que la mort s'en suive. Naturellement il doit s'agir dans ce cas d'un « truc » des initiateurs. Dans d'autres endroits on se contente d'asphyxier la bête en lui tenant fortement le museau et en lui pressant les narines. Le Sha Mulamba dépèce la chèvre et les adhérents en mangent puis ils reçoivent l'instruction des tabous et des règles qu'ils devront observer. Les initiés boivent l'eau bénite afin de vivre désormais d'une vie meilleure où les sorciers n'auront plus de place. La fonction des fétiches consiste à frapper de maladie (kulukoma) les adhérents qui usurpent les règles et tabous imposés. Pour guérir (kukemisa) par ces fétiches le pécheur, accompagné de Sha mapinga, se rendra auprès des fétiches et confessera sa faute. Les deux comparses auront un pagne qui couvrira leurs têtes.

Le Sha mapinga l'absoudra et le bénira en l'aspergeant d'eau bénite avec recommandation de ne plus récidiver. Un adhérent qui se livre en secret à des actes de sorcellerie sera sûrement tué par les fétiches s'il ne confesse pas sa faute et son enterrement donnera lieu à un rite très curieux.

Les adeptes porteront le cadavre à une croisée de chemins (pambo) et le sha mapinga frappera le sol d'un coup de houe, L'assistance se retire à quelque distance et il commence à creuser la fosse. Son travail achevé il descend le cadavre avec le même rituel que pour un homme décédé de mort naturelle. Puis, avant de combler la fosse il répand de la poudre masasi sur le corps avec l'intention d'empêcher son double de venir torturer les vivants. Au retour, on s'arrête près du village et les femmes vont dans les cases, éteindre les feux et balayer les huttes et apportent les cendres à l'endroit du rassemblement. Un adepte prend des allumettes et allume un feu sur lequel on prépare une poule qu'on vient de sacrifier. Tous en mangent. Ceux qui à cause d'un tabou quelconque ne mangent pas de la poule trempent leur doigt dans son sang et s'en frottent au creux de l'estomac. C'est un repas symbolique. Chacun prend de ce feu et s'en va dans sa case allumer son foyer. Ce rite du feu nouveau s'explique par le fait que le sorcier, pour cuire sa viande infâme, emprunte du feu au village; comme les feux s'éteignent souvent et qu'on en prend chez le voisin, tous sont considérés comme contaminés par l'acte du décédé. Le feu nouveau assurera la paix et le bonheur du village en le délivrant d'une cause de malheurs.

RÈGLES ET TABOUS DU LUPAMBULA.

Les adeptes sont d'abord tenus à une règle d'entr'aide sociale qui dépasse le cadre du clan. Un adepte a l'obligation d'aider, de soutenir, de donner l'hospitalité à un coréligionnaire, fut-il même d'un autre clan ou d'une tribu différente. Cette prescription trouve son explication dans le fait qu'un adepte ne peut manger qu'une nourriture préparée par sa femme ou par des membres de la secte. Si par malheur, un adepte en voyage se voit dans l'obligation de manger une nourriture impure, il devra, dès son retour, confesser cette faute au sha mapinga et près des

fétiches. Les autres dignitaires de la secte assisteront à cette confession. Lorsqu'un étranger passe au village et qu'il est reconnu comme sorcier, ou que telle est sa réputation, les adeptes n'auront d'autre préoccupation que de le faire entrer dans la secte et de le forcer à manger de la poudre du mupumbu. Ainsi il existera un sorcier de moins et la secte comptera un adepte de plus.

Les restrictions sexuelles, sévères en temps normal, sont levées. Les adeptes peuvent sans grand danger pratiquer l'adultère. Le mari outragé se contentera de donner à sa femme la poudre du mupumbu. Ainsi se liquidera une affaire qui en d'autres circonstances donne lieu à de longues palabres.

Les membres de la secte doivent veiller avec vigilance à extirper les actes de sorcellerie, dénoncer leurs auteurs, puis encourager la destruction des fétiches qui subsistent encore. Enfin il existe certains tabous alimentaires tels que de manger d'un rat (bendi), du serpent (nioka), d'un oiseau (katietia), d'un autre oiseau (tsumbu), d'un poisson (kikaka), et d'une autre espèce de rat (kirimbo). Lorsqu'un adepte enfreint un de ces tabous les fétiches du lupambula se vengeront et il deviendra malade. La confession publique de la faute s'impose dans ce cas.

La préparation des aliments donne lieu à certaines règles. La femme préparera la nourriture dans la case, avec la porte close, afin de ne pas être vue par un incirconcis.

Un membre de la secte a l'obligation de ne jamais boire son vin de palme devant un incirconcis.

Enfin il existe une règle dont le sens reste obscur. Lorsque les femmes vont chercher l'eau à la rivière, elles ont l'habitude de mettre sur leurs tête une rondelle (kata) de feuilles ou de pailles tressées, et sur laquelle elles posent leur calebasse ou leur cruche d'eau. Arrivées au village et avant d'y pénétrer, celles dont le mari fait partie du lupambula, doivent jeter ces rondelles dans la brousse.

INTERPRÉTATION DES FAITS.

1. La lutte contre les sorciers. La croyance en la sorcellerie est une des pièces maitresses du système religieux des basuku. Cette croyance est fortement ancrée dans l'âme de l'indigène qui vit dans une peur continuelle des sorciers et de leurs maléfices. Une des grandes causes de la sorcellerie est l'envie, la haine, la jalousie provoquée par le spectacle du bonheur et de la prospérité d'autrui. On voit des indigènes évolués qui sont à la tête d'une entreprise agricole prospère et qui vivent loin de leur pays natal où ils ne veulent plus retourner. Lorsqu'on les interroge pourquoi ils ne veulent plus revoir leur pays d'origine ils vous répondent que la vue de leur prospérité inciterait la jalousie et provoquerait leur mort. La religion catholique elle-même n'est pas faite pour détruire cette croyance aux sorciers, mais la renforce plutôt. Les chrétiens déplacent le problème de la sorcellerie et trouvent son explication logique dans le récit des anges déchus, et dans la démonologie chrétienne. Le sorcier, pour eux est un homme qui contracte un pacte avec un démon. Comme on voit cette notion de sorcellerie n'est pas appelée à disparaître de sitôt. D'autre part les devins sont les ennemis héréditaires des sorciers. Avant l'occupation européenne, en cas de maladie ou de mort, le devin désignait souvent un sorcier comme étant la cause du mal et le malheureux, coupable ou non, devait subir l'épreuve du poison. Des clans entiers se sont ainsi éteints. Au moyen-âge nous trouvons un spectacle analogue dans les innombrables sorcières qui furent envoyées au bûcher. Mais actuellement le poison d'épreuve est plus difficile à pratiquer, aussi les devins ne désignent-ils plus quelqu'un comme sorcier, le jeu est devenu trop dangereux car si cette désignation entraine une épreuve de poison, le devin se voit impliqué comme complice ou coauteur. Aussi les devins se contentent d'invoquer l'action des fétiches. Le lupambula traite les devins de charlatans parce qu'ils n'attaquent plus la vraie cause du

mal, et reprend pour son compte la lutte contre les sorciers sur un autre plan. Son but est de les dépister et les faire entrer dans la secte afin d'annihiler leur pouvoir.

Ainsi l'épreuve du poison, défendue par l'Etat devient parfaitement inutile.

2. Destruction des fétiches et conservation du culte des ancêtres : Dans des mouvements religieux comme le kibangisme, le ngunzisme, le muvungisme, les fétiches doivent être détruits et les ancêtres honorés. Les grands fétiches légués par les ancêtres et dénommés pour cette raison « bisungu » seront détruits au même titre que les fétiches de fabrication locale ou d'importation étrangère. L'idée qui guide cette destruction c'est que le fétiche est une création humaine sur laquelle l'homme peut agir par des pratiques magiques. Ces pratiques magiques consistent à se défendre (magie de défense), soit pour attaquer (magie d'attaque). Certains de ces fétiches unissent les moyens d'attaque et de défense, et peuvent agir sur leur entourage immédiat (magie à proximité), ou à distance (magie spatiale). Enfin des fétiches secrets sont le fruit de la sorcellerie et sont essentiellement mauvais. Le fétichisme, œuvre humaine, est donc néfaste et il faut le détruire. En opposition avec le fétichisme se place le culte des morts ou mânisme. L'homme survit après la mort, comme l'explique le proverbe suivant:

Mbishi kufua kiamakulu: l'animal meurt en entier.

Mutu ka fua ko kiamakulu: l'homme ne meurt pas entièrement.

Mais alors que devient-il donc? Le musuku répond : *kininga kwenda kukituka mutu :* son double (kininga) prend un aspect humain et s'en va vivre au séjour des morts (kalunga) d'une existence analogue à celle d'ici-bas.

Le séjour des morts est une réalité avec laquelle on ne discute pas. Pendant la saison sèche, à la tombée de la nuit le soleil descend rapidement vers l'horizon sous forme d'une boule de sang et les herbes des plaines rougoyent. Les basuku disent alors :

Tangwa usita nkula.

Kalunga usita menga ma batu, « le soleil se peint en rouge, mais la terre (kalunga) se teint du sang des hommes. »

Le « kininga » est une réalité que le vivant expérimente dans le sommeil quand un double lui donne un rêve, ou que par un phénomène d'auto-suggestion provoqué par un deuil récent il croit voir apparaître le double du défunt. Le double est indestructible et peut être favorable ou nuisible aux vivants qui n'ont d'autre ressource ce que de lui offrir des sacrifices propitiatoires. Les mânes extrêmement dangereux sont ceux des sorciers, et ils errent la nuit en quête d'un mauvais coup à faire. Contre eux l'homme est également impuissant. C'est pourquoi le culte des ancêtres doit être maintenu : c'est pourquoi aussi le mwana shia s'en va répandre le masasi sur les tombes pour apaiser les mânes, et qu'il enterre les sorciers avec des précautions spéciales. Parmi ceux qui sont morts nul ne sait dire qui était sorcier; aussi, dans cette incertitude, tous les morts bénéficient-il de la poudre. Par l'élimination des sorciers actuels on assure le repos des générations futures.

De ces faits on peut conclure que la mânisme appartient à une couche religieuse plus profonde et antérieure au fétichisme qui en est une émanation. Certains fétiches, en effet, ne sont que des ancêtres qui par leurs qualités spéciales émergèrent au dessus d'autres et auxquels, par un phénomène d'éphémérisme un culte fut rendu.

L'abandon des fétiches sur la tombe d'un ancêtre renforce encore cette idée d'infériorité du fétichisme par rapport au mânisme.

3. emprunts d'éléments chrétiens : dans chaque mouvement religieux on voit de ces emprunts. Le muvungisme prêchait le baptême et la résurrection future. Le kibangisme et le ngunzisme maintenaient une stricte monogamie, une interprétation spéciale de la bible, le repos obligatoire

du mercredi, inculquaient aux éléments d'élite des qualités de thaumaturge pour la guérison des malades.

Ces mouvements empruntent au christianisme les éléments qui peuvent servir à leur propagation et à leur action.

Dans le lupambula nous trouvons d'abord la confession publique qui sert à maintenir les tabous et les règles de la secte. Si un adepte outrepasse une de ces prescriptions il sera inquiet et dans l'expectative de ce qui va arriver. Sa sensibilité aidant, et par phénomène d'auto-suggestion il se plaindra bientôt de maux imaginaires ou réels et dans ce cas il ne lui restera d'autre solution que de confesser sa faute au sha mapinga près des fétiches qui furent outragés par sa faute. Son repentir étant réel il reçoit la bénédiction sous forme d'eau bénite avec la recommandation de ne plus recommencer. Cette bénédiction est le second emprunt. Quand il s'est initié, le néophyte boit également de cette eau, car étant adhérent à la secte il mènera une vie nouvelle et ne se livrera jamais à des actes de sorcellerie.

4. Attitude vis-à-vis de l'Etat : Jusqu'ici aucun acte hostile n'a été posé contre l'autorité de l'Etat. Mais cette secte avec sa hiérarchie bien définie contient une xénophobie en puissance et qui peut se manifester spontanément soit par suite des fautes que commettrait l'Administration, soit par suite d'une dépression économique comme c'est le cas actuellement. En 1931, période de crise économique pour les noirs, éclatent chez les bapende les mouvements « Djinda » et « Lukusu » et vers la fin de 1940 le « muvungisme » chez les Bayaka. Ces mouvements se caractérisent par un nettoyage des tombes et l'attente d'une résurrection des ancêtres qui donneront les richesses perdues par la crise économique et satisferont les besoins nouveaux que les indigène se sont créés lors de leur prospérité, et qu'ils viennent de perdre. Le lupambula, d'une façon innocente, apaise les ancêtres en leur donnant de la poudre fortifiante, mais pour en arriver à l'idée d'une résurrection générale des ancêtres il n'y a qu'un pas à franchir, ce qui peut se faire rapidement sous l'influence d'un illuminé quelconque ou d'une troupe d'exaltés. Pour prouver cette xénophobie en puissance, on peut donner comme argument que les efforts tentés par l'Etat pour extirper cete secte ont été vains ou couronnés de succès partiels mais sans lendemain. Et cela malgré les relégations et les condamnations.

Dans le secteur Basuku, nonobstant les défenses promulguées, les dirigeants adhèrent à la secte. Ceci prouve une attitude d'insoumission réelle provenant d'une xénophobie en puissance.

L'insuccès des efforts de l'Etat est dû aux deux causes suivantes:

a. L'Etat se heurte à un mouvement profondément sympathique aux indigènes qui vivent dans la crainte des sorciers. Ceux qui l'aident à lutter contre eux seront donc considérés comme des bienfaiteurs, portés aux nues, et connaitront une popularité incontestée. Un adhérent de la secte m'a dit à peu près textuellement ceci : « vous autres Blancs, vous n'êtes pas bons et vous ne voulez pas notre bien. Nous avions trouvé un excellent moyen de lutter contre les sorciers qui nous tuent et nous font souffrir et voilà que vous vous y opposez et que vous nous poursuivez. » Cette idée est celle de tous les adhérents et peut se traduire comme suit : « Nous avons raison, l'Etat a tort car il ne croit pas aux sorciers et pour cela il veut nous poursuivre. Appliquons notre première règle qui est celle de la solidarité et de l'entr'aide et organisons une conspiration de silence. » Il en résulte que quand la secte est arrêtée en un endroit, elle réapparait dans un autre avec une virulence accrue.

b. Les dignitaires du lupambula ont tout intérêt à maintenir un mouvement qui leur apporte honneurs et ressources. C'est là un point d'ordre secondaire, mais qui a son importance. Naturellement il y a des indigènes qui ont sincèrement foi dans ce mouvement, mais d'autres dirigeants sont des mystificateurs qui exploitent la situation à leur leur avantage. Ce sont les « libres-penseurs » basuku qui ne croient plus ni aux fétiches ni au culte des ancêtres et qui vivent sans foi ni loi.

Ce sont les éléments les moins intéressants et les plus troubles de la société, mais heureusement les moins nombreux. En général ils se recrutent parmi les laissés pour compte, et les fruits secs de l'évangélisation. Aussi ces gens sans principes et sans scrupules sont-ils un danger pour la tranquillité publique : au lieu de laisser extirper la secte ils tenteront de lui donner une nouvelle vigueur pour éviter la perte de leurs avantages. Ils lui donneront une orientation nouvelle en exploitant des besoins auxquels ils ne savent plus satisfaire et en insufflant aux adeptes l'idée de leur supériorité et de leur invulnérabilité.

C'est par de tels hommes que cette xénophobie en puissance peut dégénérer en xénophobie ouverte et agressive.

Van De Ginste F.

Le Mariage chez les Basuku. (1)

La documentation qui sert de base à la présente étude est le fruit de quatre années de contrôles fréquents et suivis des juridictions indigènes, tribunaux principal et secondaires de la chefferie basuku, devenus tribunaux de secteurs depuis la réorganisation administrative de la chefferie en 1943.

Ces juges possèdent une connaissance approfondie des coutumes qui régissent cette matière, et l'annotation des divers jugements intervenus permet de comprendre rapidement les lois qui règlent le mariage. Le surplus de la documentation, ainsi que l'éclaircissement des détails, provient de relations cordiales et nombreuses entretenues avec les chefs, conseillers et juges qui nous servirent d'informateurs patients et éclairés. Avant d'entreprendre une étude sur le mariage, il est nécessaire, si l'on veut comprendre quoique ce soit à son mécanisme, d'étudier les divers liens de parenté paternelle et maternelle qui unissent les individus entre eux. Ce sont ces liens de parenté qui servent de base à la détermination des mariages autorisés et défendus.

Le tableau généalogique ci-joint est celui, extrêmement simplifié, de la branche cadette de la famille des Menikongo, c'est-à-dire des grands chefs basuku. Le noms masculins y figurent en lettres capitales, tandis que les noms féminins sont inscrits en caractères ordinaires.

Swala et Moway nomment leurs filles Bikudia, Kiala « moane muketu » (bana banketu) et leurs garçons Mongulu, Kitari « moana yakala » (bana bakala) et ceux-ci les appellent Tata (père) et Mama (mère). Bikudia, Mongulu, Kiala, André Kitari se désigneront comme « pangi » et comme ils ont même père et même mère ils insisteront encore en usant de la répétition « pangi na pangi » comme pour bien indiquer qu'aucune erreur n'est possible. Un cadet parlera de son aîné en disant « yaya » et ce dernier traitera son cadet de « nleke ».

Ces termes sont employés de même par les enfants issus des diverses femmes d'un polygame et qui ont un père commun. Kusonika, enfant de la première femme de Mongulu sera le « yaya » de Muketumbwa qui est son « nleke ». Ces enfants se nommeront « pangi » et donneront le nom de mère « mama » à leur propre mère ainsi qu'aux autres femmes du père et qui sont les mères du harem.

Les maris de Bikudia et de Thérèse Kiala sont les gendres (bukomako) de Swala et de Moway qui sont leurs beaux-parents (bukomako). Il en est de même des brus Luguya, Julia, pour lesquelles on emploie des termes identiques.

Les beaux-frères et belles-sœurs se nommeront réciproquement de « kweli ». Ainsi, de son vivant, Kilinda était « kweli » de Mongulu, de Thérèse Kiala et André Kitari qui le désignaient du même terme. Lorsque Bikudia et Kilindi engendrent leurs enfants Lubamba et Jean Dembo, ces derniers deviennent petite-fille et petit-fils (mutekulu-batekulu) de leurs grands-parents (kaka-bakaka et s'ils veulent distinguer entre le grand-père et la grand'-mère ils parleront de « kaka yakala » et « kaka muketu ». Les enfants de Lubamba nommeront leur arrière grand-père et grand' mère de « kamvulu » et pour ces derniers ils deviennent également des petit-fils et petite-fille.

COUSINS PARALLELES.

Les enfants de Bikudia sont les « enfants » de Thérèse Kiala qui en parlant d'eux, dira « bana bame babuta yaya », donc « mes enfants engendrés par mon aînée ». Kiala sera pour eux leur mère cadette (mama nleke). De même Bikudia sera la mère aînée (mama mbuta) des enfants de Kiala qui sont ses enfants engendrés par sa sœur cadette (bana bame babuta nleke).

---

1. Les Basuku forment une peuplade forte de 77.961 habitants qui occupent la partie du District du Kwango. Administrativement ils relèvent du Territoire de Feshi.

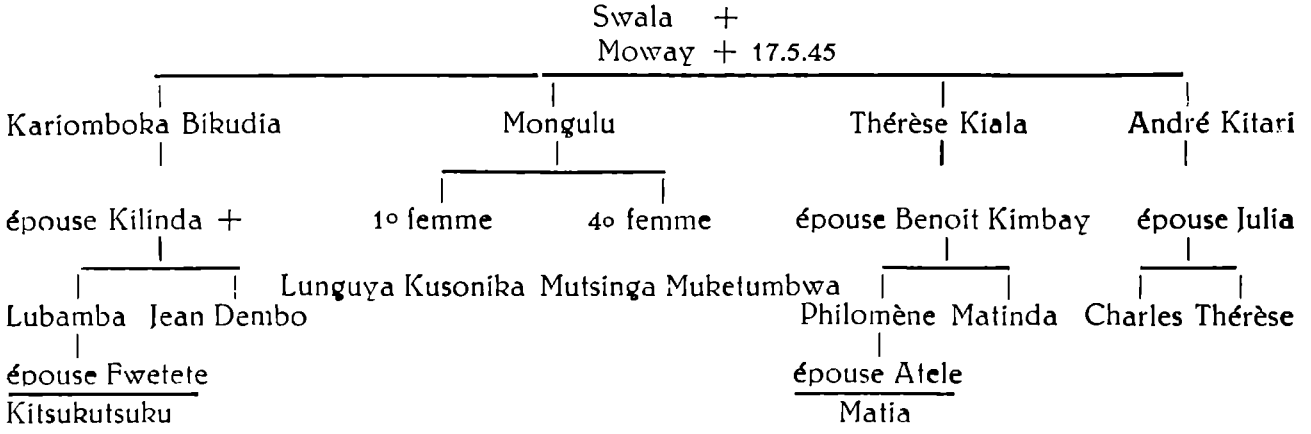
Les enfants de Bikudia et de Thérèse Kiala se considèrent donc comme frères ou sœurs (pangi) et font entre eux la distinction d'aîné (yaya) et de cadet (nleke) suivant leur âge.

De même Mongulu sera le père aîné (Tata mbuta) des enfants d'André Kitari qui devient le père cadet (Tata nleke) des enfants du premier. Ces enfants seront frères et sœurs les uns vis-à-vis des autres et feront aussi la distinciion entre aîné et cadet.

COUSINS CROISES.

Les enfants de Bikudia et de Thérèse Kiala sont les cousins croisés (Kisoni-Bisoni) des enfants de Mongulu et d'Anré Kitari. Mongulu et André Kitari sont les oncles maternels (lemba-balemba) des enfant de Bikudia et de Thérèse Kiala qui sont leurs neveux et nièces et qu'ils nomment bana bakasi (singulier : moana nkasi) ce qui veut dire littéralement les « enfants des femmes ». Bikudia et Thérèse Kiala sont les tantes paternelles (tata nketu = père-femme) des enfants de Mongulu et d'André Kitari, qui sont leurs neveux et nièces « bana tata muketu » ou « enfants de la sœur du père ».

Enfin les petits-neveux et petites-nièces Kitsukutsuku et Matia deviennent les petits-fils et petite-fille (mutekulu-batekulu) de leur arrière oncle Mongulu qui devient leur grand-père, au figuré (kaka).



MARIAGES INTERDITS ET PROHIBITION ABSOLUE.

Le grand principe qui gouverne cette prohibition est que le même sang ne veut pas s'unir à lui-même; « menga ma mosi ma tondana ko » ce qui veut dire littéralement « les mêmes sangs ne s'aiment pas. » Il y a d'abord une série de relations sexuelles interdites parce qu'elles sont considérées comme des œuvres de sorcellerie En premier lieu, il faut ranger les relations sexuelles entre grand-père et petite-fille ou entre grand'-mère et petit-fils et cela malgré qu'il est dit qu'à ce degré de parenté ils peuvent « kusakana », c.-à-d. rire et s'amuser ensemble. Cela veut seulement dire que le respect ordinairement dû envers de tels parents n'existe plus et que le petit-fils, histoire de rire, peut parfaitement insulter sa grand'-mère et vice virsa.

Les relations sexuelles sont aussi interdites entre le père et la fille. On cite toutefois le cas du grand Menikongo Mikenikeni, décédé en août 1932, et qui entretint durant des années des relations sexuelles avec sa fille Kuhiuka. Les chefs basukus interrogés sur ce sujet en parlent avec un entrain tout relatif et essayent d'expliquer cette anomalie en affirmant que Mikenikeni était un buveur invétéré qui, dans son ivresse, perdait la notion des choses. D'autres exemples de pareils incestes existent chez les basuku.

Entre la mère et le fils il ne peut non plus y avoir de relations sexuelles. Il y avait au village de Kinzofu du groupement Ngombe, une nommée Kalumbu qui durant de longues années consomma des relations sexuelles avec son fils Burika. Un jour le mari vint les surprendre sur la

natte conjugale et ameuta tout le village pour venir constater ce forfait. Les deux partenaires n'eurent d'autre ressource que de s'enfuir et chercher refuge auprès des membres de leur clan, après avoir payé des dédommagements et reçu du piment indigène dans les yeux.

Pour la raison qu'il s'agit du même sang aucun mariage ne saurait avoir lieu entre le frère et sa sœur.

Enfin le mari, en cas de divorce ou de décès de sa femme, ne pourrait pas épouser sa belle-mère sans se voir traiter de sorcier « muloki ». Pendant le mariage, le mari évite soigneusement de se trouver en présence de sa belle-mère pour laquelle il manifeste non seulement du respect mais aussi de la crainte. S'il veut sortir de la case devant laquelle elle est assise, il lui dira : « donnez-moi le chemin afin que je puisse passer », (piukisa mini ye gioka) et la belle-mère ira s'accroupir à un coin de la case pour lui permettre de passer. Si des relations sexuelles devraient s'établir entre eux, elles seraient considérées comme incestueuses parce que la belle-mère a engendré la femme du mari qui pour cette raison doit l'appeler « mère », et selon cette même loi de répulsion du sang cette interdiction est étendue à la sœur de la belle-mère que le beau-fils ne saurait jamais épouser après le décès de sa femme. Il la nommera également « mère » en faisant la distinction entre mère aînée et cadette suivant les cas.

Des arguments identiques empêchent les relations sexuelles entre une femme et son beau-père après un divorce ou la mort de son mari, et cette interdiction s'étendra de même au frère de son beau-père puisqu'elle doit le nommer « père » en faisant également la distinction entre père aîné et cadet.

Lorsque des cas pareils surviennent ils sont imputés à des pratiques de sorcellerie et ceux qui les commettent encourrent la marque infâmante de « sorcier », car les sorciers ont l'habitude d'organiser périodiquement en forêts des sabbats (bundi) où ils mangent de la chair humaine, exécutent des danses, et se livrent aux pires obcénités. Les règles sexuelles y sont abolies et dans une réunion pareille tous les actes incestueux énumérés ci-dessus peuvent s'accomplir impunément. Il n'est donc pas étonnant que ceux qui les pratiquent soient accusés de sorcellerie et avant l'installation de d'Etat, cette accusation se terminait par une épreuve de poison en bonne et dûe forme.

Les mariages sont également interdits entre cousins parallèles, donc entre les enfants issus de deux frères, ou entre les enfants de deux sœurs. Ces cousins sont des « frères » ou « sœurs » et leurs pères sont « père aîné » ou « père cadet », tandis que pour les enfants de deux sœurs il y a une « mère aînée » et une « mère cadette ». Ces deux frères ou ces deux sœurs sont d'une origine commune et encore une fois la loi de répulsion du sang joue dans ce cas. Si margré cette interdiction des relations sexuelles devraient s'établir entre ces enfants, le fait en lui-même ne donnerait pas lieu à une accusation de sorcellerie, mais les délinquants seraient mis au ban de la société.

Les enfants d'un même père polygame mais issus de mères différentes ne peuvent pas contracter mariage entr'eux car ils sont « frères » et « sœurs « et ils nomment « mères » toutes les femmes du polygame, et lorsqu'ils deviennent adulte ils éviteront une familiarité trop grande afin de ne pas risquer de succomber à une tentation sexuelle.

Pour cette ration de dénomination un enfant de polygame ne peut pas épouser une conjointe répudiée par son père, ou devenue libre par son décès car cette femme est considérée comme sa mère.

Les enfants de deux demi-frères , c-à-d. qui ont un père commun et des mères différentes, ne peuvent pas s'épouser pour la même raison de loi du sang et parce que pour ces enfants ces demi-frères seront leur « père aîné » ou « père cadet ».

Un homme ou un adolescent est parfois invité à donner un nom à une fillette qui vient de naître, et il se peut qu'il lui donne son propre nom. La fillette devient son homonyme ou « ndoy »

et le parrain est considéré comme étant son père adoptif. Lorsque l'enfant devient adulte elle ne peut être épousée par son parrain qui en agissant ainsi ferait un mariage considéré comme véritablement honteux, « longo ya tsoni », (mariage de la honte).

De même les enfants de deux homonymes (bandoy) ne peuvent être unis par le mariage car ils sont frères et sœurs et les parents (tata-mama) de l'un sont aussi les parents de l'autre. Ce serait également un mariage honteux.

MARIAGES PREFERENTIELS

Les mariages entre cousins croisés sont autorisés et préférés à d'autres mariages, puisque dans ce cas le « lemba » de la jeune fille est en même temps le père du mari. Si Muketumbwa épouse Matinda, Mongulu est le père de Muketumbwa et en même temps « lemba » de Matinda, tandis que la mère de cette dernière est « tata nketu » de Muketumbwa. Quand de bonnes relations existent entre frère et sœur, le problème de la dot et de son montant, ainsi que de tout ce qui s'y rapporte est beaucoup simplifié.

Dans le but de faciliter aussi l'arrangement de la dot, nous trouvons le mariage entre l'oncle maternel et sa nièce, donc le cas de Mongulu qui épouserait Matinda. Dans cette circonstance le lemba donne une dot minime et symbolique au père de sa nièce. En cas de décès de sa femme le lemba ne devra pas rembourser la dot puisqu'il s'agit de sa nièce. Comme le mariage se consacre toujours par le sacrifice d'une chèvre coutumière, le lemba la donnera à un de ses frères donc à un autre oncle maternel de sa nièce.

Il est évident que des « lemba » agissent ainsi par cupidité car dans un mariage ordinaire, lors du décès de la nièce ils sont obligés de rembourser l'intégralité de la dot.

Les enfants procrés par un oncle maternel et nièce sont à la fois enfants et neveux de leur père.

Les relations sexuelles entre oncle et nièce ne sont d'ailleurs pas si rares, soit avant le mariage de celle-ci, soit pendant son mariage. Si la chose est divulguée l'oncle sera invariablement condamné à payer des dommages et intérêts au père ou au mari de sa nièce, suivant qu'elle est mariée ou non.

MARIAGES RECOMMANDES

Un homme peut épouser une sœur de sa femme, ou même plusieurs sœurs. S'il se conduit bien vis-à-vis de sa femme et n'a pas trop de difficultés avec les parents et l'oncle de celle-ci ils préfèreront lui marier cette sœur sachant qu'elle sera bien placée et soignée. A un autre point de vue la femme préfèrera cette solution plutôt que de voir son mari épouser une inconnue avec laquelle elle ne s'entendra peut être pas. Au décès de la femme, se pose pour le père et l'oncle maternel de la défunte le problème de la restitution de la dot, et il arrive souvent qu'ils n'ont pas l'argent nécessaire pour faire face à cette obligation. Alors ils peuvent proposer au mari de remplacer sa femme par une de ses sœurs cadettes (sororat); le mari y trouvera son compte et ne demandera pas mieux puisque toutes les difficultés résultant du remboursement de la dot sont aplanies d'un seul coup. Il s'agira quasi toujours d'une cadette d'après le processus très simple que chaque fille qui atteint l'âge adulte trouve toujours un prétendant; d'où plusieurs sœurs se marieront donc dans l'ordre de leur âge respectif.

C'est pourquoi les relations du mari avec ses belles-sœurs sont empreintes de la plus parfaite cordialité et qu'il règne entre eux une grande familiarité car pour lui ce sont des épouses en puissance ; tandis que son attitude à l'égard de la sœur aînée et déjà mariée de sa femme, est beaucoup plus réservée puisque même au décès de sa femme il ne peut pas l'épouser parce qu'elle appartient à un autre.

Lorsqu'un jeune homme et une jeune fille portent le même nom, ils sont « bandoy » et entre eux existeront toujours des liens d'amitié (kinduku), de familiarité et de solidarité.

Entre deux hommes homonymes ces sentiments existeront également. Le ndoy donnera à manger à son ami, il partagera la hutte avec lui, il lui exposera ses affaires et écoutera ses conseils. Il en résulte une sincère et franche amitié qui peut durer toute la vie et résister à la séparation et à l'éloignement.

Dans le cas d'homonymie entre jeune homme et jeune fille, l'attraction sexuelle mutuelle peut se greffer sur ces sentiments d'amitié et entraîner l'amour et le désir du mariage (gindu na kukwela) qui peut aboutir à une union stable.

Deux frères peuvent épouser deux sœurs, et ces mariages feront plaisir aux deux familles qui y verront une preuve de stabilité surtout si le premier des frères mariés, entretient de bonnes relations avec la famille de sa femme.

Deux amis qui ne sont pas homonymes peuvent décider que plus tard leurs enfants s'épouseront et reserreront ainsi encore plus étroitement leur amitié. Jusqu'à l'âge du mariage, ces enfants se feront des cadeaux réciproques et leur mariage se nommera, pour cette raison, « longo lu kutsatsana », mais aucune relation sexuelle ne pourra s'établir avant le versement définitif de la dot qui sera réduit de moitié si les deux amis appartiennent au même clan.

Un mariage recommandé est auni celui de deux jeunes gens qui habitant le même village, car l'habitude de jouer et de grandir ensemble peut créer des liens d'amitié qui sont une garantie de stabilité du mariage. En effet, lors d'une union, le père et le « lemba » de la jeune femme envisagent toujours la durée de ce mariage et répugnent à des querelles de ménage, suivies d'un divorce qui occasionne un remboursement prématuré et toujours pénible de la dot.

Se marier dans son propre clan (endogamie) est très apprécié, ce mariage se nomme « longo kinguri » ou « longo kingudi » donc « mariage de la mère » en faisant allusion à l'aïeule qui a engendré le clan (la mère = ngudi, du clan).

La femme ainsi épousée est la « mokwa kinguri » ou la « femme du clan ». Ce mariage est recommandé, parce que théoriquement, à l'intérieur du clan il n'y a pas de palabres, et qu'au cas où il en surviendrait elles seraient faciles à arranger.

Il en est d'autant plus pour les querelles qui surgissent dans un pareil ménage qui sont apaisées par les efforts conjugués des membres du clan.

Au décès de la femme, la dot dénommée spécialement « bungu ki kingudi » n'est pas restituée et est d'ailleurs toujours inférieure à celle donnée pour épouser une femme d'un autre clan.

Un homme déjà marié et qui devient chef, doit épouser une femme de son clan qui devient automatiquement la première (mombanda) dans la hiérarchie de ses femmes. Pour le nouveau chef il s'agit là d'une obligation car seule une femme de son clan peut toucher ses fétiches, et manger avec lui la nourriture rituelle préparée pour lui lors de son intronisation. Seule cette femme pourra participer aux sacrifices rendus pour honorer les ancêtres.

MARIAGES HORS DU CLAN.

Le mariage hors du clan (exogamie) se nomme « longo wala » et la femme prise dans un clan différent est la « mokwa wala » ou « moana wala » ; dans ce cas c'est le clan de la femme qui s'enrichit par les naissances qui survenant de cet union.

L'épouse ira résider au village de son mari (résidence patrilocale) et se fera accompagner d'une fillette, ou plus rarement d'un gamin, de son clan qui l'aidera dans les soins domestiques et la garde des enfants. Cette fillette est la « tombo » ou « kindeshi » et il n'est pas rare qu'elle soit épousée plus tard par le mari de la femme chez laquelle elle a servit de boyesse.

Un tel mariage est beaucoup plus onéreux et moins pratique que le mariage endogamique car la famille de la femme, n'a aucune raison de ménager le jeune époux, mais cherche au contraire à lui soutirer le plus d'argent possible sous forme de cadeaux et de payements qui n'en finissent plus. Pour se consoler il n'a d'autre ressource que de faire sien le dicton répandu au sujet du mariage exogamique : « nzimbu longo akuka ko » : « l'argent du mariage ne se termine jamais », et il lui faudra toujours payer pour conserver la paix dans son ménage.

MARIAGE PAR ESCLAVAGE.

Une femme esclave n'a aucun statut juridique et elle devient la « chose » de son maître qui usurpe les fonctions de père et de « lemba ». Si le maître désire épouser son esclave il ne donnera ni dot ni chèvre coutumière, mais comme par ce mariage la femme esclave entre dans le clan du mari où elle est bientôt incorporée, il arrive que certains maîtres, dans cette circonstance, donnent la chèvre coutumière à leur propre « lemba » Toutefois cette coutume n'est pas générale.

Pour pouvoir épouser une esclave on donnera la dot et la chèvre coutumière à son propriétaire qui, comme on l'a vu, remplit à la fois les fonctions de « lemba » et de « père » de la jeune femme.

Mais il existe encore actuellement une façon détournée de devenir esclave et d'être épousée dans ces conditions; c'est le cas qui arrive quand un oncle se voit dans l'obligation de rembourser la dot pour une nièce divorcée ou décédée.

Lorsqu'il n'a pas l'argent nécessaire, il se tire d'affaire en remettant une autre nièce en mariage; ceci est un véritable esclavage et un défit à la morale car la jeune fille n'oserait que rarement s'opposer à la décision de son oncle maternel qu'elle sait être en difficulté d'argent.

C'est ainsi que des vieux polygames épousent de toutes jeunes filles à peine pubères et qu'ils nomment ce mariage « longo lu kunda » : « le mariage de la petite. » Il en résulte une déchéance encore plus grande de la femme, un sentiment plus net que la loi imposée par le « lemba » est la seule qui compte dans la société musuku Cette femme mariée à un polygame souvent impotent ou malade est vouée à la stérilité et devient un fruit sec de la société, ou, pour satisfaire ses désirs, elle se livre à la prostitution clandestine. Certaines, quand elles entrent dans la maison du polygame, ne sont même pas nubiles, mais le mari doit attendre sa puberté pour consommer des relations sexuelles. En négligeant cette obligation il se rendrait coupable d'un cas de « kembi » et payerait à l'oncle de la jeune fille des dommages et intérêts (nzimbu zi kembi) et si la jeune fille venait à mourir après ce rapports il se verrait dans l'obligation de donner une « chèvre pour le cadavre », (nzimbu ya vumbi).

RELATIONS PRE-MARITALES.

Du temps des anciens les relations sexuelles pré-maritales entre jeunes gens étaient sévèrement prohibées, mais actuellement les indigènes usent de plus de tolérance à cet égard. Jeunse gens et jeunes filles ont souvent l'occasion de se rencontrer en brousse ou en forêt et des relations de camaraderie existent bientôt. Dans la brousse un jeune homme rencontrer une jeune fille qu'il connait et avec laquelle il trouve agréable d'entamer une conversation qui porte naturellement sur des sujets frivoles. En chemin il est difficile de s'arrêter et le tout peut se terminer par des relations sexuelles (kuyonga), et ainsi la jeune fille a un amant (tsusa-batsusa; ngunsa-bangunsa) et leurs relations constituent un « bongi », mot qui couvre toutes les relations sexuelles irrégulières, soit avant le mariage, soit l'adultère dans le mariage.

Si l'affaire est ébruitée, le jeune homme donnera une indemnité (bimenga) au père de la jeune fille qui sera de l'ordre de 2,50 francs, mais si le père a des fétiches il devra donner le même dédommagement pour chacun d'eux. A la mère il donnera la « poule du fétiche du village » (koko a kihalu) ainsi dénommée parce que, quand on la mange, le sang est répandu dans le kihalu qui est le fétiche protecteur du village.

A son amie il donnera un cadeau (milendo) dont le père ne tient aucun compte dans ses réclamations et qu'il considère comme dû à sa fille pour « son travail ». Ce cadeau sera doublé s,il y a eu perforation de l'hymen (mobari). Lorsqu'il a payé et que réellement le jeune homme s'est attaché à son amie il se dit, « mon cœur me fait mal et l'affaire pour laquelle j'ai payé je ne l'abandonne plus et je la poursuis », (bundu ya lunzi, ladia bandzi ya lambula ko dihika) : bientôt il se met en quête pour savoir comment il va réunir l'argent nécessaire au payement de la dot de cette jeune fille qu'il veut épouser.

On voit donc que ces relations pré-maritales peuvent être à l'origine d'un mariage, mais il n'en est pas toujours ainsi et la jeune fille devenue enceinte est quelquefois abandonnée. Cette grossesse se nomme « divumu di bongi » et la jeune fille devient la risée de toute la région et surtout de ses compagnes qui en font des gorges chaudes ; l'enfant qu'elle met au monde est le « moana wa bongi » ou « enfant de l'adultère » et l'amant devra dédommager le père et l'oncle de la jeune fille et fournir une « chèvre d'adultère », (nkombo ya bongi).

Poussées par la honte, beaucoup de jeunes filles qui se trouvent dans cette situation pénible se font avorter chez un « nganga mukobo » donc un médecin qui possède le secret de rendre fertiles les femmes stériles (mukobo).

Ce médecin a donc plusieurs cordes à son arc puisqu'il connait les secrets de la fertilité et de l'avortement.

Ces abortifs sont de plusieurs espèces : il y en a qu'on prend en tisane, d'autres en lavement, tels que le « mbaka » dont on fait les calebasses, ce sont aussi des feuilles de plants d'arachides (mafuka ya nguba) et d'autres très difficiles à identifier et à découvrir pour des raisons faciles à comprendre.

Ce sont des abortifs très forts qui peuvent entrainer la mort par un dosage mal fait. Des accidents pareils sont tenus secrets et arrivent rarement à la connaissance de la justice, car comme on verra plus loin, l'avortement chez les basuku est considéré comme une chose naturelle et qui ne prête pas à conséquence.

Lorsque la femme se marie avec un autre homme et devient enceinte, elle confesse (kufunguna) à son mari les noms de ses anciens amants et ceux-ci reconnaissent la chose et paient un dédommagement au mari. Actuellement cette coutume est en voie de disparition.

AGE REQUIS POUR LE MARIAGE

La jeune fille non nubile est une cadette « muleki » et ne saurait être mariée avant d'avoir eu ses menstrues « menga » ou « pengo ». La première menstrue ne constitue pas un indice que la jeune fille peut être mariée, car c'est une menstrue d'essai (tsonga mutela) ; sa mère lui donnera à manger un piment spécial « kulenga » et des feuilles de plants d'haricots, et pour la première fois la jeune fille étrennera un linge hygiénique ou « kilaba ».

Les enfants engendrés par un fille non complètement formée sont réputés d'une complexion physique chétive, et ce fait est considéré comme ayant une répercussion sur la mère qui s'affaiblira à cause de l'épuisement provoqué par l'allaitement. Aussi pour marier une fille, on attend qu'elle soit adulte et que « ses seins s'affermissent et tombent légèrement, car alors le cœur tombera également et se fortifiera » (mayene kubua, bundu kubua = les seins tombent, le cœur

tombe), ce qui est une circonlocution employée pour signifier que le cœur insouciant de l'enfant disparait pour faire place à celui plus pondéré et plus réfléchi de l'adulte.

Avant l'installation de l'Etat les mariages ne se concluaient qu'entre gens complètement adultes puisqu'à cette époque le jeune homme éprouvait beaucoup de difficultés pour réunir le montant de la dot ; les beaux-parents en profitaient pour se rendre compte que leur futur gendre était un homme actif et industrieux. Mais souvent le père venait en aide à son fils afin d'abréger cette période d'attente et lui avançait l'argent nécessaire pour le payement de la dot, dans ce cas la mère préparait un champ pour sa fille et son futur gendre pour assurer leur subsistance dès le début de leur mariage.

Actuellement les jeunes gens vont travailler dans les sociétés installées dans les territoires limitrophes et réunissent plus facilement l'argent du mariage (nzimbu zi longo) ; il en résulte donc que les mariages deviennent plus précoces.

A cause des cultures imposées par l'Etat, le jeune homme doit cultiver ses champs et la mère travaille de même aux plantations de son mari ; elle ne trouve plus le temps de préparer un champ pour sa fille. Aussi la jeune femme s'en va au village du fiancé pour y travailler à la plantation qui deviendra sienne lors du mariage, et par une tolérance nécessitée par les circonstances elle cohabite avec lui, sans que pour cela des relations sexuelles puissent s'établir. Comme il est à prévoir, cette obligation n'est que fort imparfaitement réalisée.

LE MARIAGE MONOGAMIQUE

LES FIANÇAILLES OU « KILONDA »

Dès que l'appétit sexuel s'éveille chez l'adolescent (ngunza) il recherche, autour de lui, ou lors de ses voyages, quelle jeune fille (ndumba) pourrait lui convenir comme femme.

Quand il fait son choix il s'arrange pour la rencontrer et lui demande si elle également désire l'épouser. En cas d'accord, la jeune fille lui proposera de venir chez ses parents remettre le vin des fiançailles et les cadeaux dûs en cette circonstance.

Heureux de l'issue favorable de sa démarche, le jeune homme rentre au village et convoque deux parents ou deux amis auxquels il explique l'affaire ; il leur propose de l'accompagner dans les démarches nécessaires auprès des parents de la jeune fille. Ces témoins seront toujours d'accord et allèchés par la perspective d'un bon coup de vin de palme et d'un succulent repas.

Le lendemain ils partent au village de la future mais n'y pénètrent pas ; ils attendent qu'elle vienne après d'eux. Après beaucoup de « bonjours » et de rires les deux amis demandent à la jeune fille : « Est-ce que vous désirez notre ami pour être votre mari ? » Elle répond affirmativement et ajoutera qu'ils doivent d'abord solliciter le consentement des parents auxquels ils donneront le vin de palme. Ils se rendent à la case du père qui les attend, ils saluent, et comme entrée en matière il lui disent qu'ils ne sont pas venus pour rien mais pour exposer une affaire ; comme le père ne répond pas mais attend la suite de l'exposé, ils précisent qu'ils sont venus pour épouser une telle de ses filles. Le père leur demande alors : « vous êtes trois, lequel d'entre vous désire marier ma fille ? » Le prétendant se désigne et le père lui demande s'il a apporté le vin de palme et les cadeaux des fiançailles. Le jeune homme répond que tout cela est resté au village et qu'ils étaient venus tout simplement pour demander son accord.

Le père lui répond qu'il peut retourner au village pour chercher le vin de palme et les cadeaux ; le trio prend alors congé du père et de la jeune fille avec promesse de revenir bientôt et ils s'empressent de retourner au village.

Le jeune homme achète le vin de palme de fiançailles (malafu bau kuta kilonda), des perles destinées à la fiancée et dont elle fabriquera des colliers pour rehausser son charme, enfin quelques verres à boire seront les bienvenus.

Lorsqu'il a réuni ces cadeaux il convoque ses amis et ensemble ils retournent auprès de la jeune fille à laquelle ils remettent le vin et les cadeaux. Elle appelle son père et lui donne le vin et les verres, mais conserve les perles qu'elle sait lui être destinées. Les habitants du village, sur invitation du père, viennent boire le vin et se réjouir de cet heureux évènement, et ne se font pas prier pour complimenter bruyamment les fiancés.

Quand tout le vin de palme est bu le père dit au jeune homme : « Tout va bien mon fils et nous sommes avec vous dans cette affaire; toutefois il vous faut encore obtenir le consentement de l'oncle maternel de la fille. Rentrez chez vous et achetez du nouveau vin de palme et quand vous en aurez en suffisance, venez nous chercher et nous irons au village de l'oncle pour obtenir, son consentement. »

LA RENCONTRE DES ONCLES.

S'étant muni d'assez de vin de palme pour se présenter décemment chez l'oncle de la jeune fille, le fiancé accompagné de son propre « lemba » va chercher le père et la mère de la jeune fille et avec elle ils se rendent au village de l'oncle. C'est maintenant au tour du père de la promise de commencer le préambule. Après les circonlocutions d'usage, il demande à l'oncle s'il ne voit aucun inconvénient à ce que le jeune homme épouse sa nièce. Les deux oncles commencent alors le « ndandu » qui consiste à se raconter l'histoire de leurs clans respectifs depuis l'exode de la Wamba, jusqu'à leur emplacement mutuel. Cette cérémonie a pour but de constater qu'aucune palabre n'existe entre les clans et pour donner facilement le consentement au mariage.

S'ils s'aperçoivent qu'il existe un différend entre les clans ils cherchent d'abord à le régler avant de donner leur accord. Le jeune homme donne 1,50 fr à l'oncle de la jeune fille : cet argent symbolise une avance sur la dot qu'il payera après (tatu za tsabuka mambu). Puis tout le monde boit du vin de palme et les jeunes gens sont fiancés (kilonda-bilonda), et il ne reste plus au fiancé qu'à travailler dur pour réunir la dot et rapprocher la date de son mariage.

PAYEMENT DE LA DOT.

Le mariage s'accomplit en deux cérémonies bien distinctes séparées par un intervalle de plusieurs mois et qui consistent en premier lieu en un acte commercial c. a. d. la remise de la dot, et en un acte religieux soit le sacrifice de la chèvre coutumière et dans lequel l'oncle maternel joue le rôle principal.

Quand le futur mari a réuni l'argent de la dot il recherche un témoin digne de confiance devant qui il remet la dot au père en lui disant : « Je viens apporter l'argent pour la peau de la femme », (Yisi mu nzimbu zi mu lutu lua muketu). Le lemba assiste obligatoirement à cette remise de la dot car en cas de divorce ou de décès de sa nièce il devra la rembourser. La dot est d'ailleurs partagée entre le père et l'oncle suivant certains arrangements particuliers et qui varient suivant les cas.

Ainsi quand un père a deux filles, il se peut qu'il encaisse intégralement la dot payée pour l'aînée et que la dot pour la cadette doit être versée entièrement à l'oncle. Avant l'arrivée des basuku au Kwango, la dot se composait de deux ou trois barres de fer (tsiamu ou ndonda) qui à cette époque jouaient le rôle de monnaie d'échange. On y ajoutait quatre ou cinq pièces de tissus raphia (makuba), dix à vingt calebasses d'huile de palme et deux ou trois chèvres. Au Kwango les basuku ont fait connaissance avec la monnaie de coquillages (nzimbu) qui grâce à son volume plus réduit et son poids plus léger élimina vite les barres de fer comme monnaie d'échange.

Une dot était constituée en moyenne par 30.000 nzimbus ou 150 francs, ainsi qu'un ou deux fusils d'importation de l'Angola, et quelques pièces de tissus raphia. Il est impossible, même approximativemnt, de convertir ces montants en monnaie actuelle.

La dot varie d'ailleurs d'après la condition sociale de la femme, son âge, son aspect physique, et surtout d'après la rapacité plus ou moins grande de l'oncle et du père de la femme.

Avant la guerre 1939-1945 le montant d'une dot oscillait entre 150 et 250 francs, mais actuellement les dots ont suivi la hausse des prix des denrées alimentaires et varient de 250 à 500 francs, pour atteindre mille francs en certains endroits. Ces montants élevés de la dot sont la cause directe de l'existence de nombreux célibataires qui ne parviennent pas à réunir une somme pareille, et une cause indirecte de polygamie puisque les polygames possèdent, en général, l'argent nécessaire pour acquérir des jeunes épouses taxées à de tels prix.

Dès que le payement de la dot est chose accomplie, les jeunes gens sont mariés et peuvent cohabiter sans que des relations sexuelles fertiles puissent s'accomplir, et cette obligation ne finira qu'avec la cérémonie religieuse du sacrifice de la chèvre coutumière qui consacre le mariage.

Vers cette époque le mari donnera aux parents une chèvre de consolation (nkombo kikelele) en dédommagement de la perte de leur fille, mais en général il attendra l'époque du sacrifice de la chèvre coutumière pour donner cette chèvre de consolation ainsi que les cadeaux dûs aux frères et sœurs de sa femme. En cas de mariage dans le clan « longo kingudi » cette chèvre et ces cadeaux sont remplacés plus économiquement par une beuverie de vin de palme.

Pour le mariage d'une orpheline, le mari donnera la chèvre coutumière à l'oncle maternel, et payera la dot à l'oncle paternel de la jeune fille; à défaut d'oncle paternel il remettra cette somme au neveu dont le père défunt était le « lemba ».

L'étude des différents cas de dot montre que le mariage relève d'un compromis entre patriarcat et matriarcat. Le consentement est d'abord demandé au père auquel on remet le premier vin de palme ainsi que la dot. Le rôle de l'oncle maternel consiste à consacrer le mariage dont le versement de la dot n'est qu'un préliminaire, et avec le père il partagera la dot suivant des règles convenues entre eux et qui varient de famille en famille. Toutefois en cas de divorce ou de décès on s'adressera à l'oncle pour obtenir le remboursement de la dot. Il est vrai que le père interviendra en ce moment pour remettre à l'oncle la partie de la dot qu'il avait gardée pour lui. Entre la cérémonie de la dot et le sacrifice de la chèvre coutumière il s'écoule une période de trois à six mois pendant laquelle les deux conjoints s'observeront soigneusemment pour connaître leurs qualités et défauts réciproques. La femme de conduite légère, qui est l'amie de tout le monde, se verra répudiée et le mariage rompu car « l'abeille mord les gens qui vivent promiscuité » (nuki bundia maketa) ce qui est une expression signifiant que le désir sexuel s'empare des gens qui sont trop familiers les uns vis-à-vis des autres. Cette période peut se comparer à un mariage à l'essai.

LE SACRIFICE DE LA CHEVRE COUTUMIER.

Lorsqu'après cette période de mariage à l'essai, le mari ne trouve aucun grief contre sa femme, il va acheter une chèvre et accompagné de sa femme il se rend au village de ses beaux-parents. Le ledemain ils vont au village de l'oncle et ce n'est que le surlendemain que la cérémonie proprement dite a lieu, cérémonie essentiellement religieuse.

Vers 17 heures (masiku) de l'après-midi ils se réunissent à une bifurcation (pambo) de deux chemins, et quelques membres du clan de la jeune femme y assistent. L'oncle est porteur d'un morceau de bois et d'une marmite « mushiko » qui est gardée dans le clan et qui contient les ingrédients suivants : du kaolin blanc « pemba », des écorces pulvérisées de l'arbre panda, un noyau de fruit de palme, un fruit de forêt, « mudzika a bili », des astragales de chèvres sacrifiées lors de mariages précédents ainsi que le sang de ces bêtes.

La chèvre est tuée et son sang répandu dans la marmite; l'oncle y ajoute un peu d'eau qui avec le kaolin forme une mixture qu'il boit mais n'avale pas. Il s'en rince la bouche et la crache par terre, c'est la cérémonie du crachat, « kulokila mate ou kuhuma meti ». La jeune mariée accomplit le même rite et l'oncle prend le fruit de forêt « mudzika bili » qui ressemble au safou et dont il enlève la pelure qu'il frotte sur la langue de la jeune femme. La chèvre est dépècée et une patte revient à la mariée tandis que le reste est partagé entre les membres du clan. Les cendres du bois ayant servi à rotir la viande sont enterrées en cet endroit avec l'estragale de la chèvre. L'oncle tiendra à sa nièce le discours suivant : « moi, ton chef, je te dis : va enfanter de beaux enfants comme toi-même, avec une chevelure et des ongles » (Mini, mfumu enu, ikugani ku nzo longo, utonda waputa ba-nsuku ye nzala). Le mari ne participe pas à ce repas, mais y assiste en spectateur. Lorsque pendant la période écoulée entre le versement de la dot et le sacrifice de la chèvre coutumière, le mari a eu des relations sexuelles avec sa femme, celle-ci avertira son oncle pour éviter que ses fétiches n'agissent sur elle, et le mari devra donner deux chèvres, dont la première « nkombo a kisina » remplace la chèvre coutumière, tandis que la seconde « nkombo a tubula » ou « nkombo a zahola » est dûe pour la transgression de la défense sexuelle.

« Chèvre coutumière » est une simple expression venant de « nkombo nsiku » qui est la terminologie consacrée car en pratique cette chèvre peut être remplacée par un cochon, ou même par une poule moyennant le versement d'une soulte, et enfin une simple somme d'argent peut suffire. Dans ce dernier cas l'oncle achètera une poule et exécutera la cérémonie au moyen de ce volatile.

Le père et l'oncle donnent chacun à la jeune femme une poule, ou une modique somme d'argent, pour la libérer de leurs fétiches respectifs et cette poule se nomme d'ailleurs « koko indubu, » « kimenga », « dubula » et sert faire « sortir » (ulubula) la femme de l'influence des fétiches.

L'oncle lui répète encore : «Va enfanter de beaux enfants qui ont une chevelure et des ongles; je t'enlève à l'influence de mes fétiches et de mes tabous ».

Après cette cérémonie le mariage est définitivement consacré et la femme s'en retourne au village du mari avec lequel elle peut maintenant avoir des rapports sexuels procréateurs.

Pourquoi cette cérémonie s'accomplit-elle à une croisée de chemins? Interrogés la dessus les indigènes répondent invariablement qu'ils agissent ainsi parce que leurs anciens faisaient de même. On peut en tenter l'explication par un rite symbolique selon lequel deux existences se séparent comme deux chemins. En effet, c'est à cet endroit que l'oncle et le père libèrent la jeune femme de tout ce qui la lie à leurs fétiches, et c'est vraiment un chemin nouveau qu'elle prend puisque désormais elle restera sous l'enfluence des fétiches de son mari.

MARIAGE D'UNE VEUVE.

Certains maris ont l'habitude de placer leur femme sous l'influence de fétiches bien déterminés (nkoshi, nzashi, bambi etc...) dans le but d'empêcher celle-ci d'avoir des relations extra-conjugales. A la mort du mari, la femme reste toujours sous l'emprise du fétiche protecteur. Quand elle se marie, ses parents aviseront le mari de l'existence de cette influence et pour enlever ce lien le nouveau mari tuera une autre chèvre coutumière qu'il mangera avec les parents et l'oncle de la veuve. La négligence de l'exécution de ce rite pourrait entrainer la mort de la femme ou de ses enfants.

MARIAGE DU SANG « musutakani » ou « Lumania »

Ce n'est pas un mariage proprement dit mais une cérémonie accomplie par les deux conjoints et dans laquelle ils se promettent fidélité et amour jusqu'à la mort.

Quand deux époux s'aiment vraiment, tant physiquement que moralement, et qu'ils sont plus amis que conjoints, il se peut qu'ils décident de continuer ainsi leur vie dans l'autre monde. Pour eux, l'autre monde est une représentation identique de celui-ci; l'homme a peur qu'à sa mort sa femme ne soit remariée et qu'ainsi ils ne pourront plus continuer leur vie heureuse dans l'au-delà. C'est pourquoi ils pratiquent l'échange du sang par un principe de magie par contagion disant qu'après un tel échange, quand l'homme meurt la femme le suivra le même jour dans la tombe.

Mari et femme se font l'un l'autre de petites incisions (bania) au bras et recueillent les deux sangs dans une marmite minuscule qu'ils déposent par terre. Avec le doigt ils mélangent les sangs et, le tout bien mélangé, ils en endulsent deux feuilles qu'ils plient sous forme de petits paquets et qu'ils enterrent au pied d'un arbre.

D'autres se contentent de se sucer réciproquement le sang. Après cet échange ils se doivent une fidélité exemplaire et ce sera un ménage strictement monogamique dans lequel la femme ne voudra jamais entendre parler d'une rivale.

Quand le mari est en voyage et que la femme fait une bonne pêche elle lui réservera toujours une petite part, et lui-même agira ainsi pour elle. Dans toutes les questions qui intéressent le ménage ils seront toujours d'accord; comme disent les indigènes, leurs sangs se sont fusionnés, ainsi que leurs cœurs et leurs voix. Cette cérémonie est tenue secrète et lorsque la femme meurt l'homme trépassera le même jour ou vice-versa, et celà peut fort bien s'admettre si le conjoint survivant s'empoisonne.

Quand des décès pareils surviennent le même jour et que le ménage était très uni, les indigènes en concluent immédiatement que les époux avaient le même sang résultant de l'accomplissement de ce rite.

Actuellement cet échange du sang est moins pratiqué parce que les hommes considèrent, avec raison, que les femmes sont devenues plus volages que celles de leurs anciens.

REFUS DE CONSENTEMENT DE LA FEMME.

Dans la plupart des mariages le consentement de la jeune fille est toujours acquis lorsqu'elle agrée les propositions du jeune homme. Toutefois il arrive qu'un oncle prétende imposer à sa nièce un mari de son choix lorsque poussé à cette éventualité par des dettes, des convenances, ou d'autres raisons. En général, la jeune fille sous l'influence de la pression morale exercée par son oncle et inspirée par la peur d'être tuée par les fétiches ou la sorcellerie de celui-ci, donnera son consentement. « L'un apporte une poule et l'autre apporte une poule » (koko kutendila) est l'expression imagée pour désigner le cas d'une jeune fille qu'on marie ainsi contre son gré alors qu'elle a déjà fait le choix d'un autre homme.

Souvent la jeune fille refuse et l'oncle n'insiste pas, mais il arrive qu'il maintient sa décision et que la jeune fille passe outre et épouse l'homme de son choix. Ce refus se nomme « bongo di longo » et si, par après un malheur survient dans le ménage, par exemple le décès de la femme, l'oncle refusera de rembourser la dot, se référant au véto qu'il opposa à ce mariage.

(A suivre).

JURISPRUDENCE

TRIBUNAL DU PARQUET DU KIVU

Est nul le jugement qui n'énonce pas la coutume juridique sur laquelle il base sa conviction.

La coutume à appliquer est la coutume actuelle du Tribunal saisi et non une norme hypothétique.

JUGEMENT :

Le tribunal du Parquet du District du Kivu, séant à Costermansville, en matière d'annulation a rendu le jugement suivant :

Audience publique du 10 janvier 1947;

En cause : Kalinda, chef des Bahunde contre Munyansesa.

Vu le jugement rendu le 12 juillet 1946 par le Tribunal de Territoire de Masisi sous le nº 525 du registre du Rôle de cette juridiction, Président Mr. Colinet, Administrateur Assistant, Juges assumés : Shebirongo Dieudonné, Buchyanayandi, Muhima et Shebaeni;

Vu le dispositif du dit jugement ainsi libellé : « décide qu'après information et si la coutume n'a pas été abolie, par les Européens, Munyansesa s'acquittera envers Kalinda de la taxe sur le pacage qu'il n'a pas payé soit pour 350 bêtes pendant 9 ans, 1 x 7 x 9 = 63 bêtes — 16 (fournies suivant Munyansesa) soit 47 bêtes (Kalinda n'en réclame que 37) »

« Condamne Munyansesa à une amende de mille francs payable immédiatement ou 15 jours de S. P. S. pour actes répétés et graves d'insoumission envers le chef Kalinda, l'avertit que son bétail ne pourra quitter le territoire avant que les bêtes à payer comme taxe n'aient été livrées. Le condamne aux frais. Paiement immédiat ou 1 jour de C. P. C. »

Attendu qu'il résulte des éléments de la cause qu'en 1938 le défendeur reçut du demandeur l'autorisation de s'installer avec son clan et son bétail sur les terres de Kalinda moyennant paiement annuel du tribut;

Que suivant le défendeur le montant de celui-ci avait été fixé contractuellement à deux têtes de bétail par an, montant qui fut versé chaque année;

Que suivant le demandeur le tribut devait, en application de la coutume, s'élever à deux têtes de bétail par troupeau de 50 bêtes et par an;

Attendu que le Tribunal ne rechercha pas la portée exacte du contrat conclu entre les parties en 1938;

Qu'il ne rechercha pas plus l'état actuel de la coutume régissant pareil pacte conclu entre le chef propriétaire du sol et le chef de clan qui obtient l'autorisation de s'installer sur les terres du premier;

Attendu qne dans tout litige le Tribunal a l'obligation de dire le droit, c'est-à-dire d'établir la relation existant entre un fait constaté et la norme juridique qui le régit;

Que cette obligation entraine pour le Juge la nécessité de connaitre cette dernière;

Attendu que le Tribunal en cette occasion a failli à sa mission, que rendant une sentence sous bénéfice de l'existence d'une norme juridique, il n'a pas vidé sa saisine; qu'en conséquence l'annulation de cette décision s'impose, le Tribunal ayant violé les formes substantielles prescrites;

Attendu que le Tribunal décida qu'à défaut de payer le tribut fixé, le défendeur encourra l'interdiction de quitter le territoire avec son bétail;

Attendu que les principes d'exécution forcée de sentences judiciaires rendues par les juridictions indigènes sont prévus par la coutume dans les limites de la législation coordonnée par A. R. du 13 mai 1938;

Attendu que cette législation prévoit en son art. 24 une privation de liberté ne dé-

passant pas un mois et permet une exécution soit directe sur l'objet de la contestation soit forcée sur les biens du condamné;

Attendu que le Tribunal en s'abstenant de prononcer la C. P. C. en cas de non paiement du tribut et en limitant arbitrairement la liberté du défendeur, non seulement prononça une peine non prévue, par la loi, mais fit application d'un principe contraire à l'ordre public universel.

Attendu que l'infraction coutumière d'insoumission reprochée par le demandeur à Munyansesa n'est pas établie à suffisance de fait, qu'en effet à l'appui de ses affirmations, déniées par le défendeur, Kalinda n'apporte aucun élément étayant ses dires; que le Tribunal pour justifier sa condamnation se base sur la commune renommée du défendeur;

Attendu qu'il est couramment admis par la jurisprudence et par la doctrine que la preuve par commune renommée ne peut suffire à l'établissement d'un fait infractionnel;

Par ces motifs

Le tribunal du Parquet,

Vu l'art. 35 des Décrets coordonnés sur les juridictions indigènes;

Annule le jugement à quo dans toutes ses dispositions.

Ainsi jugé et prononcé, en audience publique, à Costermansville le 10 janvier 1947, où siégeait, sans Greffier, Monsieur J. De Roy Juge du Tribunal de Parquet.

Nous extrayons du bulletin de Jurisprudence des Tribunaux Indigènes du Ruanda-Urundi les jugements suivants:

Jugement nº 55. Tribunal de Territoire de Kisenyi séant à Rugerero.

Audience publique du 13 août 1945.

En cause: Bahatsi c/ Ntibenda.

Séparation momentanée des époux.

Ne donne pas droit au remboursement de dot le fait qu'une femme quitte temporairement le toit conjugal.

Jugement conforme à le notice.

(Siégeaient: Nyilimbirima, juge; Rwampogazi, assesseur; Gashi, S. greffier).

NOTE

Le droit coutumier du Ruanda autorise les parents de la femme à arranger à l'amiable des difficultés qui peuvent survenir dans le ménage de leur fille.

Il est courant, et pour un indigène tout à fait naturel, qu'une femme qui a eu dispute ou quelque difficulté avec son mari retourne au foyer paternel ou si ses parents sonts morts chez un frère, chez un ami proche parent quelconque où elle compte trouver appui et défense.

De coutume, quand un parent ami reçoit ainsi une femme chez lui, il en avise le mari. Le plus souvent celui-ci est déjà au courant car il s'en informe généralement de suite pour savoir où est allée sa femme.

Le mari étant convoqué, l'hôte de la femme entend les deux intéressés, donne raison à qui de droit, prodigue ses conseils à l'autre partie et recommande aux deux époux une entente plus cordiale.

Si l'épouse ne veut pas retourner chez son mari, celui-ci peut réclamer le remboursement de la dot.

Dans le litige en examen, la femme de Bahatsi est rentrée chez son père sans avoir l'intention d'une séparation définitive, car ni elle, ni son père ne s'opposent à sa rentrée chez son mari.

E. R.

Jugement nº 56 - Tribunal de chefferie Seruvumba siégeant à Mabanza.

Audience publique du 13 juin 1946.

En cause : Gategambeba c/ Semanywa.

Divorce - Remboursement de dot.

Gategambeba dit : Je me suis marié à la fille de Semanywa, la nommée Nyirabasabwa. Nous avons vécu deux ans ensemble.

Elle est partie chez son père Semanywa. J'ai fait des tentatives de réconciliation, mais la femme ne veut pas de moi et son père Semanywa l'a laissé prendre un autre mari. Je demande qu'on me rende la dot que j'ai versée avec sa progéniture.

Semanywa dit : Ma fille s'est séparée de Gategambeba pendant la famine; dès sa rentrée chez moi je l'ai entretenue. Gategambeba est effectivement allé se reconcilier avec sa femme au Tribunal. Le Tribunal l'a obligé d'aller chercher des habits et tout ce qu'il faut pour entretenir une femme. Gategambeba ne lui rien donné et vu qu'elle n'avait même pas le nécessaire pour vivre ma fille est rentrée chez moi et nous avons demandé le divorce au Tribunal. Celui-ci a exigé d'abord l'avis écrit de la Mission protestante (sa confession) mais le pasteur n'a pas voulu le donner. Ma fille a alors attendu en vain son mari et finalement elle est partie se chercher un autre mari. Je suis d'accord à rendre les inkwano.

Le tribunal : Entendu

Que depuis de longue date Gategambeba et Nyirabasabwa ne se sont jamais entendus.

Que Nyirabasabwa a passé la plus grande partie du temps chez son père, suite à ce que Gategambeba l'avait abandonnée pour aller vagabonder.

Que le tribunal, à la demande de Gategambeba, avait voulu réconcilier les deux époux.

Que sur ce, le tribunal imposa comme condition à Gategambeba, de faire une hutte convenable, de chercher des étoffes et des houes pour fournir à sa femme ce qui est convenable suivant la coutume.

Gategambeba étant parti sous prétexte de chercher les étoffes en question ne revint en réalité que quand il avait appris que sa femme est allée chercher un autre mari, suite à ses tromperies et ruses.

Revenu, Gategambeba émit le prétexte que sa femme est allée se remarier, alors qu'il venait simplement reprendre sa dot, son beau-père n'ayant pas versé l'indongoranyo.

Entendu l'avis défavorable de la Mission protestante belge de Rubengera, disant que les deux époux ont manqué à leurs devoirs religieux, par ces motifs le tribunal prononce le divorce entre Gategambeba et Nyirabasabwa.

Il ordonne à Semanywa de remettre à Gategambeba la dot versée ainsi que sa progéniture, soit deux génisses, à la date du 14-6-46, parce qu'il n'y a pas eu d'enfants de cette union. Condamne Semanywa aux frais de l'instance soit 45 frs à verser à Gategambeba immédiatement.

Ainsi jugé à l'audience publique du 13-6-46 où siègeaient : Seruvumba Népomucène, Juge; Rwanyabahara et Kanimba, assesseurs; Boyi, Greffier.

CONCLUSION

Ce jugement suscite un point très intéressent de la coutume évoluée : Divorce dans un mariage religieux de confession protestante.

L'évolution de cette affaire suit de près l'évolution de la coutume.

Les faits s'établissent dans l'ordre suivant :

En famille d'abord : Après le mariage, les deux époux habitaient chez les parents de la femme. Indice, de la part de Gategambeba, qu'il n'est pas débrouillard dans la vie, qu'il manque d'initiative et est paresseux. Il préfère se marier avant d'avoir un rugo et les biens indispensables.

Sur les instances de son épouse, Gategambeba s'est construit une vague petite hutte.

Après un certain temps, Gategambeba abandonne sa femme et part pour une destination inconnue. La femme étant seule devait regagner le rugo de ses parents. Gategambeba revenu, veut se réconcilier avec sa femme. Sur les instances des parents de la femme, la femme accepte de rentrer chez Gategambeba

La même chose se répétait assez souvent et les parents des deux époux ainsi que le missionnaire, intervenaient chaque fois.

Pendant la famine ce fût Nyarabasabwa qui travailla pour aider son mari affamé; ce dernier fait est reconnu par tous les voisins.

Peu après la famine, Gategambeba abandonne à nouveau sa femme, qui retourne chez son père.

Bien longtemps après, le frère de Gategambeba réclame au Tribunal indigène, la dot versée disant que la non-cohabitation était pour de bon.

Le tribunal ordonna la comparution des deux époux afin de tenter une nouvelle réconciliation.

Les débats donnèrent tort à Gategambeba qui reçut un délai de deux mois pour qu'il se mette en forme pour recevoir Nyirabasabwa chez lui : réfection de la hutte — achat de houes — achat d'étoffes, etc..

Trois mois après, Nyirabasabwa se présenta au Tribunal et déclara qu'aucune des promesses de Gategambeba n'a été réalisée. Le tribunal lui dit de patienter encore. Toute attente étant vaine, elle alla finalement se chercher un autre mari.

Environ un mois après, Gategambeba vint au Tribunal réclamer ses inkwano et cela malgré qu'il se reconnaissait coupable, et qu'il est la cause directe de ce que sa femme est allée chercher un autre mari.

Le tribunal voit échouer ses tentatives de reconciliation et constate l'inconduite prouvée et la mauvaise volonté de Gategambeba, mauvaise volonté prouvée à chaque tentative de réconciliation.

La femme de son côté n'a jamais refusé de se réconcilier; la seule chose qu'elle demandait à chaque tentative était que Gategambeba lui constitue un foyer avec le minimum indispensable des biens, et une cohabitation régulière.

Le tribunal conclut, selon la marche normale en cette procédure coutumière, au divorce entre Gategambeba et Nyirabasabwa

Seruvumba J. Nepomucène.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées: 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume): 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES:

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.
Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hooi, broché 15 francs.
Le régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 6 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnoire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Bashila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général e la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet-Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, pai R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o sur les sommes et valeurs adjugées par Jugement, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs
Les Bazeke, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.
Essai critique sur la situation Juridique des Indigènes au Congo Belge, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.
Les premières années de la Cour d'Appel d'Elisabetfiville - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 3 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

15me Année Elisabethville, Mars-Avril 1947 No 2

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an - Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

LE MARIAGE CHEZ LES BASUKU (suite), par Fernand Van de Ginste, Administrateur Territorial, adj. 33

RUBRIQUE DE LA SOCIOLOGIE ET DE LA POLITIQUE INDIGENE, par J. E. A. Grootaert, Docteur en Droit., Lic. en Sciences Administratives., Lic. en Notariat. 51

RUBRIQUE DE LA SOCIOLOGIE ET DE LA POLITIQUE INDIGENE, par J. E. A. Grootaert, Docteur en Droit; Lic. en Sciences Administratives; Lic. en notariat. 54

PROBLEMES ET PROGRAMMES CONGOLAIS, par J. A. E. Grootaert. Docteur en Droit, Licencié en Sciences Administratives, Licencié en Notariat, Administrateur Territorial 57

JURISPRUDENCE

Abandon, par la femme, du domicile conjugal. Démarches de conciliation de l'époux. 70

MINISTERE DES COLONIES BIBLIOTHEQUE 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 E. JUNGERS ;
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et F. de LANNOY ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPAR, TINEL et DEVAUX ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;
GUILLAUME A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT de TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
PINET J., Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
GUEBELS, Procureur Général près Cour d'Appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;
WALEFFE F., Président honoraire à la Cour de Cassation.

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président: Mr. Ch. de LEYNEN, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice-Présidents : Mr L. BOURS, Procureur Général et Mr A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : Mr P. HAMOIR, Conseiller à la Cour d'appel ;
Secrétaire-Adjoint : Mr D. MERCKAERT, Substitut du Procureur Général ;
Membre : Mr J. DE MERTEN, Conseiller Suppléant de la Cour d'Appel.

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Mariage chez les Basuku.

(Suite)

LE MARIAGE POLYGAMIQUE

Le polygame est un « nganda », mot qui signifie une case, et l'expression « kukwela nganda », ou littéralement épouser plusieurs cases, indique en réalité le fait d'épouser quelques femmes. Le polygame s'oppose ainsi au célibataire (puba-bapuba) parce que ce dernier, comme nous le verrons, ne peut souvent pas acquérir une femme par ce que l'argent, et partant les femmes, se trouve entre les mains de polygames d'âge mûr ou même vieux.

En général le polygame se construit un enclos « nganda » dont la grandeur varie d'après le nombre de ses femmes; chacune a une case à l'intérieur de cette clôture. Donc contrairement aux bambala chez qui les femmes d'un polygame habitent leurs villages respectifs où le mari va les visiter à tour de rôle, chez les basuku les femmes vivent dans l'entourage immédiat du mari. A l'intérieur de cet enclos on trouve encore de petites cases (kiota-biota) où les enfants habitent ensemble, une case étant réservé à chaque sexe. Ces cases diffèrent donc des dortoirs des bayenzi, où tous les garçons d'un village vivent dans un hangar, et toutes les filles dans un autre.

La « mutiama » est la case plus grande, plus soignée et mieux aménagée, où vit le polygame et où celle de ses femmes qu'il désire vient passer la nuit avec lui. Il se retire dans cette case pour manger le repas de celle de ses femmes qui la première a terminé sa cuisson Si pour une raison ou une autre il est en mauvais termes avec elle il acceptera le repas mais n'en goûtera pas et lui infligera l'affront d'en faire cadeau à des étrangers.

La première femme est la « mombanda » : elle occupe une situation tout à fait exceptionnelle, car elle seule peut toucher aux fétiches du mari, et elle possède une réelle autorité sur les autres femmes.

La suivante est la « mowala », la troisième se nomme « lukuti » la quatrième « mihinda » et les autres n'ont plus de dénomination spéciale.

Du temps des anciens les chefs possédaient de 10 à 30 femmes, mais d'après le tableau de polygamie donné plus loin, on voit que le nombre de grands polygames est considérablement réduit.

Parmi ses femmes il y en a une qui devient la préférée du mari et qui est sa « fuama », c'est-à-dire son amie, sa confidente; avec celle-ci il s'entendra le mieux et c'est elle qu'il invitera le plus souvent pour partager sa natte. Quand il rentre de la chasse c'est à elle et ses enfants qu'iront les plus beaux morceaux de la venaison, et s'il se rend au marché ou dans un centre c'est à elle qu'il pensera d'abord pour lui acheter des perles, une brasse de tissus, ou une autre bagatelle qui lui fera plaisir. Elle sait sous quel arbre il cache son argent, quelles palabres lui causent des soucis, et elle lui donnera en bien des cas des conseils pour régler une affaire. De tout cela il résulte qu'elle est jalousée et détestée par les autres femmes qui ne lui pardonnent pas l'ascendant qu'elle a sû prendre dans le cœur du mari commum. Comme la « mombanda » est la femme que le polygame épouse dans sa jeunesse, il n'est pas rare de constater que la femme préférée et la mombanda ne font qu'une.

Cette notion de « mombanda » ou « première femme » est un peu différente chez les chefs

importants. Il arrive qu'au moment de l'investiture, le candidat chef est déjà marié depuis longtemps avec une femme d'un autre clan. Obligatoirement il doit prendre sa « mombanda » dans son clan puisque seule une femme appartenant à son clan peut toucher à son « pembe » (kaolin blanc) destiné à consacrer d'autres chefs; elle seule peut manipuler ses fétiches et attributs cheffaux, elle sera associée au culte des ancêtres. Cette femme ainsi épousée après les autres devient automatiquement la « mombanda » tandis que chez l'indigène ordinaire la « mombanda » est toujours la femme épousée en premier lieu.

Lors du mariage de femmes supplémentaires les cérémonies des fiançailles, dot, sacrifice de la chèvre coutumière restent les mêmes que pour le mariage monogamique, sauf quelles sont quelque peu écourtées.

Dès qu'il veut contracter un second mariage le mari avertit sa femme; elle ne prendra pas la chose de trop mauvaise part car elle spécule déjà que de cette façon elle sera déchargée d'une grande partie des soucis et travaux ménagers et que le labeur harassant des cultures en sera notablement diminué. Si le mari est intelligent et prudent il ira prendre sa deuxième femme dans le clan de la première; cela évitera bien des difficultés dans le ménage et empêchera les disputes entre les femmes.

Lors de l'introduction de la nouvelle femme dans la case lui destinée, se déroule une cérémonie spéciale dite « kudia kihalu ki hata, » ou « manger du fétiche du village; » le repas dégusté en cette circonstance sera préparé par la première femme. Les deux femmes sont des « pala » ou « jalouses » mot qui vient de « kimpala » qui signifie la jalousie, et cette cérémonie consiste à réunir, littéralement à mélanger (kuvunsana), ces femmes de telle façon que la jalousie qui existe entre elles soit détruite.

La famille de la seconde femme assiste au repas; le mari et ses femmes s'accroupissent sur une natte devant une boullie de manioc et devant le « kihalu » ou fétiche du village qui contient les écorces pulvérisées de tous les arbres de brousse et de forêt qui sont de la dépendance du village. Un peu de cette poudre est répandue sur la boullie de manioc dont mangent le mari et ses femmes, et après eux toute la famille. Puis le mari donne une pièce de cinquante centimes ou d'un franc à chacune de ses femmes et celles-ci échangent les pièces. Après cette cérémonie la jalousie entre les deux femmes est éteinte et il peut sans danger avoir des relations sexuelles avec sa nouvelle femme; ce rite se répète à chaque nouveau mariage.

S'il néglige cette obligation sa première femme ou ses enfants peuvent devenir malades et même mourir, il sera rendu responsable de ce malheur. C'est ainsi que si le mari a des rapports avec sa seconde femme sans que ce rite soit accompli, il y a beaucoup de chances que par phénomène d'auto-suggestion sa première femme ou ses enfants tombent malades. Dans ce cas la malade se plaint d'avoir mal aux reins (mukongo) ou au cou, et se sachant soutenue par la coutume elle exagèrera encore son mal pour bien faire sentir au mari qu'il a tort.

Dans cette circonstance il s'impose de faire le « mikala mi pala » qui consiste à creuser un trou peu profond dans lequel va s'asseoir la femme malade. Avec le fétiche du village on frappe ses reins et son cou et l'on prend un peu de la poudre qu'il contient pour la souffler sur sa figure de la patiente qui doit en manger une petite quantité. Ainsi passera le mal, mais toute la famille de la malade aura été avertie et viendra assister à la cérémonie, et comme le mari par sa négligence, est cause de tout le mal, il se tirera d'affaire en dédommageant de quelques cadeaux les proches de sa femme.

Apparemment aucun mari n'a intérêt à négliger cette coutume à cause des ennuis qui peuvent en résulter, mais en pratique cela arrive lorsque la première femme ne veut pas admettre l'installation d'une rivale et que le mari passe outre à cette décision puisque la femme ne veut pas accomplir la cérémonie qui doit détruire la jalousie.

Lorsqu'une femme de polygame accouche, le mari ne peut avoir de relations sexuelles avec aucune de ses femmes avant la cérémonie de la sortie de l'enfant de la case.

Le nouveau-né qui n'est pas encore sorti de la case se nomme « mukingu » ; pour accomplir ce rite le mari fera chercher le fétiche du village et ce sera son propre frère qui exécutera la sortie de l'enfant.

Il tient le nouveau-né dans ses bras et par trois fois il lui fait franchir la porte de la case en lui tenant les pieds tournés vers l'extérieur, après quoi le père ouvre le sac du fétiche et frotte son front et celui de l'enfant avec la poudre magique y contenue. Après ce rite l'enfant est rendu à sa mère et le mari peut sans danger cohabiter avec ses autres femmes.

Quant à l'ordre dans lequel les femmes passent la nuit avec leur mari, aucune règle précise n'existe à ce sujet; tout dépend du mari et de ses sentiments à l'égard de ses femmes ou de l'une d'entre elles.

Il est à remarquer que le polygame épouse ses femmes successivement et non simultanément. Interrogés pour savoir si un indigène peut épouser simultanément deux ou trois femmes, les informateurs répondent que rien dans la coutume ne s'y oppose mais que cela ne viendrait à l'idée de personne, car se demandent-ils, quel est l'indigène qui possède assez d'argent pour faire, en une fois, un placement de capital de cette importance.

CAUSES DE LA POLYGAMIE.

Parmi les causes de la polygamie nous retenons celles-ci : le nombre plus élevé de femmes, le sevrage, la menstruation, le lévirat, des causes économiques et sociales et des interdits sexuels dans le mariage.

I. LE SURPLUS DE FEMME.

Chez les basuku la cause la plus importante de la polygamie est certainement la disproportion du nombre de femmes par rapport aux hommes, tandis que pour les enfants le rapport des garçons et des filles est en équilibre et confirme ce que dit R. H. Lowie à la page 36 de son ouvrage « Primitive Society » : « In every human society the number of male and of female individuals born is approximately equal. Hence in order to have either? polygamy or polyandry as a fairly common practice it is obviously necessary that some nonbiological factor should disturb the natural ratio ».

Pour étudier cette question nous avons des données extrémement précises fournies par les recensements du F. O. R. E. A. M. I. Voici d'abord le tableau de la population du Cercle de Kitona.

Année.	Hommes.	Femmes.	Rapport nombre de femmes à 100 hommes	Garçons.	Filles.	Rapport nombre de filles à 100 garçons
1939	10.941	14.029	128	10.004	9.728	97
1940	10.859	14.069	129	10.355	10.082	97
1941	10.259	13.351	130	10.188	9.843	96
1942	10.039	12.955	129	10.587	10.331	97
1943	9.816	12.096	131	10.562	10.288	97
1944	9.714	13.076	134	10.647	10.217	95

Pour les six années:

moyenne du nombre de femmes à 100 hommes = 130 femmes.
moyenne du nombre de filles à 100 garçons = 96 filles.

Si on prend la population totale des basuku la situation se présente comme suit:

Année	Hommes.	Femmes.	Rapport nombre de femmes à 100 hommes	Garçons.	Filles	Rapport nombre de filles à 100 garçons
1942	18.139	23.920	131	18.914	18.354	97
1943	17.535	23.462	133	18.665	18.299	98
1944	16.796	22.851	135	18.101	17.577	97

Pour les trois années:

moyenne du nombre de femmes à 100 hommes = 132 femmes.
moyenne du nombre de filles à 100 garçons = 97 filles.

De ces tableaux il ressort qu'au cours des années sous revue la proportion des garçons et des filles reste stable ou varie très peu, et que cette proportion est en faveur des garçons. En atteignant l'âge adulte l'équilibre se renverse entièrement en défaveur des hommes qui se trouvent maintenant à 100 vis-à-vis de 133 femmes en moyenne. Un simple examen des tableaux suffit pour se rendre compte que contrairement à ce qui se passe pour les enfants, le nombre de femmes par rapport aux hommes augmente d'année en année. On peut en conclure que pour des raisons encore mal élucidées et à l'étude, la mortalité masculine s'avère plus sévère que la mortalité féminine.

Mais que l'on envisage la question sous n'importe quel angle, pour 100 hommes théoriquement pourvus de 100 femmes il y a 33 femmes disponibles et qui doivent être écoulées par la polygamie. Il s'agit en théorie de 33 femmes, car en pratique si l'on tient compte des hommes célibataires qui figurent à notre tableau de répartition des polygames, le nombre des femmes en excédent est encore plus grand.

La première cause, toute physique, de la polygamie provient donc du déséquilibre, en faveur des femmes, du rapport hommes-femmes.

Il est intéressant de se rendre compte comment se répartissent les ménages d'après le nombre de femmes, ainsi que l'importance de la classe des célibataires.

A cette fin il a été procédé à un recensement complet et minutieux des contribuables dans les groupements Menikongo - Bwangongo et Zalala comprenant une population totale de 13.992 habitants dont 3.122 hommes et 4.218 femmes, soit 131 femmes pour 100 hommes. Cette statistique est incomplète en ce sens que les ménages de très vieux polygames en sont exclus puisqu'ils ne payent plus l'impôt, et que les vieilles femmes célibataires n'y figurent pas.

Répartition des ménages d'après le nombre de femmes.

Nombre de femmes	Menikongo	Bwangongo	Zalala	Total	Nombre de polygames	Nombre de femmes supplémentaires
14	1	—	—	1		13
13	1	—	—	1		12
12	—	—	—	—		—
11	1	—	—	1		10
10	—	—	—	—		—
9	—	—	—	—		—
8	2	—	—	2		14

7	2	3	—	5		30
6	3	—	1	4		20
5	2	3	2	7		28
4	23	8	9	40		120
3	47	20	14	81		162
2	225	60	63	348		348
				490	490	757
1	748	402	217	1 367	Monogames	
0	278	102	111	491	Célibataires.	
Total	1.333	598	417	2.348		

D'après ce tableau il y a donc 490 « premières femmes » de polygames et 757 femmes supplémentaires, soit un total de 1.247 femmes pour 490 polygames, ou 125 femmes pour 100 polygames.

Le nombre total de femmes est 490 + 757 + 1.367 femmes monogames = 2.614 femmes, ou 111 femmes pour 100 hommes.

Ces chiffres démontrent clairement que c'est bien la polygamie à 2,3,4 épouses qui absorbe le plus de femmes, et de ce fait des hommes sont voués au célibat forcé et préfèreront rester dans leur état plutôt que d'épouser de vieilles femmes ou des veuves laissées pour compte. L'explication de cette classe stérile de célibataires doit uniquement se trouver dans la hausse déraisonnable du prix de la dot et qui n'est qu'une difficulté accessoire pour les polygames, tandis que pour beaucoup de jeunes gens cela représente une difficulté difficilement surmontable.

Quand le célibataire aura la bonne fortune d'hériter une ou deux femmes il sortira de cet état, ou devenu lemba à son tour il encaissera une partie des dots payées pour ses nièces et ainsi il pourra acquérir une femme.

Donc dans les trois groupements considérés nous trouvons les proportions suivantes:

Monogames	58,2 o/o
Polygames	28,9 o/o
Célibataires	20,9 o/o

D'après certains raisonnements, insuffisamment étayés de preuves statistiques, les ménages polygames seraient moins productifs que les ménages monogames et seraient affligés d'une mortalité infantile plus forte. Cela est possible mais il faudrait des recherches statistiques sérieuses pour sortir de ce raisonnement a priori et subjectif.

Toutefois une classe de célibataires de cette importance doit avoir une répercussion fâcheuse sur la démographie musuku.

II. LE SEVRAGE.

Durant la grossesse, mari et femme continuent à avoir des rapports sexuels jusque vers le sixième mois alors commence une période d'abstinence qui va jusqu'à l'accouchement et se polonge pendant l'allaitement qui dure de deux à trois ans: durant ce laps de temps ces rapports sont considérés comme dangereux tant pour la femme que pour l'enfant.

Lorsque durant cette période d'allaitement la mère devient enceinte et accouche d'un enfant bien portant si aucun malheur ne survient aux enfants qu'elle a déjà, la chose sera admise de bonne grâce et sans discussion. Mais si une maladie ou la mort atteint la mère ou l'un de ses enfants, ce

sera une affaire d'importance dont le mari sera rendu responsable et qui donnera lieu à l'existence d'un de ces interdits sexuels (kedila) qui empoisonnent la vie conjugale.

Quand, durant cette période d'allaitement, survient une grossesse importune chez un monogame, la mère s'imagine que son lait peut tarir et provoquer des souffrances ou la mort de son enfant en vie, et comme en pratique elle se trouve dans l'impossibilité de se procurer du lait artificiel ou une nourriture appropriée ce sera presque toujours par une issue fatale que se terminera le drame, d'autant plus qu'elle entrevoit les remontrances et exigeances auxquelles elle et son mari seront en butte de la part de toute sa famille qui ne les ménagera pas en cas de malheur. C'est ainsi que la femme, d'accord avec son mari, pratiquera l'avortement qui en une telle circonstance n'est nullement considéré comme grave. Nous ne connaissons aucun cas qui ait donné lieu à des poursuites judiciaires, nonobstant qu'il soit de notoriété publique que ces manœuvres anti-conceptionnelles se pratiquent courramment. Aucun indigène ne dénoncera un frère de race pour une infraction pareille puisque chacun sait qu'un jour il peut se trouver dans l'obligation de passer par là.

Les indigènes savent qu'il existe un article 166 du Code Pénal qui punit de deux à cinq ans une femme qui volontairement se sera fait avorter, mais ils estiment qu'en cette matière l'Etat a tort et qu'entre la mort d'un être qui vit et celle d'un être encore à naître il n'y a pas à hésiter, et c'est pourquoi une conspiration de silence entoure ces cas d'avortement.

Dans ce domaine il reste une belle œuvre humanitaire à faire qui consiste dans l'éducation de la femme indigène sur tous ces problèmes de soins d'hygiène à donner aux enfants et la façon de les nourrir.

Les Circonscriptions Indigènes accordent des primes d'accouchement aux femmes qui vont accoucher dans les Missions, mais cela n'est pas assez si l'on veut poursuivre une politique de forte natalité qui seule pourra venir à bout de la démographie déficitaire de cette poulation, car c'est en sortant de la maternité, lorsque la jeune mère est rentrée au village, que les dangers multiples commencent pour elle.

Comme ces avortements sont en majorité pratiqués suite à une grossesse survenant dans la période de sevrage, il serait nécessaire que dans ce cas un allaitement artificiel puisse être donné à l'enfant soit sous forme de dons gratuits de la circonscription, soit sous forme de prêts, et qu'un service pareil soit organisé d'accord avec les Autorités Médicales et les Missionnaires de la région.

Quant à tenter d'imposer à un ménage monogamique la continence sexuelle durant deux à trois ans, il suffit de connaitre un peu la nature humaine pour admettre qu'une telle abstention est difficile à la fois physiquement et moralement.

Aussi, pour échapper aux innombrables difficultés soulevées par le sevrage, les indigènes deviennent polygames, d'accord avec leur première femme, qui préfère cette solution, plutôt que d'avoir à subir des rapports sexuels qu'elle ne supportera d'ailleurs pas en toute liberté d'esprit à cause de la secrète appréhension des dangers qu'ils représentent.

Il y a là une œuvre sociale de longue haleine à créer, œuvre nécessaire si l'on veut aider la femme à sortir de l'ornière de déchéance morale et de servitude où jusqu'ici les coutumes l'ont forcée à marcher et qui est œuvre d'autant plus juste que dans cette région les bienfaits de la civilisation matérielle n'ont profité qu'aux hommes.

III. LA MENSTRUATION DE LA FEMME.

C'est une autre cause de polygamie dans l'horreur et le dégoût inné chez le musuku pour tout ce qui touche de loin ou de près aux menstrues de la femme, il s'agit là d'un sentiment vraiment primitif comme le dit H. R. Lowie à la page 216 de son livre « Primitive Religion » :

« Frome de occurrence of the custom among the rudest peoples of the Old-World — the Paleo-Siberians, Andamese, Bushmen — and the rudest peoples of America, and its wide distribution on somewhat higher levels, we can draw that menstrual restrictions are of great antiquity in the history of human culture, though probably not in the extreme form distinctive of many Indian tribes of Canada and the United States. »

Durant cette période mensuelle les femmes et surtout celles des chefs, sont soumises à des obligations spéciales qui résultent de leur état. Il est d'abord interdit au mari d'avoir des relations avec sa femme qui devra dormir dans un lit, à part ou dans une petite case spéciale (kiota-biota), une femme de chef ne pourra pas quitter le lupangu durant ces trois ou quatre jours. Lorsque le mari possède des fétiches il ne peut y toucher, et enfin il ne mangera pas de la nourriture préparée par elle.

Il sera interdit à cette femme de manger un repas où entre du sang de bête, elle devra mesurer sa démarche parce que si ses pieds heurtent trop fortement le sol le flux de sang se prolongera, elle prendre des feuilles « lusangwa » et « mupafu » qu'elle mettra sur le foyer de telle sorte que la fumée dégagée de ces feuilles imprègnent ses organes génitaux.

Si à cette époque on arrange le fétiche Nkoshi ou Nzashi, elle sera autorisée à assister aux danses, mais devra se retirer lorsqu'on tue la chèvre destinée à Nzashi ou Nkoshi.

Tous les jours elle ira s'assoir une quinzaine de minutes dans la rivière et se lavera avec des feuilles de « mamvumbi-mvumbi », et ce n'est que lorsque le flux sera complètement arrêté qu'elle reviendra à la natte conjugale.

Ainsi donc le mari ne pourra pas avoir de rapport avec elle durant ces quelques jours, et il ne mangera pas de la nourriture qu'elle prépare; dans ces faits il faut voir une cause secondaire de polygamie, d'autant plus qu'une femme dans cet état est considérée comme dangereuse et que rares sont les indigènes qui oseraient passer outre à cette défense.

Si un mari prétend tout de même avoir des rapports dans cette circonstance, la femme lui dira un des trois proverbes suivants : « va te coucher dans l'eau, tu ne sentiras pas le froid », « mange vite, et tes aliments ne te donneront aucun bon goût dans la bouche », « tombe dans l'eau et tu sauras ce qui t'arrivera », ce qui signifie que les rapports exécutés dans ces conditions ne procurent aucun plaisir.

IV. LE LEVIRAT

Il arrive qu'un indigène meure en laissant plusieurs veuves, héritées par son frère cadet, et à son défaut par son neveu. Ainsi, sans dépenser un sous un indigène peut devenir polygame du jour au lendemain.

S'il hérite quatre veuves il peut choisir parmi elles, celle ou celles qui lui conviennent le mieux et exiger remboursement des dots de celles qu'il ne veut pas épouser, et pour ces mariages il se contentera de donner les diverses « chèvres coutumières » mais ne sera pas tenu de donner les « chèvres de consolation ». En général le consentement de ces femmes est toujours demandé, et c'est pourquoi le frère cadet vit toujours en excellents termes avec les femmes de son aîné qui peuvent lui revenir dans un avenir plus ou moins proche, rapports d'autant plus cordiaux que ces femmes seront plus jeunes.

V. CAUSES ECONOMIQUES ET SOCIALES

La femme produit des richesses matérielles par son travail agricole, mais surtout elle produit des richesses humaines en procréant des enfants, si ce sont des filles elles représentent de multiples dots en perspective. Pour augmenter ces richesses le seul moyen est d'acquérir plusieurs femmes. Leur possession est un indice certain de richesses et de dignité sociale auquel

le musuku ne reste pas insensible à tel point qu'un chef monogame, si par hasard il s'en rencontrait un, serait la risée de ses sujets.

Actuellement avec les chefs chrétiens monogames cette mentalité a beaucoup changé. N'avoir qu'une femme est considéré comme un pis-aller comme l'explique clairement le proverbe suivant : « une femme est comme une calebasse d'eau, si elle se rompt vous n'aurez plus d'eau » (nketu mosi kalonda mutsambu, kabundu munga uluhu mamba) et celui qui n'a qu'une case ne possède qu'une calebasse d'eau.

VI. LES INTERDITS SEXUELS DANS LE MARIAGE

Le mot « kisila » (pluriel : bisila) désigne un tabou en général, et des noms particuliers désignent des interdictions spéciales. Le tabou alimentaire « mukingu » qui varie de clan à clan fait que les membres d'un clan considéré s'abstiennent de manger de certains animaux ou végétaux. Après avoir mangé d'un mets quelconque un homme peut se sentir indisposé et décider que dorénavant il n'en goûtera plus, il s'impose ainsi un tabou alimentaire personnel ou « muzidi ». Dans le mariage il y a un interdit « kedila » (pluriel : makedila) suspendant en certaines circonstances les relations sexuelles normales entre les époux.

Le tabou sexuel est imposé à la femme par son oncle maternel et peut durer de un mois à deux ans suivant que le mari s'empresse ou non d'éliminer la cause qui a donné naissance à cet interdit, ou suivant les complications qui surviennent. Quelques exemples suffiront pour illustrer et faire comprendre comment ce tabou sexuel fonctionne, car la kedila, sauf quelques exceptions, comprend deux périodes.

Première période de kédila : C'est celles qui va depuis sa proclamation jusqu'à sa levée.

Prenons l'exemple d'un homme A qui a des relations sexuelles avec une parente de B, mais qui ne donne pas la chèvre coutumière. Un successeur de A épouse une parente des successeurs de B et en a un enfant. Lorsque cet enfant, pour une raison ou une autre meurt, la vieille histoire de la chèvre coutumière non payée sera relevée et dans ce cas le successeur de A devra d'abord épurer cette vieille dette en payant la valeur de cette chèvre. Comme il n'y avait pas pensé, ignorant probablement cette histoire, il sera rendu responsable à cause de sa négligence de la mort de cet enfant et devra encore fournir la « chèvre du cadavre » (nkombo mvumbi). S'il ne s'exécute pas l'oncle maternel de la femme proclamera le tabou sexuel entre les conjoints, jusqu'au moment où le mari a assez d'argent pour payer ces deux dettes.

Dans le délai qui s'écoule entre le payement de la dot et le sacrifice de la chèvre coutumière, mari et femme peuvent cohabiter mais il y a interdiction sexuelle entre eux. Certains disent qu'il s'agit d'un cas de « kedila », tandis que d'autres le nient et il semble que ces derniers aient raison car la transgression d'un cas pareil n'est pas suivie de la seconde période de kédila.

Un homme peut aller voler du bétail et se faire surprendre ; pour le punir le propriétaire du bétail peut le mettre sous l'influence de ses fétiches. Dans ce cas l'oncle maternel imposera la kedila jusqu'au moment où le voleur ira arranger cette affaire et reçu du propriétaire le « pembe » (kaolin blanc) signe certain que la palabre est arrangée que les deux hommes se sont récociliés.

Quand une femme allaite et devient enceinte cela entrainera un affaiblissement (muhia) de l'enfant résurtant de la condition nouvelle dans laquelle elle se trouve et que les indigènes expriment en disant que « la chaleur du corps de la femme fait du tort à l'enfant. » Si la femme accouche et que tout se passe normalement aucune poursuite ne sera exercée. Mais si l'enfant meurt il y aura un nouveau cas de kedila, et souvent même l'oncle ira consulter le devin. Cette kedila ne sera levée qu'après arrangement complet de d'affaire et par le payement des réparations dues en cette circonstance.

Quand une femme de polygame accouche et que l'enfant meurt, les soupçons se porteront immédiatement sur le mari qui sera supposé avoir couché avec une de ses femmes avant la cérémonie de la sortie de la case. En cette circonstance le devin peut être consulté il confirmera les soupçons et la kedila sera immédiatement imposée jusqu'à ce que le mari s'acquitte des dommages et intérêts qui compenseront la mort de cet enfant.

Lorsque la kedila est levée, l'oncle maternel vient en général arranger les fétiches de sa nièce si elle en possède, à cette occasion il sacrifie une poule dont le sang donnera une nouvelle vigueur aux fétiches. Obligatoirement le mari doit accomplir le même cérémonial pour ses fétiches, et si l'oncle juge qu'il tarde un peu trop pour le faire il peut proclamer une nouvelle interdiction sexuelle jusqu'à ce que cette cérémonie soit faite.

Lors du sacrifice de la chèvre coutumière le père et l'oncle donnent à la jeune femme une poule rituelle pour la libérer de leurs fétiches (koko) indubu, kimenga, ou dubula), mais il se peut qu'ils donnent cette poule quelque temps après: pendant cette période il y a de nouveau kedila. Mais parfois le mari passe outre la défense et la jeune femme, par peur des fétiches, l'avoue souvent à son oncle. Dans ce cas le mari devra faire des réparations qui varient suivant le nombre et l'importance des fétiches.

S'ils possèdent le fétiche Nkoshi le mari devra payer 1,50 fr. au père et à la mère parce qu'ils ont « mal aux reins » (mpasi na mukongo) à cause de la faute de leur fille. Ce mal de reins est en rapport avec le malaise physique qu'éprouvait la mère lorsqu'elle portait sa fille dans son sein. Il donnera ensuite cinq francs pour acheter une poule qu'on sacrifiera en l'honneur du fétiche, et à la mère il fera cadeau d'une chèvre (kwanga dia nkoshi). La kedila agira aussi longtemps que ces divers payements n'ont pas été effectués. Si l'enfant né de ces rapports, meurt, il y a de nouveau kedila, jusqu'au moment où le mari a donné à l'oncle, l'argent ou la chèvre du cadavre (nkombo mvumbi). S'il paye en argent il devra aller jusqu'à cent francs et fournira encore deux fois quinze francs (matatu masambanu) pour enterrer l'enfant, (matatu masambanu est une expression qui se rapporte aux pièces de cinq fancs ou « pata ». 15 francs = trois pièces = matatu, 2 x 15 francs ou six pièces de cinq francs = masambanu).

En cas de maladie de la femme ou d'un enfant, cette maladie proviendra des fautes de la femme qui, dans l'esprit du mari ou de l'oncle, aura eu des relations extra-conjugales. La femme confessera le nom de son ou de ses amants, et le lemba proclamera la kedira jusqu'au jour où ces individus auront payés. Comme ces palabres traînent en longueur, cette kedila peut empoisonner la vie conjugale durant des mois entiers.

Seconde période de kédila : Dès que la kedila est levée le mari peut de nouveau entretenir des relations sexuelles avec sa femme et l'enfant qui naîtra se nommera « ngumbwa » et a ceci de spécial qu'on ne peut pas lui couper les cheveux sans l'autorisation de l'oncle maternel.

Durant toute cette période qui peut aller jusqu'à deux ans le mari ne peut avoir des relations avec sa femme. Si le mari possède le fétiche « Nkoshi » il faudra chercher un indigène qui sait arranger le nkoshi (nganga nkoshi) pour couper les cheveux de l'enfant; après cette cérémonie le mari et la femme peuvent de nouveau avoir des rapports procréateurs. Si le « ngumbwa » meurt après que ses cheveux ont été coupés, ce décès sera attribué à des causes naturelles et ne donnera lieu à aucune complication. Or s'il meurt avant qu'on ait coupé ses cheveux ce sera une affaire extrêmement grave. En premier lieu le devin sera consulté et il dira parfois que l'oncle est responsable de cette mort parce qu'il a négligé le culte d'un fétiche déterminé qui s'est vengé sur cet enfant.

Lorsque le devin accuse le mari d'avoir provoqué cette mort à cause de relations sexuelles interdites, le malheureux sera forcé de payer deux cents francs de réparations et de donner une « chèvre du cadavre »(nkombo mvumbi) et une nouvelle kedila sera alors proclamée jusqu'au moment du payement. Au cas où le mari prévoit qu'il ne pourra pas faire face à ses obligations le mariage sera rompu.

Lorsque une femme devient enceinte pendent la kedila l'affaire est tellement grave qu'il y a réunion des familles des conjoints; pour éviter que le tout ne s'envenime il faudra bien passer par les conditions de l'oncle de la femme, conditions toujours très dures dans ce cas pouvant même faire passer le mari comme esclave de l'oncle s'il ne sait pas satisfaire aux dédommagements prescrits. Parfois cela amène la situation paradoxale de voir le mari devenir l'esclave de sa femme si celle-ci est l'héritière de son oncle décédé.

Si la palabre s'arrange l'oncle vient avec la marmite (mushiko) du clan, et comme pour le mariage, lui et sa nièce accomplissent le rite du crachat (kulokila mate). Mais quand les parties ne parviennent pas à se mettre d'accord, le mariage est rompu et on proclame l'interdiction de mariage entre les membres des deux clans désormais rivaux.

En cas de « ngumbwa » d'un polygame, celui-ci ne peut pas avoir de relations sexuelles avec la mère de l'enfant, mais aucun interdit sexuel n'existe par rapport à ses autres femmes.

Certains « ngumbwa » n'ont rien à voir avec la kedila, par exemple, les jumeaux sont « ngumbwa » jusqu'au moment de la coupe des cheveux, mais aucun tabou sexuel n'existe, de même pour l'enfant « ngumbwa » né après qu'une femme stérile ait passé par l'épreuve « mokanda » destinée à lui donner la fertilité. (Mokanda est différent de « mukanda » ou circoncision).

Ce tabou sexuel peut ainsi traîner durant des mois et même s'étendre sur un ou deux ans; il faut y voir une cause indirecte de polygamie certainement aussi importante que le sevrage car pour échapper à ces tabous sexuels il n'est rien de plus naturel que l'homme recherche une femme supplémentaire et en vienne ainsi à pratiquer la polygamie.

A un autre point de vue cette coutume n'est pas faite pour favoriser la natalité puisqu'il y a là tout de même un assez long laps de temps pendant laquelle la femme est vouée à la stérilité; si l'on tient compte du nombre de cas de kedila qui en une année peuvent survenir parmi les 22.851 femmes basuku qui vivaient en 1944, il est évident que cette pratique doit avoir une influence néfaste sur la démographie.

Mais avec la kedila il existe des accomodements; les basuku n'ont pas eu besoin de lire le chapitre 38 de la Genèse pour avoir des rapports stériles ce tabou sexuel provient des ancêtres et semble très ancien car deux proverbes très connus s'y rapportent : « J'ai tué un éléphant, sais-tu cela ? Là (où j'ai tué l'éléphant) j'ai laissé mon petit couteau (la kedila). Savais-tu cette affaire ? » (Ha tua sa kidi nzao, uzayi ngeye ? Kamwana mbeli ka mini, kasadi hakana. Uzayi ngeye ?).

Ce proverbe est rappellé par le lemba au jeune homme qui veut épouser une femme de son clan, lorsqu'il existe entre les clans une vieille palabre de kedila (le petit couteau) qui attend toujours une solution et qui a provoqué l'interdiction de mariage entre les membres des deux clans. L'oncle fait ainsi revivre cette histoire et laisse comprendre au jeune homme qu'avant de prendre une femme dans son clan il doit au préalable arranger cette affaire laissée par ses ancêtres et qui reste toujours en suspens.

« Attache ton chien avec une forte corde, moi, j'attacherai ma chienne, as-tu compris ? » (Mfumu bwa muketu, ni « ngeye mfumu bwa yakala, wukwata mbwa yakala musia musinga wa ngolo. Mini mpi mfumu bwa wa muketu, yakwata bwa makasi, uyuki ngeye ? »). C'est le proverbe que se disent les chefs de clans entre lesquels les mariages sont interdits à cause d'une ancienne affaire de kédila et qui veut dire : « Empêchez vos hommes de venir vers les femmes de mon clan, car c'est tout de même inutile puisque les mariages sont interdits entre nos clans. »

Il faut voir avant tout dans la kedila une coutume antisociale et contraire à la moralité publique; sa première cause doit être recherchée dans la vénalité de l'oncle qui s'y entend à merveille pour exploiter à fond le mari de sa nièce. Il est anti-social que des choses aussi secrètes que la vie sexuelle d'un ménage, soient exposées à être divulguées, à être soumises au contrôle d'un étranger au ménage, et enfin à être tarifées, car le mari doit toujours payer pour vivre normalement

avec sa femme; et en dernier lieu cette coutume provoque un avilissement moral de la femme dont la vie intime est contrôlée et soumise aux caprices d'un oncle souvent dénué de scrupules, et dont les caresses sont taxées comme celles d'une prostituée.

Ensuite la tranquillité du ménage dépend du bon plaisir de cet intrus qu'est l'oncle maternel, pour lui, les moindres motifs de proclamer une kedila seront bons dès qu'il soupçonne qu'il y trouvera un avantage pécunier.

La femme musuku la plus heureuse est celle qui a la chance, étant jeune, de voir mourir son oncle car ainsi elle échappe à une emprise qui ne se relâche pas, qui tue sa personnalité et sa vie intime.

La kedila désagrège le ménage puisque le mari qui n'est pas à même de se procurer une seconde femme préfèrera rompre son mariage et réclamer le remboursement de la dot afin d'épouser une autre femme avec laquelle il espère avoir plus de chance et de bonheur.

Enfin la kedila force aux pratiques onanistes et est contraire à la moralité publique qui ne peut pas admettre comme normale une institution de ce genre et en laquelle il faut voir un élément qui influe très défavorablement la natalité.

LA SITUATION DE LA PREMIERE FEMME.

La première femme ou « mombanda » occupe une situation tout à fait exceptionnelle dans la polygamie; il y a là de sérieux indices de penser qu'il s'agit d'une survivance de monogamie primitive qui s'est transformée en polygamie par suite du phénomène encore inexpliqué de l'accroissement du nombre de femmes par rapport aux hommes.

La première femme est revêtue d'un caractère sacré parce qu'elle seule peut toucher aux fétiches du mari et qu'elle seule chez les grands chefs est associée au culte des ancêtres. Dans les villages les femmes sont groupées sous l'autorité d'une « capita » (kahuma-tuhuma) qui s'occupe de tout ce qui regarde la vie féminine du village. Avant de commencer les cultures le chef arrange ses fétiches et met un présent en terre en l'honneur des ancêtres; toutes ces tuhuma assistent à cette cérémonie. Le chef frotte du kaolin blanc sur la houe de sa première femme, celle-ci répète la même opération avec les houes des capitas; ce rite signifie que les cultures peuvent commencer avec des chances de succès.

Le grand chef Menikongo, ancien vassal du roi de San Salvador, possède encore deux sièges sculptés (bata) d'une cinquantaine de centimètres de hauteur et dont il ne se sert plus actuellement. A l'époque de prospérité de la tribu ces sièges étaient utilisés pour les grandes cérémonies et seuls, lui et sa première femme, pouvaient s'en servir.

Le Menikongo détient également le « pembe » qui vient de l'Angola et que d'après la coutume il ne peut jamais le voir ; il est conservé dans la case des ancêtres (nzo makulu) qui se trouve derrière celle de sa première femme. Ce pembe est conservé sous forme de boules dans la corbeille ou panier des ancêtres (mukobi makulu) et seuls la première femme et le gardien des fétiches (mahungu) peuvent en approcher. Avant chaque feu de brousse le Menikongo fait un sacrifice aux ancêtres ; un peu de vin de palme est versé dans la corbeille des ancêtres et c'est la première femme et le gardien des fétiches qui sont encore une fois chargés de l'accomplissement de ce rite.

A la cheville droite les grands chefs portent un bracelet (lukano) en fer forgé, entouré de nerfs humains ; ce bracelet possède des vertus spéciales. Lors de l'intronisation un anneau semblable est adapté à la cheville droite de la première femme.

Il reste encore à remarquer que lors du second mariage d'un indigène c'est à la première femme qu'il demandera l'autorisation de contracter ce mariage, et c'est elle qui préparera le repas destiné à cette cérémonie.

Naturellement dans le cas de la « mombanda » de Menikongo sa situation spéciale peut être expliquée par le rang social élevé qu'elle occupe, et une étude comparative plus approfondie des droits, devoirs et privilèges de ces « premières femmes » serait nécessaire pour y voir un vestige de monogamie primitive.

LE DIVORCE.

Le divorce consiste à « tuer le mariage » (kuhonda longo) il peut être demandé indifféremment par le mari ou l'épouse. Une première cause de divorce réside dans la stérilité de l'un des conjoints. Celui des époux qui est stérile se nomme « mukobo » et c'est une tare dont on ne se vante pas. S'il s'agit de la femme on dira que sa fertilité est morte (zemba ufi) ; pour le ménage il faut y voir un véritable malheur car l'homme et la femme recherchent avidement d'avoir des enfants, et s'ils s'entendent bien ils essayeront par divers moyens d'y remédier et d'éviter le divorce.

S'ils soupçonnent que la stérilité provient de la femme ils se mettront à la recherche d'un spécialiste de l'infécondité (nganga ya bukobo = médecin des stériles) qui au moyen de drogues et médecines appropriées essayera de lui rendre la fertilité. Il parait que souvent il parvient à son but.

Lorsque la stérilité provient de l'homme la question est plus difficile, mais si le mari aime sa femme il se donnera parfois un remplaçant « bangi » qui de son consentement aura des rapports sexuels avec sa femme jusqu'au jour où il est prouvé qu'elle est enceinte. Naturellement il sera regardé comme le père véritable de cet enfant, d'autant plus que la convention qui unit ces trois personnes sera tenue secrète. Si la femme accouche d'un fils, le mari donnera cinquante francs au bangi, et doublera cette somme en cas de naissance d'une fille. Aussi pour trouver un remplaçant, le mari s'adressera à un ami éprouvé et sur la discrétion duquel il peut compter.

On commettrait une lourde erreur en voyant dans cette coutume un dévergondage des mœurs; mari et femme se laissent uniquement guider par le désir d'avoir des enfants, et d'enlever l'opprobe qui couvre une femme sans enfants, de plus cet usage stabilise le mariage en évitant le divorce.

Par contre, d'autres maris évitent de recourir au remplaçant ou au médecin spécialiste de l'infécondité et trouvent dans la stérilité de leur femme un excellent prétexte pour demander le divorce et exiger le remboursement de la dot. L'incompatibilité d'humeur est encore une cause de divorce, spécialement dans les mariages imposés par l'oncle maternel de la femme, souvent dans ce cas les époux se disputent pour un et mille prétextes futiles, s'injurient, se battent même, et la femme profitant de ce que son mari est parti à la chasse ou en voyage, rassemblera ses marmites, ses cruches d'eau et ses autres ustensiles de ménage et quittera son mari pour s'en retourner dans son village. Ce déménagement sera vite fait, et à son retour le mari trouvera la hutte vide.

Enfin le divorce peut se faire parce que l'amour disparait entre les conjoints (longo lusinga). Les enfants forment un lien solide qui unit les parents, et souvent leur seule présence suffit à empêcher un divorce qui sans eux se ferait normalement. Mais les enfants grandissent et quittent le toit familial pour se marier ailleurs et ainsi le lien qui lie les époux peut se relâcher et finir par provoquer le divorce.

Mais la cause plus normale de divorce réside dans l'inconduite notoire ou les adultères répétés (bongi) de l'un des conjoints; en premier lieu il faut attirer l'attention sur le fait que l'occupation européenne a entrainé un relâchement des mœurs et une recrudescence d'adultères.

Du « bon temps des anciens » comme disent les vieux, l'adultère était une grosse affaire; le mari outragé se rendait dans un village voisin et y capturait ou tuait quelques têtes de petit bétail en avertissant les gens du village de se faire rembourser par l'amant. Parfois les propriétaires de

ces bêtes allaient capturer du bétail dans un autre village en avertissant les habitants de se faire dédommager par l'individu en cause. Cette affaire pouvait faire le tour de quelques villages et naturellement les individus en question oubliaient sciemment le compte exact des chèvres et capturaient quelques bêtes supplémentaires pour se payer de leurs peines. Finalement au moment de l'arrangement de l'affaire le délinquant devait payer une très forte somme et s'il arguait que le compte des chèvres était inexact, il se voyait vite réduit au silence puisqu'il était l'auteur de toutes ces misères. Quand il n'avait pas de ressources en suffisance pour faire face à ces payements il avait neuf chances sur dix d'être vendu comme esclave.

L'adultère avec une femme de chef donnait lieu à une petite guerre; le chef rassemblait ses guerriers, et attaquait le village où habitait l'amant, et l'on tuait le premier venu.

Dans cette éventualité la famille du décédé devait être remboursée par la famille de l'amant qui devait remettre un ou deux esclaves; ici encore l'amant risquait de devenir esclave.

Le cas d'adultère avec une des femmes du grand chef Menikongo donnait lieu à la mise à mort du coupable qui, devant une grande assistance était mené dans une plaine; là il était tué et dépecé suivant le rite « kibaka » et les morceaux de viande étaient donnés aux grands vassaux, toutefois il est à remarquer que cette viande n'était pas mangée. Le bourreau prenait alors comme sien le nom de la victime. Un cas de ce genre s'est produit il y a quelques années pour un homme du groupement Katambi.

Menikongo pouvait user de clémence et grâcier le coupable qui devait fournir quatre à cinq esclaves; à leur défaut, lui et sa famille passaient à la condition d'esclave.

Avec un système répressif pareil où l'amant risquait de devenir esclave, ou même dans le cas extrême d'être tué et découpé en morceaux, l'adultère était une chose rare et quasi-inconnue.

Les juridictions indigènes ont bouleversé ce système et l'on remplacé par le payement de dommages et intérêts qui varient de quinze à quarante francs. Comme les indigènes n'ont aucune difficulté à se procurer une somme pareille, et qu'aucune répression pénale ne s'exerce, elles ont facilité la diffusion de l'adultère qui prend de plus en plus d'extension et qui par effet de corrélation, entraîne d'année en année une dispersion plus grande des maladies vénériennes importées des grands centres.

D'après les recensements du Cercle Foréami de Kitona, ces maladies négligeables au début, ont tendance à s'enraciner comme le prouvent les chiffres suivants : (sans compter les cas non dépistés, et ceux traités par des médicaments indigènes et qui ne viennent pas à la connaissance de l'Autorité Médicale) :

Année	*cas de blennoragie :*
1936	8
1940	5
1941	63
1942	20
1943	58
1944	127.

Il est à remarquer que cet accroissement correspond avec les années d'effort de guerre provoquant de grandes migrations, un va et vient de populations vers les centres industriels, et l'exode massif vers Léopoldville.

L'adultère finit toujours par être connu parce que la femme est obligée de le confesser (kufunguna) en certaines circonstances spéciales de sa vie. Le mari peut devenir malade; la femme attribuera ce mal à sa propre inconduite et pour faire disparaître la cause elle confessera à son mari le nom de son ou de ses amants.

En cas d'accouchement laborieux, la patiente prise de peur, avouera à la sage-femme (kilenga) le nom de son amant, et le mari accroupi à l'extérieur de la case écoutera la confession. Les

basuku ont ainsi une croyance très nette que l'adultère est une chose défendue par la loi naturelle qui peut trouver son châtiment immédiat par des malheurs qui surviennent à la femme coupable, à son mari ou ses enfants, l'adultère du mari est de même censé faire du tort au x enfants. Le coupable n'a d'autre moyen que la confession pour se réhabiliter et éloigner le châtiment.

Nous ne croyons pas que cette confessoin soit le vestige d'un enseignement chrétien que les basuku auraient connu quand ils faisaient partie du royaume de San Salvador car cette confession n'est nullement générale pour toutes les fautes comme c'est le cas pour la religion chrétienne; elle ne s'applique qu'au cas bien spécial de l'adultère, et absolument rien ne permet d'y découvrir un apport étranger.

Dans cette obligation de la confession il faut voir un puissant stimulant à la conservation des bonnes mœurs de la tribu car l'homme n'est jamais certain de l'impunité de sa faute puisque la circonstance la plus fortuite, comme une maladie du mari, peut amener une femme à confesser le nom de son amant et entraîner pour lui la réprobation publique et des palabres judiciaires toujours longues et ennuyeuses.

Cette coutume est tellement bien enracinée dans l'âme musuku, qu'aux dires des missionnaires les chrétiens y croient fermement et ne parviennent pas à s'imaginer qu'il puisse en être autrement, et dans les circonstances énumérées ci-dessus ils y ont recours tout comme les indigène païens.

La gravité de l'adultère dépend de la situation sociale de la femme (femme de chef, notable etc...) et aussi des circonstances spéciales dans lesquelles il se produit.

En cas d'adultère simple, l'amant payera une somme d'environ quarante francs au mari et donnera quinze francs à l'oncle de sa propre femme s'il est marié.

Cette somme est destinée à l'achat de la chèvre coutumière dûe en cette circonstance. S'il néglige de donner cette somme sa femme peut mourir et le mari en sera rendu responsable.

L'adultère avec une femme enceinte sera considéré comme plus grave surtout si cette faute est suivie d'un avortement que l'acte de l'amant aura censé provoquer et dont il sera tenu coupable.

Le cas d'adultère avec une belle-sœur est également grave; le délinquant donnera une chèvre à son frère pour l'outrage qu'il vient de lui infliger et une chèvre coutumière à l'oncle de sa belle-sœur.

Enfin l'adultère incomplet (onanisme — coït périnéal) donnera lieu à des réparations moins importantes car l'affaire est tenue pour minime et ce n'est que l'affront faite au mari qui doit être dédommagé.

L'adultère avec une femme placée sous l'influence de fétiches protecteurs comme le « Noshi », « Nzashi », « Ngola », est particulièrement grave et plusieurs cas doivent être considérés.

En cas de relations extra-conjugales de cette femme, elle-même ou son mari deviendront malades, et la femme s'empressera de confesser sa faute et le nom de son amant. Celui-ci donnera 0,50 fr. au mari et la même somme à la femme ainsi que1,50 fr. pour le fétiche outragé et encore 1,50 fr. pour le « mal de reins » (mpashi ya mukongo) infligé au mari; à l'oncle maternel il est tenu de donner cinq francs ainsi qu'une chèvre coutumière. En outre il devra dédommager le mari pour l'adultère lui-même, et les dommages et intérêts varient de cinquante à cent francs, Mais la femme peut, également avouer sa faute et mourir avant que l'amant n'ait payé les sommes citées ci-dessus, dans ce cas spécial, outre les sommes dûes il payera quinze francs pour la « chèvre du cadavre » et devra remplacer la décédée par trois esclaves, deux femmes esclaves ou un équivalent de quatre cents francs et dont l'oncle remettra une partie au mari.

Si la femme meurt sans confesser sa faute, l'affaire n'est pas poursuivie et le mari avertira l'oncle de celle-ci. Celui-ci mettra un franc en terre et le lendemain il ira chercher le féticheur

capable d'arranger le fétiche du mari afin de donner une nouvelle vigueur à ce premier. Dans ce cas de mort suspecte le devin est parfois consulté.

Une autre cause de divorce consiste dans le fait qu'une femme refuse, sans raison apparente, d'avoir des relations sexuelles avec son mari, durant quelques semaines, voire même quelques mois. Dans ce cas elle est souvent instiguée par un amant qui veut faire rompre ce mariage dans l'intention de l'épouser, et qui ne veut pas être mêlé directement à cette affaire.

Lorsque le divorce est décidé, le mari envoye un messager (nganzi) auprès de l'oncle maternel de sa femme ainsi qu'auprès des membres de cette famille; son rôle consiste à exposer le cas et à réclamer le remboursement de la dot. Les deux parties discutent la date à laquelle se fera cette restitution ainsi que le montant à verser. S'ils n'arrivent pas à un accord qui les satisfait ils décident de s'en référer à l'arbitrage d'un juge (mbako ou nzonzi) qui tranche l'affaire. Actuellement, ce rôle est dévolu aux tribunaux de secteur qui fonctionnent dans la tribu. Le jour de la restitution de la dot la femme peut encore revenir sur sa décision et retourner chez son mari (kukabuka = revenir chez son mari).

Dès qu'une femme quitte son mari ou inversement ils se remettent 5, 10, 20 nzimbus (monnaie de coquillage) pour bien montrer qu'ils ne se doivent plus rien. Cette coutume se nomme « mvutu » ou « mabuka ». Si la femme prend l'initiative de quitter son mari elle devra lui donner le mvutu car si elle des relations sexuelles sans avoir rempli cette formalité, les fétiches de l'ex-mari peuvent agir sur son amant qui devient malade. Dans ce cas la femme avertit son oncle; celui-ci se rend chez l'amant et exige de lui 5 ou 10 frs qu'il remet à l'ex-mari et auquel la femme donne le mvutu; l'amant donne encore 5 ou 10 frs à l'oncle qui s'estime outragé. Si, par contre, l'enfant de la femme venant à mourir l'amant fournira quinze francs à l'ex-mari ainsi qu'une chèvre que ce dernier va remettre à l'oncle, celui-ci gratifie alors l'amant d'une poule pour lui signifier que l'affaire est liquidée. Du temps des anciens, l'ex-mari en cas de mort de l'enfant exigeait le don d'un esclave ou son équivalent en argent.

Après le divorce il y a encore une cérémonie nommée : « Tsukumina » et qui a pour double but de montrer que mari et femme se quittent en bons termes, et d'empêcher que les fétiches de l'ex-mari ne continuent à agir sur la femme.

L'ex-mari, au moyen de kaolin blanc (pembe) provenant de ses fétiches trace des raies sur les bras de sa femme; s'il néglige ce rite et qu'un enfant de cette femme meurt, il est tenu responsable de cette mort.

En cas de re-mariage d'une divorcée le nouveau mari remettra une somme d'argent à l'ex-mari, ils mangeront en commun la chèvre coutumière, et encore une fois l'ex-mari donnera le pembe de réconciliation à la femme qui pourra ainsi avoir, sans danger, des relations sexuelles avec son nouveau mari.

Pour la tranquillité et la stabilité du mariage il est recommandé que tous ces usages s'accomplissent fidèlement, peu d'indigènes dérogent à ces coutumes lorsqu'ils se trouvent dans la nécessité de les accomplir.

VEUVAGE DU MARI.

Lorsque la femme meurt le mari peut l'enterrer de sa propre initiative si l'oncle maternel habite plusieurs journées de marche. Dans le cas contraire il doit le convoquer et décider avec lui du jour de l'enterrement; ce serait une grosse palabre s'il outrepassait cette obligation. Le cadavre est lavé par les membres de la famille et par les amies de la défunte; ensuite on pleure la morte (kudila kondi) à l'intérieur de la case mortuaire (yamba-mayamba). Après deux ou trois jours le cadavre est enterré et le veuf (mufwidi) commence son veuvage qui dure de quelques semaines à quelques mois; pendant ce temps il ne se lave plus et laisse croître ses cheveux comme bon leur semble.

Pour la levée du deuil (kubuka mufwidi) les clans paternel et maternel du veuf se réunissent et l'assemblée se rend à une croisée de chemins (pambo) où l'on entasse une grande quantité d'herbes auxquelles on met le feu. Le veuf s'assied de telle façon que cette fumée âcre imprègne bien tout son corps ; ensuite on le conduit à la rivière où il se lave et où on lui coupe les cheveux dont on fait un tas qu'on jette à l'eau.

Ceux du clan maternel lui rasent une moitié de la chevelure et les membres du clan paternel lui coupent le restant. Sa famille lui donne une poule pour lui-même et une poule pour chacun de ses fétiches. Avant cette cérémonie, le veuf ne peut pas se remarier car il pourrait provoquer la mort de sa nouvelle femme, ou de son enfant si elle en a. Il existe encore des cas où mari et femme se querellent et s'injurient continuellement. Excédé par les cris et les colères de sa femme, le mari peut l'avertir qu'à causse de ces disputes il la tuera, et cette menace ne passera pas inaperçue mais sera répétée à la parenté de sa femme. Si par malheur elle contracte une maladie et en meurt, le mari se verra accusé d'avoir provoqueé cette mort par sorcellerie et une épreuve de poison peut en résulter.

VEUVAGE DE LA FEMME.

A la mort du mari le même veuvage commence pour la femme avec la différence qu'il sera un peu plus long et que la veuve se négligera plus au point de vue alimentation et soins corporels.

CONCLUSION.

Au terme de ce travail nous pouvons conclure que le mariage chez les basuku est entouré d'un appareil impressionnant de coutumes et d'interdits qui en empêchent le développement harmonieux, et dégénèrent en une exploitation éhontée du mari par la parenté de la femme.

Par suite du payement de la dot le mariage doit être considéré comme un contrat de bail, par lequel un clan prête une femme à un membre d'un autre clan. Ce contrat stipule que contre payement de la dot, la femme se chargera des soins ménagers et des travaux agricoles et prêtera son corps à l'usage que le mari en attend, c'est d'ailleurs ce qu'il dit en allant payer la dot : « Je viens apporter l'argent pour la peau (corps) de la femme » (Yisi mu nzimbu zi mu lutu lua muketu).

L'homme, considéré comme procréateur, accroitra le clan de sa femme par les enfants qu'il lui fera engendrer.

En cas de mariage endogamique la base du contrat reste la même, mais le montant de la dot se réduit sensiblement parce que les conjoints appartiennent au même clan.

La restitution de la dot a comme avantage de permettre au veuf de rentrer en possession de son argent et de se remarier à bref délai, dès que son veuvage est terminé.

Mais chez les basuku, comme sous toutes les latitudes, il y a des bons et des mauvais ménages; aussi voit-on souvent, en cas de maladie ou de faiblesse persistante de la femme, le mari la laissant dépérir et souhaitant secrètement sa mort au plus vite, car ainsi il récupérera son argent et pourra épouser une femme mieux douée. C'est pour cette raison que lors d'une maladie quelque peu grave la femme se fait transporter immédiatement au village de son oncle auprès duquel elle est certaine d'être bien soignée car cet oncle n'a aucun intérêt à la voir mourir et à se trouver subitement devant ce problème toujours embarrassant de restitution d'une dot.

Avec le remboursement de la dot se pose le problème du mariage religieux celui-ci est indissoluble et résulte d'un compromis entre le mariage religieux proprement dit et le mariage coutumier puisque dans ce cas la dot est versée et la chèvre coutumière donnée.

Le mariage chrétien semble un idéal trop élevé pour les basuku à leur stade actuel ; il ne correspond certainement pas à leur degré de développement, et surtout pas à celui de la femme. Si le jeune homme peut fréquenter régulièrement l'enseignement d'une mission et y acquérir un certain degré d'instruction, il n'en est pas de même pour la jeune fille qui fréquente l'école d'une manière irrégulière et se contente surtout d'assister aux prières. Cette irrégularité dans la fréquentation scolaire trouve son explication dans le fait que la jeune fille aide la mère dans l'exécution des travaux agricoles. Il se crée ainsi entre jeunes chrétiens et chrétiennes une différence dans le degré de développement intellectuel et moral, qui fait que la chrétienne imparfaitement formée reste toujours extrêmement influençable par toutes les coutumes de la tribu.

Le mariage religieux reste ainsi en butte aux attaques de la coutume et souvent sa stabilité en est compromise.

Le matriarcat est un autre élément d'instabilité de ce mariage car la femme suivra aveuglément les instructions de son oncle maternel, et dès que ce dernier pour une raison ou une autre proclamera un interdit sexuel, il sera immédiatement écouté et obéit par la jeune femme.

Dans ce mariage se pose aussi la question de la restitution, ou non, de la dot en cas de décès de la femme ; là dessus les avis des missionnaires semblent partagés.

Certains, la majorité, partant du principe que le mariage religieux est un compromis avec le mariage coutumier, et considérant le peu d'évolution des basuku, permettent à leurs chrétiens d'exiger le remboursement de la dot. A l'heure actuelle c'est la solution réaliste la plus saine.

D'autres, ont voulu faire évoluer la coutume, et ont exigé de leurs adeptes qu'ils s'abstiennent de demander le remboursement de la dot : les résultats obtenus n'ont pas été encourageants et n'emportent pas la conviction que cette évolution se fera de sitôt, d'autant plus que le veuf ne sachant plus entrer en possession de son argent devra émigrer dans un territoire limitrophe et s'engager dans une entreprise pour réunir le montant d'une nouvelle dot. Il y sera en butte, durant un temps plus ou moins long, aux dangers moraux et physiques que représente toujours la fréquentation de ces camps de travailleurs. Aussi cette louable tentative semble définitivement abandonnée en ce moment.

Les basuku étant une population en voie de régression démographique, l'on voit dans l'exposé de cette étude que beaucoup de facteurs moraux interviennent dans le mariage pour accentuer encore ce manque de naissances qui se manifeste depuis des années. Nous avons vu que le sevrage avec comme corollaire les avortements constitue une de ces causes et il nous reste maintenant à parler des interdits sexuels et des célibataires.

Les interdits sexuels sont toujours imposés par le lemba qui y trouve son avantage matériel, mais les jeunes basuku qui en souffrent sont persuadés qu'il s'agit d'une coutume mauvaise et anti-sociale, et le plus grand service qu'on pourrait leur rendre est de la supprimer. Un missionnaire racontait qu'un jour en interrogeant une chrétienne il s'étonnait de la voir à la tête d'une si belle famille engendrée sans aucun accident ; la femme lui répondit en riant que ce bienfait provenait de ce que son lemba était mort il y a longtemps. Voilà donc la mentalité qui régne parmi les jeunes au sujet de cette coutume, et il n'est pas exagéré d'écrire que le plus grand bonheur qui peut arriver à une femme musuku, est de voir son lemba mourir. Lorsque dans un jeune ménage le lemba proclame une kedila, le mari doit se soumettre de bon ou mauvais gré, car il sait que s'il va exposer sa palabre devant un tribunal indigène il sera irrévocablement débouté. En effet les leviers de commande de la société musuku qui sont les tribunaux indigènes et les conseils de secteurs sont entre les mains d'indigènes frustes, sont tous lemba et farouches conservateurs de la coutume, qui entre leurs mains reste pétrifiée comme « au bon temps des anciens ». Avec des notables pareils il est inutile de vouloir parler d'une évolution ou de la suppression d'une coutume « kedila » qui leur procure des ressources et maintient leur autorité.

Aussi, sachant qu'il se buttera à une opposition et une hostilité systématiques, le mari évitera de se plaindre et supportera la kedila avec toutes ses conséquences et ses inconvénients. Si ces vieux juges étaient remisés sur une voie de garage et remplacés par des jeunes qui ne demandent pas mieux que de travailler en collaboration avec l'Administration Territoriale, la kedila, dans quelques années, ne serait plus qu'un souvenir, et la démographie s'en porterait mieux.

Enfin l'existence d'une classe importante de célibataires n'est pas faite pour améliorer la situation démographique. Son existence provient de la hausse du prix de la dot, et indirectement de la polygamie par suite de ce que l'argent se trouve entre les mains des vieux polygames qui n'éprouvent aucune difficulté à acquérir des jeunes femmes.

Il semble actuellement impossible de règler la dot et de faire osciller son montant entre un minimum et un maximum, car le lemba peut toujours exiger plus et se faire remettre cet argent d'une façon détournée et difficilement contrôlable, et ainsi se constituerait un « marché noir » de la dot.

Mais grâce à une adaptation spéciale de l'impôt il y a moyen de freiner efficacement l'extension de la polygamie en frappant le polygame d'un impôt progressif augmentant à chaque nouvelle femme acquise. Cet impôt aurait l'avantage de restreindre sensiblement l'acquisition de nouvelles femmes qui resteraient libres d'épouser ces célibataires; cet impôt entraînerait une baisse de la dot par le jeu de l'offre et de la demande, car ce sont les polygames qui sont en partie responsables de l'augmentation du prix de la dot puisqu'ils possèdent l'argent nécessaire pour faire face à cette hausse. Le même but pourrait être atteint en frappant d'un impôt spécial toutes les femmes d'un polygame sauf la première.

Ainsi on peut tenter de réduire la polygamie à ce qu'elle doit être normalement dans une région où l'on compte 130 femmes pour 100 hommes, et par le fait même le nombre de célibataires diminuera.

L'application de ces dispositions donnera lieu à des complications et des fraudes, mais cette expérience vaut la peine d'être tentée chez un peuple en pleine voie de régression, et qui, par l'effort de guerre tout spécial qu'il vient de fournir, a droit à certains égards et mérite que l'on s'occupe attentivement et avec abnégation de son relèvement matériel et moral.

En terminant ce travail nous adressons nos remerciements à Monsieur le Docteur Ch. Dricot, Médecin-Directeur du Foréami, qui nous a autorisé à publier les chiffres des recensements Foréami nécessaires à cette étude.

Fernand Van de Ginste.
Administrateur Territorial, adj.

Rubrique de la sociologie et de la politique indigène.

Par J. E. A. Grootaert.

Le mariage coutumier, une vente de la femme ?

Malheureusement trop d'européens encore considèrent le mariage coutumier indigène comme une vente de la femme; au moins implicitement par les termes qu'ils emploient. Combien de fois n'entendons nous pas des européens demander aux noirs, sous toutes les formes du verbe : « avez-vous payé » pour votre femme ? » (« Kufuta mosolo ou mbongo ») ?

Combien de fois n'entendons nous pas dire et ne lisons-nous pas « payer la dot », « payer un supplément dotal » etc, etc..

Certains européens même emploient encore des termes, en parlant des maris indigènes; tel que : « il acheté (kusumba) une femme », « il veut s'acheter une seconde femme » etc.

Depuis des années cette erreur dans l'emploi des termes ronge le prestige que les blancs devraient avoir aux yeux des noirs. Elle sape le respect et la considération que les noirs devraient, dans une société saine et disciplinée, avoir pour leur mariage, le mariage coutumier et pour la femme indigène. Finalement, au moins indirectement par les faits cités précédemment, elle est une de ces multiples causes, d'aucunes plus grandes que les autres, du malaise que nous éprouvons actuellemment dans notre politique indigène.

Expliquons chacun de ces points.

Le prestige des blancs auprès des noirs est en fonction directe avec la connaissance qu'ils ont des intitutions indigènes et de leur compréhension à l'égard des noirs.

Ainsi l'erreur dans les termes employés au sujet de leur mariage diminue notre prestige parmi les noirs, parce qu'elle prouve à leurs yeux que nous ne connaissons pas leur institution du mariage.

Elle sape le respect et la considération que les noirs devraient, dans une société saine et disciplinée, avoir pour leur mariage, le mariage coutumier, et pour la femme indigène, parce qu'à la longue, en dépit de toutes leurs réactions contre l'erreur du blanc, de plus en plus les noirs finissent quand même à considérer leur mariage comme une vente de la femme, la femme y étant l'objet de la vente, l'objet d'une vente pour leurs plaisirs et pour leur confort, comme les blancs le leur répètent tant de fois en employant les termes cités précédemment.

N'est-ce pas vers tous les degrés de ce stade de mentalité lamentable d'anarchie morale que nous voyons progresser, à notre grand regret et à l'encontre de nos meilleures intentions, les sociétés indigènes au fur et à mesure que nos interventions y deviennent plus profondes et effectives ?

Le mariage devenant aux yeux des noirs une vente de la femme, la femme est mise aux enchères. Elle est « cédée » au plus offrant. Son prix, la « dot », est en hausse continuelle.

Nous ne pouvons malheureusement dans le cadre du présent article traiter en détail cette question grave de conséquenes pour toute le vie sociale indigène, ni en discuter les remèdes à proposer. Bornons-nous à la citer.

Le mariage devenant de plus en plus une vente de la femme, le divorce en second lieu, devient aux yeux des indigènes de plus en plus une simple rupture de vente de la femme. La fréquence du divorce augmente en conséquence.

Lindigène divorcé, tant la femme que le mari indigène, ne reste pas célibataire.

En règle générale à chaque divorce correspond un nouveau mariage aussi bien de l'un que de l'autre des époux. Le divorce indigène n'est en somme qu'un changement, contre paiement pour la femme, de femme et de mari. En fait l'augmentation de la fréquence des divorces est ainsi

la généralisation de la licence des mœurs, la prostitution de plus en plus généralisée, sous forme légale, de la femme indigène.

Dans quelle mesure, notre erreur en cause dans les termes que nous employons, n'intervient elle ainsi pas indirectement, par cette voie détournée de diminution de respect pour le mariage et pour la femme, provoquant ainsi une augmentation de la fréquence des divorces, équivalant à une prostitution généralisée de la femme, dans l'extansion de la syphilis et par elle, toujours indirectement mais pour cela pas moins réellement, dans la stérilité de la population et l'augmentation proportionnelle de la dénatalité?

Quoiqu'il en soit, nous faisons un pressant appel à tous les coloniaux de bonne volonté de ne plus faire preuve aux yeux des indigènes de ne pas connaître leur institution du mariage et en particulier de ne plus employer les termes qui mènent à l'équivoque: « payer la dot » pour une femme (kufuta), « acheter une femme » (kusumba) etc. etc. sous toutes les formes des verbes.

La mariage coutumier est une institution spécifique du droit coutumier et noble tout comme le mariage chez nous, tout à fait distincte de la vente de la femme.

Il est pour la pratique, très intérressant de connaître à fond la différence que les noirs font entre le mariage et la vente de la femme, de connaître dans les détails la signification que les indigènes donnent aux valeurs remises dans la constitution du mariage, à la cérémonie de la remise de ces valeurs, de connaître le rôle qu'y jouent les partis, de savoir qui sont ces partis, de connaître le rôle qu'y jouent la société du droit public indigène, la façon de constituer les « valeurs », la contribution de chacun etc.

D'autant plus que nous prouvons aux yeux des indigènes de connaître à fond, comme ceux de leurs autres institutions, les détails de cette institution, d'autant plus les noirs ont-ils du respect pour nous; d'autant plus grand est inversément le prestige que nous avons sur les noirs; d'autant plus d'influence avons-nous dans les milieux indigènes; d'autant plus facilement obtenons-nous d'eux le rendement pratique maximum que nous cherchons d'obtenir, dans leur travail économique, administratif etc., avec un maximum de coercition, le maximum de facilité et de belle humeur, tant pour nous que pour les indigènes.

Nous ne pouvons dans cet article donner tous ces détails. Bornons-nous à cet exemple frappant de la distinction nette que les indigènes font entre l'institution servile de la vente de la femme et l'institution noble de son mariage, que nous constatons chez les populations matriarcales en ce qui concerne la situation des enfants.

En cas de vente de la femme, c'est l'esclave qui vit en relations avec son maître, les enfants appartiennent, comme les jeunes du bétail vendu, au côté du maître.

Cette situation fut toujours plus ou moins exceptionnelle et n'existe actuellement plus qu'en un vestige toléré du passé.

En cas de mariage par contre, la situation noble à laquelle toute femme indigène aspire depuis toujours, les enfants légitimes en droit indigène, appartiement au côté de la femme. C'est le caractère même du système matriarcal.

Dans le système patriarcal c'est dans les deux institutions, vente et mariage, au côté masculin, (celui qui a remis les valeurs,) qu'appartiennent les enfants.

Les populations patriarcales font toutefois tout autant de distinction entre les deux institutions, noble ou servile, mariage ou vente de la femme, que les populations matriarcales.

Ce qui nous induit en erreur, c'est que dans les deux institutions, vente et mariage, c'est le côté masculin qui remet les valeurs au côté féminin.

La question, c'est que ces valeurs et la cérémonie de leur remise ont, comme les partis, *une signification toute différente* dans chacune des deux institutions.

Dans la vente de la femme les valeurs remises ont la signification du prix, celui qui remet le prix est l'acheteur, celui qui le reçoit, le vendeur, la femme l'objet de la vente. Dans ce cas on peut parler de « payer » et « d'acheter » une femme etc... C'est à ce stade que ramènent erronément et malgré nous, le mariage coutumier et la femme indigène, les termes que nous employons trop souvent, sous toutes les formes du verbe; de « payer » la dot etc. pour la femme (kufuta mosolo, mbongo etc.).

Nous examinerons dans un article suivant la signification des valeurs dans le cas du mariage, ainsi que les termes qu'il convient d'employer pour les désigner dans ce cas.

(A suivre). h 54!

J. E. A. GROOTAERT.
Docteur en Droit., Lic. en Sciences Administratives., Lic. en Notariat.

Rubrique de la sociologie et de la politique indigène.

par J. E. A. Grootaert

La Signification des valeurs remises au cours de la constitution du mariage coutumier indigène (communément mais improprement appelées « dot ») et les termes qu'il convient d'employer pour désigner ces valeurs et la conclusion au mariage coutumier.

Dans le mariage les valeurs remises ont une double signification, toutes deux toutefois toute différente de celle de prix qu'elles ont dans la vente de la femme.

La première des significations de ces valeurs dans le mariage coutumier fait partie de la « logique » indigène : Elles forment la concrétisation de l'idée ou notion de mariage, institution noble de la société et du droit indigène. Leur seconde signification dans le mariage coutumier fait partie du droit indigène : Elles forment la preuve juridique du mariage en cas de contestation à son sujet.

Nous devons d'abord comprendre ces valeurs dans la « logique » indigène.

1° Concrétisation de l'idée « mariage », institution noble du droit indigène et situation noble de la femme indigène.

Un premier principe de la « logique » indigène est que les indigènes se rendent leurs idées compréhensibles, claires pour l'esprit, en les rendant concrètes, perceptibles pour les yeux.

En dehors de toute idée ou prévision de contestation l'ensemble des valeurs et de la cérémonie de leur remise entre les parties au cours de la constitution du mariage est pour les indigènes la concrétisation du mariage et de sa constitution.

Un second principe de la « logique » indigène est que l'idée et la concrétisation de l'idée s'identifient, l'idée suivant le sort de sa concrétisation.

Nous ne pouvons dans cet article traiter toutes les applications de ce principe sur le mariage. Bornons-nous a en citer trois, et tout d'abord : Pour qu'il y ait mariage aux yeux des indigènes la concrétisation du mariage doit exister. Lorsque les indigènes ne voient pas sa concrétisation il n'y a pas de mariage pour eux. La vie ne peut être que du concubinage. Ceci serait par exemple le cas pour les mariages religieux célébrés sans remises préalables des valeurs de la concrétisation.

La seconde application que nous voulons citer est celle du divorce.

Chez nous en cas de divorce l'officier de l'Etat Civil établi un nouvel acte, un acte de divorce. Par ce nouvel acte le mariage est dissout quoique le premier acte, celui de la constitution du mariage continue à exister.

Chez les indigènes le divorce est opéré et, dans le stade actuel de leur évolution mentale, ne peut être opéré que par la destruction ou annulation du premier acte. Le mariage existant pour eux aussi longtemps que sa concrétisation existe et suivant le sort de sa concrétisation, pour faire disparaitre le mariage il faut faire disparaitre sa concrétisation.

En vertu de leur « logique » par concrétisation, cette annulation du premier acte doit à son tour être fait par concrétisation. C'est cette dernière concrétisation que les indigènes font par la « cérémonie » de la restitution des valeurs.

Le troisième cas d'application que nous disions de citer est celui de la dissolution du mariage « de jure » par le fait du décès d'un des conjoints.

Dans le cas de divorce la concrétisation est annulée parce qu'on veut annuler l'idée, le mariage. Dans ce troisième cas le mariage se dissout sans que les indigènes le veulent. Chez nous dans ce cas on ne fait rien. La dissolution étant une idée qui s'opère « de jure » n'exige aucune

extériorisation ou concrétisation. Chez les indigènes, en vertu de leur principe d'identification de la concrétisation et de l'idée, le mariage étant dissout dans leur idée il faut que sa concrétisation soit dissoute également. Ceci est fait de la même façon que dans le cas de divorce. Les valeurs doivent être rendues, la « cérémonie » de la restitution des valeurs étant la concrétisation de l'idée de l'annulation du mariage.

C'est ainsi que chez certaines populations les valeurs doivent être rendues à la mort d'un des époux tandis que chez d'autres populations dans ce cas elles ne doivent pas être restituées. Dans les cas que les valeurs doivent être rendues à la mort d'un des conjoints c'est que les populations pensent le mariage dissout par cette mort. Dans les cas que les valeurs ne doivent pas être rendues c'est que les populations considèrent que le mariage persiste après le décès en cause.

La seconde signification des valeurs est celle de :

2o *Preuve juridique, « titre matrimonial » juridique.*

En cas de discussion au sujet de l'existence du mariage, au sujet du moment de sa conclusion de sa dissolution, au sujet de la durée de son existence etc., il est renvoyé pour prouver ou pour nier, à ce qui concrétise le mariage dans l'idée du noir, les valeurs, et la cérémonie de leur remise. Les valeurs de la concrétisation de l'idée du mariage sont en d'autres mots en justice la preuve du droit ou le « titre matrimonial ».

Termes qu'il convient d'employer.

En français nous proposons d'appeler les valeurs remises à la constitution du mariage « *le titre matrimonial* » c. à. d. la dénomination de sa signification juridique. Nous ne proposons pas d'employer dans le langage courant le terme qui désigne leur signification dans la « logique » indigène, parce que nous pensons que c'est une des principales tâches de notre œuvre colonisatrice et civilisatrice de modifier cette « logique ». Nous ne pouvons pas non plus traiter ce sujet dans le cadre du présent article. Bornons-nous à mentionner que suivant notre avis notre tâche dans cette matière est d'apprendre aux indigènes à penser comme nous le faisons en règle générale et en principe, au moyen du syllogisme.

Au lieu de « payer la dot » pour une femme etc., terme employé actuellement, nous proposons d'employer, suivant la phase envisagée de l'institution, les termes suivants : « *constituer le titre matrimonial* » et « *remettre le titre matrimonial* ». Pour « payer le supplément dotal » nous proposons « *constituer confirmation du titre matrimonial* », « *remettre confirmation du titre matrimonial* » etc.

Pour « rembourser la dot » nous suggérons, suivant les cas et le parti envisagée « *retourner le titre matrimonial* » (doit être fait par le côté féminin du contrat) « *annuler le titre matrimonial* » (peut être dit de n'importe lequel des partis) « *retirer le titre matrimonial* » (est dit du côté masculin).

Dans nos langues indigènes que nous employons pour nos relations journalières avec les indigènes, nous proposons d'employer la traduction de la bonne terminologie que les indigènes emploient dans leurs idiomes locaux. Ces termes sont, en lieu et place de « payer » « acheter » (kufuta, kusumba) etc. : « *sortir, présenter les valeurs, titre matrimonial-concrétisation dumariage* ».

Pour la dissolution du mariage (divorce et décés) les bons termes sont : « *retourner les valeurs* » en parlant du côté féminin, « *retirer les valeurs* » en parlant du côté masculin.

Donnons comme exemple la terminologie lingala. En lieu et place de « kufuta » kusumba « mwasi etc., les termes sont : pour se marier, sous toutes les formes du verbe : » *kubimisa mosolo ou mbongo.* « *Obimisaki mosolo ou mbongo* » ? « avez-vous contracté mariage ? » (littérallement : « avez-vous sorti les valeurs »); « *Okubimissa mosolo ou mbongo* » « pour con-

tracté mariage » (littérallement « vous sortirez les valeurs) etc... Pour divorcer et pour la dissolution du mariage en général, le terme lingala propre est : » *Kudjungissa mossolo ou mbongo* « (littérallement : » retourner les valeurs du titre matrimonial-contrétisation du mariage). Terminons ces quelques lignes sur le mariage coutumier en y ajoutant que le terme « kubimissa mossolo » indique un moment précis des opérations de la constitution et de la remise du titre matrimonial. Le mari, les parents etc. contribuent tous ensemble à la constitution des valeurs du titre. Au fur et à mesure que chacun d'eux apporte sa part, il la donne à l'un d'entre eux désigné pour garder et soigner la constitution du titre, (chef du clan, père etc. suivant le cas et les populations). Au moment du mariage les valeurs sont sorties, plus ou moins cérémonieusement, de la case du dit « officiant au mariage ». C'est ce moment auquel les valeurs sont sorties de la case, et qui est culminant pour la constitution du mariage, que rapporte le terme par lequel les indigènes indiquent intelligemment la constitution de leur mariage et toujours suivant leurs formules de concrétiser : « kubimissa mossolo », « sortir les valeurs » (sous entendu : « de la case »). C'est l'emploi de la partie culminante pour indiquer le tout.

J. E. A. GROOTAERT.
Docteur en Droit ; Lic. en Sciences Administratives ; Lic. en notariat.

Problèmes et programmes congolais

par J. E. A. Grootaert

Docteur en Droit, Licencié en Sciences Administratives, Licencié en Notariat, Administrateur Territorial

Les Femmes de Remplacement;
Ancienne Coutume et vieux errements;
Pour un « Institut National pour l'Etude Scientifique des Populations Indigènes du Congo Belge »;
Individualisme et la société organique Indigène et autres choses.

Dédié à A. G.

Le R. P. Plessers publia dans le numéro de septembre-octobre 1945 du Bulletin des Juridictions Indigènes un article de vif intérêt sur la question des femmes de remplacement.

Mohic revient sur la question dans *l'Essor du Congo* du 22/1/45 et donne quelques considérations de la plus haute importance, dont nous souscrivons plusieurs.

Pour ce qui est des femmes de remplacement sa conclusion est, et nous la souscrivons entièrement:

« La coutume des Bakaji ba mpinga présente de manière flagrante un de ces cas où la correction circonspecte, avisée, largement informée, progressive de l'état des mœurs, en fonction de la vie, eût dû s'imposer à l'autorité tutélaire... Cette intervention est un devoir primordial de notre mission civilisatrice. »

Nous essayerons d'examiner ci-après quelques interventions possibles.

Cette coutume présente de manière flagrante encore, si pas principalement, un autre cas, et notamment un de ces multiples qui prouve la nécessité de créer au Congo un « Institut National pour l'Etude Scientifique des Populations Indigènes ».

Mohic précise très exactement que notre intervention dans la matière doit être compétente ce qui présuppose, comme il le dit: « largement informée ».

Sommes-nous bien suffisamment informés sur cette matière pour pouvoir intervenir avec compétence?

Est-ce que le manque d'intervention de notre part ne trouve précisément pas sa raison profonde et justifiée dans le sentiment net de ceux qui devraient intervenir qu'ils ne possèdent pas suffisamment d'éléments pour pouvoir le faire avec compétence et partant, pas de principe ce qui rend tout ordre et toute continuité dans l'action impossible?

Ne sachant par suite de notre manque de connaissance des populations indigènes où aboutiront nos interventions trop peu fondées, nous hésitons, — et n'est ce pas à raison? — de nous jeter dans l'inconnu au risque de provoquer plus de troubles dans la société indigène que ceux que nos bonnes intentions désirent supprimer.

Les auteurs cités attribuent la coutume des femmes de remplacements à « la dot versée au beau-père par le gendre pour la première femme et que le beau-père a gardée par devers lui ». C'est possible qu'il en soit ainsi.

La « dot » étant présentée comme le fondement de la coutume on est à première vue enclin à conclure, et c'est l'impression qu'on retient de articles cités, que pour remédier à la situation il faut agir sur cette « dot ».

Suivant nos constatations personnelles la question n'est pas si simple ni matérielle et en particulier elle n'est pas du tout une question économique; le fondement de l'institution de la femme de remplacement n'est suivant nos constatations pas la soi-disant « dot » qui serait en vérité:

1° dans l'idée des noirs : la concrétisation de l'idée de stabilité, d'honorabilité etc. qu'ils attachent au mariage, et

2° dans le droit indigène : la preuve juridique du mariage c'est à dire le « titre matrimonial » (titre solennel) (1).

Suivant nos observations l'institution de la femme de remplacement découle directement du caractère même du mariage indigène et est la volonté profonde des intéressés, ce qui est précisément la grande difficulté pour nous d'y intervenir.

Le « titre matrimonial » « dot » n'est qu'un prétexte pour cacher cette volonté envers certains européens et une façon indigène de langage par laquelle les indigènes disent qu'ils ne veulent pas dissoudre le mariage mais chercher une femme de remplacement.

Le but du mariage chez nous est la fixation du statut des époux; créer une nouvelle famille; partant, ce sont les époux qui concluent l'acte de mariage (le titre); les parents se bornent à donner leur consentement à ce que leurs enfants contractent; lorsqu'un des époux meurt le contrat est dissout par le fait même.

En considérant l'institution indigène du mariage nous ne pouvons partir de cette institution de chez nous. Pour comprendre le mariage indigène nous devons, comme pour toutes les autres institutionsindigènes, commencer à faire abstraction de toutes les idées de chez nous, commencer « tabula rasa » puis, voir avec les yeux des indigènes et du point de vue de l'ensemble de l'organisation de leur société et de leur milieu, penser avec leurs idées, entendre avec leurs oreilles. Par après évidemment nous pouvons comparer et, une fois largement informés, juger.

Surtout, ne nous laissons pas induire en erreur par les apparences des paroles (signification matérielles ou réalistes) ni par des déclarations de noirs incompétents dans la matière de nos recherches (et plusieurs évolués par exemple manquent beaucoup de compétences en matière de droit indigène. N'est-ce pas un des problèmes des évolués ? Ils ne connaissent pas leur droit ni le nôtre, leur étiquette ni la nôtre etc. ?) C'est la signification que les noirs (compétents) attachent réellement aux paroles et gestes (et ceci est souvent la signification symbolique des paroles et gestes!) qui compte. (2)

Chez les indigènes le mariage se présente dans un tout autre ensemble et d'une toute autre façon que chez nous. Commençons toutefois à insister sur le point que chez les indigènes, en question de mariage, la liberté des époux est en droit et en fait aussurée dans la même mesure que chez nous. Comme Monsieur le Gouverneur Général l'a observé (3) « jamais la jeune fille n'est épousée contre son gré. Si elle ne choisit pas son mari, du moins l'accepte-t-elle librement; son refus est décisif ».

Cette observation faite, essayons maintenant d'esquisser le mariage indigène dans son ensemble.

Par les indigènes le mariage est considéré en premier lieu comme une fonction organique du clan ou pour employer le terme propre et complet (donné par M. Brausch (4) très correctement aux clans) : de la « horde » ; partant, le mariage est conclu entre hordes (pacte ou alliance d'amitié) et ce sont les époux qui se bornent à consentir.

Nous appelons le terme « clan » impropre et incomplet parce qu'il se borne à exprimer trop exclusivement ou en tout cas trop principalement le caractère familial du groupe (parenté).

---

1. Nous avons traité cette question dans nos deux articles : « Le mariage coutumier, une vente de la femme ? » et « La signification des valeurs remises... ». Voir aussi M. Possoz dans Aequatoria N° 1/1939 et « Eléments de droit coutumier nègre ».

2. Nous nous proposons de traiter cette question dans un autre article.

3. P. Ryckmans « Dominer pour Servir » p. 121.

4. Voir « Bulletin des Juridictions Indigènes » N° 2 - 1945 p. 34.

Nous considérons le terme « horde » propre et complet parce qu'il exprime toutes les caractéristiques de l'institution : entité politique, familiale (basée sur la parenté), plus ou moins nomade, avec une organisation, des institutions, un droit, une vie économique, matérielle etc., limitées aux choses essentielles : « primitif ». (Cette limitation à l'essentiel de la vie, des institutions, du droit etc., ne serait-ce pas, comme nous l'examinons ailleurs, l'essentiel, le caractère même, de ce que nous appellons « primitif » ?). Lorsque nous voulons faire ressortir le fondement familial de l'institution nous l'appelons le cas échéant : « familles sensu largo ».

Par le mariage les deux hordes se lient : l'une a lier (en mariage) un homme, l'autre a lier (en mariage) une femme. Le but principal recherché par les hordes est l'aggrandissement ordonné, ou l'accroissement à force de l'ensemble du groupe formé par les deux hordes qui s'engagent.

Comme M. Possoz (1) et d'autres l'on signalé, le mariage indigène — et n'est-ce pas beau et bon ? — présuppose l'amitié des hordes des époux et forme un raffermissement de cette amitié. Comme le R. P. Plessers le dit dans son article cité, « la « horde » (2) de la femme aimait (et ajoutons-y, aime toujours) conserver l'alliance conclue par le mariage avec la « horde » du mari : il en allait ainsi dans les anciens temps (et ajoutons-y, il en va encore ainsi actuellement), parce que cette alliance représentait (et représente encore aux yeux de nos indigènes, et à raison) un accroissement de force... (d'importance sociale, de prestige, d'honorabilité, pour tous les membres des hordes concernés). En passant nous remarquons dans ce texte de l'auteur l'indice tacite qu'il donne de nos constatations suivant lesquelles le mariage est une alliance, contrat ou pacte conclu entre hordes et non principalement entre époux. En effet, dans ce texte l'auteur parle au sujet du mariage de « l'alliance conclue (entre les hordes) par le mariage ».

C'est parce que le contrat est conclu entre hordes et non entre époux ni familles sensu stricto qu'est compréhensible en outre ce que le R. P. Plessers signale également : que des membres de la horde qui ne sont pas de proches parents de la femme décédée sont parfois mêlés dans les affaires de l'espèce. Etant une question de horde tous les membres de la horde doivent dans des cas critiques — et n'est-ce pas bien ainsi ? — collaborer dans la mesure de leurs possibilités individuelles à ce qui est de l'intérêt de tous.

Que le pacte de mariage est conclu entre hordes et non entre époux nous explique encore, bornons-nous à le citer, que ce sont les représentants des hordes appelés (pères dans le patriarcat ; lemba dans le matriarcat) qui comparaissent si souvent en justice et, dans les affaires de mariage (si le mari intervient c'est plutôt comme mandataire ad litem des pères ou lemba) ; que les mariages peuvent être conclus par les hordes avant l'âge de raison voire avant la naissance (bien entendu toujours sous condition de consentement subséquent des époux exécutants lorsqu'ils seront en âge d'exprimer ou de refuser leur consentement) ; que les enfants n'appartiennent pas au père ni à la mère mais à la horde du père (patriarcat), ou la horde de la mère (matriarcat) ; que le mariage est impossible (nous disons communément « interdit ») entre membres d'une même horde même s'ils ne sont nullement parents, à aucun degré (mariages entre membres par naissance de la horde et membres par « naturalisation », clients et esclaves par pacte. Ce que nous appelons communément la « règle de l'exogamie »). La horde ne sait pas conclure un contrat ou pacte d'amitié de mariage avec elle-même, on ne conclut pas de contrats avec soi-même. (Que les mariages sont conclus entre hordes, n'est-ce pas l'explication purement juridique de cette « règle »

---

1. Cf. op. cit.

2. Nous remplaçons dans le texte de l'auteur le terme « famille » qui est suivant nos constatations impropre, par le terme propre : « horde ».

de l'exogamie ? Ne serait-ce pas, peut-être, l'unique réelle et complète explication de cette règle ?) etc.

L'union des époux dans toutes les sociétés, a une double importance : 1° une importance pour la communauté, (qui est familiale chez les indigènes). Importance organique ou générale de l'union et 2° une importance pour les époux ou importance individuelle.

Nous attachons ou au moins attachions dans notre société individualiste une toute première importance au côté individuel du mariage. Dans notre droit, expression juridique de notre pensée, nous veillons ou au moins avons veillé à garantir d'abord et surtout ce côté individuel, l'indépendance et l'intérêt individuel des époux.

Les indigènes voient en premier lieu et comme primant l'intérêt individuel et la passion individuelle, la fonction organique familial de l'union des époux, l'intérêt organique familial ou général du mariage, et c'est ce qu'ils font ressortir dans les formes de la constitution de l'acte de mariage (le titre matrimonial) : les hordes (organisées sur base familiale), par l'intermédiaire de leurs représentants ad hoc conclune, les époux consentent.

Lorsqu'on considère d'abord et comme primant l'intérêt individuel, l'intérêt organique familial de l'union des époux, c'est logique et juridique que se soient les représentants de cet intérêt, les représentants ad hoc de l'intérêt général et familial des hordes, qui occupent dans le droit la première place dans la conclusion du contrat : contractent, les époux qui, et pour les formes du droit au moins, se bornent à consentir.

Les époux sont dans l'ensemble, comme dans tant d'autres activité de la société indigène, les organes actifs, les exécutants du contrat, qui contribuent organiquement à l'achèvement des buts des communautés à base familiale dont ils sont partis intégrants, organiques et coactifs. C'est tous ce que les indigènes indiquent dans les places qu'ils attribuent dans leur droit respectivement aux représentants des hordes familiales et aux époux dans la conclusion du contrat.

Nous ne pouvons dans ce court aperçu nous étendre sur ces questions. Bornons-nous à insister encore sur le point que la pleine et entière liberté compatible avec une société et des familles organisées est en fait et en droit indigène garantie aux époux. Lorsque les époux ne contractent pas, comme Monsieur le Gouverneur Général l'a décrit, et ceci est vrai tant pour le mari que pour la femme, ils consentent dans le contrat dans lequel ils sont les exécutants, et sans leur consentement réel les hordes ne peuvent en droit et en fait, dans cette matière contracter à leur sujet. Ceci serait de l'esclavage que les indigènes distinguent très nettement du mariage.

Le consentement réel dans le mariage, chez les indigènes comme chez nous est en réalité un équilibre ou compromis « sociométrique » entre parents, époux et société (familiale) et comprenant entre autre l'action permanente des missionnaires.

La part réelle d'intervention et de consentement de chacun, les époux, les parents et les représentants de la société est en fait chez les indigènes la même que chez nous. Ce qui diffère c'est le côté organique familial chez les indigènes, individualiste chez nous, qu'on met en relief dans les termes de droit de la conclusion du mariage.

Le contrat de mariage n'étant en droit et dans l'idée des noirs pas conclu entre époux mais entre hordes, familiales si un des époux-exécutants meurt, le contrat ni les buts recherchés par lui par et pour les contractants, le désir d'amitié et d'accroissement des hordes, ne sont pour cela éteints. Le contrat entre hordes et leur désir mutuel d'amitié et d'accroissement de force vitale persistent. Le contrat entre horde n'est que devenu inopérant, de force majeure, par le fait de la disparition d'un des exécutants. Pour que le contrat même disparaisse il faut que les contractants, les hordes, agissants par l'intermédiaire de leurs représentants ad hoc, le considèrent dissout.

Si un époux disparait après une durée normale d'exécution du contrat, le cas de mort

de vieillesse p. ex., les hordes considèrent de part et d'autre qu'on peut laisser le contrat inopérant, voire, dissout (1).

Si par contre la disparition d'un des exécutants a lieu prématurément, les hordes considèrent qu'il n'y a pas lieu de laisser le pacte inopérant pour cause de ce décès.

Si c'est le mari qui est décédé prématurément on cherche pour la femme un autre époux dans la horde du défunt. C'est un de ces cas que nous appelons communément mais erronément « mariage par héritage » et qui est à l'occurence en fait un mariage par remplacement du mari.

Si c'est l'épouse qui décède prématurément on cherche, aux fins de maintenir opérant le pacte d'amitié et d'alliance, à la remplacer par une « femme de remplacement ». (Ce qui, par le fait de la règle de la patrilocalité, la femme devant changer de résidence, est plus apercevable pour nous que le cas du remplacement du mari).

L'obligation de remplacement de la femme décédée n'existe cependant que pour autant que la horde de la femme désire maintenir le contrat d'amitié et d'accroissement de force avec la horde du mari.

Le R. P. Plessers ne le dit-il pas implicitement lorsqu'il prévoit le cas que la horde n'entend pas livrer la fille qu'elle possède. « Si le débiteur (la horde) n'entend pas livrer la fille qu'il possède pour s'acquitter de son obligation de « mpinga » écrit-il. C'est donc bien sous-entendu par l'auteur que la horde peut ne pas entendre à livrer une femme de remplacement c'est à dire que l'obligation n'existe que pour autant que la horde le désire.

C'est ici toutefois le fondement du problème. Les hordes désirent maintenir — et n'est-ce pas à juste titre et bon? — les alliances d'amitié avec les hordes des maris, assurant à tous les membres des hordes, du prestige, de l'honorabilité, de l'importance sociale, la commodité d'avoir un plus grand nombre d'amis, etc.. En conséquence elles veulent maintenir opérants leurs contrats d'alliance de mariage.

Le R. P. Tempels, dans son œuvre « Philosophie Bantou », a fait ressortir très exactement l'importance primordiale que nos indigènes attachent encore aujourd'hui à l'accroissement de la force vitale, de laquelle la naissance fait partie et est un moyen, et partant par voie de déduction les pactes de mariage qui y mênent. Partant, lorsque nécessaire, ils veulent chercher une femme de remplacement.

« Rembourser la dot », en termes propres « annuler le titre matrimonial », signifie dans le droit indigène, et c'est normal dans ce système de droit et bon, dissoudre cet engagement d'amitié.

Pour dire qu'on ne veut pas dissoudre le contrat d'amitié on dit dans la technique du langage indigène qu'on ne désire pas annuler le titre matrimonial (« rendre la dot »), employant le moyen pour indiquer le but et le résultat.

C'est ainsi, pour dire qu'ils ne veulent pas rompre leurs contrat d'amitié, que les indigènes disent dans le cas des femmes de remplacement qu'ils ne veulent pas « rendre la dot ».

Chez certaines populations le titre matrimonial est constitué de valeurs coûteuses. C'est ce qu'on appelle communément mais improprement « le « taux » de la « dot » est élevé ». Cette valeur coûteuse du titre matrimonial n'a dans le mariage indigène pas plus une valeur économique (un « taux ») que les parchemins coûteux, les bijoux coûteux de nos décorations, les épées coûteuses en or etc. lorsque nous les remettons pour exprimer la grande valeur que nous attachons aux sentiments et institutions à titre de preuve desquels nous les remettons. Ce coût n'est en droit indigène pas strictement obligatoire, le coût élevé que les valeurs des titres matrimoniaux doivent chez certaines populations avoir aux yeux des indigènes est pour une partie plutôt une idée vaniteuse des indi-

1. Voir au sujet de cette différence de considération nos deux articles cités plus haut.

gènes. Nous avons ébauché la question de la signification du titre matrimonial dans nos deux articles cités plus haut. Bornons-nous à y ajouter ici que suivant nos recherches, si le titre matrimonial est actuellement dévié dans certains cas de sa fonction vers une valeur économique, un « taux » c. à. d. qu'on « cède » la femme au plus offrant : 1° ceci est fait contre le droit indigène. C'est un abus du droit indigène, commis surtout par certaines catégories « d'évolués » (qui profitent malicieusement de certaines ignorances de certains européens en question de droit indigène ?); 2° ceci est exclusivement la suite de nos ingérences injustifiées parce que trop peu informées et partant non fondées.

L'idée de vente, de prix etc. en un mot l'idée économique (« taux ») en général n'est pas du tout indigène et surtout pas en question de mariage.

Par la valeur élevée du titre matrimonial les indigènes expriment le grande valeur qu'ils attachent à leurs mariages, comme d'un autre côté ils indiquent par le caractère des valeurs constituant les titres matrimoniaux (valeurs stables, nobles etc.) les caractères qu'ils attachent en principe aux mariages : stabilité, noblesse, honorabilité etc.

En droit le titre matrimonial est la preuve juridique du mariage, du moment de sa conclusion, de sa durée etc. Dans tous les pays la justice et les titres juridiques sont parfois coûteux, parfois même ils deviennent trop coûteux. Pour cela la justice ni les titres juridiques ne sont pour leur fondement des affaires économiques et il y a d'autres moyens pour remédier au problème du coût trop élevé de la justice et des titres juridiques que de supprimer ces titres et les institutions, ce qui doit nécessairement avoir comme conséquence de porter atteinte au droit et à la justice et finalement de provoquer du désorde dans les familles et sociétés. Le problème peut être résolu par une réduction du coût des titres, l'assistance juridique gratuite etc. N'est-ce pas cette situation qui se présente pour le titre matrimonial chez certaines de nos populations indigènes ?

Pour couvrir leurs recherches et insistances, dûes à leur volonté de trouver la femme de remplacement qu'ils veulent fournir pour maintenir opérant leur pacte d'amitié et d'importance, — et partant, dans certains cas pour rompre certaines unions que les missionnaires aimeraient voir conclure et dont les indigènes ne veulent pas ou plus? — les indigènes prétextent envers les blancs qu'ils savent être opposés à l'institution, l'obligation dans laquelle ils se trouvent, vu le « taux » élevé de la « dot », l'impossiblilé de « rembourser » cette « dot » élevée etc..

La preuve de ce que le titre matrimonial et le « taux » de la « dot » sont un prétexte est que lorsqu'ils veulent rompre le contrat, divorcer notamment, ils ne parlent pas de « dot », de son taux ». La volonté de dissoudre le contrat existant, ils trouvent toujours le nécessaire pour dissoudre le contrat sans devoir recourir à des membres des plus divers des hordes, c. à. d. pour annuler, « rembourser » le titre comme il est dans leur droit nécessaire de faire pour opérer la dissolution qu'ils veulent opérer. Ce n'est que lorsqu'ils ne veulent pas dissoudre le contat, comme dans le cas des femmes de remplacemet, qu'ils prétextent ne pas trouver les moyens pour le faire.

Le problème de la femme de remplacement, en conclusion et en résumé est donc suivant nos constatations, une question de volonté des indigènes et d'ensemble de l'organisation sociale familiale des sociétés indigènes et du mariage indigène.

Il est normal et justifié que les responsables des hordes et familles exercent une influence persuasive sur les membres de la horde pour que celle-ci puisse maintenir son pacte d'amitié. C'est leur devoir en tant que responsables de l'intérêt général et supérieur de leur horde — famille sensu largo.

Il est d'un autre côté également probable qu'il y a eu, qu'il y a et qu'il y aura toujours par ci par là des abus, c'est à dire plus qu'une simpe persuasion. N'y a-t-il chez nous, en dépit de notre droit individualiste pas de mariages forcés par les parents ? Dans toutes les sociétés il y a eu toujours

et il y aura toujours des abus et en toute matière. Nous ne pouvons pas admettre ces abus. La question de ces abus est toutefois réglée pour nous, légalement, par l'article 18 des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes qui défend l'application de ce qui est contraire à l'ordre public universel.

Que le mariage soit conclu par les hordes avec le consentement des époux, au lieu d'être conclu dans les formes par les époux avec le consentement des hordes, est indifférent pour l'ordre public universel. C'est une question de mettre publiquement à l'avant plan dans la présentation juridique de l'acte, ou bien le côté individualiste ou bien le côté de l'intérêt général ou organique de l'institution de l'union des époux.

Le mariage sans le consentement réel de la femme est toutefois contraire non seulement au droit indigène mais encore à l'ordre public universel. Lorsque le cas se présente nos tribunaux indigènes ne peuvent donc reconnaître cette union ni directement ni indirectement (les enfants nés de pareille unions doivent être considérés comme enfants illégitimes, il ne peut y avoir question de prononcer le divorce de ces unions mais simplement de constater la non-existence du mariage; partant, les tribunaux ne peuvent intervenir pour faire « rembourser la dot » etc.) N'oublions toutefois jamais, en jugeant pareilles affaires, que chez nous aussi il y a des mariages plus ou moins forcés et que le maintien du respect de l'autorité vaut dans certains cas une légère pression sur la jeunesse.

L'auteur du premier article cité invoque pour justifier son attaque contre l'institution de la femme de remplacement et par déduction du titre matrimonial : « Il arrive même qu'un indigène se voit enlever sa fiancée par la nécessité où se trouve la famille de celle-ci de faire face à une obligation de « mpinga! La réflexion n'amène-t-elle pas à se poser la question : une situation semblable, si contraire au respect de la personne humaine, est-elle encore tolérable ? ».

Nous avons vu que ni notre loi ni le droit indigène ne tolèrent semblable situation, si la fiancée ne consent en fait pas au mariage de remplacement. Devons-nous toutefois aller plus loin et interdire que les parents interviennent auprès d'une jeune fille pour abandonner un fiancé qu'ils jugent, étant d'un autre avis que le missionnaire, la fille et le fiancé, ne pas convenir pour leur fille ?

Les parents chez-nous n'interviennent-ils pas auprès de leurs enfants pour les faire revenir sur leur choix de fiancé et les amener à choisir un « meilleur parti », meilleur suivant leur avis au moins? Ne devons-nous pas reconnaître ce même droit aux parents indigènes ?

Il est d'un autre côté, du côté du fiancé déçu dans sa passion, tout naturel que celui-ci cherche du soutien pour sa passion individuelle là où il pense pouvoir le trouver. Comme il ne peut le trouver dans l'ordre de sa société, lui qui sera peut être en d'autres circonstances, p. ex. pour devenir polygame (1), le premier à oublier les prescriptions de la religion chrétienne n'aura aucun scrupule pour employer la religion et ses ministres, pour sa passion individuelle, à invoquer la question de « dot » (pour autant qu'il n'indique peut-être pas simplement dans son langage indigène le premier mariage devenu inopérant mais ce que le blanc comprend improprement comme étant une question économique de « dot » ?) etc.

Devons-nous appuyer ce fiancé malheureux qui essaie de faire flèche de tous bois, contre les conseils des parents et des autres représentants de l'ordre social de la société indigène ?

Ceux et celles qui refusent de concéder aux conseils de leurs parents et chefs de horde, ne sont le plus souvent pas des éléments troubles, de naturel anarchique, que nous n'avons dans notre intérêt bien compris, aucun intérêt à patronner dans leur résistance envers les autorités établis de l'ordre des familles et des indigènes.

---

1. Voir à cet sujet un article récent de ce Bulletin.

L'auteur invoque encore à l'appui de son attaque contre l'institution de la femme de remplacement et par déduction contre le titre matrimonial indigène : « Il arrive que le chef d'une famille chrétienne se trouve acculé à céder sa fille chrétienne — nubile au non — pour se libérer de son obligation coutumière dans la réalité de livrer une « mpinga ».

Encore une fois, si la femme ne consent pas, c'est contraire non seulement au droit indigène mais aussi à l'ordre public universel (l'article 18 cité). De plus si la fille n'est pas nubile le cas est en outre règlé par le décret du 9 juillet 1939 sur la protection de la fille indigène non-pubère. (Combien de fois ce décret a-t-il été appliqué jusqu'à présent ? Y a-t-il bien des cas de l'espèce dans lesquels il puisse réellement être appliqué ?).

***

Quelle est la bonne thèse du fondement de l'institution de la femme de remplacement ?

Dans quelle mesure devons-nous plus intervenir que dans les cas concrets d'abus individuels de manque de consentement réel de la femme ?

N'est-il pas exact que l'intérêt de l'union des époux dépasse et prime l'intérêt individuels des époux ?

N'est-il pas de l'intérêt de toute société et de familles de mettre cette supériorité de l'intérêt général organique de l'union de façon concrète en relief et en évidence dans l'organisation sociale et dans les formes de droit, plutôt que le côté individualiste ?

De le rappeler aux époux au moment de la conclusion de leur union dans les formes de la conclusion de l'union ?

De faire contracter, pour les formes au moins, par les hordes avec le consentement des époux, au lieu de faire contracter par les époux avec le consentement des hordes ?

L'intérêt individuel doit-être respecté. N'est-il toutefois pas beau et bon, comme les sociétés indigènes le prévoient, de subordonner simultanément son intérêt personnel (individuel) à l'intérêt de tous, à l'occurence à l'intérêt de sa horde familiale ?

Devons-nous viser à démolir cette société organique familiale dans laquelle la liberté individuelle est organisée d'une autre façon, mais pour cela pas moins réellement, que dans notre société, amorphe, individualiste, trouvant ses origines dans le droit romain païen ?

Est-ce que l'individualisme de nos indigènes en question de mariages indigènes n'est pas une des causes profondes de la dénétalité de certaines populations ?

Est-ce bien que « La famille indigène est ébranlée dans ses fondements. », que « l'influence du chef n'est plus que l'ombre de ce qu'elle a été » ? comme le rapporte l'auteur.

Plutôt que d'appuyer dans leur passion les fiancés échoués ne convient-il pas plus de consolider ces familles indigènes et dans ce but d'aider les chefs de ces familles à réecouvrer leur antique autorité en les appuyant contre les passions individuelles des fiancés déçus de leurs hordes.

Pour les societés indigènes, dans notre intérêt comme dans ce lui des indigènes, le développement de la société organique autochtone ne conviendrait-il pas mieux que l'introduction à outrance des principes de notre société individualiste d'origine païenne romaine ?

Le malais actuel dans notre situation politique indigène ne trouve-t-il, pour une large partie au moins, pas précisément sa cause profonde dans nos ingérences » individualistes à outrance non justifiées et désordonnées (sauvages ?) dans le société (l'ordre) organique et familiale indigène ? Nos attaques contre l'autorité des chefs de familles etc. au profit des passions de leurs enfants etc. ?

Quant au chrétiens, la société organique et familiale indigène n'est-elle au fond pas plus chrétienne que la société individualiste d'origine païenne romaine ?

Le R. P. Plessers écrit : « Ce serait se leurrer de penser que seuls les intéressés immédiats, les pères sollicités de fournir une « mpinga » — ou, en suite à l'intervention d'un tribunal indigène, sa contrevaleur en argent — se trouvent touchés par cette exigence. C'est, en réalité, souvent d'autres membres de la famille, un parent, un frère, qui seront sollicités, suppliés, harcelés pour apporter leur intervention, livrer la « mpinga », contribuer au paiement de sa contrevaleur. On voit ainsi qu'après l'ordre des familles c'est aussi la tranquillité de la propriété qui est atteinte par la coutume que nous décrivons. Et l'instabilité, la précarité qui en dérive, comment serait-elle conciliable avec des projets individuels d'initiative économique? (remarquons en passant cet appel typique à l'individuel). Dans le cercle large et toujours plus ou moins indéfini de la famille indigène, nul n'est jamais sûr de ne se voir en butte à des sollicitations imprévues auxquelles il sera difficile, pour ne pas dire impossible, en de nombreux cas, de se dérober. »

Cette dernière situation provient, comme nous le signalions du fait que le contrat de mariage n'est pas considéré par les indigènes comme conclu entre époux ni entre familles sensu stricto mais entre hordes (familles sensu largo). La horde indigène est très clairement définie pour les indigènes et c'est dans son cadre que les chefs de horde font leurs démarches.

Comme nous le disions plus haut toute la horde doit contribuer, et c'est juste, aux contrats qui intéressent toute la horde et par déduction chaque membre individuellement. Les chefs des hordes s'adressent ainsi aux membres les plus divers de leur horde dans les cas critiques que la horde ne sait maintenir opérant les pactes d'alliance et d'amitié avec d'autres hordes, soit que les filles nubiles de la horde ne consentent pas, comme le R. P. Plessers le dit, « n'entendent pas », se marier pour tenir ces pactes opérant, (à être la femme de remplacement nécessaire à cette fin), soit qu'il n'y a aucune fille nubile libre dans la horde. C'est comme chez nous le cas que les familles disent « dommage que nous n'avons pas une fille et un garçon à marier, ce serait beau et bien pour les jeunes gens, pour nous, les parents et pour tous les autres membres de la famille (chez les indigènes cela ce passe entre « hordes » famille sensu largo). Dans ces cas les chefs des hordes sont, bon gré mal gré, bien obligé de dissoudre le pacte d'amitié avec l'autre horde et pour cela, à juste titre dans le système juridique du droit indigène, ils doivent annuler le titre matrimonial (improprement dit : « rembourser la dot »).

Dans le temps, avant nos ingérences individualistes intempestives, lorsque les chefs des hordes possédaient sans dérangement de notre part leur antique autorité de l'ordre social organique et familial indigène, la passation de cet acte juridique ne troublait économiquement personne de la horde, de quel ordre social tous les membres de la horde profitaient.

En effet, les chefs possédaient dans ce temps en tout moment les richesses ou valeurs nécessaires pour accomplir les obligations de leurs charges publiques, au nom et au profit de tous, sans devoir ennuyer quel membre que ce soit de la horde.

Les chefs prossédaient dans ce temps ces richesses ou valeurs en tout moment, parce que les « us et coutumes » de l'organisation organique familiale indigène prévoient que les sujets remettent régulièrement une partie de leurs revenus à leurs diverses autorités familiales chargées de l'intérêt de tous ou intérêt général ou commun et d'aider avec ces fonds en cas de difficultés, individuellement tous les membres de la famille.

Ces fonds (publics) des chefs étaient et sont toujours pour leurs familles ou hordes, et individuellement pour chaque membre de leur hordes, une assurance sociale publique de naissance jusqu'à la mort ; les parts de revenus remises par les membres, les assurés, — et n'est-ce pas juste et beau? — la prime qu'ils doivent payer pour pouvoir bénéficier de cette assurance.

Tous les indigènes, tôt ou tard, encore de nos jours, recourent à cette assurance (lorsqu'ils désirent se marier pour aider dans le coût de la constitution du titre matrimonial, lorsqu'ils ont des difficultés pour payer l'impôt, des dommages et intérêts, des frais de justice, des amendes, en

un mot pour ne pas devoir subir la contrainte par corps ou la peine de servitude pénale subsidiaire etc. etc.) et tous les indigènes en profitent toujours indirectement. Le cas de la nécessité de dissoudre un pacte d'amitié de mariage en est un exemple. Lorsque les chefs disposent pour la passation de l'acte de dissolution des fonds nécessaires constitués par de petites contributions périodiques de tous les membres de leur famille ils ne doivent au moment critique pas recourir à des contributions, qui sont alors exagérées, de membres individuels plus ou moins riches de la horde, (qui sont souvent précisément des chrétiens).

Nous avons combattu et combattons malheureusement toujours, soit explicitement soit implicitement la constitution de ces fonds-assurance sociale familiale des indigènes de leur naissance jusqu'à la mort.

En effet, en vertu de nos principes individualistes à outrance que nous appliquons pour nos ingérences dans la société indigène dans une mesure que nous appliquons même plus envers nous-même, nous avons combattu et combattons encore que nos travailleurs etc. remettent à leurs chefs une part de leus revenus, salaires etc. comme prime de leur assurance vie indigène, et sans le paiement de ces primes l'assurance même est ébranlée, en déconfiture, « faillite ». (Chez nous n'obligeons-nous pas depuis longtemps le personnel de la colonie etc. à verser régulièrement une part de ses traitements comme prime d'assurance à la caisse des veuves etc.?)

Notre ingérence contraire chez les indigènes est-elle bien justifiée ?

Suivant nos constatations elle est une des grandes causes de ce que les chefs indigènes, malheureusement pour nos intérêts et pour le maintien de l'ordre dans la société indigène, ont perdu et perdent toujours leur autorité effective sur les masses indigènes.

Ne recevant plus les primes d'assurances proportionnelles aux coûts modernes des obligations de leurs charges, des titres juridiques etc., leur système d'assurance sociale, par nos ingérences, étant en « faillite », ils ne savent plus exécuter les obligations de leur autorité, tant collectives que de secours iudividuels.

Lorsqu'ils se trouvent devant un cas de l'espèce, au lieu de pouvoir sauver la communauté familiale sur le champ dans un large geste, comme les indigènes le demandent à raison qu'un chef le fasse, ils doivent s'humilier maintenant à mendier de l'aide à leurs subordonnés, comme le R. P. Plessers le décrit pour le cas de la dissolution du pacte d'amitié de mariage : « chercher dans le dossier familiale une vieille palabre qui lui permettra à son tour d'invoquer un titre, une réclamation de femme ou d'argent capable de balancer la revendication d'une « mpinga » formulée contre lui », « solliciter au chef d'une famille chrétienne de sa horde à céder une fille chrétienne — nubile ou non — etc. ».

S'il s'humilie ainsi, s'il harcèle les membres les plus divers de sa horde — y compris les chrétiens de la horde —, s'il envisage la possibilité de faire marier une fille quoique nubile, néanmoins plus jenne qu'il ne l'envisagerait en temps normaux, ce n'est pas de bon gré qu'il le fait, mais dans une dernière tentative suprême et désespérée, comme le font les ruinés dans tous les pays, de pouvoir sauver encore sa « maison (horde) » de la honte d'une déconfiture ouverte. Devons-nous reprocher ces tentatives des désespérées dûes à la situation que nous avons provoquée malgré nos bonnes intentions, aux chefs et aux institutions indigènes ? Ne sont-ils pas plutôt les victimes de nos ingérences individualistes désordonnées ? Les chefs indigènes et les indigènes sont les premiers à regretter cette situation, ces démarches humiliantes que les chefs doivent faire en conséquence auprès de leurs subordonnés, etc.

Il en est ainsi non seulement pour la question des femmes de remplacement, les responsables de la société et des familles indigènes — et ne devons-nous pas nous joindre à eux ? — regrettent qu'il en est ainsi pour toutes les autres obligations de leur charge auxquelles ils

doivent faire face dans l'intérêt général de leurs hordes et dans les cas qu'ils devraient aider individuellement des membres de leurs hordes.

Lorsqu'un membre en difficultés demande de l'aide, par exemple un chrétien pour lui permettre de se marier sans tarder, une contribution dans le coût du titre matrimonial, pour ne pas devoir subir la contrainte par corps etc., son chef est actuellement par suite de nos dites ingérences dans l'impossibilité de lui donner le secours qu'il sollicite.

Il est évident qu'il perd avec cela en même temps son autorité effective sur les membres de sa horde, et les chefs et les indigènes sont à nouveau les premiers à le déplorer.

C'est ce qu'on appelle communément que l'autorité des chefs et que la famille indigène sont ébranlées dans leur fondement, que les chefs manquent d'autorité etc..

Pour remédier à cette situation devons-nous chercher la solution dans la suppression du titre matrimonial ?

Lorqu'on supprime le titre matrimonial (la « dot ») on supprime aux yeux des indigènes et à juste titre, dans leur droit et justes conceptions, le mariage même. Chez nous aussi lorsque l'acte solennel de mariage n'existe pas ou est entâché il n' y a pas de mariage. En effet, le mariage, vu son caractère noble, stable etc. demande, chez les indigènes comme chez nous un acte solennel. Sans tire matrimonial solennel valable l'union des époux, chez les indigènes comme chez nous, est du concubinage, avec tous ses inconvénients de manque de respect pour la femme, licence de mœurs etc.

C'est en vertu de ces principes justes que les missionnaires, très intelligemment, exigent avant de célébrer le mariage religieux des indigènes que le titre indigène du mariage soit constitué (improprement dit : que la « dot » soit remise ou pis encore : « payée »).

Toute attaque contre le titre matrimonial nuit à la stabilité des mariages, au respect pour la femme, au respect pour le mariage, son honorabilité, stabilité etc.. La « commercialisation » du titre matrimonial que nous sommes par suite de notre manque de connaissance des institutions des populations indigènes occupé d'en faire malgré nos bonnes intentions et à l'encontre du droit indigène, par les termes impropres que nous employons (« taux » « payer la dot » « contrevaleur de la femme », par sa traduction en francs et centimes devant nos tribunaux indigènes etc., est une attaque contre le titre matrimonial et par conséquent contre la stabilité, l'honorabilité etc, des mariages des indigènes (1).

Au lieu de notre individualisme à outrance, et d'attaquer l'institution de la femme de remplacement et le titre matrimonial ce qui nuit à la stabilité des mariages et des familles indigènes, ne serait-il pas plus favorable pour l'ordre des familles et de la société indigène, comme les responsables de ces familles et de cette société, les chefs, le désirent;

1° de « décommercialiser » le titre matrimonial dans la mesure que nous sommes malheureusement occupé à le commercialiser et

2° de rendre aux chefs des familles (sensu largo ou horde) leurs fonds-assurance sociale de la naissance à la mort des indigènes et des communautés familiales indigènes?

La « décommercialisation » du titre matrimonial doit logiquement avoir comme résultat de diminuer dans une mesure appréciable son coût (improprement dit : réduire la « dot ») sans nuire à son honorabilité, stabilité etc.

Nous nous proposons d'exposer dans un autre article la façon que nous préconisons pour « décommercialiser » les titres matrimonaux. Citons ici que outre d'aider à rendre possible la passation de l'acte de dissolution des pactes d'amitié de mariage des sociétés indigènes, sans troubler qui que ce soit, ni chrétiens ni autres, cette « décommercialisation » et diminution subsé-

1. Voir à ce sujet nos deux articles cités plus haut.

quente du coût du titre matrimonial rendra également plus facile le mariage des jeunes (chrétiens) et par voie de conséquence aidera à combattre la polygamie des vieux. (Notons toutefois qu'à cette polygamie se trouve également un autre fondement que le coût du titre matrimonial. Nous espérons avoir l'occasion d'exposer également ce problème dans un autre article).

La restitution des fonds-assurance aux chefs, mettant à leur disposition en permanence suffisamment de fonds pour les permettre à tout moment de passer sans difficulté l'acte juridique d'annulation du pacte d'amitié que la horde ne peut maintenir opérant, aidera évidemment également à supprimer la nécessité pour les chefs « de chercher dans le dossier familial une vieille palabre qui leur permettra à son tour d'invoquer un titre, une réclamation de femme ou d'argent capable de balancer la revendication d'une « mpinga » formulée contre lui; de solliciter au chef d'une famille chrétienne de la horde de livrer sa fille chrétienne — nubile ou non — » etc...

En outre ces fonds-assurance permettront aux chefs de donner aux membres individuels des hordes — les chrétiens y compris les secours financiers qu'ils solliciteront, par exemple pour aider un chrétien dans le coût du titre matrimonial du mariage qu'il désire conclure etc...

Avec d'autres mesures, que nous nous proposons d'exposer ailleurs, tous ceci doit logiquement faire recouvrer par les chefs leur antique et belle autorité de piliers de l'ordre social organique indigène, à la société et aux familles indigènes, l'ordre tant désiré.

Au lieu de combattre que nos travailleurs etc. remettent une part de leurs salaires etc. à leurs chefs comme prime de leur assurance ne ferions-nous pas mieux d'essayer à adapter cette assurance aux temps modernes, d'aider les chefs à organiser la collecte de ces primes d'assurance suivant des principes modernes, à collaborer avec les chefs pour trouver des moyens modernes pour la garde, la distribution des fonds etc. (Etablissement de caisses d'épargnes pour les hordes ou clans?).

Il est permis de prévoir dans l'organisation de cette épargne des communautés indigènes (hordes) outre que les chefs recouvrent leur antique autorité, la société sa tranquillité, comme résultats pratique et surtout, de beaux développements économiques, agricoles etc. (établissement de « kolkohze » indigènes mécanisés sur la base des hordes (clans) qui remplaceront le labour manuel et le babeur manuel en général de notre époque individualiste (« d'initiative individuelle ») actuelle et du passé?).

Pour terminer et en conclusion, répétons-le, le désorde qui existe actuellement dans les familles indigènes et dans la société indigène que le R. P. Plessers signale à raison, n'est-il pas provoqué plutôt par notre ingérence individualiste à outrance dans tous les domaines, non justifiée et désordonnée (sauvage?) que par l'institution libre du droit indigène de la femme de remplacement, le titre matrimonial et l'organisation (l'ordre) organique indigène de la société en général?

La solution du problème ne se trouve-t-elle pas dans le développement suivant des lignes modernes et sur la base d'une connaissance profonde, largement informée, de la société organique et familiale indigène?

***

Pour pouvoir juger et règler toutes ces questions et tant d'autres et des plus importantes que posent nos problèmes de politique indigène, nos dirigeants établir un programme d'action et finalement résoudre nos problèmes de politique indigène, nous devrions d'abord mieux être informé, mieux connaître les éléments de la matière avec laquelle nous devons juger et établir nos programmes de politique indigène c'est à dire, les populations indigènes.

Les études préliminaires qui sont nécessaires pour nous informer ne peuvent être faites

que par un organisme spécial de professionnels de la recherche sociographique, scientifique indépendante et de haute valeur scientifique.

Un tel organisme ne pourrait pas prendre position pour une ou pour une autre thèse mais devrait synthétiser et coordonner les résultats de toutes les recherches et constatations faites par tous les chercheurs individuels dans toute la colonie, et les publier, synthétisés et coordonnés par ses professionnels de la recherche, prêt pour l'emploi par les gens de l'action, dans un répertoire « vade-mecum » perpétuel, sur fiches mobiles périodiquement mis à jour (système Keesing ou analogue); etc.

L'étude de la société et l'établissement de nos programmes de politique indigène est certes aussi difficile que l'étude du sol et l'établissement de nos programmes agricoles.

Si nous voulons que nos gens de l'action interviennent et avec continuité, compétence etc., en un mot avec un programme, nos autorités responsables devraient créer pour l'étude préliminaire scientifique de la matière des programmes des politiques indigènes qu'elles doivent établir un « Institut Nationale pour l'Etude Scientifique des Populations Indigènes » dans le genre de l'Institut National pour « l'Etude Agronomique du Congo Belge » (Inéac) que nous avons pour l'étude préliminaire scientifique de la matière indigène de nos programmes agricoles (1).

---

1. Voir à ce sujet également : « Courrier d'Afrique » des 17/9/45 ; 23/10 et 20/10/45 ; « Essor du Congo » des 10 et 17/11/45 ; « Lovania » numéros 6 et 8/1945.

JURISPRUDENCE

Jugement nº 54 - Tribunal de la chefferie Bwishaza siégeant à Mabanza.

Audience publique du 4 juillet 1946.

En cause : Rwabanda c/ Rukemasibe et Mukandekezi.

Abandon, par la femme, du domicile conjugal. Démarches de conciliation de l'époux.

JUGEMENT

Rwabanda, après avoir prêté serment, déclare ce qui suit :

J'ai marié la nommée Mukandekezi fille de Rukemasibe. J'ai donné une vache en dot. J'ai vécu 5 ans avec Mukandekezi. Elle est alors rentrée chez son père Rukemasibe. Je suis allé me réconcilier avec elle une première fois en apportant de la bière et quatre autres fois sans bière; elle a refusé de regagner le toit conjugal. Je demande pourquoi elle refuse de revenir.

Comparaît Mukandekezi qui dit : Je ne refuse pas de rentrer chez mon mari. Comme il dit, nous avons vécu 5 ans ensemble. La cinquième année il a dit que je suis stérile et a pris une autre femme qu'il a mise dans mon rugo. Moi, il m'a mise à quatre reprises dans une petite hutte qu'il empruntait aux voisins. Je veux retourner chez lui s'il me construit un rugo à moi et cesse de me caser n'importe où, alors qu'il a donné mon rugo à une autre femme.

Rwabanda réplique : Il est vrai que je lui ai enlevé son rugo. J'y ai remis ma première femme qui l'habitait jadis. J'ai donné le rugo à cette dernière parce qu'elle a un enfant. J'ai en effet emprunté une hutte pour la donner à Mukandekezi. Dans la suite je lui ai fait un rugo d'où elle a été chassée par un animal sauvage. Quand je me préparais à lui faire un autre rugo, elle est rentrée chez ses parents et elle ne veut pas revenir.

Le Tribunal demande à Rwabanda s'il existe réellement un rugo qu'il a fait pour sa femme Mukandekezi. Rwabanda répond qu'il n'y en a pas encore.

Le Tribunal décide :

Entendu que Rwabanda ne refuse pas de se réconcilier avec sa femme.

Entendu que Mukandekezi également ne refuse pas de regagner le toit conjugal à condition qu'elle y ait un rugo convenable.

Par ces motifs :

Ordonne la cohabitation des deux époux

Ordonne à Rwabanda d'aller faire un rugo et dès qu'il sera achevé il ira chez son beau-père reprendre sa femme. Le délai pour la construction du rugo est fixé à deux mois. Rwabanda doit se présenter devant le Tribunal le 29-8-46 pour dire que la construction du rugo est terminée. S'il manque à comparaître à cette date il aura une amende 100 frs.

Tous les deux sont d'accord.

Ainsi jugé à l'audience publique du 4-7-1946, à Mabanza, ou siégeaient Seruvumba Népomucène, juge; Rwanyabahara et Kanimba, assesseurs : Boyi, greffier.

NOTE

Comme la coutume tolère la polygamie, le tribunal se contente d'exiger du polygame qu'il traite une femme stérile aussi convenablement que si elle était prolifique.

Il ressort des déclarations de Rwabanda qu'en réalité il cherche un moyen de répudier sa femme stérile et de reprendre la dot.

D'après la coutume une femme sans enfants était condamnée à regagner le toit familial ou était simplement abandonnée à elle-même dans une petite hutte sans secours de son mari. Dans le cas ou pareille femme se distinguait par un grand dévouement à son mari, celui-ci la gardait comme seconde femme, et prenait une autre jeune femme prolifique.

Le tribunal a voulu assurer à la femme des conditions normales de vie.

Seruvumba J. Népomucène.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.
Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Le régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnoire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o 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'Elisabetfiville - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

15me Année Elisabethville, Mai-Juin 1947 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

MINISTÈRE DES COLONIES BIBLIOTHÈQUE BRUXELLES

SOMMAIRE

LA SORCELLERIE CHEZ LES BABALI, par Saerens C., Administrateur Territorial 71

PROVERBES ET DEVINETTES DES ARABISÉS DU MANIEMA, par Lecoste B. 82

ESSAIS DE CODIFICATION DE COUTUMES INDIGÈNES EN VIGUEUR DANS LE TERRITOIRE DE FARADJE, par L. Appermans, Administrateur Territorial 86

JURISPRUDENCE :

Dépôt de bétail - Détournement. 92

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chêque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

La sorcellerie chez les Babali

Par SAERENS C.
Administrateur Territorial.

HISTOIRE ET MILIEU

L'Histoire babali est une longue succession ininterrompue de poursuites et de refoulements, qui les a amenés finalement dans les forêts obscures et mystérieuses, peuplant les bassins de l'Ituri et de la Lindi.

Dans ces demi-ténèbres, au milieu d'une végétation gigantesque, entouré de fauves, respirant l'air humide encore alourdi par des parfums et des odeurs de putréfaction, le Mubali y mène une existance inquiète, troublée par d'incessantes alertes Il se défie de tout — il subit continuellement la peur de tout ce qui l'entoure.

La nature, dans sa richesse exubérante, y est avare : elle se gaspille beaucoup plus en végétation arborescente et arbustive qu'en fruits comestibles — elle étouffe l'agriculture, empêche l'élévage et ne permet que des occupartions dangereuses et peu productives : la chasse et la pêche.

Et cette nature, dans sa virulente expansion, est si triste et sombre ! elle arrête la lumière, qui fonce encore la verdure sombre — oblige le Mubali à vivre dans un éternel crépuscule.

C'est l'ambiance d'une étouffante angoisse — d'une indéfinissable solennité, d'une poignante désolation.

Comment ne pas admettre, que dans ce sombre milieu, le mubali ne soit le jouet de toutes les forces mystérieuses, qui naissent spontanément de l'ombre !

Histoire et Milieu ont puissamment contribué à donner à la société mubali les caractères, qu'elle garde encore actuellement, malgré l'action destructive de la civilisation européenne :

1) le caractère collectiviste, imposé par la nécessité de se défendre contre les ennemis du dehors;

2) la vie religieuse intense, qui a sa source dans le désir de se protéger contre les puissances surnaturelles, ainsi que les forces naturelles, dont le Mubali ne s'explique ni le pourquoi ni le comment !

LA VIE RELIGIEUSE

L'ETRE SUPREME

Le Mubali croit à l'existence d'un Etre Suprême, Dieu, appelé Adzapana, sauf dans la région de Kondolole, où il porte le nom d'Akulugu.

Le Mubali dit ce Adzapana (Akulugu) créateur de toutes les choses, mais là se borne son rôle: Adzapana (Akulugu) s'intéresse aussi peu à la vie du Mubali, que ce dernier s'occupe de lui

Il s'ensuit, que le Mubali ne songe jamais à poser un acte déterminé pour être agréable à Adzapana (Akulugu), ni à s'abstenir de tel autre par crainte de Lui déplaire ou de L'offenser.

Il s'ensuit aussi, que le Mubali ne rend aucun culte à Adzapana (Akulugu).

LE CULTE DES ANCETRES

Le Mubali conçoit tous les êtres animés d'une force, propre à chacun aussi longtemps qu'il vit. Cette force, qu'il nomme « muhuma », que le chrétien appelle « âme », et que le non-chrétien pourrait intituler « esprit dynamique » est douée d'intelligence et de volonté, maître de l'être, qui lui sert de représentation matérielle.

Invisible, mais toujours présent, le muhuma possède une psychologie nettement anthopomorphique; il voit et entend tout, et c'est pourquoi il est très redouté, car il est fort susceptible et se venge cruellement de la moindre offense. Par contre, il est, comme les hommes, sensible à la flatterie, et les offrandes en font un précieux allié.

Outre le « muhuma », les êtres vivants possèdent une autre force: le souffle: Osikana.

Le souffle anime les hommes, mais à ça se borne son rôle. Il n'est pas lié à l'existence même de l'homme — il passe d'un corps à l'autre, et dans ce sens il est éternel. Il est sous la dépendance immédiate du muhuma — par lui-même, l'osikana n'a ni intelligence, ni volonté. Il s'en suit, qu'on ne lui rend aucun culte.

L'Osikana ne présente donc de l'intérêt que pour autant qu'il assure la durée de la vie individuelle. On le traite, comme nous traitons notre santé — mais il ne fait pas figure d'esprit — il ne peut rien par lui-même — on ne lui doit rien — on ne cherche qu'à le maintenir dans le corps, qu'il habite.

Des deux principes, que porte en soi, chaque être vivant, il n'y a en somme, que le muhuma qui compte; l'osikana ne passe jamais dans une région suprasensible — il est toujours en circulation.

Quand l'osikana quitte le corps humain, qu'il habitait et ainsi cause la mort de l'individu, cela n'arrive pas par sa propre volonté, mais bien parce que le muhuma, qui le commandait, a été vaincu par un autre muhuma plus fort.

Tout décès apparaît ainsi aux yeux du Mubali comme la suite d'une intervention spirituelle et la manifestation d'une volonté individuelle. Les causes matérielles (maladies, accidents) ne sont que des causes visibles et apparentes, d'intérêt secondaire: le véritable auteur est un muhuma, qui a agi de sa propre initiative ou qui s'est servi d'un vivant comme instrument: le « molomba ». (1)

Le muhuma, contrairement à l'osikana, qui s'incorpore à nouveau, se trouve libéré par la mort de l'individu, mais il garde sa personnalité — son caractère — ses ruses et ses passions.

Surtout, débarrassé de l'enveloppe charnelle, qui limitait ses agissements, et de l'osikana, qu'il devait constamment conduire et maintenir présent, le muhuma gagnera en indépendance et puissance — il augmente le nombre des « kumune », les mânes des ancêtres, qui interviennent constamment dans la vie des hommes. Il est dès lors d'urgence de s'acquérir les faveurs de ce « kumene » par des moyens appropriés, qui constituent le culte.

Ces moyens appropriés, c'est la fabrication et l'usage des « bohogu » (remèdes), des amulettes-fétiches « tungbé » (genre sifflets) et « maiko » (batonnets, os de mangetu (rongeur) — ambiobio (antilope genre boloko) kibili (petite tortue de forêt) — limelu (graines de liane) — nefulu (fruits d'un arbre de forêt) etc., la consultation du devin (unzokolo), qui constituent autant d'actes, par lesquels le Mubali invoque expressément et formellement le secours de ses « kumene », accepte leur concours et acceuille leurs oracles.

LES ESPRITS DES PHENOMENES NATUREL S

A côté des kumene, esprits des ancêtres, il y a les esprits des phénomènes naturels — l'eau — la terre — l'atmosphère sont doués d'un esprit.: « nziri ».

1. Molomba — en kiswahili « mbolozi ».

Ainsi le « Chumusi », esprit de l'eau fait chavirer les pirogues et noie les occupants. Par contre l' « Apapa », qui est également un « nziri » de l'eau, empêche le mubali de se noyer en le soutenant sur ses épaules jusqu'à la rive.

Le « zungua » est le nziri de la forêt. Les nziri sont toujours en groupe — ils s'emparent de celui et celle, qui passe près d'eux — et introduisent un couteau ou bâton rougi au feu dans l'anus de leur victime, qui vient mourir au village. (1)

Le « nelima » est le « nziri » de l'atmosphère — qui loge quelque part dans les grands arbres au cœur de la forêt — en se déplaçant (et il se déplace toujours très rapidement) il provoque les violentes tornades, qui parfois démolissent les huttes et causent d'énormes dégâts aux plantations de bananes.

Je signale en passant le nziri du mambela, le « maduali », ainsi que le nziri de la terre, l' « agbendula » qui faisaient tous deux partie intégrante des rites du mambela, actuellement disparu.

A noter deux autres « nziri », l' « Akobokobo » et le « Zambaïlu », dont cependant je n'ai pu obtenir suffisamment de détails pour les décrire, les indigènes se montrant toujours très parcimonieux avec les indications concernant leur vie religieuse.

LA SORCELLERIE

Il n'est pas toujours aisé, dans la vie religieuse des Babali, de tracer une démarcation nette entre la religion proprement dite et la sorcellerie.

Une distinction pourtant s'impose.

Religion et sorcellerie reposent sur les mêmes dogmes essentiels, que nous venons d'exposer ci-dessus : l'Etre Suprême Adzapana, créateur de toutes les choses, qui ne s'occupe plus de l'humanité mubali — les kumene, esprits des ancêtres et les nziri, esprits des phénomènes naturels.

Mais tandis que la religion pose en principe la dépendance de l'homme vis-à-vis du monde invisible et s'ingénue uniquement à réaliser un accord entre les deux mondes, la sorcellerie vise à imposer la volonté de l'individu à tout ce qui existe, visible ou invisible.

La religion cherche une protection, la sorcellerie donne des ordres.

La religion est accessible à tous — la sorcellerie reste secrète.

La religion trouve son appui principal dans la famille (sensu stricto) et les collectivités, qui en sont issues.

La sorcellerie ne connaît que l'individu ou des groupements artificiels, tels les sociétés secrètes.

Quiconque a coutume d'observer la société indigène, constate que celle-ci (comme d'ailleurs la société européenne) est gangrenée par *l'envie :* « uniala ».

Elle règne entre chefs et sujets, entre gens du même unzi, (1) du même agbadili (1) — entre époux et épouse (s) — entre père et fils.

L'action incessante, sournoise et universelle de cette envie nourrit chez le Mubali cette mentalité soupçonneuse, qui se méfie même des marques d'intérêt.

Le Mubali est tellement convaincu de l'universalité de ce vice parmi ses frères de race, qu'il lui attribue chaque contrariété, chaque insuccès, chaque maladie.

---

1. Il existerait un esprit analogue « muhusi » chez les Babudu, qui introduirait des feuilles desséchées de bananes, mélangées de terre, par l'anus dans le ventre de leur victime, pendant que celle-ci dort. Mon planton prétend, que, tout dernièrement un de ses frères Mobudu est mort ainsi, qu'un peu avant de mourir, la victime a évacué cette terre mélangées de feuilles de bananes desséchées, qu'il a vu de ces yeux sortir ces matières de l'anus de la victime.

1. Unzi et agbadili - voir plus loin.

Cette envie, sans doute, n'est pas aussi universelle, que ne le prétend le Mubali, mais elle est certes fréquente. Cette fréquence prédispose son esprit à attacher une foi immuable aux imputations les plus gratuites et à travestir les attitudes les plus naturelles, de même que les accidents les plus fortuits.

Cette envie s'extériorise en premier lieu par le « abise misendji », le mauvais œil — qui d'après la croyance mubali, véhicule effectivement les puissances magiques nocives, exerce donc véritablement des effets hostiles.

Jugement n° 15, rendu par le Tribunal secondaire de Secteur des Bafwanduo le 21-1-1946.

Demanderesse: Alimoya du village Bafwabenze.

Défenderesse: Ivusana du village Bafwamandia.

Alimoya femme du village Bafwabenze, est mandée par son « waiye » (belle-sœur dans le mariage par échange de sœurs) Boya, du village Bafwamindia, pour l'assister dans l'arrachage des arachides (en juillet-août). Alimoya s'en va à Bafwamindia — aide Boya à arracher les arachides — mais ne parvient pas, avec Boya, à terminer la récolte ce jour-là. Elles retournent au village. Arrivée au village, Alimoya y trouve Ivusana, occupée à allaiter son bébé. Ce même soir, ce bébé tombe malade, — Ivusana l'accuse immédiatement d'avoir provoqué la maladie de son enfant en lui jetant un sortilège par le regard. Ivusana déclare en effet: « mtoto alipata malali — njoo nalisema: yeye alimangalia na dawa ».

A remarquer, que Alimoya attend que l'enfant soit guéri avant de se plaindre au Tribunal.

De cette représentation primitive de la personnalité, l'effusion magique du corps humain, par les yeux, proviennent, sans doute, quelques-unes de « nos » idées morales. Ainsi les yeux « lancent » — au propre — des regards nocifs, qui sont des prolongements de la personne. Regarder le bonehur d'autrui ave hostilité, lui jeter le mauvais œil (invideo signifie à la fois « jeter l'œil contre » et « jalouser ») c'est jeter sur lui sa personne, avec ses virtualités nocives.

Jugement n° 14 rendu par le Tribunal de Secteur secondaire des Bafwanduo en date du 17-2-1940.

Moti et son frère Nakubibi, suivent Ngubomoti et sa sœur Aluto, qui se rendent aux champs. Nakubibi séduit Aluto et a des rapports sexuels avec elle. Moti, de son côté essaye ses qualités séductrices sur Ngubomoti, mais celle-ci se montre récalcitrante et ne cède pas. Moti, vexé, lui dit: « Ah, tu ne veux pas m'accorder tes faveurs — tu tomberas malade et tu ne guériras guère, car j'ai planté mon pied dans l'empreinte de ton pied, et j'y ai incarné mon remède. »

Deux jours après, Ngubomoti tombe effectivement malade.

Cette croyance Mubali, que la personnalité s'effuse par des parties proéminentes du corps n'est pas exclusive aux Babali — Van Gennep et Havelock Ellis ne notent-ils pas une étrange « pudeur du pied » chez les Chinoises, en Russie Centrale, en Arménie et dans la France méridionale. De cette croyance à l'effusion de la personnalité par les parties proéminantes provient probablement le caractère particulièrement injurieux du coup de pied, dont l'innocuité est pourtant relative.

Affaire n° 28 du 15/4/46 — Tribunal secondaire de Secteur des Bafwanduo.

La femme d'Adodo, indigène de Bafwamindia, meurt en couches, de même que l'enfant. Adodo accuse son chef de village, Bengadodo, d'avoir tué par sortilège sa femme. Bengadodo avait, en effet accordé à Adodo un mois d'exemption de corvée — Adodo a, de son propre gré, prolongé cette exemption de 2 mois supplémentaires. Bengadodo s'est alors fâché — et pour se venger de cette insubordination, aurait fait périr par sortilège son épouse et l'enfant.

***

En parlant de religion, nous avons dit que le Mubali se sert de ses « bohogu » pour se

défendre. De là confection et l'usage de tous ses « maiko », que mubali porte au bras — à la cheville — aux reins pour se protéger contre tous les « molomba ». Ne voyons-nous pas aussi quelques Parisiennes se parer de la main de « Fathma », qui est, en Orient, une amulette active contre le mauvais œil ! Et nos aviateurs de l'actuelle guerre n'avaient-ils pas tous leur amulette-fétiche, qui une clef anglaise, qui une chaussette, etc.., qui ferait dévier les balles ennemies ! Serait-ce, à défaut d'autre religion, la renaissance des croyances religieuses ancestrales ! Mais revenons à nos Babali !

Affaire n° 115 — en date du 7-4-1946 — Tribunal de Secteur des Bemili.

Mbali avait deux femmes — Basumungu et Sikebisiki — Basumungu est enceinte — arrive le jour de l'accouchement. Mais Basumungu ne parvient pas à mettre l'enfant au monde. Le deuxième jour des douleurs Mbali accuse sa seconde femme Sikebisiki d'avoir ensorcelé Basumungu, pour qu'elle meure, avec son enfant, en couches, par jalousie, parce qu'elle, Sikibisiki, n'a pas d'enfants. Sikibisiki avait pris des déchets de nourriture préparée par Basumungu, des excréments de cette dernière, et un « bohogu », le tout lié ensemble avait déposé ce mélange, enfermé dans des feuilles de bananiers, dans un trou, creusé en forêt, et ainsi envoûté Basumungu.

Sikibisiki est appréhendée, ligotée en bastonnée, immergée à plusieurs reprises dans une rivière, puis, toujours ligotée, abandonnée dans sa case.

Le lendemain, Basumungu parvient à mettre l'enfant au monde, vivant. Les esprits étant de ce fait un peu calmés, Sikibisiki est déliée — aussitôt celle-ci se sauve et à ce jour n'a pas réapparu.

Notez que tout le village à aidé à malmener Sikibisiki, à commencer par le Chef de village Apiegendambo.

Le tribunal condamne : Mbali à 30 j. de SPP et Apiegendambo à 7 j. de SPP.

Si le Mubali a recours à ses bohogu et maiko pour se protéger contre tous les ennemis occultes, il s'en sert autant pour nuire à son semblable — pour assouvir une vengeance — une haine — pour abattre un rival, car envie, haine et vengeance se suivent de très près.

J'ai déjà cité ci-dessus la vengeance de l'amant évincé. Je pourrais multiplier les exemples à l'infini, mais je me borne à l'un d'entre eux, qui m'a frappé, parce que et l'auteur et la victime étaient en contact intime permanent avec notre civilisation !

Je me trouvais à Batama le 11-6-1946. En revenant du dispensaire, que je venais de visiter, je rencontre sur la route une jeune fille, belle et élégante, portant le nom d'Afua. Elle s'était revêtue du milumba et était complètement enduite d'huile de palme ; à sa ceinture, tressée de cordellettes, étaient suspendus les inévitables « maiko », et entrelacées, des herbes parfumées « awele zokuo ».

M'apercevant, qu'ostensiblement elle venait de sortir de l' « ishumba » (dont nous parlerons plus loin), j'interpelle la belle et la presse de questions. Et voici ses confidences.

Dorotea (il s'agit sans doute d'une petite brebis égarée d'un troupeau chrétien) était ménagère de Monsieur X... à B. Elle demande un « congé » de dix jours à son blanc. Afua, qui avait déjà été ménagère de blanc, est, pendant l'absence de Dorotea, aperçue par le Monsieur X..., qui l'invite chez lui. Conquis par les charmes d'Afua, il retient celle-ci comme ménagère en titre et fait savoir à Dorotea, qu'il la.... remercie.

Cette dernière accourt, et, furieuse d'avoir été supplantée par Afua, prend un bout de peau de léopard, et la perce devant Afua, terrifiée, en la menaçant de toutes sortes de maladies. Une semaine après, Afua est couverte de pustules, attrape des bubons à l'aine, souffre de mal au dos et aux reins.

Afua se rend au dispensaire pour s'y faire guérir, mais ne ressent une amélioration après quelques semaines. Déçue par l'inefficacité des médicaments européens, elle s'adresse à l'ishumba. Et me voici, termine-t-elle, guérie après dix jours.

Son récit terminé, je commence à la questionner pour savoir, ce qui s'était exactement passé dans l'ishumba. Je la vois, qui scrute de son regard les environs, pendant qu'elle répond évasivement à mes questions; puis tout d'un coup ses traits se pétrifient, son regard angoissé fixe un objet se trouvant derrière moi et elle détale, l'air consterné. Ahuri, je me retourne pour découvrir la causse de ce brusque changement d'attitude et je me trouve.... nez à nez avec le « mombi ishumba » (gardien de l'ishumba). Furieux, mais consumant silencieusement ma fureur, je m'en retourne au bureau de Batama le cœur lourd de tristesse.

Quant à l'inefficacité de nos médicaments européens aux yeux des noirs, je donne ci-dessous la copie d'une lettre, émanant d'un évolué et qui illustre d'une façon caractéristique cette opinion:

« Monsieur l'Administrateur territorial de Bafwasende,

Monsieur l'Administrateur,

J'ai l'honneur de vous informer, que je suis tombé malade : (constipation pendant trois semaines et abcès grave à l'aine du pied gauche) et suis entré à l'hôpital d'Angumu le 12-7-1946.

Après 12 jours d'hospitalisation sans amélioration et ayant appris que cette maladie est facilement guérie par les gens appelés « Monaganza ou les femmes dites Mampombo dont l'efficacité de leurs médicaments est connue, même par le gouvernement, j'ai demandé à l'Agent Sanitaire la permission de sortir de l'hôpital, mais sa réponse fut ambiguë : je suis libre, dit-elle, de rester 1 ou 2 mois à l'hôpital pour que je sois complètement guéri ou bien sortir d'après ma demande et alors la maladie deviendra beaucoup plus grave.

A la date du 25-7-1946, je suis sorti de l'hôpital et voilà que cinq jours après j'étais debout, je savais déjà aller à la selle et remplissais mes devoirs d'Etat grâce aux soins indigènes.

Veuillez agréer, Monsieur l'Administrateur, l'assurance de ma haute et parfaite considération.

Votre humble serviteur dévoué.

Basile Bakiteli.

Angumu, le 4-8-1946. Commis à Angumu.

Cette opinion peu flatteuse provient, de la foi inébranlable de l'indigène dans les remèdes de ses ancêtres.

Nous venons de voir que d'un côté le Mubali se sert de ses bohogu et de ses maiko, pour se protéger mais que d'un autre côté il y a autant recours pour nuire à celui, à qui il en veut, par envie, par haine ou vengeance. Du domaine de la religion, le Mubali passe ainsi dans la plus basse sorcellerie. Les quelques exemples, qui précèdent (et qui vont suivre) trahissent au vif l'état d'âme du Mubali, fait d'inquiétude et de méfiance, toujours exposé aux agressions occultes de quelque « molomba » caché.

Nier la puissance des « molomba », contester l'efficacité des « bohogu » et prouver expérimentalement et rationnellement, comme je l'ai fait tant de fois, étant jeune bleu, l'absurdité et l'inanité de leurs croyances, constitue une pure perte de temps : c'est se faire pêcheur de lunes.

C'est que les croyances et la raison n'obéissent pas à la même logique : la logique rationelle règne d'une façon exclusive dans le laboratoire du savant, mais n'influence que très faiblement la conduite des individus, alors que la logique mystique procède par affirmations dégagées de toute démonstration rationelle.

***

LES SORCIERS PROFESSIONNELS.

Nous avons déjà dépeint à plusieurs reprises l'état d'âme du mubali, sa mentalité soupçonneuse, ses suspicions sans fin du « molomba ».

De cet état d'âme, il résulte, que le Mubali ne se reconnaît jamais aucun tort, ne se croit jamais coupable; même si l'évidence de sa propre faute crève les yeux, il en cherchera toujours ailleurs la cause et se prétendra victime des manigances secrètes de quelque ennemi occulte.

Ainsi par exemple le mubali s'éternisera le soir auteur du feu, sous l'agbadili (1) à conter des histoires ou les menus faits du jour — il s'endormira près du feu éteint et s'éveillera avec un gros rhume, une bronchite, voire une pneumonie.

Croyez-vous, que le Mubali se dira : « j'ai attrapé une bronchite par imprudence, par ma propre faute en restant dehors la nuit! » Ah non!! la cause de sa maladie, c'est un « molomba » — un ennemi caché, qui lui en veut, et cet ennemi ne peut se trouver que parmi ceux, qui lui tenaient compagnie le soir! Et voila le mubali à la recherche du molomba!!

S'il parvient à le déceler par ses propres moyens, nous retombons dans les pratiques décrites ci-devant. S'il n'y parvient pas, il s'adressera à l'unzokolo. Ce dernier est ce que nous pourrions appeler le devin. Son rôle consiste à neutraliser par les « bohogu » l'action malfaisante du « lolomba ».

Parmi les « bohogu », fabriqués par l'unzokolo, je cite, ce que les intéressés, au cours des entretiens, ont bien voulu « lâcher » (il n'y a pas lieu de se faire des illusions en ce qui concerne les « confidences » de ces dignitaires et autres).

Pour les maladies de poitrine :

L'écorce rapée de l'arbre « nyawa » ou de l'arbre « kundarehe » (ou « adungu », même nom pour même arbre), mélangée avec du « ngula » et de l' « unkuo » (sel indigène) — ce mélange est mis sur le feu dans un « kpekpengu » (pot en terre). Après cuisson, l'unzokolo en frotte la poitrine du malade, préalablement incisée.

Pour les maladies du ventre :

L'écorce broyée de l'arbre « agusokepepe » et « lisingi » bouillie à l'eau dans un « kpekpengu » — ce mélange sert à administrer un lavement au malade.

L'unzokolo se sert également du liquide de la liane à caoutchouc « angulu » ou « akpakpa », mélangé d'herbes « tetembre » ou « amasa » broyées, pour administrer un lavement. Cette dernière pratique s'exécute exclusivement la nuit.

Pour les maladie des yeux :

Racines rapées de l'arbuste « mbakambaa », mélangées avec les feuilles broyées de ce même mbakambaa.

— il en est de même de l'arbuste « nkolobo » (racines + feuilles).

— l'unzokolo se sert également des feuilles de lianes « ndengene » et les racines rapées de mbakambaa pour obtenir une mixture analogue.

Cette mixture est appliquée au yeux du patient.

***

Le malade est, bien entendu, soigneusement isolé par l'unzokolo dans une des annexes de sa maison. Le régime « médical » s'accompagne d'immolation de poules — des libations de vin de palme — auxquelles participent en mangeant et buvant leur part et l'unzokolo (celui-ci la part du lion) et le malade (qui prend les restes).

---

(1) Agbadili : petit hangar ouvert, se trouvant devant la case du nkuru agbadili.

En outre, tant que dure le régime, le malade est tenu d'observer certaines restrictions d'ordre sexuel et d'ordre alimentaire, qui varient d'un unzokolo à l'autre.

Il arrive qu'un unzokolo ne parvient pas à neutraliser l'action malfaisante du lolomba — dans ce cas le malade s'adressera à un autre unzokolo, qui recommencera le traitement médical, accompagné des rites et prescriptions d'ordre religieux.

Nous pourrions supposer, que le malade, en ce cas ait perdu confiance, dans le « bohogu », puisqu'ils se sont montrés impuissants. Oh non! loin de là! Si les « bohogu » se sont révélés inefficaces, c'est qu'un obstacle s'est présenté : ou bien de la part du malade, qui n'a pas observé les prescriptions rituelles ou bien de la part de l'unzokolo, qui s'est trouvé en présence d'une force supérieure à la sienne.

Ainsi pour le mubali la puissance du bohogu reste absolu et présente pour lui une si lumineuse évidence, que le seul fait de la contester implique une complète mauvaise foi.

L'isolement du malade est précédé de l' « amboso », rite, qui se pratique devant tout le village réuni, pendant qu'est exécutée la danse « ambembe ».

L'unzokolo, devant cette nombreuse assistance, avale une quantité suffisante d'unkuo pour provoquer des vomissements. Le liquide ainsi vomi est étendu sur la partie malade du corps, préalablement incisée.

Cette croyance à la transmission de la puissance personnelle par le crachat (le mubali prétend que l'unzokolo a un esprit dans le ventre et le transmet au malade par le crachat, s'infiltrant par les incisions) n'est pas unique au mubali.

Les sorcières calabraises guériraient de même les maux superficiels, en les humectant de leur salive.

Pour l'initiation philosophique, dans quelques sectes anciens, le maître crachait dans la bouche du disciple.

D'ailleurs le caractère injurieux du crachat hostile ne provient-il pas plus de l'atteinte de l'ennemi sur la personne du conspué que d'une répulsion physique à l'égard de la salive.

Je signale, quoique ceci sort plus ou moins du cadre de la présente note, les pratiques religieuses du « nkwesi » — qui se font chez tous les Babali, — par les « mombi enkwesi » — (détenteurs du nkwesi).

Un ou deux mois avant que les bananiers ne commencent à fleurir, les « mombi enkwesi », se rendent dans les champs de bananiers et y séjournent pendant un mois environ. Dès le début de leur séjour, les « mombi enkwesi » se rendent en forêt pour y récolter l'écorce des arbres inguru — ikbala — undandi — obelele — oyawa — umbili — et celle des lianes angolu — mbadu — mosisi. Cette écorce est ensuite broyée et mélangée avec des feuilles d'arbustes abakutu — ondilinga — ontoro — ils y ajoutent du poivre « tangbo » — le nid de limilili (genre d'abeilles) — quelques têtes de bananiers. Ils tuent ensuite une bête, qu'ils mangent en répandant le sang sur le sol — mélangent les entrailles de cette bête (généralement une antilope sindjembi (koto) ou mangungu (sindula) ou le singe sabila (kema) avec la mixture d'écorces, tangbo, nid de limilili et têtes de bananiers. Le remède ainsi obtenu est brûlé dans un grand feu au milieu des champs. Dès que le feu est éteint, les « mombi enkwesi » y construisent au dessus des cendres un petit toit de plus ou moins 1,50 m. de haut et y montent la garde. La même cérémonie est répétée trois jours après. Les « mombi enkwesi » restent aux champs de bananiers, jusqu'à ce que les premières bananes apparaissent.

Cette cérémonie est actuellement en cours ou sur le point d'être terminée partout chez les Babali.

Notez, que si le « mombi enkwesi » n'exécute pas ces cérémonies, il n'y aura pas, d'après les croyances des babali, de bananes sur bananiers.

Outre le nkwesi, il y a divers rites d'ordre religieux pour obtenir une chasse fructueuse, c'est le motendie. Le détenteur de ce motendie recherche en forêt l'écorce des arbres uzomu — aongo — kabuladou — abele — alubi — okelede — yokulupa — obelele — et inguru — et les écrasent. — Il fait un grand feu, y jette les cranes de bêtes tuées précédemment — leurs excréments — de même que la poudre des écorces broyées.

Ainsi les bêtes restent près du village et fournissent une chasse facile et fructueuse.

Jusqu'à présent nous avons vu le Mobali en prise avec les maladies. Quelle est sa réaction devant la mort ?

Nous avons que, de même que la maladie, tout décès trouve sa cause profonde dans l'intervention d'une volonté individuelle. Dès lors, le premier devoir du mobali est de rechercher celui, qui a provoqué la mort de son parent.

Il arrive assez souvent, que le mourant, avant d'expirer, accuse formellement tel ou tel individu d'être « molomba », de l'avoir ensorcelé et tué. Dès que le mourant expire, le molomba est mandé et mis en demeure de s'expliquer. S'il se reconnaît coupable, ce qui arrive souvent soit qu'il ait eu des disputes avec le défunt et l'ait menacé et par ce fait même est convaincu d'avoir contribué à causer sa mort, soit par crainte de devoir subir l'épreuve du « tapa » (poisson), il sera contraint à dédommager largement la famille du défunt : tous ses biens mobiliers, sa ou ses sœurs, parfois même sa femme passera à cette famille.

Il arrivera, qu'il sera plus ou moins rudement malmené — bastonné et plongé à plusieurs reprises dans l'eau — il arrivera même, qu'il sera ainsi torturé jusqu'à mort. Tout ceci variera d'après l'état de surexcitation des frères du défunt au moment du décès, de la position sociale de ce dernier, de l'accusé et de l'intervention de l' « indimi » (tribunal coutumier babali).

Si l'accusé plaide non coupable, l'accusateur a recours au « mapengo ». L'accusateur part en forêt, en compagnie d'un ou de plusieurs de ses frères, et y dissimule une banane, enfourchée sur un bâtonnet. Dans cette banane a été introduit préalablement un poison, qu'il s'est procuré chez le « mombi engula » (dont nous parlerons plus loin). Le lendemain ou surlendemain il se rend de nouveau en forêt, en compagnie de quelques-uns de ses frères : si la banane a disparu, et qu'aucun cadavre de « ndani » (rat de forêt) ou de « ungongolo » (mille-pattes) ne s'y trouve, c'est que l'accussé est innocent. S'ils y rencontrent le cadavre d'un ndani ou d'un ungongolo (et les forêts en abondent), c'est que l'accusé est coupable.

D'aucuns recourent au « tisombe » au lieu du mapengo.

Le tisombe est une petit piège, dans lequel l'accusateur place un bout de racine de manioc. Si le lendemain ou le surlendemain, un « ndani » s'est fait attraper dans le piège, c'est la preuve de la culpabilité de l'accusé. Dans le cas contraire, l'accusé sera déclaré innocent.

Le 5-9-1946, me trouvant à Bagwangbe, clan Bebeongo, secteur Bafwandaka, je reçois un mot du greffier du Tribunal de Centre d'Imva, dont voici copie :

Bafwanibi, le 2-9-1946

Monsieur l'administrateur Territorial, à Bafwangbe.

Bwana nawaluma watu hawa mbele yako maneno walifanya ufumu yulu ya kuona kama nani aliua mlu.

1) Mwenyi kufanya ya kwanza ndio : Ngbuduma maneno bibi yake alikufa, kama Logani njoo ulimua.

2) Badengbanzaka alifanya vile-vile kama Logani njoo aliua mwana-mke wa Ngbuduma, kwa sababu Ngbuduma ni nduku yake. Kiisha mwana-mke wa Logani nyoka akamufukuza ; ku-kimbiya yake akalumia kisiki ndani ya kuma ; vile alikuwa na mimba mtoto akakufa ndani ya

tumbo. Kwa mawazo yao Logani akasema lubuda Ngbuduma na Bedengbanzaka njoo walimutendea mwana-mke yake.

Bwana, mimi sikusikia musuri, njoo nawatuma kwako.

Le Greffier du Tribunal de Centre Imva

F. Bodomoni.

Que s'était-il passé?

Babigisiye, épouse de Ngbuduma, était enceinte. Survient le temps de l'accouchement. Mais Babigisiye ne parvient pas à mettre l'enfant au monde. Le deuxième jour, Ngbuduma, aidé de son frère Badengebanzaka la transporte vers l'hôpital de Bayenga. En cours de route, Babigisiye déclare à son mari : « c'est Musekebangia, qui m'a tuée en m'ensorcelant! » — (Musekebangia aliniloga).

Quelques instants après ils rencontrent le médecin de la Tele, qui charge Babigisiye sur sa camionnette. Babigisiye meurt le lendemain à l'hôpital de Bayenga.

Immédiatement après avoir appris la mort de son épouse, Ngbuduma accuse ouvertement Logani et son épouse Musekebangia d'avoir tué Babigisiye par ensorcellement. Logani et Musekebangia nient. Sur quoi, Ngbuduma, accompagné de Badengebanzaka, se rend auprès du « mombi engula » pour se procurer du poison, introduit celui-ci dans une banane, et s'en va dissimuler celle-ci en forêt. Il y retourne le lendemain : la banane a disparu et il s'y trouve deux cadavres de « ndani ». La culpabilité des deux accusés est donc prouvée. Ngbuduma et Badengebanzaka s'en vont avec le cadavre des deux « ndani » et les jettent devant les pieds de Logani et Musekebangia, consternés, en leur criant : « Osez-vous encore nier? » Les deux accusés s'enferment d'abord dans leur case — puis peu de temps après Musekebangia (qui est également enceinte) part en forêt chercher des légumes pour la nourriture. Pendant qu'elle est occupée à cette besogne, elle voit tout d'un coup un gros serpent « tele » s'avancer vers elle. Effrayée, elle s'enfuit, mais dans sa fuite éperdue elle trébuche sur une branche et tombe sur un bout de tronc pointu, qui s'enfonce dans son sexe. Perdant du sang en abondance, elle se traîne jusqu'à la case, où elle met au monde le fœtus. Immédiatement, Logani accuse Ngbuduma d'avoir envoyé le serpent « tele » sur la femme, d'avoir ainsi provoqué la chute de sa femme sur le bout de tronc pointu, afin de tuer et sa femme et l'enfant, qui devait naître peu de temps après.

Je cite ce cas, parce qu'il se produit au moment d'élaborer la présente note. Des cas analogues se produisent tous les jours : la vie indigène en grouille — ainsi chaque fois que je pars en brousse, j'apprends une ou deux histoires de sorcellerie.

Le 20-6-1946, je présidais le Tribunal de Territoire à la Plantation Maduka à Bafwasamboli, sur la route de Bafwasende-Bomili. L'Européen de cette plantation se plaignant amèrement de toutes les histoires d'ensorcellement, qui se passaient parmi ses travailleurs (tous Babali), je fis une rapide enquête. En voici une entre autres :

Nato était venu passer quelques jours chez son beau-frère Adwambolo, travailleur de la plantation Maduka. Nato y rencontre Akakando, qui vient lui rendre visite dans la maison d'Adwambolo. Akakando lui remet 20 frs en lui disant : « ninakutaka ». Le lendemain, il revient cependant en disant : « j'ai changé d'avis; rendez-moi mes 20 frs. » Nato lui rend ses 20 frs, sur quoi Akakando sort, mais au lieu de s'éloigner, il contourne la case et y rentre à nouveau par la porte latérale. Nato entend, que quelqu'un y rentre — va voir et tombe par terre : elle se relève, malade. Une semaine après, Nato est morte, mais avant d'expirer elle accuse formellement Akakando en déclarant : « Akakando aliniloga » (Akakando m'a ensorcelée et m'a tuée ». Peu de jours après meurt Jatuna, sœur du travailleur Mandadili et épouse de Namondele, frère de Akaka-

ndo. Au repas funèbre, qui eut lieu quelques jours après ce décès, à Bafwasaka, la propre épouse de Akakando, Kindanda, envoyée par le premier pour y assister, déclare en public : « Si Jatuna est mort, c'est à cause de mon mari, c'est lui, qui l'a ensorcelée — mon mari s'est procuré un » dawa « chez le mombi engula — moi-même, je vais mourir ainsi — je ne veux plus rester avec lui ». Kindanda a pris la fuite et à ce jour n'a pu être retrouvée.

Akakakando, apprenant ces accusations prend la fuite et ne réapparait que quelques semaines plus tard, soit la veille de mon arrivée à Bafwasamboli.

Il arrive assez souvent, que les parents du défunt ne parviennent pas à découvrir eux-mêmes la personne, qui a provoqué la mort de leur frère; ils s'adressent au « mombi engula » qui leur désignera le malfaiteur.

Ce « mombi engula », invité par un membre de la famille du défunt, membre qu'il questionne soigneusement en premier lieu, s'amène en grand costume et s'assied sous l'agbadili, avec les parents du défunt, après avoir contemplé la dépouille de ce dernier.

Le mombi engula fait alors réunir tout le village, puis se met à danser en passant successivement devant tous les assistants pour finalement s'arrêter devant le « molomba » — le coupable.

Si l'accusé se déclare coupable, pour les motifs donnés ci-devant, il sera contraint à payer des indemnités à la famille du défunt.

Si l'accusé par contre nie sa culpabilité, il sera soumis à l'épreuve du poison (tapa). Ce poison est préparé d'avance par le « mombi engula » et il n'est pas difficile de se douter de l'issue : une mort certaine. Actuellement l'épreuve se fait très souvent sur une poule et généralement l'accusé, trouvé coupable, meurt peu de temps après des suites d'une « malali ya tumbo ».

(A suivre).

Proverbes et devinettes des arabisés du Maniema.

Les proverbes et devinettes dont il est question ici, ont été recueillis parmi les populations arabisée du Maniema, tout particulièrement dans la région de Kasongo. Ces arabisés se nomment eux-mêmes « Wa-ngwana » (sing. Mu-ngwana), c'est à dire « civilisés », par opposition aux indigènes de la brousse qui sont des « Wa-shenzi ». Leur langue est le « Ki-ngwana », qui est un dialecte dérivant du Ki-swahili de Zanzibar. Hâtons-nous d'ajouter qu'il s'agit d'une langue bien parlée, où les préfixes de classes sont respectés, qui a une conjugaison négative. Il ne s'agit pas de l'informe jargon parlé au Katanga et en d'autres lieux sous le nom de Ki-swahili.

PROVERBES.

1) Usifwate tembo kunywa, utapasuka tumbo.

Ne tente pas de boire comme l'éléphant, tu te fendrais le ventre.

Sens : c'est le proverbe Français bien connu, tiré de la fable de La Fontaine : « La grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf ».

2) Ngoya; ngoya, ilimkosa soko mtu mkila.

D'avoir trop attendu, le chimpanzé n'a pas de queue.

Sens : Il s'agit d'une histoire où Dieu, ayant distribué à chaque bête une queue, tomba à court quand vint le tour du chimpanzé. Il lui dit d'attendre, mais le pauvre animal attends toujours.

Se dit quand on remet continuellement une promesse à plus tard.

3) Rafia yako, tabu yangu.

Ta joie fait ma peine.

Sens : La peine des uns fait la joie des autres : proverbe Français universellement connu.

4) Halaka, fiaraka, fiaina baraka.

La hâte n'est pas toujours avantageuse.

Sens : rien ne sert de courir... ou bien : qui va doucement va longtemps.

Se dit de celui qui, voulant toujours terminer tout trop vite, gâche son travail.

5) Mwisho wa furafia, machungu.

Après la joie, la peine.

Sens : après le beau temps, la pluie. Proverbe pessimiste exactement contraire à notre proverbe : après la pluie le beau temps.

6) Kindeke fiana nyumba, nyumba yake mti.

Le petit oiseau n'a pas de maison, il n'a que les arbres.

Sens : se dit d'un malheureux se trouvant dans une situation précaire, un sans foyer. Chez nous on dit : il est comme l'oiseau sur la branche.

7) Ukiona chungu kipia, usitupe kikaya.

Si tu obtiens une nouvelle marmite, ne jette quand même pas la vieille.

Sens : se dit de celui qui, quand il a de l'argent se hâte de jeter les vieilles choses qui cependant sont peut-être encore plus solides que les objets nouveaux.

8) Kimya, kimya, si uyinga, ni maneno ya kupeleleza.

Le calme n'est pas nécessairement de l'idiotie, c'est parfois de l'espionnage.

Sens : C'est notre proverbe : « méfiez-vous de l'eau qui dort ».

9) Macho yaliona milima, hayasitukie bonde.

Les yeux qui ont vu des montagnes, dédaignent les vallées.

Sens : celui qui a beaucoup vu, ne s'étonne pas aussi facilement que celui qui n'a jamais quitté son village de la brousse.

10) Futaha ya mwenye meno, mwenye mapengo hachieke.

Celui qui a des dents rit, celui qui n'en a pas, ne rit pas.

Sens : celui qui n'a que des « laideurs » à montrer, les cache.

11) Tuliisha kunywa kahawa, machicha ya munye ndoa.

Nous avons bu le café ; le marc est pour le mari.

Sens : les amants d'une femme s'expriment ainsi pour montrer qu'au fond, ils ont tout le plaisir, le mari n'ayant que la corvée.

12) Mapenzi yo sufuria : haikawe na kupola.

Vous aimez la marmite métallique : cependant dès qu'elle n'est plus sur le feu, la nourriture cesse immédiatement de cuire et se refroidit tout de suite.

Sens : les marmites indigènes gardent mieux la nourriture chaude.

Se dit de celui qui préfère les nouveautés, même si elles répondent moins bien aux besoins que les objets anciens.

13) Tamaa mbili, moja itakuponyoka.

Si tu as deux désirs, l'un t'échappera.

Sens : celui de notre proverbe bien connu : « Qui trop embrasse mal étreint ».

14) Nalimlia hayaya, akisha kuya chukize.

De loin on l'aimait, de près on le hait.

Sens : Quand on est loin l'un de l'autre les défauts s'atténuent, on voudrait se revoir. Dès que l'on est ensemble, on se heurte et cela finit par des disputes.

15) Jicho la mukoshi halioni, likiona, haliongozi.

L'œil du pauvre ne voit pas, même s'il voit, il ne brille pas.

Sens : Le pauvre, même s'il n'est pas toujours misérable, n'est quand même jamais heureux. Mukoshi signifie : pauvre hère, malchanceux.

DEVINETTES.

1) Nina kitu changu kinatembea usiku na mchana, halali.

Rép : Maji.

Ouelque chose qui marche nuit et jour, sans dormir.

Rép. : L'eau.

2) Mama nibebe.

Rép. : Kitanda.

Mama porte-moi.

Rép. : Le lit.

3) Nina mtu wangu, alipita mbio mpaka Maluani, hakutoka yasho.

Rép. : Mbwa.

Quelq'un qui marche vite jusqu'à Maluani, et ne transpire pas.

Rép. : Le chien.

4) Nina watoto wangu watatu, moja akiondoka, wawili hawawezi kutumika.

Rép. : Mafika.
J'ai trois enfants ; si l'un s'en va, les deux autres ne servent plus à rien.
Rép. : Le foyer (pour cuire leurs aliments, les indigènes posent trois pierres sur lesquelle reposent la marmite. Si l'une vient à manquer, les autres deviennent inutilisables.)

5) Nilianika wino wangu na saa kumi na mbili ya asubui, na saa mbili sikukuta.

Rép. : Umande.
J'ai posé mon encre à six heures du matin, à huit heures elle n'y est plus.
Rép. : La rosée.

6) Nyumba ikilungula, mwamba itabakia.

Rép. : Njia.
Même si la maison brûle, le madrier central restera.
Rép. : La route.

7) Nina mkuki mkubwa, mulanga mdogo.

Rép. : Makungu.
J'ai une grosse lance avec un petit manche.
Rép. : La feuille dite « Makungu » avec laquelle on fait les toitures dans les régions de forêt

8) Nilipika msfiale wangu mchana, unafika mbali. Usiku fia ufike mbali.

Rép. : Jicho.
Si je lance ma flèche le jour, elle arrive loin, la nuit pas.
Rép. : L'œil.

9) Ngumu, ngumu, lilizaa teketeke.

Rép. : Muhindi.
C'est dur, et cependant cela est né mou.
Rép. : Le maïs.

10) Nina mtu wangu fiawamushindake.

Rép. : Usingizi.
Je connais un homme auquel il est impossible de résister.
Rép. : Le sommeil.

11) Naliyenga nyumba yangu na mwamba moja tu.

Rép. : Uyoka.
J'ai construit ma maison sur une seul pilier.
Rép. : Le champignon.

12) Ninamtoto wangu ni kati ya mwiba.

Rép. : Ulimi.
Mon enfant est au milieu des épines.
Rép. : la langue.

13 Kupu na kupu.

Rép. : Mkila wa ngombe.
Kupu et kupu.
Rép. : la queue de la vache.

Ceci est un exemple typique des fameuses formes onomatopéiques si fréquentes dans les langues bantu. Formes dans le genre de : « L'eau coule : lilili - - il s'en alla : weee...

14) Nina mtu wangu ana jicho moja.

Rép. : Shindano.
Je connais quelqu'un qui n'a qu'un œil.
Rép. : L'aiguille.

15) Nina mtu wangu anavaa kanzu mpaka chini.

Rép. : Iswa.
Je connais un homme qui porte une robe jusqu'aux pieds.
Rép. : Le termite volant.

Lecoste B.

Essais de codification de coutumes indigènes en vigueur dans le Territoire de Faradje.

Par L. Appermans

Administrateur Territorial.

ADULTERE.

— 8 coups de fouet + 25 frs d'amende + 25 frs

— D. I. (1) au mari lésé — 15 jours de S. P.; Pour la femme consentante.

Récidive: amende doublée et S. P. doublée pour la femme.

***

Jurisprudence: Attendu qu'il y a récidive, condamnons la femme X.. à un mois de S. P.; le mari adultère à 8 coups de fouet et à 50 frs d'amende.

Attendu que le prévenu est un notable de la chefferie, condamnons le: à 100 frs d'amende et 25 frs de D. I. à Y... (mari lésé) — (donc pas de fouet).

Attendu qu'il est établi que le préveru est entré dans la maison de Y.. dont la femme était seule; attendu qu'il n'a pû autrement expliquer cet isolement tout en niant qu'il a commis l'adultère; faisant application de la coutume, condamnons le défendeur à .... (comme si l'adultère avait été commis).

CONTAGION

Contagion = considéré comme injure, honte. Uniquement puni dans les unions légitimes. -- D. I. = une chèvre ou deux houes.

***

Jurisprudence : Attendu qu'il est établi *par les aveux* du prévenu qu'il a contaminé la demanderesse; attendu que cette maladie vénérienne nuit à la procréation et que la femme n'aurait pas consenti à cette union si elle avait sû que son mari était malade; condamnons le prévenu à payer à titre de D. I. aux frères de la femme : une chèvre.

COUPS

— S. P. ou fouet, suivant gravité.

— blessure occasionnée par enfant, le père est responsable des D. I. qui seront toujours prononcés.

— pour blessure = S. P. ou fouet + D. I.

***

Jurisprudence : Attendu que le prévenu, s'il avait le droit de donner une correction à sa femme; vu qu'elle ne l'écoutait pas, il ne peut en aucun cas lui faire des blessures; attendu que la blessure est peu grave, condamnons le prévenu à payer à titre de D. I. à sa femme; une houe pour être remise à ses frères ayants-droit.

Attendu que l'enfant X... en prenant du gravier et en le lançant dans un attroupement, a blessé à la joue le demandeur; attendu que la blessure est peu grave, condamnons le père de l'enfant à payer au demandeur à titre de D. I. la somme de 10 frs.

---

1. D. I. : Dommages et intérêts.

INDEMNITES

L'indemnité de décès est indépendante de toute idée de responsabilité.

— Pour la femme décédée chez son mari: une à cinq chèvres;

— Pour un enfant décédé chez ses parents: de 1 à 2 chèvres;

— Pour l'éducation d'un enfant, par enfant pendant un an = une chèvre et une houe, sans toutefois excéder 10 chèvres et 10 houes.

— Indemnité pour dommages subis: voir supra, page 8.

DESOBEISSANCE AU CHEF

— S. P. de 1 à 7 jours + amende, ou fouet, de 1 à 6 coups + amende (amende n'est pas nécessairement prononcée).

***

Jurisprudence: Attendu que les prévenus, spécialement convoqués, ont refusé de se présenter à l'appel du Chef, condamnons les prévenus, chacun à 6 coups de fouet et 5 frs d'amende.

Attendu que le prévenu a refusé de servir de porteur au Chef se déplaçant vers le Chef-lieu du Territoire, attendu que le prévenu n'avait aucun motif pour refuser cette corvée, le condamnons à 4 coups de fouet et à 3 frs d'amende.

DETTE

Restitution de la dette, généralement sans intérêt de retard, — toutefois si la dette date de longtemps ou a dû être réclamée à plusieurs reprises, il est appliqué une amende avec ou sans intérêts de retard pour dommage subi.

***

Jurisprudence: Attendu que la chèvre avait dû être restituée depuis environ deux ans et que le prévenu ne voulut la rendre sans y être condamné par le tribunal ; condamnons le prévenu à la restitution immédiate de la chèvre et en outre, à payer au plaignant à titre de D. I. une houe.

Attendu que le prévenu à attendu plus d'une année avant de remettre la chèvre remise à titre de dette et qu'il ait fallu appeler le prévenu devant le tribunal après des demandes multiples pour rentrer en possession de son bien de la part du plaignant, condamnons le prévenu à la restitution immédiate de la chèvre et à une amende de 5 frs.

DISPUTES

Dispute (sans injures, avec ou sans voies de fait) — S. P. ou fouet, avec ou sans amende.

***

Jurisprudence : Attendu que la dispute eut lieu entre deux frères, oralement : acquittons les prévenus.

Attendu que le prévenu, après dispute, a méchamment déversé la nourriture préparée par le plaignant : condamnons le prévenu à 8 coups de fouet.

DOMMAGES SUBIS

Indemnité pour dommages subis :

— involontaire : = réparation des dommages subis

— volontaire = réparation + S. P. ou fouet.

***

Jurisprudence : Attendu que le prévenu, à cause de ce que les chèvres de Banga sont allées manger dans ses plantations, a arraché méchamment les patates douces dans la plantation de Banga : condamnons le prévenu, outre les D. I. estimés à X... frs, à 8 coups de fouet.

Attendu que le prévenu a méchamment détruit la ruche appartenant au demandeur, condamnons le prévenu outre les D. I. estimés à X... frs, à 8 jours de servitude pénale.

IMPUTATION CALOMNIEUSE (Mensonge).

— D. I. d'une chèvre ou d'une houe.

— S'il y a eu un acte quelconque, autre que par paroles simplement : un mois de S. P.

INJURES

— Injure de « Likundu » très grave = Un mois de S. P. + D. I.

— Injure autres : S. P. ou fouet + D. I. de une chèvre ou d'une houe (Toujours avec dommages-intérêts).

***

Jurisprudence : Attendu que le prévenu a injurié le plaignant en lui disant « likundu » injure la plus grave qu'on puisse adresser à un indigène vu qu'elle ne se lavait autrefois que par l'épreuve du poison : condamnons le prévenu à un mois de S. P.

Attendu que le défendeur a tenté d'induire le tribunal en erreur ; attendu qu'il a manqué à la vérité dûe au tribunal, considérons le fait comme une injure et condamnons le prévenu à 8 coups de fouet.

Attendu que le prévenu a dit à sa femme « qu'elle sentait mauvais », attendu que le fait est réputé injurieux condamnons le mari-défenduer à payer à sa femme à titre de D. I., deux houes, pour être remises aux frères de la femme ayants-droit.

Attendu que le plaignant ayant tué un chat qui prenait des poules en a remis un morceau au défendeur qui, après l'avoir mangé, dit au plaignant « vous m'avez fait manger un jeune likundu pour que je devienne détenteur du likundu comme vous » ; attendu qu'il y a lieu de considérer cette fausse imputation comme injure.

Attendu que les paroles de la plaignante, même si elle les avait dites « tu mourras avec tes poules » ne peuvent être considérées comme injure.

Attendu que le fait d'aller chercher, ouvertement ou cachément, du charbon de bois et un petit morceau d'étoffe dans la maison d'un tiers pour les employer comme médicament sur une plaie, doit être considéré comme injure.

MENACES

— S. P. ou fouet + D. I. = une houe.

***

Jurisprudence: Attendu que le prévenu a effectivement menacé le plaignant de sa lance et de son arc ; attendu que le prévenu avait bu beaucoup, mais qu'il est habitué à boire ; attendu qu'il n'a jamais menacé quelqu'un quand il n'a pas bu : condamnons le prévenu à un mois de S. P. et à payer au plaignant une houe à titre de D. I.

PAIEMENT DOT

Complément de dot = paiement immédiat du complément (sans intérêt de retard, sans sanction quelconque).

***

Jurisprudence : Attendu que le défendeur était au travail quand il a pris la femme, sœur du demandeur — et qu'il n'a payé jusqu'ici que 20 mosolo ainsi qu'il le reconnait ; condamnons le prévenu à payer sans délai les 10 mosolo restent à payer, au frère de la femme, demandeur.

RESTITUTION DOT

— Restitution dot pour fiancée : restitution intégrale.

— restitution après décès (et après que le mari ait payé l'indenmité de décès) = s'il n'y a pas d'enfants, l'entièreté de la dot ; s'il y a un fils, la moitié de la dot seulement sera remboursée, s'il y a une fille ou deux fils, la dot encaissée par un usurpateur = restitution intégrale = 15 jours de S. P.

— femme en fuite, restitution intégrale de la dot.

— divorce par consentement mutuel : une partie de la dot, suivant la durée de l'union.

— femme de polygame désirant contracter union monogamique = restitution de la dot entière.

Note : nous ne connaissons aucun cas de divorce par consentement mutuel, d'une union avec enfants.

***

Jurisprudence : Attendu que la dot fut versée pour la fille alors qu'elle n'était pas encore nubile, attendu qu'actuellement, pressentie d'aller rejoindre son prétendant, elle ne veut pas de lui : condamnons le père-défendeur à restituer intégralement la dot versée, soit....

Attendu que la femme est première femme du polygame-plaignant et qu'elle ne veut pas être femme de polygame ; attendu qu'elle veut conclure une union monogamique, vu qu'il n'y avait pas d'enfants issus de cette union : condamnons le père de la femme à la restitution intégrale de la dot et déclarons la femme libre de tout lien envers son premier mari.

Attendu que la femme a été liée à un polygame et qu'elle désire se faire chrétienne et contracter ensuite une union monogamique, vu qu'il n'y a pas eu d'enfants de cette première union : condamnons le père de la femme à la restitution intégrale de la dot et déclarons la femme libre de tous liens envers son premier mari.

Attendu que la femme est partie sans le consentement de son mari et que l'union dura trois ans, attendu que cette union a donné naissance à un fils qui suivant la coutume appartient au géniteur, attendu que la femme ne veut plus de son mari et que ce dernier, vu la mauvaise conduite de sa femme et son refus net de reintégrer le domicile conjugal, est d'accord que la dot lui soit restituée : condamnons le père de la femme à la restitution intégrale de la dot.

Attendu que le plaignant a renvoyé sa femme devenue vieille et qu'elle est retournée chez sa famille sur le désir de son mari ; attendu qu'il y a lieu de prendre comme injurieux, le fait de renvoyer sa femme uniquement parce que devenue vieille et ce après une longue union : condamnons le mari-plaignant (qui demandait la dot en retour) à payer les frais du procès taxés à 3 frs et décidons que la dot ne doit pas être remboursée.

RESTITUTION ENFANT

L'enfant naturel appartient au géniteur et revient à sa puberté, contre paiement pour son éducation chez son père. Indemnité d'éducation = Une chèvre et une houe par an, avec maximum de 10 chèvres et de 10 houes.

RESTITUTION FEMME

— Si la femme est enceinte ou malade, si elle a un enfent le mari ne peut chasser sa femme.

— Le mari a le droit de frapper sa femme si elle ne lui obéit pas ou si elle fait mal (sans toutefois la blesser) elle ne peut s'en aller pour cela.

— Il n'y a pas de sanctions prévues, à moins que la femme est rappelée par ses parents et que c'est la faute à ceux-ci qu'elle ne rentre pas chez son mari, dans ce cas le fait est sanctionné par des D. I.

***

Jurisprudence: Attendu que le mari après s'être fâché sur sa femme qui refusait de lui préparer à manger, a jeté sa femme à la porte et qu'elle a rejoint ses parents; attendu que c'était son devoir à la femme de préparer la nourriture pour son mari et que ce dernier à le droit de la corriger (sans toutefois la blesser): condamnons la femme à rejoindre son mari et à payer les frais du procès taxés à 3 frs.

Attendu que la femme est rentrée dans sa famille sans autorisation de son mari; attendu qu'elle prétend n'avoir aucun reproche à adresser à son mari: la condamnons à réintégrer sans délai le domicile conjugal et à payer les frais du procès...

Attendu que la femme est rentrée chez ses parents à cause de ce que la dot n'a pas été intégralement payée: condamnons le mari à payer le complément de la dot, soit... et la femme à réintégrer le domicile conjugal.

VOL

— Objets de peu de valeur : restitution ou contrevaleur des objets soustraits.

— Valeur, plus ou moins grande : restitution ou contrevaleur, plus fouet ou servitude pénale.

Vocabulaire des mots employés dans la région et figurant dans cette brochure.

Français	*Bangala*	*Bangala*	*Français*
Arc	Danga	Azi na sopo	Enceinte
blessure	pota	balea	village
chasser	Kufukisa	banza	dette
chèvre	meme	bubu	chien
chose	kula	danga	arc
couteau	mbeli	dawa	médecine
coups	kupika	fimbu	fouet
coutume	ingili	gita	houe
détériorer	kubebisa	gwanza	flèche
dette	banza	ingili	coutume, clan
dispute	makelele	kamba	prison, S. P.
divorce	kubulisa mosolo	kasende	syphilis
dot	mosolo	kikebu	lèpre
éduquer, élever	kukulisa	kongoni	pian
enceinte	azi na sopo	kubebisa	détériorer
épreuve du poison	kumela tapa	kubulisa	restituer
fait (un fait)	kula	kubulisa mosolo	divorce
flèche	gwanza	kufukisa	chasser
fouet	fimbu	kufuta kukufa	indemnité de décès

houe	gita	kukaba mabe	menacer
indemnité décès	kufuta kukufa	kukima	s'enfuir
injurier	kutokana	kukulisa	éduquer, élever
lance	likonga	kula	chose, un fait
lèpre	kikebu	kumela tapa	épreuve du poison
mauvais sort	likundu	kupika	coups
méchamment	na motema mabe	kutoka na	injurier
médecine	dawa	likonga	lance
ménacer	kukaba mabe	likundu	mauvais sort
mensonge	lukuta	lukuta	mensonge
partie (une)	dambo	na motema mabe	méchamment
pian	kongoni	makelele	dispute
prison	kamba	Mbeli	couteau
restituer	kubulisa	meme	chèvre
restitution dot	kubulisa mosolo	moebi	vol
s'enfuir	kukima	mosolo	dot
syphilis	kasende	pota	blessure
village	balea		
vol	moebi		

JURISPRUDENCE

Jugement-Tribunal de Territoire de Kisenyi séant à Rugerero.

Audience publique du 22 août 1945.

Extrait de Bulletin de Jurisprudence du Ruanda-Urundi

En cause

Mukimbili c/ Gace.

Dépôt de bétail - Détournement.

1. Le tribunal condamne à la restitution, quiconque emploie pour ses besoins personnels, une chose d'autrui mise en dépôt chez lui.

2 Tout objet litigieux revient à celui qui le réclame si la partie adverse ne sait pas en prouver la provenance.

JUGEMENT

Comparaît Mukimbili qui, serment prêté déclare : J'ai confié, lors de mon emprisonnement, 34 vaches à Gace. Je lui confiai en même temps un de mes enfants. Après quelque temps, je lui ai fait savoir qu'il pouvait soit vendre soit échanger mes vaches. Il en échangea 3 et vendit les autres. Dès que je fus libéré, il me mit au courant des bêtes qu'il avait échangées. Je lui demandai alors ceci : Vous avez vendu 30 bêtes, vous en avez échangé 3; la 34me qu'est-elle devenue? Du reste moi-même je me suis rendu compte qu'elle ne se trouve pas parmi les vaches que vous avez vendues.

Je fis des recherches et parvins à la trouver à Musa chez un certain Sebishymbo. Ayant demandé à ce dernier qui lui avait donné cette vache, il me répondit que c'était Gace. J'ai porté plainte contre lui chez Gahembe qui me renvoya au Tribunal du Territoire c'est ainsi que je vous prie de demander à Gace le motif de tels agissements.

Comparait Gace, qui serment prêté, déclare : Mukimbiri m'a confié des vaches Seulement plus tard il expulsa tous ses gardiens et je fus obligé de garder ses vaches avec mes propres abagaragu. Un jour je reçus une lettre de sa part me demandant de vendre toutes les vaches qu'il m'avait laissées. Je les ai vendues et j'ai gardé trois autres que j'ai échangées. La génisse qui fait le sujet de ce litige, je l'ai échangée avec Rwamukazire, fils de Mukimbiri. Je ne l'ai donc pas volée.

Le Tribunal demande que Gace fasse venir Rwamukazire. Il répond qu'il ne peut le trouver. Je suis d'accord à remettre cette vache, et je rechercherai entretemps Rwamukazire.

Le Tribunal déclare que Mukimbili gagne son procès. Il peut reprendre la vache et son veau; elle lui sera remise tout au plus tard le 27 août 1945.

Siégeaient : Nyilimbilima, juge; Biraro et Rwampongazi, assesseurs; Gashi, S. Greffier.

NOTE

La mise en dépôt du bétail est si fréquente au Ruanda que le droit coutumier de ce pays a dû prévoir des mesures à cet égard. La règle généralement admise dit que tout dépositaire qui ne prend pas soin de la chose dont il a assumé la garde est du fait même coupable. Il doit un dédommagement au propriétaire pour la chose ou pour la tête de bétail.

Dans le litige en question, le défendeur n'a pas seulement fait montre de négligence, mais bien plus, il a détourné une tête de bétail mise en dépôt chez lui.

Il ne suffit pas au défendeur de prétendre avoir reçu en échange la vache réclamée, il lui faut le prouver. Or, aucun témoin n'est à même d'éclairer la justice et de prouver que Rwamukazire, qui est cité comme premier propriétaire de la vache litigieuse, l'est en réalité. A défaut de témoins, il est a présumer qu'il ne l'était pas. Celui qui ne sait pas fournir de témoignage à l'appui de ses déclarations perd son procès.

E. R.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons. Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnoire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o 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'Elisabetfiville - 1910-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

15me Année Elisabethville, Juillet-Août 1947 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

MINISTERE DES COLONIES BIBLIOTHEQUE Bruxelles

SOMMAIRE

LA SORCELLERIE CHEZ LES BABALI, par Saerens C., Administrateur Territorial (suite et fin) 97

LES ASSOCIATIONS PRENUPTIALES DANS LA HAUTE LUKENYI par G. E. J. B. Brausch, M. A. (Rand) 102

JURISPRUDENCE

Procédure - Composition des tribunaux indigènes - Violation des droits de la défense. 131

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

La sorcellerie chez les Babali

Par SAERENS C.
Administrateur Territorial.

(*Suite*)

L'ISHUMBA

L'Ishumba est un ensemble de rites médico-religieuses très en vogue chez lesBakumu, qui les ont transmises aux Barumbi, où les Babali les ont empruntées en 1935-36. Les gardiens de l'ishumba chez les Bakumu sont les Bankunda.

Chez les Babali, cet ensemble de rites s'appelle tantôt ishumba, tantôt « lingula », cette dernière dénomination étant la plus usuelle. Les détenteurs de ces rites portent le nom de « mombi engula » — la hutte, où se pratiquent les rites et où se trouvent tous les remèdes et poisons : « ndabo elingula ».

Le lingula s'est répandu parmi les Babali avec une rapidité foudroyante, comme le feu se répand dans une usine à poudres. Ce qui explique cette rapide extension, c'est qu'il répondait à un besoin profond de la population : en effet le lingula remplace le mambela, supprimé en 1933-34.

Que se passe-t-il dans ce lingula ou ishumba?

Primitivement l' « abakunda » pratiquait l' « ishumba » pour guérir certaines maladies : rhumatisme — dépérissement physique.

Il est certain, que chez les Babali il sert encore à bien d'autres choses, car l'enseignement de l'histoire nous apprend, qu'un peuple n'a jamais pu adopter une civilisation ou fraction de civilisation sans la transformer.

Ce qui a contribué à fortifier en moi cette opinion c'est la constatation suivante :

Chez les Bekeni, je me suis amusé à noter quelques villages, où se pratiquait l'ishumba et à examiner de plus près les détenteurs de ces rites.

A Batama réside le « mombi engule » le plus renommé de la région : Kabali, chef destitué, frère de l'ishumu (1) décédé Boɓbodu — nkuru unzi.

Un autre « mombi engula » très renommé et très douté est le dénommé : Ngubi Angbangaw — tata ka mambela (1), résidant à Bafwalipa.

De ces deux « mombi engula » les indigènes disent couramment : banatekelesa watu hovyo »

Comme « mombi engula » j'ai en outre noté : chez les Bafwamonga : Tangbu, tata ka mambela décédé, qui a été succédé par Nesengesenge (Ishumu).

Chez le Baiju : Negbegbe. tata kamambela décédé, à qui a succédé son fils Babeya.

Chez les Bafwakpomu : Idi, tata kambela décédé, à qui a succédé son fils Misio Nkoli.

Chez les Baswabula : Sambida, neveu du chef Maduali.

Chez les Bafwatangbo : Azaboko, fils de tata ka mambela Tibi décédé.

1. Tata ka mambela : plus haut dignitaire du mombela, suivi immédiatement par l'ishumu.

L'emprise du lingula sur la population mubali est immense. Le seul serment d'ailleurs, qui actuellement a de la valeur aux yeux des Babali, est celui du lingula. Un petit exemple suffira pour illustrer cette assertion.

Le 3 juillet 1946, je présidais le Tribunal de Territoire à Bafwabula. Le demandeur était le Chef de Secteur Libombi, qui accusait sa femme Lengi Antoinette d'avoir eu des rapports sexuels avec Lumbuga Maurice, cuisinier à la Mission catholique de Batama. Les deux défendeurs niaient les faits, mis à leur charge, quoique leur amour fut un secret public. Je fais chercher un Crucifix, sur lequel j'invite Lumbuga Maurice à prêter serment. Il s'exécute sans sourciller. Ensuite j'invite Antoinette à trouer la peau du léopard, en prononçant les paroles rituelles habituelles; elle aussi s'exécute sans la moindre hésitation. Un doute s'élève déjà en mon esprit concernant la culpabilité des deux défendeurs quand mon planton me dit : « Bwana, ces deux serments sont à leurs yeux sans valeur (il était radical, lui). Faites les prêter serment sur l'ishumba! » Quoique ce procédé me répugnait un peu, je finis quand même par y recourir. J'envoie donc les deux défendeurs chez le « mombi engula » Kabali en compagnie de mon planton. Arrivé chez ce dernier, celui-ci introduit les deux défendeurs dans le « ndabo elingula », tout en priant mon planton de rester à la porte, invitation que mon planton ne se fit pas répéter deux fois. Peu de temps après, je vois revenir le trio, accompagnés du « mombi engula ». Les deux défendeurs avaient refusé d' « enjamber l'ishumba » A raison d'ailleurs, car se sachant coupables, ils étaient fermement convaincus, comme le sont tous les babali que s'ils avaient juré sur l' « ishumba », une mort certaine leur était réservée. Ne croyez pas, que ce soit une sentence prononcée à la légère, que ce soit de la phraséologie! Je le repète, c'est la mort certaine : car si jadis les dignitaires du mambela frappaient leur victime au moyen des anioto, leurs successeurs en suppriment autant, si pas plus par les poisons.

INTERVENTION DES JURIDICTIONS INDIGENES

« Les tribunaux indigènes appliquent les coutumes, pour autant qu'elles ne soient pas contraires à l'ordre public universel » Ainsi en décida le législateur (article 18 des décrets coordonnés sur les Juridictions indigènes).

D'autre part le législateur a édicté des peines concernant les épreuves superstitieuses et les pratiques barbares :

« Seront punis d'une servitude pénale d'un mois à deux ans et d'une amende de vingt-cinq à deux cents francs ou d'une de ces peines seulement, les auteurs de toute épreuve superstitieuse consistant à soumettre de gré ou de force, une personne à un mal physique réel ou supposé, en vue de déduire des effets produits l'imputabilité d'un acte ou d'un évènement ou de toute autre conclusion » (Art 57 du C. P. / L. 2).

En outre le législateur a limité la compétence matérielle des juridictions indigènes à un ou deux mois de servitude pénale principale, suivant qu'elles siègent ou non sous la présidence d'un fonctionnaire territorial.

Or il est rarissime de voir siéger un tribunal de secteur sous la présidence de l'administrateur territorial ou du Commissaire de District. L'Administrateur territorial a déjà toutes les peines du monde pour assurer un fonctionnement normal du Tribunal de Territoire. Les motifs de cette carence, qu'on peut déplorer mais dont nous nous bornons simplement à constater la réalité, se trouvent dans les innombrables besognes, qui écrasent le service territorial.

Il s'en suit, que, la peine de prison applicable étant limitée au maximum d'un mois, les tribunaux de secteurs (il n'y a pas de chefferies dans le territoire) ne s'occupent pas des affaires de sorcellerie, épreuves superstitieuse et pratiques barbares.

Les Chefs de Secteurs et Juges des Tribunaux de Secteurs ont d'ailleurs reçu défense formelle de trancher ce genre d'affaires devant le Tribunal de Secteur (cfr à ce sujet en outre

les instructions contenues dans l'Aide-Mémoire de l'A T. Van Holsbeke Ch., p. 5).

Les quelques jugements cités concernant des affaires de sorcelleries ont été rendus en transgressant la défense énoncée ci-dessus; plusieurs ont d'ailleurs été revisés.

Quelle est la conséquence sociale chez les Babali de cet ensemble de lois ? Une pelletée de plus, approfondissant le fossé entre le personnel administratif et la communauté indigène.

Le personnel territorial, absorbé de plus en plus par les exigences économiques, s'incorpore de moins en moins dans la vie sociale-religieuse des indigènes.

Le Tribunal de Secteur, contrôlé par le personnel territorial, fût-ce même irrégulièrement, aurait permis à celui-ci de suivre, ne fût-ce que de loin, l'évolution de la société indigène dans ses nombreuses manifestations religieuses.

Or, actuellement personne ne s'occupe de cette évolution : elle est abandonnée entre les mains de ceux, qui ont toujours conduit la société indigène, et qui sont loin de nous aimer, pour ne pas employer d'autre expression : les nkuru, que nous ignorons, les devins et sorciers (ex-dignitaires du mambela ou leurs successeurs), que nous combattons.

Dès lors, pouvons nous conclure, que ces mains conductrices imprimeront à cette évolution un mouvement à nous favorable, qu'elles canaliseront ce flot, qui est sur le point de devenir tumultueux, vers nos visées civilisatrices ?

Que le lecteur conclue!!!

INTERVENTION DES AUTORITES INDIGENES

J'entends par autorités indigènes les chefs de village, de clan et de secteur, quoique ce soient exclusivement ces derniers, qui aient été reconnus comme telles par le décret du 5-12-1933.

Nous savons, que la base de l'organisation politique et sociale des Babali est l'agbadili, soit la famille sensu lato — dont le chef est le nkuru. Un ensemble d'agbadili, ayant un ancêtre commun, forment l'unzi, ce que nous appelons le village.

Plusieurs unzi, descendants d'un ancêtre commun, constituent le kuzi, ce que nous qualifions de clan.

A la tête de l'unzi se trouve le nkuru unzi, tandisque le kuzi est dirigé par le nkuru kuzi.

Encadrant les nkuru et parfois se substituant à eux, les dignitaires du mambela participaient effectivement à la direction des divers groupements et notamment en rendant la justice.

Que constatons-nous actuellement ?

Le mambela a été supprimé en 1933-34 et ses dignitaires mis à l'écart. Les nkuru, étant des vieillards, ont été remplacés par des hommes plus jeunes, plus actifs (économiquement), que « *nous* » appelons notables (chefs de village et de clan).

Les dignitaires du mambela étant éliminés, des juges ont été choisis parmi les hommes les plus intelligents du village.

Chefs de clan et juges constituent, outre les membres nommés par le Commissaire de District, le Conseil de Secteur. De ce Conseil sort le Chef de Secteur.

Que reste-t-il de coutumier dans ce rouage administratif ? Très peu, pour ne pas dire : absolument rien. Tous ceux, qui sont revêtus d'une parcelle d'autorité, sont des créatures de « blanc ». (1)

---

1. Les Babali, en faisant allusion aux dignitaires du mambela relegués dans d'autres territoires, disent couramment « wazungu baliuzaka wakubwa wa inchi ». Le Mubali prendrait-il les européens actuels encore pour des esclavagistes ? le terme « baliuzaka » est, pour le moins, troublant.

Cette évolution administrative est, certes, imposée par les nécessités économiques — elle est d'ailleurs conforme aux instructions provinciales. En effet ne lisons-nous pas dans le Vade-Mecum à l'usage des agents et fonctionnaires du Service Territoirial, page 41 :

« Il faut rémunérer les notables. Il est indiscutable, qu'ils coopèrent à l'administration indigène, même s'ils ne sont pas autorités indigènes au sens du décret du 5 décembre 1933. Il est un fait, que les conseils de notables et de secteur, sous la poussée de l'Administrateur territorial, éliminent les incapables.

Il faut du rendement et cette préoccupation économique élimine toute autre considération — c'est parfois malheureux, mais c'est ainsi. »

La portée sociale de cette transformation administrative est immense.

Nous connaissons les deux mouvements inverses, depuis 1933, du développement économique et de l'effectif territorial, qui atteignent leur point culminant (espérons le au moins pour l'effectif territorial) à l'heure actuelle. Il s'en suit une surcharge écrasante pour le personnel territorial. Ce personnel n'a le temps de s'occuper que de rendement économique, qu'il obtiendra, au besoin, à coups de sanctions pénales : les seules manifestations de la vie indigène, qui l'intéressent, se bornent à celles qui touchent la vie économique, il lui est matériellement impossible de s'intéresser aux manifestations sociales et religieuses, désintéressement bien involontaire, certes, mais tragiquement réel.

Les notables, chefs de clan et chefs de secteur, sont nos « créatures », et comme notre préoccupation principale se limite à la vie économique, celle de ces auxiliaires administratifs ne peut être qu'identique. Les Chefs de Secteur et les Chefs de clan ne fournissent-ils pas un état d'activité mensuel au même titre que le personnel territorial!

L'aspect unique de la vie indigène, sur lequel ils renseigneront le personnel territorial, sera dès lors le seul, qui intéresse ce personnel et qui a d'ailleurs provoqué la création de ces auxiliaires : l'aspect économique.

Leur influence dans le milieu indigène est d'ailleurs exclusivement économique et ne se maintient que grâce aux sanctions pénales, exercées par l'intermédiaire du Tribunal de Secteur ou le Tribunal de Police.

Des preuves? En voici une éclatante :

En juin dernier, je me trouvais à Baego, clan Bafwatende, secteur Bekeli et m'entretenai le soir avec les anciens du village, confortablement installés dans des chaises longues autour d'un feu crépitant. Comme toujours, il se trouvait parmi l'assistance quelques hommes dans le fleur de l'âge, assis par ci par là sur des bûches des bois. J'y avais invité également le Chef de Secteur Libombi et le Chef de Clan Abibu. En parlant de mille et une chose, la conversation s'égare à un certain moment dans le domaine de la vie religieuse, notamment le « nkwesi ».

En abordant ce sujet, je sens intuitivement que les anciens rentrent dans leur coquille comme un escargot s'y retire, quand on touche ses antennes. J'insiste néanmoins et les anciens finissent par déclarer : « on ne parle pas du nkwesi devant les « watu burre ». Les quelques hommes cités se sont retirés de l'assistance, et, stupéfaction... le Chef de Secteur Libombi et le Chef de Clan Abibu s'en vont également... sans plus... comme ça...!

Mon hébétement était tel, qu'avant d'en revenir Libombi et Abibu avaient disparu dan l'obscurité.

Le Chef de Secteur et le Chef de Clan considérés par les anciens du village comme du « vulgum pecus »!!!

Incident bien significatif, car il est à noter, que ces deux « autorités » se sont esquivées suite à la simple phrase prononcée par les anciens à l'adresse des « watu burre », et ceci... malgré la présence de l'européen!

Incident instructif d'autre part, car il découvre le fossé profond, qui existe même entre les auxiliaires noirs et la communauté indigène.

Dès lors, l'intervention de ces « autorités indigènes » dans la vie religieuse des Babali, que nous savons intense, y imprimera-t-elle une direction dans un sens ou l'autre??

Je laisse au lecteur le soin de répondre!

MESURES à ENVISAGER POUR COMBATTRE LA SORCELLERIE

Parmi les divers mobiles d'action des hommes, ceux d'origine mystique se montrèrent toujours les plus forts. — Sous leur influence de grands empires ont été fondés, d'autres ont été détruits. C'est sur eux, que reposent encore les civilisations.

A ces forces mystiques les chrétiens doivent leurs innombrables martyrs;

Ces mêmes forces mystiques ont poussé jadis les Musulmans à conquérir un vaste empire pour y propager la gloire d'Allah;

— ont lancé, au Moyen Age, à l'époque des Croisades, les Européens sur l'Orient, dans le but d'y conquérir le tombeau du Christ;

— ont allumé les guerres et persécutions religieuses, qui couvrirent l'Europe de bûchers et de ruines pendant plus d'un siècle;

— obligeaient jadis les Carthaginois à sacrifier leurs enfants à Moloch pour observer des rites révérés et les Peaux-rouges à scalper leurs prisonniers afin d'honorer leurs fétiches;

— ont amenés les Allemands à dévaster nos cités florissantes en vue d'assurer la suprématie de leur race, mission leur confiée par Dieu;

— ont provoqué la révolte kitawala à Djembe (Lubutu) pour assurer l'avènement du règne noir sur la race blanche, leur annoncé par Dieu (tawala = gouverner, régner).

De ces forces mystiques est née aussi l'intense vie religieuse Babali, dont la pricipale activité se manifeste par la sorcellerie;

***

Le législateur a essayé d'orienter ces forces mystiques en sanctionnant pénalement les épreuves superstitieuses et pratiques barbares (article 57 et suivants du C. P. L. 2), qui font partie intégrante de la sorcellerie, donc de la vie religieuse du Mubali. Pourquoi ce texte législatif, dont 80 % des indigènes ont pourtant connaissance (c. à. d. qu'ils savent que ces épreuves et pratiques sont interdites) n'a-t-il exercé qu'une influence aussi minime sur la vie religieuse de nos indigènes? — car quiconque est en contact avec le milieu indigène, et l'observe, constate que l'emprise profonde, que la sorcellerie y exerce, n'a guère diminué depuis l'avènement de notre civilisation. — Les récents incidents de Faradje ne confirment-ils pas cette assertion?

C'est que l'action du législateur s'est manifestée d'une façon purement négative — l'Histoire a en effet prouvé et le prouve encore chaque jour, que l'emploi de la force physique toute seule, sans une force morale basée sur une conception spirituelle, ne peut jamais conduire à la destruction d'une idée ou l'arrêt de sa propagation, à moins qu'on ait recours à une extermination impitoyable de s derniers tenants de cette idée et à la destruction des dernières traditions, ce qui généralement équivaut à la disparition d'un peuple.

Le mysticisme allemand a été combattu, en 1914-1918, par la seule force des armes. A-t-il été fournie par les sanglants évènements de 1939-1945.

Aussi, ceux qui s'imaginent, que le kitawala ait reçu le coup de grâce à Djembe, se berment de douces illusions. Nous avons combattu le Kitawala exclusivement par la force: en 1942-43 une

occupation militaire en région de Lubutu-Punia, accompagnée de quelques centaines de relégations et quelques emprisonnements.

Cette première tentative d'étouffer le mysticisme kitawala par la seule force brutale a abouti à un échec et a produit des effets diamètralement opposés au but visé : cette persécution (aux yeux des adhérents kitawala) a agi comme un coup de fouet sur les meilleurs éléments d'entre eux et a augmenté le nombre d'adhérents convaincus. C'est d'ailleurs l'évolution de tout mouvement mystique en butte a une persécution, dont l'histoire nous montre de nombreux exemples : je me borne à citer la persécution effrénée des premiers chrétiens, suivie de l'extension foudroyante du mysticisme chrétien.

Il y a plus : nous avons alterné la violence avec l'indulgence, ce qui permit au mysticisme kitawala, que l'on voulait étouffer, à reprendre constamment des forces et à tirer un premier avantage de cette oppression : alors que jusqu'en 1942-43 les rites kitawala se faisaient au vu et su de tous, à partir de ce moment celles-ci ne se pratiquent plus qu'en secret.

L'ampleur prise par le mouvement kitawala suite à cette persécution de 1942-1943 s'est extériorisée par la catastrophe de Djembe, suivie de quelques condamnations à mort, quelques emprisonnements et la répression de Kasese. Ces nouvelles souffrances éprouvées n'apporteraient-elles pas au mouvement mystique kitawala de nouveaux adeptes? Ne pousseraient-elles pas les anciens à y adhérer avec plus d'entêtement? Ne provoqueraient-elles pas une plus profonde rancœur à notre égard?

Ce serait bien le premier cas, qui démentirait les nombreux enseignements de l'histoire universelle.

De même nous avons essayé d'annihiler le mambela, qui faisait partie intégrante de la vie religieuse babali. en déportant la grande masse des dignitaires, maintenant, via les anioto, leur domination sur la population babali. Le but final était évidemment l'anéantissement de l'aniotisme.

Que s'est-il produit?

Les dignitaires restants et les successeurs de ceux, déportés, ont introduit un ensemble de rites médico-religieuses, analogues à ceux du mambela, et, alors que les dignitaires de ce dernier se servaient des anioto pour impressionner la popution et frapper leurs victimes, les dignitaires actuels suppriment ces dernières par le poison.

C'est que l'arme unique pour combattre une force mystique n'est qu'une autre force mystique, appuyée éventuellement par la force physique — comme d'ailleurs un sentiment ne se combat que par un autre sentiment.

Le mysticisme (qu'il soit religieux, politique ou social) possède ses lois particulières — les enchaînements de sa logique sont fort différents de ceux de la logique afiective et de la logique rationelle.

Le mysticisme est générateur de ces explications faciles, dont l'humanité s'est contenté pendant des siècles. Aux yeux des anciens peuples, romains et grecs, à l'apogée de leur civilisation, les dieux ne régissaient-ils pas tous les phénomènes! Neptune ne gouvernait-il pas les mers? Cérès ne faisait-il pas murir les moissons! et ainsi de suite.

Nos babali ne sont-ils pas à ce même stade!

La logique mystique, c'est un des caractères qu'elle a de commun avec la logique affective, procède par affirmation dégagées de toute démonstration rationelle. Vous aurez beau démontrer au mubali l'inanité de la sorcellerie — l'imposture et l'impuissance des sorciers — l'inexistence des « molomba », ce n'est que perte de temps et fatigue inutile.

Car mystisme et raison appartiennent à des sphères, qui ne se pénètre pas: la raison ne peut engendrer des convictions mystiques pas plus que les détruire.

Alors comment combattre le mysticisme mobali, sa sorcellerie?

Les grands chefs d'Etat furent de tout temps de grands psychologues, mais s'ils surent pénétrer les mobiles d'actions de leurs compatriotes, ceux d'autres peuples leur demeurèrent souvent fermés.

Napoléon, qui connaissait parfaitement l'âme des Français, se trompa entièrement sur celle des Russes et Espagnols, ignorance, qui l'amena à entreprendre des guerres, d'où résulta la décadence de son empire.

Le personnel territorial ne se trouve t-il pas actuellement dans cette même ignorance de ses indigènes?

Je rémémore un mot de Proudhon, retenu au cours de mes pérégrinations intellectuelles : « Les hommes, qui ignorent le plus complètement l'état d'un pays, sont presque toujours ceux qui les représentent.

C'est avec tristesse au cœur, que je me suis souvent demandé, si ce mot ne s'applique pas au territorial!

Que connaissons-nous, les territoriaux, actuellement des indigènes, que nous représentons? Nous savons, qu'il produit autant de tonnes de coton — d'arachides — de paddy — de bananes. Et son état d'âme?! Ses aspirations collectives et individuelles?!

Dans ce dommaine nous tâtons dans l'obscurité : nous en ignorons à peu près tout. Cette vérité ne nous a-t-elle pas été rappelée brutalement par les événements de Djembe — et de Matadi, et tout récemment encore par les incidents de Faradje?

Les territoriaux ne sont-ils pas des meneurs (au bon sens du mot) et le rôle des meneurs ne consiste-t-il pas à faire naître dans l'âme des multitudes des volontés inconscientes? N'y réussiront-ils pas d'autant mieux, qu'ils agissent dans le sens des impulsions ancestrales des indigènes!

Dès lors s'impose une étude approfondie de l'état d'âme de nos indigènes, de leurs sentiments, de leurs pensées, de leurs croyances. Cette connaissance se réalisera par un contact permanent avec nos indigènes, qui se traduit par un séjour prolongé parmi eux, Mais ce séjour ne doit pas se borner uniquement à contrôler l'activité économique de l'indigène — la superficie et l'entretien de ses cultures — à faire la chasse au contribuable, car dans ce cas le rôle du territorial se résume uniquement à celui du garde-chiourme, qui agrandira encore le fossé entre lui et l'indigène. Pendant ce séjour, le territorial doit principalement se préoccuper de « vivre » avec l'indigène, c'est à dire s'intéresser à toutes les manifestations de sa vie familiale, sociale, religieuse — essayer de comprendre les mobiles d'action, qui poussent l'indigène à poser un tel acte et de s'abstenir d'un tel autre. Cela exige évidemment de sa part *l'amour de l'indigène.*

Ce qui ne veut nullement dire, qu'il doit se désintéresser de la vie économique, par laquelle nous tendons à relever le niveau matériel de l'indigène, bien au contraire. Mais il lui incombe d'associer l'un à l'autre car l'indigène, qui se sent traité « en homme », « en être humain » au lieu d'une machine à produire du coton, etc.. sera heureux, et celui qui travaille dans la joie, aura un double rendement.

Mais pour cela, il faudra ou doubler le personnel actuel ou réduire considérablement les empires, qu'administrativement nous dénommons territoires tout en y maintenant le même nombre de personnel, ce qui en somme revient au même.

Informés jusqu'au moindre détail par le territorial, peu importe son grade, sur la vie mystique, affective et collective des indigènes, nos chefs seront à même d'en suivre l'évolution, d'y imprimer, pour la canaliser en notre faveur, une direction déterminée ou de créer, au besoin, des mouvements mystiques d'une ampleur telle, qu'ils neutralisent les forces mystiques, nous hostiles.

Nous avons à combattre le mysticisme mabali actuellement en pleine évolution, et qui constitue une force redoutable!

Comment la faire regresser ?! Comment faire naître et grandir une croyance, capable de neutraliser la première ? Et quelle croyance ?

Nous disposons d'une des plus puissantes forces mystiques, qui soient et qui guide tant de peuples ; c'est le mysticisme chrétien (catholique et protestant).

« Ah non, ça jamais ! c'est du prosélytisme ! » entends-je hurler de tous côtés.

Soit ! Eliminons provisoirement le mysticisme catholique et protestant. Quelle croyance, quelle force mystique opposerons-nous au mysticisme mubali ? car quoique nous fassions, si nous « voulons » neutraliser, sinon détruire le mysticisme mubali, et éviter que le mubali ne nous impose le sien, ce qui nécessiterait une intervention sanglante de notre part, et ne nous avancerait pas d'un pas, nous « devons » lui opposer, lui substituer une autre force mystique.

A cette fin, nous pourrions avoir recours au mysticisme socialiste ou communiste, qui sont tous deux des croyances politico-sociales, des formidables forces mystiques, et qui « sans aucun doute » trouveraient un terrain fécond dans les milieux d'ouvriers noirs surtout.

Mais qui oserait prendre la responsabilité d'une telle initiative dans les circonstances actuelles ?!? Personne, je pense.

Alors ?!?

Alors il ne reste que le mysticisme chrétien.

Comment le faire naître, là où il n'existe pas, et le faire grandir là où il a déjà trouvé racine ?

Par l'affirmation — la répétition, la suggestion mentale et la contagion ; constituant ce qu'on appelle communément la « propagande », arme terrifiante pour celui, qui sait s'en servir.

Nous avons dans tous les villages des écoles chapelles, peu fréquentées cependant du fait que le territorial adopte à leur égard une attitude de bienveillante non-intervention. Nous tenons donc en mains un moyen d'atteindre la masse des Babali, surtout la jeunesse, dont dépendra l'avenir, jusqu'aux coins les plus reculés du territoire.

Comment se servir de ce moyen ?

Il y a en premier lieu les instituteurs-catéchistes. La formation de ces auxiliaires laisse malheureusement énormément à désirer, et leur niveau intellectuel et moral ne dépasse guère celui d'un simple indigène un peu éveillé.

La première chose à exiger des Missions, en contrepartie de subsides plus conséquents, est une instruction plus poussée des instituteurs — une formation morale plus sévère.

En outre, leurs études terminées à la Mission, ces instituteurs devraient passer à ce qu'on pourrait appeler « l'Ecole Centrale pour Instituteurs », à créer à Stanleyville (et dans chaque chef-lieu de Province). Cette école serait dirigée par un ancien territorial, ayant une profonde connaissance des populations indigènes. Le programme à y enseigner serait la glorification de l'œuvre civilisatrice belge — les bienfaits, qu'elle a apportés aux indigènes — la comparaison de leurs misères anciennes et leur bonheur actuel — la comparaison (qui doit toujours être présentée de façon qu'elle nous soit favorable, même s'il faut travestir la vérité) entre la situation des noirs au Congo Belge et dans les autres Colonies.

La méthode unique à employer consiste à procéder par affirmations catégoriques, dégagées de toutes démontrations rationelles, car les instituteurs eux, devront s'adresser à la grande masse des Babali. Or la faculté d'assimilation de la grande masse, tant Babali que autre, est très restreinte, son entendement petit, mais par contre son manque de mémoire grand. Il serait donc absurde de donner à cet enseignement une base scientifique, car la masse ne raisonne pas — la logique rationelles lui est étrangère — elle n'offre d'emprise qu'aux éléments affectifs mystiques et collectifs.

Dès lors plus la teneur scientifique de cet enseignement sera modeste, plus il s'adressera exclusivement aux sens de la masse, plus son succès sera définitif.

Ce programme (il m'est matériellement impossible d'en établir un, vu le manque de temps — j'ai déjà été amené à consacrer pas mal de soirées à l'élaboration de la présente note) dont les détails seraient à élaborer par les Services AIMO, doit se limiter à des points peu nombreux — qu'on doit faire valoir à coups de formules stéréotypées aussi longtemps, qu'il le faudra pour que le dernier des assistants en soit bien imprégné : répéter, répéter et encore répéter.

Ces quelques points nous devons les proclamer avec entêtement de façon à créer parmi ces instituteurs une suggestion et une contagion mentale, qui en feront des fanatisés... en notre faveur!

L'enseignement à donner dans les écoles rurales, consistera beaucoup moins à instruire l'a. b. c. que d'inculquer à la jeunesse les quelques points dominants, dont question ci-dessus, à côté du dogme chrétien.

La mise en pratique de ce système nous permettra d'avoir complètement en mains la jeunesse indigène et d'imprimer à l'évolution de ses sentiments et croyances la direction, qui nous sera la plus favorable.

Ce système nous permettra en outre de lutter non seulement contre la sorcellerie, mais également contre des mouvements tels que le kitawala. A ce sujet par exemple nous pourrions faire dans les écoles rurales la propagande des atrocités kitawala. Les anglo-américains nous fournisssent, comparativement au kitawala, un magnifique modèle. Leur propagande a présenté les allemands comme des hordes barbares — nous a décrit avec une infatigable persévérance les armes terrifiantes dont se servaient ces « Huns ». La masse a-t-elle jamais été amenée à penser un seul instant, que les armes anglo-américaines étaient aussi terrifiantes (il suffit de songer à la bombe atomique et ses terribles destructions massives).

Pour terminer, j'ajouterai, que les instituteurs devront être largement payés pour leur donner du prestige, car ce facteur, dans la lutte entre deux forces mystiques (ou affectives ou collectives) a son importance — que l'enseignement donné devra être suivi de près et les instituteurs régulièrement contrôlés. Ce contrôle pourrait être confié à un administrateur territorial, dont le champ d'activité se limitera à deux territoires au maximum.

Il s'en suivra, de tout ce qui précède, une dépense de quelques millions. Mais ne vaut-il pas mieux dépenser de sorte quelques millions que de devoir en consacrer peut-être plus à la répression d'un mouvement insidieux.

Bafwasende, mai-septembre 1946

L'administrateur territorial de 2e cl. SAERENS C.
Chef du Territoire de Bafwasende

Les Associations prénuptiales dans la Haute Lukenyi.

Par G. E. J. B. Brausch, M. A. (Rand)

Introduction :

Plus personne ne conteste actuellement quela seule méthode scientifique qui peut donner des résultats dans les sciences sociales, — dont l'éthnologie, — pour analyser les phénomènes qui lui sont spécifiques, est la méthode comparative.

Cette méthode est une application d'une règle générale de logique inductive qui préconise de varier les circonstances d'un phénomène dans le but d'éliminer les facteurs variables et non essentielles, afin d'en arriver à ce qui est essentiel et constant. Les circonstances d'un phénomène physique peuvent varier dans le temps et dans l'espace; en ethnologie on se limite la plupart du temps à faire varier les circonstances dans l'espace c'est une erreur, car l'étude des variations des circonstances dans le temps peut nous donner des indications très utiles sur la façon dont s'accomplissent les changements culturels par suite du contact entre deux sociétés.

Dans cet article j'étudierai les groupements prénuptiaux parmi les différentes fractions de la peuplade Nkutshu, en faisant usage de la méthode comparative. Celle-ci est indépendante de toute théorie évolutioniste, historico-culturelle ou autre. Son but est de dégager une morphologie sociale, ou une classification des rapports sociaux, dans le but de faciliter l'analyse causale. L'analyse des causes nous donnera la solution des motifs qui ont amené une société déterminée à adopter une forme donnée et une société voisine à adopter une autre forme. Dans le présent cas les recherches se porteront à déterminer les motifs pour lesquels les associations prénuptiales connaissent un succès variable chez les différentes fractions des Ankutshu de la Haute Lukenyi. La méthode comparative nous permet d'écarter toute idée préconçue et de faire table rase de toute hypothèse.

Malgré que mes études antérieures contiennent déjà bon nombre de détails sur le milieu et les populations du bassin de la Haute Lukenyi où sont situés les territoires de Kole et Lodja, je pense utile d'identifier plus amplement les tribus qui font l'objet de mes études en territoire de Kole.

J'ai eu l'occasion d'étudier les phénomènes sociaux tout spécialement dans les circonscriptions administratives des Ulungituku, des Basongo Meno Nord, des Edjia Lunkunia des Ohindu, comptant une population de 15.372 âmes. (1)

La population totale du territoire de Kole était de 43.602 habitants, dont 7.440 relevaient des secteurs Batetela de Kole et de Bena Dibele, qui groupent les descendants des auxiliaires et de leurs parents qui vinrent s'établir dans la région au moment de la pénétration européenne au début de ce siècle.

La population autochtone réelle est donc de 36.162.

Ceux-ci se divisent en quatre groupes ethniques, les Bangongo, les Ohindu, les Ankutshu et les Owila.

Les Bangongo sont des Akuba qui, venant de l'aval du Kasaï, ont remonté le Sankuru, puis ont traversé l'entre Sankuru et Lukenyi dans l'actuel territoire de Dekese, ont traversé la Lukenyi pour suivre ensuite la ligne de crête de l'entre Lukenyi et Luilaka pour aboutir dans la plaine de Yumbi, où ils rencontrèrent les Nkutshu déferlant du Lac Lunkunia vers le Sud, pour s'abriter contre les attaques Akela. Dans la plaine Yumbi il y a eu sans aucun doute un contact très intime entre ces

1. Voir Tableau I in fine.

Akuba et certains éléments Nkutshu qui ont donné naissance aux Ohindu, dont bon nombre s'allièrent aux Bangongo et vivent encore actuellement en symbiose avec eux.

Ces « Ohindu », — leur nom signifie « ceux qui ont changé », — ont adopté des mœurs et coutumes des Akuba, et ont abandonné certaines des coutumes ancestrales Nkutshu. Notons entre autre que les Ohindu se liment les dents en pointe comme les Akuba, d'où le nom de Basongo Meno (ceux qui se liment les dents) leur donné par les Baluba et Asambala; les « Ankutshu » — Nkutshu qui restèrent fidèles à leurs anciennes traditions — par contre s'arrachent les dents. (2) les Ohindu ont adopté certaines formes de langage et des sons guturaux caractéristiques des populations Akuba, tandis que la langue Wankutshu se rapproche beaucoup plus du lomongo. Les femmes Ohindu mêlent à leurs cheveux de la terre rouge et de la poudre de ngula et les dressent en forme de nids d'oiseaux au dessus des oreilles, à l'instar des femmes Akuba, Babindji et Bakwa Mputu; les femmes Akutshu par contre enduisent leurs cheveux d'un mélange de poudre de ngula, d'huile de palme et de l'hermétique « ulungu » (3) et ont des coiffures en calotte (longs en petites tresses) ou en casque (arrangé en chignon dans la nuque) une conséquence de ces modes différentes de coiffures est que les femmes portent leurs charges sur la tête chez les Ohindu, ce à quoi la coiffure traditionnelle des femmes Ankutshu s'oppose, d'où la nécessité de porter leur charge attachée au dos. Quant à la nourriture, les Ohindu préparent le manioc tel que le font les populations venues du Sud, c'est-à-dire ils font rouir le manioc après l'avoir dépouillé de son écorce, et ensuite réduisent les carottes en les râpant, ils obtiennent ainsi une farine humide à gros grains; les Ankutshu par contre font rouir le manioc avec l'écorce, puis le font sécher au soleil et le coupent ensuite en petits morceaux qu'ils réduisent en farine en les passant au mortier. Quant aux habitations les Ohindu ont des cases construites complètement en feuilles de palmier raphia comme les Akuba et les Babindji, tandis que les Ankutshu font leurs murs en écorce de l'arbre « enkoma » (4) et couvrent la case de feuilles de « mpete »; notons que les cases Ankutshu sont de loin plus esthétiques que les cases Ohindu. Ceux-ci d'ailleurs ont l'habitude de cuisiner dans leur case d'habitation ou une vieille case désaffectée, laissant une impression de désordre et de négligence tandis que les Ankutshu se font des hangars « esambo » spéciaux, servant comme cuisine et lieu de réunion.

En ce qui concerne plus spécialement le domaine sexuel il a été observé que chez les Ohindu les mariages ne se concluent qu'à un âge avancé, ce qui implique des relations prénuptiales très développées et même institutionalisées; avec la conséquence d'un pourcentage très élevé d'enfants naturels. Chez les Ankutshu le mariage précoce, disons même le mariage de filles impubères (5) est une coutume. Les conséquences sont que chez les Ohindu les femmes ont acquis une grande expérience sexuelle au moment de conclure le mariage et ont eu l'occasion de faire de leur propre gré le choix de leur mari, tandis que chez les Ankutshu les filles mariées à un jeune âge acceptent souvent le prétendant qui leur est proposé par leur père ou tuteur, et n'ont acquis que peu d'expérience au moment de se marier. Ceci pourrait bien expliquer la stabilité des mariages chez les Ohindu et l'instabilité des mariages chez les Ankutshu.

---

2. J'adopterai dans la suite de cette étude la termirologie suivante pour la désignation des différents groupes:
— Nkutshu: pour l'ensemble des populations Ankutshu.
— Ankutshu: pour les populations orientales du territoire de Kole qui maintinrent leurs anciennes traditions.
— Ohindu: pour les populations occidentales du territoire de Kole qui subirent le contact des Akuba.
— Ankutshu Membele: pour les populations du territoire de Lodja.

3. *Ulungu*: grand arbre fournissant un bois de construction jaune assez dur. Sa résine employée par les indigènes comme hermétique passe successivement du jaune au rouge, puis au noir en durcissant (symphonia globulifera L.)

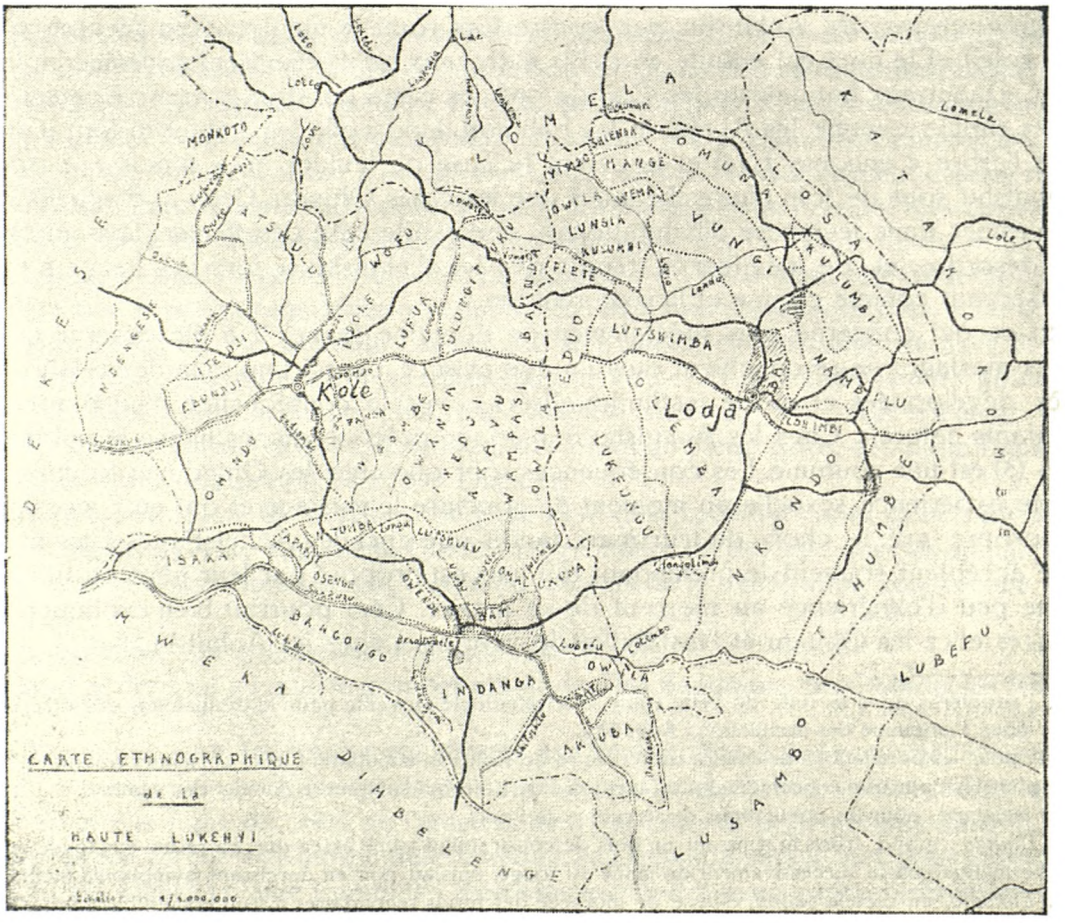
4. *Enkoma*, en otetela *okomi*, espèce de moracée des forêts secondaires à fruit comestible (myrianthus arboriur Beauv.)

5. Cette pratique est réprimée par le code pénal et le Décret du 9 juillet 1936 sur la protection de la fille indigène non pubère (N. D. L. R.)

Quant aux Owila, ils occupent les confins des territoires de Lodja et de Kole, ils paraissent former un groupe qui a été repoussé d'un côté par les Ankutshu à Membele venant de l'Est et d'un autre côté par les Ankutshu-Ohindu venant du Lac Lunkunia. Ils ont de ce fait acquis des traits culturels aux deux groupes ethniques entre lesquels ils furent coincés, et forment un trait-d'union entre les deux. Leur habitat forme un étroit couloir comprenant du Nord vers le Sud les groupe Owila et Yimbo (territoire de Lodja), les Banda, les Iwala, les Nkombe Oswe, les Omalukuna et les Owila de l'entre Lubefu et Sankuru dans la région de Bena Dibele ainsi que les Lukfungu du territoire de Lodja.

Il est très difficile de connaitre l'origine exacte de ces Owila. Ceux de Bena Dibele disent venir du nord du territoire de Lodja, ceux de Kole disent venir du Lac Lunkunia ; ceux de Lodja disent venir de la région de Lubefu via la plaine Mongolima, et ceux de la région Lubefu déclarent venir de la région de Bena Dibele. Je présume qu'en donnant ces renseigneiments ils se rappelient uniquement d'avoir des parents dans les régions désignées.

Ethniquement les coutumes des Owila se rapprochent sensiblement de celles des Ankutshu.



1. — GROUPEMENTS PRÉNUPTIAUX :

Les groupements prénuptiaux se rencontrent dans toutes les cultures primitives et même dans les civilisations modernes.

C'est un phénomène universellement connu que des groupes se créent avec une aisance remarquable entre des individus de même âge par suite d'aspirations analogues ressenties par des individus différents vers la même époque de la vie. C'est ainsi qu'on voit dans toute société se dessiner une solidarité entre les différents groupe d'âges naturels : jeunesse, adolescence, adultes d'âge mur et vieillards, dans certaines sociétés même ces groupes d'âge peuvent être institutionalisées et former la base réelle de l'organisation sociale et politique.

Dans la société Nkutshu c'est particulièrement parmi les adolescents que se ressent ce sentiment de groupe. A ce moment les filles s'épanouissent physiquement et deviennent des membres actives dans le ménage paternel, tandis que les garçons apprennent à exceller dans les métiers et les occupations journalières, et à prêter de plus en plus attention aux enseignements magico-sociales et politiques qu'ils reçoivent dans la société du serpent. Vers ce moment aussi les adolescents des deux sexes sont soumis aux premières épreuves initiatrices qui introduisent ces jeunes gens dans un vaste réseau de relations sociales qui vont les lier pour le reste de leur vie.

Chez les populations Ankutshu les adolescents forment un groupe d'âge commun, qui apparaît spontanément et naturellement, parce qu'il se base sur une entente commune qui a son origine dans des aspirations communes à des personnes du même âge. Ces groupes d'âges se confondent dans les groupes de parenté, et n'ont pas une volonté commune d'agir comme des unités indépendants, malgré que leurs membres sont conscients de sentiments, d'attitudes et de désirs communs, mais ils ne savent agir comme un tout s'ils ne s'organisent en un groupe corporé.

Chez les populations Ohindu par contre les adolescents s'unissent en associations prénuptiales, créées artificiellement. Elles apparaissent par suite d'une décision délibérée et consciente de plusieurs individus en vue de la réalisation d'intérêts bien déterminés. Les relations à l'intérieur de ces groupes se basent sur un esprit de camaraderie où toute hiérarchie est bannie, tout au plus y constate-t-on une légère domination d'âge, et encore est-elle atténuée, telle qu'au cours de la cérémonie « ndaka », genre de goûter matrimonial d'Eucassines propre au tournoi d'amoureux « Okembu », qui accorde aux plus jeunes la priorité du choix des partenaires.

D'autre part ce sont des groupements ouverts, qui ne prévoient pas de conditions d'admission. Les membres s'associent ou se retirent à leur gré. Ils n'ont donc rien de la rigidité des associations professionnelles qui prévoient des conditions d'admission extrêmement sévères.

Le but des associations prénuptiales des Ohindu est l'initiation sexuelle pratique de la jeunesse adolescente; je dis pratique, parce que ces mêmes jeunes gens subissent simultanément une initiation théorique au sein de la société du serpent.

Nous distinguons les associations prénuptiales suivantes :

1°) les cases d'adolescents;

2°) l'escapade amoureuse;

3°) la visite amoureuse;

4°) le concubinage.

Lorsque jeunes gens et jeunes filles atteignent la puberté nous les voyons émigrer chez des parents ou des amis du même âge avec lesquels ils partagent une case commune.

Dans le cas des familles nombreuses ce départ peut se faire avant la puberté; lorsque l'aîné quitte le domicile paternel il est souvent suivi par son frère puiné.

D'après les recensements que nous avons effectués au cours de l'année 1944 parmi les Ohindu environ 70 °/o de la jeunese mâle adolescente et environ 40 °/o de la jeunesse féminine adolescente habitent dans de telles cases communes pour célibataires.

Le pourcentage est moins élevé chez la jeunesse féminine ; c'est un phénomène tout à fait, normal, psychologiquement :

Tout d'abord l'aspiration vers l'indépendance est beaucoup plus prononcée chez le jeune adolescent appelé à devenir chef de famille, que chez la jeune fille destinée à remplir toute sa vie un rôle subalterne ; aussi une fille sera-t-elle encore longtemps après avoir dépassé l'âge de puberté à partager la case maternelle ;

Ensuite, un couple d'amants se rencontre plutôt dans une garçonnière où le jeune garçon a un pied à terre, que dans une case que la jeune fille partage avec des compagnes ;

Enfin les mères se méfient de ces cases d'adolescents laissant une trop grande liberté à leurs filles, et qui ne leur permettent plus aucun contrôle. Des mauvais sorts étant sensés pouvoir se transmettre par le sperme masculin, les mères mettent leurs filles en garde contre des rapports avec n'importe qui, les conseillant de choisir judicieusement leurs amants.

Ces cases d'adolescents constituent la première étape vers une vie indépendante, cette indépendance s'accentue encore par la suite par l'escapade ou la visite amoureuse.

L'une et l'autre de ces institutions consistent dans une visite d'un groupe de jeunes filles d'un village déterminé vers un village voisin où elles lient des relations avec des jeunes gens avec lesquelles elles cohabitent pour une période indéterminée. Si le principe est le même, il y a toutefois une distinction très nette à faire entre les deux quant à la forme.

L'escapade amoureuse (Mpumbu) est organisée sur l'initiative des jeunes filles et sans que ni les parents, ni les autorités d'aucun des deux villages n'en aient connaissance. Leur escapade est tenue soigneusement cachée, surtout de peur des soupirants ou amants du village qui s'amèneraient en force pour empêcher les jeunes filles de partir.

La visite amoureuse (Okembu) est organisée par contre sur l'initiative des jeunes gens, mais seulement après des pourparlers entre les autorités des deux villages. Contrairement à l'escapade amoureuse son organisation est publique, le départ des jeunes filles se fait en grande pompe. De leur côté les jeunes gens, hôtes, ont l'occasion d'organiser et de préparer des festivités qui sont beaucoup plus décoratives que les danses hâtivement organisées de l'escapade.

L'aboutissement de ces institutions est un concubinage plus ou moins prolongé entre différents couples.

Ce concubinage, qui comporte une vie pseudo conjugale, dans la communauté à laquelle appartient l'adolescent, est à distinguer du concubinage ordinaire (oshile) où nous voyons la jeune fille continuer à participer à toutes les activités économiques de ses parents et chez ses parents et rejoindre son amant seulement au crépuscule.

Chacune des situations étant ainsi clairement définie, je procéderai à l'analyse de leurs fonctions respectives dans la société.

§ 2. — FONCTIONS SEXUELLES :

Faisant abstraction des sensations sexuelles que discerneraient les enfants dès leur plus jeune âge ou même avant la naissance selon Freud, nous pouvons affirmer que ce n'est que lorsqu'ils atteignent l'âge de six à sept ans qu'ils deviennent réellement conscients de ces phénomènes.

C'est à cet âge que chez les enfants Nkutshu la curiosité commence à s'éveiller et qu'ils attachent plus d'importance à la conduite de leurs aînés, d'autant plus qu'ils jouissent d'une liberté et d'une indépendance très étendue qui s'étend également en matière sexuelle.

Tout d'abord les enfants entendent et voient beaucoup des rapports de leurs parents. Dans la case familiale où les parents, — par suite de l'exiguité des lieux, — n'ont pas la possibilité de s'isoler, un enfant a maintes occasions d'acquérir des informations pratiques quant

à la vie érotique. Il ne faut toutefois pas en conclure que les parents admettent volontiers que leurs enfants assistent à leurs ébats amoureux, mais la disposition des lieux est telle que ceci est inévitable.

Certaines précautions sont prises par les parents afin que les enfants ne voient rien de leurs rapports sexuels; on prend soin d'installer les enfants à l'extrêmité opposée de l'endroit de la case où eux-mêmes logent; le feu est éteint afin qu'une obscurité complète règne. Mais ces précautions ne peuvent empêcher une jeunesse consciente des gestes naturels de ses parents d'entendre ou de voir à la lueur d'un feu qui couve, certains mouvements significatifs.

Les enfants sont toutefois sensés ne pouvoir y prêter aucune attention. Malgré celà il arrive qu'un gamin montre un intérêt trop poussé aux ébats amoureux de ses parents, et qu'il sorte silencieusement de sa couchette pour s'approcher du lit de ses parents et épier leur jeu; d'autres ont un plaisir particulier à décrire à leurs camarades de jeu des détails qu'ils ont entendus ou vus pendant la nuit des rapports sexuels de leurs parents. Mais si ceux-ci surprennent le jeune effronté dans ses espionnages ou ses plaisanteries saugrenues, il est certain de ne pas échapper à une volée de coups de bâton ou de se voir verser du poivre « tunsange » (6) dans les yeux.

D'autre part le jeune prématuré se verra défendre désormais l'accès à la case de ses parents et devra chercher logement chez un de ses frères ou cousins célibataires. C'est un genre de bannissement prononcé par le père comme chef de famille.

Enfin les enfants entendent beaucoup des conversations saugrenues qui ont lieu dans les villages, particulièrement au cours des beuveries, et le sens de ces expressions ne leur échappe guère. Certains gosses prématurés sont même experts dans l'usage de ce langage obscène et en font fréquemment usage.

Dans ce domaine aussi préside néanmoins une certaine pudeur, surtout parmi les femmes qui semblent mépriser des conversations ayant pour objet les rapports sexuels et qui paraissent éprouver de la honte lorsque ces sujets sont traités en leur présence. Notons d'autre part qu'il est strictement défendu de traiter de ces sujets ou d'employer des expressions plates en présence d'un parent de l'autre sexe, regle qui s'inspire de l'ensemble des lois de l'exogamie et de l'inceste, qui ne tolèrent les moindres rapports ou même affinités érotiques entre parents de sexe différent ressortissant d'un même groupe de parenté.

Le premier pas dans ce domaine est l'éloignement de l'enfant du domicile paternel, afin de ne pas gêner par sa présence embarassante la vie sexuelle de ses parents. Il prend logement chez un de ses parents ou amis propriétaire d'une case.

Mais plus encore que de leurs parents c'est de leurs compagnons de jeu que garçons et filles ont l'opportunité de recevoir des renseignements en matière érotique.

Chez les populations Ankutshu cette initiation non réglementée et capricieuse n'est pas poussée plus loin, filles aussi bien que garçons étant avant l'âge de la puberté engagés dans des liens de fiançailles. Il n'y a que l'Inkunia, la société du serpent, qui au cours d'une initiation politico-sociale, leur enseigne le rôle philoprogénitif de l'acte sexuel.

Chez les Ohindu par contre l'initiation sexuelle est systématisée à l'âge de la puberté par les associations prénuptiales.

L'émigration de la jeunesse dans ces cases ne se fait nullement dans le dessein préétabli d'initier les adolescents des deux sexes, mais les circonstances font que, — par suite de la promiscuité que comporte la cohabitation, — elles deviennent un facteur très important dans l'initiation empyrique que la jeunesse subit pendant la période où elle y loge.

---

6. Appelé en otetela du nom de « vole », et appelé communément par les Européens poivre de Cayenne; ce sont les fruits rouges produits par l'arbre Capsicum frutescens L.

Si ces cases ont pour but de libérer les parents de la présence gênante d'enfants pubères, il n'en est pas moins vrai qu'elle délivre la jeunesse de son côte du contrôle gênant des parents, et leur offre une liberté plus grande.

Pendant les soirées que les jeunes passent ensemble dans leur case, la conversation dévie souvent vers le domaine sexuel. Les aînés ne manquent pas de se vanter devant leurs cadets de leurs prouesses érotiques, n'omettant aucun détail et fournissant tous les renseigenements possibles.

Aucune interdiction coutumière ne s'oppose à la pratique dans ces cases de relations sexuelles avec des membres du sexe opposé, et elles n'y sont pas rares.

Si le propriétaire d'une case d'adolescents désire recevoir une concubine, ses compagnons se retirent discrètement.

Quant aux filles habitant dans une case commune, elles sont autorisées à recevoir leur amant chez elles, et même d'y passer la nuit avec lui. Tandis que les amants dorment ensemble sur une couchette, les autres fillettes passent la nuit sur la couchette opposée. Ici de nouveau la règle qui prévaut est que les compagnons ne peuvent prêter aucune attention aux ébats amoureux de leur amie.

Il va de soi que l'exemple des aînés de leur association, doit inciter les cadets à chercher des idylles. Les premiers pas de ces adolescents sont assez hésitants. Ce sont des relations instables et de courte durée, aboutissant à un échange de caresses ou un acte sexuel souvent incomplet, perpétrés en cachette dans l'obscurité ou la solitude de la forêt. Les deux parties tiennent leurs liaisons cachées, désirant encore conserver une liberté absolue quant au choix d'un partenaire définitif, chose difficile une fois que les parents s'en mêlent. Ces rapports sont désignés vulgairement sous le nom de « ntsheka » qui est le nom générique donné par les Ankutshu de Kole à l'acte sexuel.

Malgré tous ses inconvénients, cette situation irrégulière est préférée de loin par la jeunesse, car elle leur laisse toute liberté et ne les lie pas à une personne déterminée, comme c'est le cas dans le concubinage (oshile), qui est une liaison ayant un certain caractère de stabilité.

Leur instinct sexuel a ceci de particulier qu'il ne manifeste pas encore de choix préférentiel; ce qu'ils cherchent avant tout est une satisfaction des désirs. Ce sentiment qui est universel chez la jeunesse adolescente, est très favorable à l'éclosion des manifestations sexuelles collectives du genre de l'« Okembu » et du « Mpumbu » chez les Ohindu, et des formes modernes du genre du « Oyeke » et du « Nshashinga » chez les Ankutshu orientaux de Kole et les Ankutshu a Membele de Lodja.

Les tendances sexuelles directes, avec choix préférentiel, sont par contre peu favorables à ces manifestations, les partenaires d'une liaison stable montrant peu de désirs d'y participer du fait que leur but est de s'isoler — una cum uno.

Nous voyons donc que malgré les différences qu'on constate dans leur organisation l'escapade amoureuse et la visite amoureuse sont toutes deux engendrées par suite des mêmes instincts sexuels.

Notons ici, que la jeune fille adolescente et vierge, renseignée par ses aînées sur la technique érotique, mais n'ayant aucune pratique, a quelque appréhension d'avoir ses premières relations sexuelles avec un jeune homme de son propre village, de peur que son inexpérience ne soit publiquement affichée et ridiculisée parmi les siens; quant aux autres plus âgées qui y participent, ce sont celles qui souhaitent encore passer par de nombreuses expériences, et de jouir pleinement de leur situation actuelle de liberté complète, sans devoir accepter les obligations d'une liaison stable qui peut mener beaucoup trop vite à un mariage.

Il est d'ailleurs franchement admis par les Ankutshu qu'une jeune fille concluant un mariage doit être complètement initiée dans la technique érotique et doit avoir eu des expériences en cette matière au cours de sa jeunesse. Plutôt qu'il y ait de l'honneur, il y aurait du déshonneur d'être vierge au moment du mariage.

La liberté sexuelle dont les jeunes filles participantes jouissent est complète, même dans l'institution « Okembu » plus orthodoxe que l'escapade « Mpumbu » :

1°) non seulement elles ont la faculté de refuser l'amant qui se présente, mais elles ont même la liberté d'exprimer leur choix si l'élu de leur cœur ne se présente pas;

2°) leurs parents n'interviennent d'aucune façon dans le choix; au cours de la visite amoureuse nous voyons les mères qui accompagnent leurs filles jusqu'au village des festivités, les quitter plusieurs jours avant la journée décisive;

3°) les jeunes filles peuvent vivre en concubinage avec leurs amants pour le temps qui leur plaît : certaines rompent cette liaison après quelques semaines, d'autres seulement après six mois ou un an, et parfois même il peut en résulter un mariage. Mais pour que ce mariage puisse avoir lieu, il faut que la jeune fille réintègre d'abord son village, et que les formalités coutumières préliminaires soient remplies;

4°) elles ne sont nullement liées à leur amant et ont toute liberté d'avoir des relations sexuelles avec d'autres hommes sans que leur amant puisse intenter une action contre le séducteur. Evidemment il peut toujours recourir à la violence contre sa concubine, mais risque dans ce cas de la voir mettre fin à leur liaison. Cette tolérance sexuel le porte le nom de « yongongola ».

Le but sexuel très apparent de ces trois associations est l'initiation érotique. La pensée des adolescents est tournée exclusivement vers l'accomplissement de l'acte et sa gratification naturelle, et non vers la pensée de la reproduction et de l'extension du groupe de parenté. Je ne dis pas qu'ils écartent cette pensée, mais elle est latente et n'apparait qu'au moment de leur vie où ils ont l'intention de créer une famille.

Un facteur accessoire d'une grande importance dans ces associations prénuptiales, sans leur être toutefois exclusif est ce que j'intitule le *culte de la beauté.*

Je donne ce nom non seulement à l'usage des moyens qui doivent rendre les deux sexes réciproquement irrésistibles, mais également à tous les éléments que les adolescents emploient pour créer une ambiance et une atmosphère enchanteresse. Chez peu de peuplades ce culte s'est si vivement maintenu malgré un contact de plus de quarante ans avec les européens que chez les Ankutshu de Kole.

Regardez les photos prises par Torday et Joyec (7) dans cette région au cours de leurs voyages d'études en 1907-1908 et comparez les aux Ankutshu de nos jours. Leurs modes d'habillement, de coiffure et d'ornementation sont restées identiques, alors que beaucoup de leurs voisins ont abandonné leurs modes traditionnelles pour imiter elles des agglomérations non coutumières.

C'est surtout le médicament « longandji » (désir) qui est réputé conférer au patient un attrait irrésistible.

Ce médicament est administré par des vaccinations cutanées sur différentes parties du corps du patient (homme ou femme) qui cherche les faveurs d'une personne convoitée.

Ces vaccinations s'administrent par trois incisions.

1°) Sur chaque joue, afin que l'éclat de sa figure rende le partenaire amoureux;

---

7. Notes ethnographiques sur les peuplades communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées — Les Bushongo, — paru aux Annales du Musée du Congo Belge, Série III, Tome II, Fascicule I, Chapitre VIII Les Basongo Meno.

2°) Au dessus du sein droit, afin que la personne convoitée soit suggestionnée à venir rejoindre le patient, dès que l'émergence du tétin manifeste son désir;

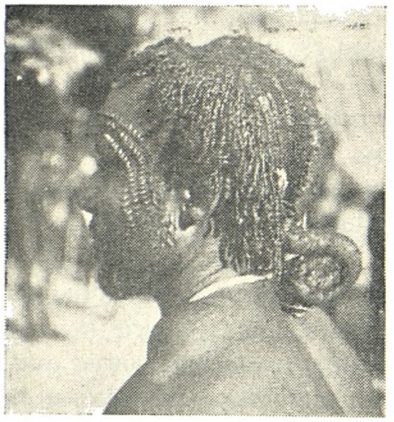
3°) Sur l'appendice xyphoïde (sulu) qui est considéré comme le siège de l'amour.

Les éléments principaux de ce médicament sont :

1°) La sève des feuilles de « muemue », (8) forme substantive de « monamona » (sourire) et qui est sensé avoir le pouvoir de faire sourire la personne convoitée à la vue du patient;

2°) La sève des feuilles de l'arbre « thuku » (9) forme substantive du verbe « ntukume » rechercher) et qui est sensé pouvoir suggestionner la personne convoitée à rechercher le patient.

Ces deux éléments sont mélangés à de l'huile de palme et du sel végétal, substances qui forment des bases indispensables à tout met indigène, et qui sont de ce fait sensés de faire désirer le patient par la personne convoitée, autant qu'elle désire ces deux substances.



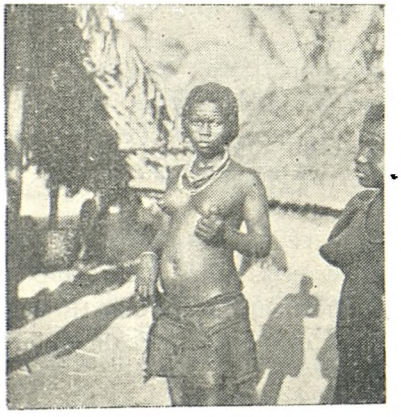
Homme Nkutshu de la confédération Ulungituku : coiffure en chignon et avec tresses; scarifications frontales " atena „ très prononcées.

Dans certaines tribus (olemba) on y ajoute également :

— Des fourmis rouges afin que la femme tremble de désir pour le patient comme tremblent ces insectes;

— Des morceaux du nid du passereau noir « djundje », afin que la personne convoitée lui soit apportée telle que cet oiseau apporte les feuilles avec lesquelles il construit son nid.

Femme Nkutshu de la confédération Ulungituku : coiffure avec chignon; les tempes sont couvertes de tatouages "endjuku„ en cercles concentriques.



Jeune femme Nkutshu de la confédération Ulungituku : remarquez le pagne court, qui ne descend qu'à mi-cuisses alors qu'il couvre les genoux chez les Ohindu.

Il résulte de ce qui précède que ce médicament agit principalement par *sympathie* ou par *suggestion;* mais son efficacité ne dépend non seulement de ces effets ontologiques consécutifs à l'administration du medicament, mais également de certaines conditions physiques quant aux personnes et quant aux lieux.

Ainsi est-il conseillé au patient d'augmenter son charme par l'aménagement de sa toilette, ou d'essayer de rencontrer la personne convoitée dans certaines circonstances telles que

---

8. Muemue plante des savannes à fruits rouges comestibles.

9. Tshuku : arbuste de sous-bois à grandes feuilles tachetées, employée comme stupéfiant de pèche Duvernoya Dewevrei) Acanth. Souvent on l'appelle « lungandji » du nom du médicament pour lequel il est utilsé.

des fêtes dont l'atmosphère enchanteresse facilite le contact émotionnel.

Aussi voyons nous que c'est surtout la jeunesse qui voue un véritable culte à l'aménagement de sa toilette : habillement, ornementation, coiffure, tatouages et poudre de ngula.

Chez les Ohindu ce culte de la beauté atteint son apogée dans les visites amoureuses « Okembu ».

Contrairement à l'ecapade amoureuse dont l'organisation hative et secrète ne permet aucune mise en scène décorative, la visite amoureuse donne lieu à des préparatifs longs et précieux auxquels est donnée une large publicité.

Pendant cette période préparatoire un temps très appréciable est voué à l'achèvement de la toilette, et particulièrement à l'aménagement de la coiffure traditionnelle ainsi qu'à l'achèvement des tatouages.

Ohindu et Ankutshu se caractérisent par des modes fort différentes.

Chez les Ohindu les cheveux sont relevés des tempes au dessus des oreilles en deux ndis d'oiseaux.

Cette coiffure est imprégnée d'une lotion de poudre de ngula diluée dans de l'huile de palme.

La coiffure Ankutshu est moins uniforme que chez les Ohindu, et varie d'après les préférences personnelles. La jeunesse donne toutefois ses préférences aux coiffures « embuku » et « empana ».

La coiffure « embuku » consiste en tresses de cheveux retirées des tempes vers la ligne médiane du crâne où elles s'unissent à une crête centrale allant du front à l'occiput et qui lorsqu'elle devient épaisse prend souvent l'aspect d'un casque luisant, qui se termine en un chignon.

Elle est souvent associée avec la coiffure « empana » consistant en tresses retombant sur les tempes et la nuque.

Ces coiffures prennent beaucoup de temps à terminer, les cheveux étant tressés au fur et à mesure qu'ils croissent.

Mais principal entre tout dans le domaine du culte de la beauté sont les scarifications et tatouages.

Leur but est double : *esthétique* en tant qu'ils sont destinés à plaire à la vue ; érotique, en tant que leur effleurement stimule le désir aussi bien chez la femme qui subit cet effleurement que chez l'homme qui l'effectue.

De nouveau les modes diffèrent entre Ohindu et Ankutshu.

Quant à leurs fonctions il appartient de distinguer quatre catégories :

Les scarifications et tatouages faciaux pratiqués aussi bien chez les hommes que chez les femmes dont le but est plutôt esthétique, devant plaire surtout à la vue ;

Les scarifications et tatouages corporels, qui ont un but principalement érotique, et accessoirement esthétique chez les Ankutshu, alors que les Ohindu, sans en négliger l'intérêt érotique, attribuent un grand soin à sa valeur esthétique. En effet, chez les premiers le corps entier est parsemé sans ordre ou symétrie des motifs enkomo et tufushi, tandis que chez les Ohindu des motifs symétriques sont alignés des seins vers le nombril en parfait ordre.

Les scarifications et tatouages des membres : qu'on trouve rarement chez les hommes, les Ankutshu les disposent avec plus d'ordre que ceux du corps.

Les scarifications et tatouages sexuels sont exclusifs aux femmes. Ils ont outre le but esthétique propre à tous les tatouages, un but érotique primordial.

En général ces scarifications sont de beaucoup plus esthétiques chez les Ohindu que chez les Ankutshu, sans doute par suite du stimulant que constitue la concurrence au sein des associations prénuptiales.

Ce stimulant est beaucoup plus faible chez les Ankutshu attendu que les filles s'y marient à un âge beaucoup plus précoce.

Les opérations de scarification et de tatouage peuvent être effectués par n'importe qui, sans distinction de rang, mais j'ai constaté que les spécialistes dans ce domaine (nkotshisha) sont généralement des femmes de confrères du léopard. Les séances d'incisions ont généralement lieu en public au village pour les trois premières catégories, et en forêt à l'abri de la curiosité publique pour les scarifications et tatouages sexuels. Aucune rémunération n'est faite pour ce travail, ce qui indiquerait que les opérateurs le feraient par pur esprit de dilétantisme.

Une grande importance est aussi attachée aux soins corporels. Ces populations paraissent éprouver une profonde répugnance pour les poils, et leur hygiène leur prescrit une fréquente épilation des aisselles et de l'aine. Ils font usage de différentes méthodes pour cette opération :

Les poils sont enduits de cendre chaude et puis arrachés avec les doigts ;

Les poils sont imprégnés de l'hermétique ulungu et lorsque ce liquide coagule en une pâte gluante, on l'arrache avec les poils qui étaient collés dedans ;

Les poils sont rasés avec un rasoir après avoir été mouillés.

Enfin tout le corps est imprégné de la poudre de « ngula » (10). Cette poudre a non seulement un but esthétique, mais également un but hygiénique, étant réputé être un prophylactique contre la gale. Une personne qui omet de s'enduire de cette poudre est considérée comme malpropre, et les vieux « nkutshu » ne manquent pas de reprocher amèrement à la jeune génération l'avoir abandonné cette pratique, arguant que de leur temps la gale était moins répandue. Leur art oral contient d'ailleurs encore de multiples épigrammes qui étaient adressés par certains villages à des voisins qui avaient la réputation de ne pas faire un usage abondant de cette poudre.

L'habillement traditionnel se compose uniquement d'un pagne en tissus de raphia. Chez les Ohindu il se compose de quatre à cinq « mbambu » (11) et descend jusqu'à hauteur des genoux ; ils l'imprègnent de poudre de ngula diluée dans de l'huile de palme, ce qui donne au tissus une teinte rouge-brunâtre. Chez les Ankutshu le pagne est plus court, il ne se compose que de deux « mbambu » et ne couvre que la moitié des cuisses, ce qui choque les Ohindu ; ils l'imprègnent d'un mélange d'huile de palme, de l'hermetique « ulungu »(12) et de la poudre de ngula, ce qui donne au tissu une teinte pourpre-brunâtre. Ce vêtement est retenu aux hanches par une ceinture tissée en fibres de la liane textile « lokosa » (13), garnie de clous de cuivre et imprégnée du même mélange que le pagne.

L'ornementation se compose de bracelets de cuivre aux poignets et aux chevilles, de colliers en perles ou cauries, ainsi que de colliers de noix odorantes dont le parfum doit enivrer les amants.

Mais tout rehaussement du charme personnel, ne peut atteindre son éclat optimum que dans une atmosphère appropriée. Ce sont les soirées de danse qui se prêtent le mieux à créer cette ambiance émotive.

Ici encore nous pouvons prendre en exemple les soirées dansantes des festivités « okembu » qui sont le résultat de minutieux préparatifs.

---

10. Ngula : Pterocarps tinctorius Welw., Légum. Grand arbre à bois rouge (bois corail), dur et lourd, recherché pour confectionner des gongs qui sont d'une sonorité remarquable.

11. Luwambu (pl. mbambu) est une pièce de tissus de raphia, d'une largeur d'environ 10 à 15 cm. servant de mesure standard pour le calcul des dots.

12. Supra p. 2.

13. Lokosa : liane textile employée pour faire des filets de chasse et de pêche (maniophytum M. A.) Euphorbiacée.

Au cours de la période préparative un temps appréciable est voué aux répétitions de chants et de danses qui doivent être exécutées au cours des festivités; ces répétitions ont lieu sou la directive des mères ou des vieilles matrones, qui ont la tâche de les conseiller et d'indiquer les défauts, car ce serait une honte pour elles si les prestations de la jeune génération serait déplorables au cours des festivités.

Lors des festivités « mpumbu » ou « okembu » c'est à la tombée de la nuit, après le repas du soir qu'ont lieu les divertissements : les tambours et gongs sont sortis des cases, et sonnent le rassemblement de tout le village. Les jeunes filles « okembu » ouvrent les danses, suivies bientôt par les jeunes gens du village. Tout le village prend part à ces réjouissances jeunes et vieux, autochtones et étrangers, et même les filles du village quoique celles ci voient plutôt d'un œil méfiant cette invasion de filles étrangères.

Ces danses s'accompagnent de chants, de plaisanteries et de rires.

C'est le moment propice pour les adolescents d'entrer en contact plus intime avec leurs invitées. Les danses, les chants, les plaisanteries et l'effusion des rires dans l'obscurité, le contact des corps, la lumière blafarde des feux, le jeu de clair de lune et d'ombres, l'intoxication du mouvement rythmique avec ses balancements voluptueux, l'atmosphère fraîche et parfumée après une journée de chaleur infernale, tout cet ensemble dégage une ambiance familière et enchanteresse, particulièrement favorable à l'éclosion d'idylles amoureuses.

Ces divertissements sont prolongés pendant sept à huit jours.

Pendant toute cette période une stricte interdiction sexuelle est imposée aux filles « okembu », qui doivent loger toutes ensemble dans la case qui leur est réservée.

Evidemment les désirs sexuels de ces filles seront stimulés au maximum par suite de cette continence sexuelle complète pendant plusieurs jours, d'autant plus que chaque soir elles auront vécu dans une atmosphère de volupté. Il est naturel qu'après une telle continence le potentiel sexuel des partenaires en sera accru le jour décisif.

Dans cette ambiance de volupté et de luxure se sont lentement fait sentir les préférences, des couples se sont formés entre lesquels se noue un rapprochement de plus en plus intime qui finit par la remise par la fille d'un des anneaux de son bracelet, constituant son accord de principe de l'agréer comme amant le jour final. Beaucoup mêmes, en dépit de l'interdiction sexuelle, se donnent à leur amant avant l'expiration de cette période.

Il est évident que dans ces festivités un des facteurs primordiaux qui crée cette atmosphère émotionnelle est la danse, mais je réserve l'analyse des fonctions sexuelles de la danse pour un article suivant où j'étudierai les associations de danse des Ankutshu.

§ 3. — FONCTIONS SOCIALES :

Les associations prénuptiales constituent également dans le domaine social un transition de la vie d'enfant à la vie d'adulte: L'onkutshu n'atteint cette qualité d'adulte qu'après avoir franchi deux étapes : il doit avoir subi la novation juridique dans la vie publique que comporte l'initiation dans la société Inkunia, et il doit avoir constitué une famille. L'une est une qualité de droit, l'autre une qualité de fait, mais l'une ne va pas sans l'autre. On a beau être initié dans l'Inkunia et ne pas être chef de famille, on sera incapable de mettre en pratique certaines des règles les plus importantes dans la vie sociale. D'autre part un chef de famille non initié dans la société Inkunia ne pourra remplir aucun rôle public dans la vie et sera considéré comme inférieur.

Quelqu'importante que paraisse être la transition sociale qui s'opère dans les associations prénuptiales, celles-ci ne donnent lieu à aucune cérémonie ou aucun rite de passage, et se confinent strictement dans le domaine empyrique.

C'est à la société Inkunia, — que revient la prérogative d'initier systématiquement la plupart de ces adolescents dans la vie sociale en leur enseignant la coutume et la conscience tribale, ainsi que les responsabilités et les droits qu'ils acquièrent par la maturité sociale. La question sexuelle y est intégrée en tant que problème social, et y est traitée du point de vue des services qu'il doit rendre à la communauté, et non comme « sexe » en lui même comme il en est le cas dans les associations prénuptiales. Cette initiation est accompagnée de rites dont le caractère excessivement dur et émotionnel est destiné à laisser dans l'âme de l'initié une empreinte durable, seule méthode efficace pour transmettre à ces primitifs l'héritage social que constiue le code des mœurs et coutumes ancestrales.

La case d'adolescent constitue pour la jeunesse la première étape vers une vie indépendante ; alors que jusqu'ici les parents avaient un contrôle permanent sur ses allées et venues, la vie séparée lui laisse une liberté d'action qui se manifeste non seulement dans la vie sexuelle mais également dans la vie journalière.

Les occupants d'une case commune se lient d'amitié, ils sont à peu près du même âge, ont des désirs et des idées analogue, ne sont pas encore comme leurs parents liés pas les multiples interdictions et prescriptions magiques. Ils se comprennent mieux entr'eux qu'avec leurs parents, organisent leur vie en commun, vont ensemble à la pêche, ont encore des jeux en commun, bref, forment une petite communauté.

Outre le sentiment de la pudeur dont je fis mention dans la section qui précède, il y a également des éléments sociaux qui poussent à la rupture de la jeunesse du groupement familial,

L'exiguité des lieux: Une case Nkutshu ne mesure au maximum que 4 m. sur 2 m. 50 et se compose soit d'une pièce unique, soit d'une pièce et d'une petite vérandah.

Dans une telle case il n'y a place au maximum que pour deux ou trois couchettes. Il y règne une grande promiscuité dès que les enfants deviennent pubères, surtout qu'on a difficile à s'y déplacer; il est donc normal qu'on cherche à décongestionner l'habitation par le déménagement des enfants aînés.

La loi de l'exogamie: Du fait qu'elle interdit les moindres sentiments érotiques ou même tendres entre membres de sexe opposé ressortissant de la même ligne, elle pousse à la séparation de frères et sœurs à l'approche de la puberté.

Ceci n'empêche pas les cas d'inceste d'exister et d'être même très fréquents avant l'âge de la puberté. Le problème sexuel leur étant connu dès qu'ils atteignent l'âge de raison, il est logique que naturellement ils soient portés à faire leurs premiers essais avec les compagnons qu'ils fréquentent le plus sans faire aucune distinction de lignée, notion connue très imparfaitement par eux. S'il arrive à des parents de surprendre leurs enfants dans des rapports incestueux ils ne manquent pas d'attirer leur attention sur les conséquences néfastes qu'ils peuvent entrainer.

Malgré cette défense, les cas d'inceste seraient très fréquents entre adultes d'après mes informateurs. Ce n'est pas tellement de rapports entre frères et sœurs consanguins qu'ils se plaignent, mais surtout de rapports entre cousins et cousines des différents degrés. C'est à cet abus qu'ils attribuent la dénatalité, qui si elle ne se manifeste pas encore à un point aigu dans les villages Ankutshu, y est tout de même déjà visible. Et le vieux onkutshu en secouant tristement la tête conclut : « C'est la perte de nos clans, c'est la mort de notre terre. »

L'aggravation de cette situation doit être attribuée surtout à l'inefficacité des juridictions indigènes modernes dans ce domaine. Anciennement les affaires d'incestes étaient réglées par le « populo » ; ils s'amenaient en masse chez les coupables et réclamaient aux délinquants un instrument de preuve du délit commis, objet qui était dégusté par la lignée.

Si le délit était commis sans connaissance de cause, avec un parent éloigné, l'homme était tenu au versement d'une poule ou d'un coq à leur « père », c'est à dire à l'aîné de la lignée qui réunissait touts les membres du groupe afin de déguster cet instrument de preuve. Après cette dégustation il absolvait les deux délinquants en crachant sur leur figure et leur tête du kaolin qu'il avait maché avec des feuilles de « dikaku » (14). Pendant qu'il effectue ce rite il prononce la formule de l'absolution (diongi): « Ne recommencez plus ce délit, résistez à la faiblesse, aucun malheur ne vous arrivera, car toute notre lignée vous absout. »

Si le délit était commis volontairement et avec un proche parent, le « populo » de la lignée se précipitait chez les délinquants et saisit une chèvre d'eux ou d'un de leurs proches parents comme instrument de preuve du délit et la tuait au milieu du village. Après que la bête fut consommée par tous les membres de la lignée l'aîné soumettait les délinquants au même rite que dans le cas précédent.

Toute femme qui était enceinte par suite des œuvres d'un de ses parents devait avouer sa faute avant l'accouchement (lono), sinon elle était certaine d'en mourir, l'absolution traditionnelle ne lui ayant pas été octroyée. Le rite de l'absolution est en effet sensé combattre les effets nocifs qu'entraîne l'acte par suite des espèces qui se combattent. (voir E. Possoz).

Nous voyons donc que les associations prénuptiales tendent volontairement à briser la familiarité et la promiscuité entre parents. Elle tend à substituer aux liens de parenté, les liens d'amitié. En effet, l'association accidentelle qui se crée dans les cases d'adolescents par suite de la cohabitation est basée uniquement sur les relations d'amitié. Un examen de leur composition nous permet de constater que si généralement la plupart des occupants appartiennent à la même lignée souvent on y retrouve un membre d'une lignée étrangère. Et dans la lignée même l'association s'effectue d'après les sympathies personnelles.

La vie commune dans ces cases a de plus pour effet de resserrer les liens d'amitié existant entre le propriétaire de la case (nkanga mvudu) et les jeunes gens auxquels il donne asile, liens qui perdurent souvent longtemps après que cette cohabitation ai cessé.

Bref, à la famille se composant d'éléments de sexes différents d'une même lignée et liés par cette parenté, se substitue pour l'adolescent l'association d'éléments de même sexe de lignées différentes liés seulement par l'amitié.

Ces liens d'amitié se manifestent par l'organisation d'une vie commune, telle que stipulée ci-devant, et dans le domaine qui fait spécialement l'objet de cette étude, par l'organisation d'escapades et de visites amoureuses.

Deux phènomènes sociaux paraissent être à la base de ces deux institutions :
— le caractère d'exclusivité des communautés Nkutshu, et
— la disproportion démographique entre sexes.

Du fait de la situation politique embrouillée que créèrent les incursions Akela au sein des populations Nkutshu, chaque horde devint une unité automome, obligée de pouvoir à ses propres besoins. C'était la lutte pour la vie. Chaque communauté considérait son voisin comme un rival qui les privait d'espace vital dans sa recherche de nouvelles terres et qui l'empêchait de se soustraire aux attaques Akela. Cette atmosphère de guerres aboutit à l'établissement d'une multitude de petites communautés autonomes. Le fait que tout voisin était considéré comme un rival ou un ennemi excluait toute alliance matrimoniale. Il se créa dans chaque communauté un esprit de patriotisme et de jalousie. Les mariages ne furent donc généralement conclus qu'entre partenaires de la même communauté, tout en respectant les règles de l'exogamie linéaire. C'est-à-dire toute communauté formait un groupement à tendances endogamiques, n'admettant des rapports sexuels

14. Dikaku : Plante de sous-bois humide à sève désaltérante (Ooostus afer Ker.) Zingibéracée.

entre membres de communautés étrangères, qu'à des conditions bien déterminées, telles que l'existence d'un traité d'alliance avec une communauté étrangère, formalité qui est toujours consacrée par un échange de femmes, qui inaugure une série de mariages entre les communautés contractantes, ou bien le fait d'avoir parmi un de ses ascendants ou parents un membre d'une communauté étrangères, ce qui lui y donne un vague « droit de résidence », qui l'assimile à un membre de cette communauté.

Lorsque les incursions Akela prirent fin et que la paix fut rétablie dans les communautés Nkutshu, ces traités d'alliance furent étendues à la plupart des voisins, créant ainsi un vaste champ pour la conclusion de mariages.

Mais ils maintinrent leur jalousie quant aux relations sexuelles extra-conjugales. Ainsi les relations « ntsheka » ou « djamba » ne sont tolérées qu'entre membres de la même communauté. Tout étranger qui ose séduire une fille du village est certain en cas de découverte d'avoir des difficultés avec les parents de celle-ci, ainsi qu'avec les adolescents du village.

C'est le motif pour lequel :

— l'escapade amoureuse est organisée en secret, car en cas de découverte du complot aussi bien les parents que la jeunesse mâle du village s'opposent au départ des filles.

— la visite amoureuse comporte au départ des jeunes filles de leur village un simulacre d'opposition au départ effectué par la jeunesse mâle. Afin d'obtenir leur passage les filles doivent offrir aux adolescents du pain de manioc et de la viande.

Dans un groupement où le nombre de filles égale celui des jeunes gens, cet interdit ne comporte pas de difficultés, l'accomodement se faisant d'office.

Il n'en est pas ainsi toutefois dans un groupement où le nombre de filles dépasse largement celui des adolescents ou vice-versa.

Or, rarement il y a un équilibre démographique entre les deux sexes; souvent il y a une légère disproportion et parfois une disproportion assez grande comme il nous fut révélé par des chiffres de recensements effectués par nous au cours de l'année 1944.

Il en résulte que dans de telles conditions tout membre de la communauté, arrivé à l'âge de l'adolescence ne trouve pas nécessairement en partenaire dans sa communauté, ou au moins qu'un des deux sexes ne participe qu'à un degré moins actif à la vie érotique.

Les institutions de l'escapade amoureuse et de la visite amoureuse parviennent à palier à cette situation.

N'étant organisées qu'en cas de disproportion démographique entre l'élément masculin et féminin de la jeunesse, elle n'est organisée que fort irrégulièrement. Les indigènes de la tribu Itedji ne m'en citèrent que quatre au cours des quatre derniers lustres, alors que le village voisin de Mbongo Nsenge en organise encore actuellement presque annuellement.

Au point de vue associationnel on distingue trois stades dans les dites institutions : les préparatifs, les festivités et le concubinage.

Dans le premier stade dominent deux associations, celle des adolescents et celle des jeunes filles, qui vont organiser chacune de leur côté les préparatifs.

Comme je fis remarquer ci-devant, ces deux associations se recrutent principalement dans les groupes cohabitant dans les cases d'adolescents, auxquels viennent se joindre quelques isolés.

Bien qu'éphémère, chaque association a une forte cohésion, agit en bloc et évolue sous une seule direction.

En effet, dans chacune de ces associations c'est un des aînés, appelé « ekokolo k'elangala » (aîné des adolescents) pour l'une et « ekokolo k'esheka » (aînée des filles) pour l'autre qui

dirige ces préparatifs; cette dernière est souvent appelée « nyango ndongo », la mère du harem, c'est à dire la conductrice du groupes, ou « Nkumi K'amatu », le seigneur des femmes.

Ces associations n'ont donc pas de chef au vrai sens du mot; c'est un des aînés qui inspire le plus de confiance qui prend la direction du groupement éphémère.

L'idée de chef, de meneur y est substituée par une idée menante, en l'occurence l'instinct sexuel. En effet, par suite de l'agglomération des individus dans une association, ceux-ci voient naître la possibilité d'avoir des rapports sexuels avec les filles d'un village voisin, chose qu'il était impossible de réaliser pour chacun de ses membres individuellement.

Dans les cas de l'escapade amoureuse de rôle de l'aîné des adolescents et minime, il se limite à l'avertissement de ses camarades du jour d'arrivée des filles, date qui lui fut communiquée par l'aînée des filles, mais le secret doit être tenu afin que les adolescents du village des filles n'aient connaissance du complot.

L'aînée des filles est l'élément agissant dans cette institution, du fait que l'initiative de l'entreprise vient du côté du sexe féminin. C'est elle qui règle les préparatifs, fixe le jour du départ, avertit ou fait avertir les adolescents du village choisi comme but de leur escapade, ordonne à ses cadettes de prendre les dispositions pour le départ, de rassembler la nourriture pour la route, les ornements, et qui fixe l'endroit du rassemblement.

C'est également elle qui au crépuscule à l'arrivée au village des adolescents précède le groupe lors de son entrée au village et s'adresse à un notable pour lui demander son aide et protection.

Dans le cas de la visite amoureuse l'initiative vient par contre du groupe d'adolescents et ce sont eux qui ont la plupart des démarches et prestations à remplir pour l'organisation.

Quelques-uns des adolescents essaient d'abord de nouer des relations d'amitié avec des filles d'un village proche, soit qu'ils y aient des relations de parenté ou des relations d'amitié. Si celles-ci montrent une affabilité accueillante pour leurs admirateurs, ces derniers délèguent leur aîné pour se rendre chez un notable de la confrérie du léopard de leur village, pour lui demander de se charger des démarches diplomatiques dans la communauté des filles.

L'accord de principe ayant été obtenu, le groupe entier des adolescents se rend à la chasse et remet le butin au notable-délégué avec charge d'aller l'offrir aux jeunes filles convoitées.

Lorsqu'ils reçoivent communication de la conclusion définitive du pacte, les adolescents se mettent collectivement au travail pour défricher un champ ou construire une nouvelle case pour leur délégué en récompense de son intervention. De même à l'approche des festivités ils construisent et aménagent au milieu du village une grande case, appelée « mvudu k'okembu », qui servira de logement aux filles pendant toute la durée des festivités.

L'activité de l'association des jeunes filles est plus passive; elle se borne à marquer son accord pour l'organisation des festivités en acceptant le butin de chasse et en le consommant.

Elle manifeste en outre son existence par des répétitions de chants et de danses, ainsi que par tous les autres préparatifs en commun.

Le départ vers le village des adolescents est entrepris collectivement par toutes les filles participantes, qui sont accompagnées d'un guerrier (yulu) de leur communauté, qui agit comme leur protecteur, de quelques mères de filles participantes, ainsi que d'un ou de plusieurs musiciens de leur communauté.

A la sortie de leur village le groupe des filles se voit affronté par les adolescents de leur propre village, qui font le simulacre de les arrêter. Afin d'obtenir leur passage elles offrent à chacun des adolescents du pain de manioc et de la viande.

En cours de route elles chantent des invocations aux esprits des rivières ou de la forêt afin qu'ils réservent un concours favorable à leur expédition.

Enfin, à l'arrivée au village des adolescents, — après s'être rafraichi et avoir retouché leur toilette, elles entonent un chant qui invite les adolescents à venir à leur rencontre : « Ampami yetaka nyango ndongo oshile, apa totsho endo. » Les hommes qui désirent la mère de l'harem comme concubine, venez nous rejoindre.

« Nyango ndongo », la mère du harem, c'est la conductrice du groupe, représentative de tous les membres du groupe. Pour nommer un groupe, on nomme la relation, la personne par laquelle on se relie au groupe.

Dès le premier stade la qualification d' « association » peut donc être attribuée aux groupes d'adolescents ; ceux-ci agissent communément pour un but, dans un intérêt nettement défini : la satisfaction de l'instinct sexuel.

Les festivités voient la fusion des deux associations de sexe opposé en un seul groupe. Celui-ci a pour but d'amener les participants à nouer plus amplement connaissance, afin d'aboutir après plusieurs jours de fréquentations intimes à la naissance de couples d'amants, groupes pseudo-familiaux, qui viennent se greffer sur les deux associations de sexe.

Cette fusion est réalisée au moyen des réunions nocturnes de danses, de chants et de divertissements. Dans la section qui précède j'ai attiré l'attention sur l'ambiance de ces réunions, qui est particulièrement appropriée à l'éclosion d'idylles amoureuses.

Il appartient toutefois de faire ressortir également ici l'aspect associationel de ces réunions. La réunion des deux associations de sexe produit dans chacun des membres participants un sentiment collectif, une ambiance associationelle qui exalte et intensifie l'émotion. C'est une caractéristique propre à toute association, comme à tout groupement de pousser l'émotion à un point qu'elle n'atteint que rarement ou jamais pour l'individu isolé ou le groude réduit ; c'est d'ailleurs une impression agréable pour ceux qui y participent de s'abandonner sans réserve à leurs passions et ainsi de s'immerger dans le groupe à tel point d'en perdre la notion de leur individualité. Mac Dougall explique cette impulsion collective par ce qu'il appelle « le principe d'induction directe d'émotion par moyen de la réponse sympathique primitive » (15).

Cette émotion est également exaltée par l'esprit de compétition règnant dans chaque association de sexe : chacun essaie de se faire distinguer par son esprit, son habilité à la danse, sa belle voix, l'adolescent par sa bravoure à la chasse, afin d'attirer sur lui l'attention et l'admiration du sexe opposé.

Malgré que ce stade consacre le début de la liquidation des deux associations de sexe, ceux-ci continuent néanmoins à manifester visiblement leur existence par des fonctions propres.

Au groupe des adolescents il appartient de fournir aux jeunes filles Okembu la nourriture carnée, et de se rendre à cet effet à la chasse.

Pendant toute la durée des festivités les filles doivent loger dans la case commune qui a été aménagée pour elles.

Enfin leur esprit de solidarité se manifeste surtout le jour final lorsqu'on procède au choix des filles. La coutume de l'Okembu veut qu'aucune des filles ne reste, et que chacune ait le partenaire qu'elle désire.

Il arrive parfois que quelques-unes des moins attrayantes ne trouvent pas de candidat ; celles-ci se voyant abandonnées chantent : « Watoshika, wotopeko. » On nous laisse, on nous abandonne. Leurs compagnes plus fortunées essaient de convaincre les adolescents du village qui n'ont pas fait de choix à prendre soin d'elles

---

15. Mac Dougall, William, — An introduction to Social Psychology, London : Methuen, 22e édition, 1931, pp. 79 & 33.

Dans d'autres cas certaines d'entr'elles refusent tous les candidats qui se présentent et manifestent leur préférence pour un homme déterminé, souvent déjà marié, que ses compagnes essaient de convaincre d'accepter ce choix élogieux.

Ce n'est que lorsque chacune d'entr'elles s'est vue attribuer un amant, qu'elles consentent à rejoindre ceux qui les ont élues.

L'apogée de ces festivités est la journée de « ndaka », c'est à dire de l'engagement des filles au village des adolescents. C'est la dernière cérémonie au cours de la quelle les deux associations de sexe opposé s'affrontent.

Ce matin les filles réservent un soin tout particulier à l'achèvement de leur toilette : ngula, poils atshingi, et autres accessoires.

Puis elles s'installent toutes sur des couchettes en bambou, appelées « olelu » près de la case de l'Okembu et chantonnent en frappant des mains.

Les adolescents du village se rassemblent devant la case, muni d'une plume de l'épervier « yatatoko » (11) ou du bycaniste « luntshumba » (12) en plaisantant et en chantant : « Lushala l'okembu shomeka loki ngandji shonaka » La plume de l'Okembu nous la mettons dans la chevelure de l'aimée que nous désirons.

Les filles répondent : « Lufu la tshindu ndelaka, lambokomba nshenga » Si tu ne veux pas dépenser tes biens à moi, laisse-moi.

Puis à commencer par le plus jeune, chacun des adolescents se dirige vers les filles qu'il ont élues comme leur préférée. A ce moment les chants se taisent ; l'adolescent effleure légèrement les yeux de la fille par un léger mouvement de gauche à droite et de droite à gauche afin qu'elle le fixe. Puis il place la plume dans sa chevelure.

Si elle l'accepte elle ne bronche pas, et de tous les assistants s'élève le cri « Aaaaaaaaa (ton haut) Yooooo!!! (ton bas) ». En cas de refus elle secoue la tête, ce qui provoque l'hilarité générale.

Cette cérémonie constitue la liquidation des deux associations de sexe opposé qui se fusionnèrent au cours des festivités ; sur celle-ci viennent se greffer maintenant les groupes pseudo-familiaux que constituent les nouveaux amants.

Si les deux associations de sexe se dissolvent en fait, elles continuent néanmoins à exister de droit, tout au moins en ce qui concerne les jeunes filles, qui résident dans une communauté étrangère et y ont des droits à défendre.

En effet, il appartient en tout premier lieu de règler le sort des jeunes filles qui ne furent pas élues, les « estshikalaki k'ondjembo » (les esclaves des célibataires), ainsi que successivement de chaque fille qui dénonce par la suite sa liaison. Ici encore c'est la conductrice du groupe, la « nyango ndongo » qui vient assister sa cadette pour la réception des objets qui lui sont remis et qui conseille à sa cadette d'écarter ceux qui ne conviennent pas, soit parce que de mauvaise qualité ou de vieille date.

Les unions pseudo-familiales qui sont le résultat d'une escapade ou d'une visite amoureuse s'identifie en fait avec toutes les autres formes de concubinage qui existent dans la société Nkutshu, et n'en diffèrent que par des détails.

Les Ankutshu connaissent trois formes de concubinage :

— le concubinage ordinaire, « oshile » entre membres d'une même communauté ; auquel s'assimile
— le concubinage ordinaire, « oshile » entre membres de communautés étrangères, mais dont un des membres possède un « droit de résidence » par descendance dans la communauté de l'autre.
— le concubinage consécutif à l'escapade ou à la visite amoureuse ;
— le concubinage consécutif à la séduction (ekvundja).

Par concubinage j'entends une vie pseudo-conjugale sans droit, ni titre. Ceci n'empêche pas l'adolescent de livrer à la femme et même aux parents de celle-ci des objets qui sont considérés plutôt comme des cadeaux scellant un pacte d'amitié, mais qui ne constituent en aucun lieu un titre donné en vue d'un mariage. Cette institution n'est pas encore associée avec une idée d'établir des rapports définitifs, car les partenaires ne songent pas encore à un mariage.

Nous avons toutefois déjà affaire à une relation stable : un adolescent s'est attaché définitivement à une personne déterminée qu'il désire posséder, et pour laquelle il travaillera intentionnellement.

Ce stade-ci diffère des précédents en ce que la préférence personnelle est entrée en jeu et avec elle la tendance vers une liaison stable. Le jeune homme désire retenir la fidélité et l'affection exclusive de l'aimée au moins pendant un certain temps.

Si les règles de fond qui régissent ces trois types de relations se rapprochent sensiblement, ils se caractérisent néanmoins fondamentalement quant à la forme.

Le concubinage ordinaire entre membres de même communauté est une association issue de la fréquentation journalière dans la communauté. Les partenaires et leurs parents se connaissent de longue date, et du fait de leur dépendance d'une même communauté sont liés par des rapports sociaux, écomiques, professionnels et ontologiques.

Un adolescent, se sentant attiré par une jeune fille qui lui plaît, essaie de la rencontrer seule sur un sentier conduisant à l'eau ou aux champs, ou quelque part en forêt afin de lui faire part de ses sentiments et de son désir de l'avoir comme concubine. Les premières relations sexuelles, qui constituent en quelque sorte un essai, ont toujours lieu en forêt, et portent de ce fait le nom de « djamba » (provenant de ngamba forêt). Ces rapports sont tenus soigneusement cachés par les partenaires.

Toutefois la fille met souvent sa mère dans la confidence, car celle-ci exerce une influence capitale sur sa vie comme conseillère. Si l'adolescent plaît à la mère il a partie gagnée, mais s'il lui déplaît il lui sera difficile de retenir l'élue de son cœur, car la mère ne manquera pas de mener campagne contre lui et de faire ressortir le moindre de ses défauts, afin de décourager sa fille. D'autre part elle avisera le père de la conduite de sa fille, et fera intervenir son autorité pour faire cesser toute relation. Dans l'étude qui traitera de la famille je me propose d'exposer avec plus de détails la procédure extra-judiciaire des mères à l'égard des soupirants de sa fille ainsi que la contre-procédure de ces derniers pour gagner les bonnes grâces de la mère.

Il est d'habitude que le jeune homme se présente aux rendez-vous avec un morceau de viande de chasse, cadeau qui porte le nom de « tuwuke », qu'il offre à la bien-aimée. Afin d'obtenir l'autorisation de ses parents, elle apporte le cadeau chez sa mère et lui communique son intention d'entreprendre une liaison amoureuse avec un jeune adolescent. Si celle-ci est d'accord ils dégustent ensemble le cadeau de l'amant. En cas de refus, le « tuwuke » est retourné.

La liaison étant connue et agréée par les parents de la jeune fille, les amants cessent leurs rendez-vous secrets, et chaque soir la jeune femme gagne la case de son amant pour y passer la nuit avec lui.

Notons que cette liaison ne peut pas prendre le caractère d'une cohabitation : en effet la jeune fille ne peut passer que la nuit dans la case de son amant, ce qui dénote que la situation des partenaires est considérée comme d'un degré inférieur que celle des époux.

Néanmoins la concubine est autorisée à fournir des prestations pour son amant, elle lui fournit de l'eau à boire qu'elle cherche à la rivière, elle coupe du bois qu'elle dépose dans sa case, elle va pêcher et prépare des repas qu'elle apporte à son amant le soir quand elle vient le rejoindre, elle allume son feu, elle broie de la poudre de « nkula » qu'elle lui applique sur le corps. Mais sauf le temps qu'elle passe avec lui la nuit, elle doit s'occuper chez elle, c'est à dire

la préparation du repas pour l'amant se fait dans la cuisine de sa mère, le broyage de la poudre de nkula se fait devant la case de ses parents.

De son côté l'amant rend-il de menus services à sa concubine : au retour de la chasse il lui offre régulièrement le « tuwuke » traditionnel, enveloppé dans quelques feuilles; il tisse pour elle des pagnes « mbambu » et va récolter à la forêt l'hermétique « ulungu » dont elle s'enduit les cheveux.

Du fait de l'exclusivité qui caractérise les communautés Nkutshu, de telles relations de concubinage ne pouvaient se conclure qu'entre des membres d'une même communauté. Cette tolérance s'étendait toutefois à tous ceux qui jouissaient d'un « droit de résidence » dans la même communauté et qui y avaient choisi leur résidence en fait.

Dans cette catégorie peut se classer théoriquement tout homme qui compte parmi son ascendance paternelle ou maternelle quelqu'un qui avait résidé dans la communauté de la femme; mais pratiquement elle se limite à celui qui a dans la communauté de la femme un parent avec lequel il entretient encore des relations et chez qui il peut venir résider et sous la protection duquel il sait se placer. Ce protecteur prend en même temps la responsabilité pour tous les actes que son protégé pourrait commettre.

Le concubinage consécutif à l'escapade ou à la visite amoureuse a plus l'aspect d'une union pseudomaritale, du fait que la jeune femme prend résidence chez son amant. La division du travail entre les deux partenaires correspond exactement à celle qui existe entre des époux et les prestations de la femme bénéficient donc complétement à l'amant. Celui-ci n'a toutefois aucun droit à la progéniture éventuelle qui peut être le fruit de leurs rapports au cours de cette période, elle appartient de plein droit à la lignée maternelle.

Pendant toute cette période de cohabitation la fille a d'ailleurs le droit d'accorder ses faveurs à d'autres hommes sans que son amant ne puisse la considérer comme adultère, et la progéniture qui naît au cours de cette période peut donc souvent être le fruit de rapports avec d'autres hommes que l'amant agréé.

Cette période peut durer plusieurs mois, mais ne dépassera le plus souvent pas un an, car les jeunes filles ne désirent pas manquer le tournoi suivant qui se succédait généralement à une année d'intervalle.

En fait ce concubinage était un genre d'apprentissage au mariage, c'était une école pour futures épouses où celle-ci apprenaient à tenir un ménage, et faisaient des expériences pratiques; par ailleurs on pouvait considérer cette institution comme un mariage à l'essai dans le sens que si les partenaires se plaisaient ils pouvaient régulariser ultérieurement leur situation, tandis qu'un couple qui n'harmonisait pas pouvait se séparer sans qu'il en résulte des régularisations fort embrouillées et compliquées en matière de remboursement de dot.

Deux amants vivant ainsi ensemble d'après les règles de l'Okembu ne sont donc pas liés réciproquement par des liens sociaux rigides. Ils sont simplement liés par l'attraction personnelle et volontaire. Le fait qu'en fin de compte une liaison permanente résulte parfois de cette union provisoire et finit en mariage est dû à la complexité des causes.

Une telle liaison n'implique pas les obligations coutumières qu'entraîne le mariage, les partenaires sont et restent libres et n'ont pas d'obligations à l'égard de la lignée de leur partenaire, tel qu'il en est le cas entre époux; les relations amicales qui peut en résulter sont de pure amitié (djungu) et non d'alliés (okilo).

Citons enfin le concubinage consécutif à la séduction (ekvundja) qui est une situation irrégulière en droit coutumier coutumier Nkutshu.

Le but de cette procédure était de mettre les parents récalcitrants d'une jeune femme

devant un fait accompli et de leur forcer la main pour obtenir l'autorisation à un mariage auquel ils s'obstinaient à ne pas vouloir marquer leur accord.

En fait l'étude de cette question appartient plutôt au domaine de l'étude de la famille et constitue un des aspects possibles du stade préprogénitif. En effet, nous voyons la jeune fille quitter le domicile paternel nuitamment, muni seulement de quelques ustensiles féminins indispensables pour la toilette tel qu'un morceau d'écorce de ngula, un petit récipient d'huile de palme, ainsi qu'une calebasse d'eau et un peu de manioc, entassés dans son panier; son amant l'attendra dans la forêt et ensemble ils essayeront de rejoindre un hameau habité par un parent, généralement d'une lignée maternelle de l'amant qui voudra lui offrir l'hospitalité.

Le séducteur ne retournera pas à son propre village avec une femme enlevée; ainsi lorsque les parents de la jeune femme se présentent chez ceux du séducteur, ceux-ci pourront arguer de leur bonne foi et proposer leur intervention pour régler le différend, ce dont ils profitent souvent pour convaincre les parents de la jeune femme à accepter une dot.

Nous pouvons donc conclure que dans le domaine social, autant que dans le domaine sexuel, les différentes formes d'associations prénuptiales que la société Nkutshu nous révèle poursuivent une lente préparation de la jeunesse au mariage; tout d'abord ils sont retirés du milieu familial par un séjour dans des cases d'adolescents, ensuite les escapades et les visites amoureuses les engagent dans une union éphémère à caractère pseudo-conjugal qu'ils dénouent à leur gré; après plusieurs de ces tentatives les adolescents s'estiment complètement préparés aux habitudes de la vie conjugale et décident à contracter une union durable.

§ 4. — FONCTIONS ECONOMIQUES.

Cette section ne sera qu'une parenthèse, attendu que dans mon exposé des fonctions sociales des associations prénuptiales, j'ai été amené attirer l'attention sur les principaux phénomènes économiques qui sont interpénétrés intimement avec les phénomènes sociaux. Aussi je me bornerai ici à les résumer en stigmatisant leur fonction spécifiquement économique.

Dans le domaine économique nous assistons au même procès que dans le domaine social. L'enfant qui fait économiquement partie intégrante de la famille se libère progressivement de cette emprise au cours de son séjour dans les casses d'adolescents et poursuit ensuite l'acquisition d'une indépendance de subsistance économique quasi-complète au cours des liaisons éphémères qui résultent de l'escapade ou de la visite amoureuse, ou au cours du concubinage ordinaire.

La jeunesse bénéficie dans la société Nkutshu d'une situation privilégiée; d'un côté elle profite pour sa subsistance de la situation économique de sa famille, d'autre part elle n'est pas encore tenue aux obligations économiques auxquelles les adultes sont tenus afin de pourvoir à leur subsistance. mais elle a la faculté d'y participer ou de s'en abstenir.

Dès qu'ils ne sont plus sous la garde directe et permanente de leur mère, nous voyons garçons et filles s'assembler en groupe de jeu, organisant occasionnellement des expéditions qui ont simultanément un but économique et de divertissement, telles que la cueillette de chenilles comestibles, de sauterelles ou de termites ailées, la pêche à la ligne de petits poissons « nkamba » dans les marais ou encore la chasse aux rats ou aux petits rongeurs. Les produits de ces divertissements de nature économique sont grillés ou préparés en commun et puis distribués entre les participants et consommés en commun. Mais malgré cette indépendance relative le repas important, celui du soir est toujours pris avec les parents.

Cette tendance à l'indépendance économique qui s'observe dès les plus jeune âge chez le jeune Nkutshu va s'accentuer fortement lorsqu'il quitte le domicile paternel pour prendre logement dans une case d'adolescent.

Cette liberté n'est toutefois que relative, en effet si du point de vue logement il devient indépendant de ses parents, il devient dépendant d'un tiers propriétaire de la case où il s'installe Néanmoins, l'habitation en commun d'une case d'adolescent ne perdure pas; elle constitue une simple période de transition et tout adolescent ayant un peu d'amour propre aspirera à avoir sa case. Pendant les loisirs qui lui restent entre les parties de chasse et ses autres activités, il entamera la construction de sa propre case.

La jeunesse Ankutshu met dans l'ensemble plus de goût à cette construction que les Ohindu. Les rondins étant fixés en terre, ils les relient sur toute la hauteur, — sauf à l'emplacement des portes, — au moyen de nervures de feuilles de palmier raphia. Ensuite ils revêtent la partie inférieure de cette carcasse d'écorces de l'arbre « ekomi » (16) dont ils enlèvent de petits morceaux pour leur donner un aspect tâcheté. La partie supérieure est revêtue soit de rotin provenant du palmier liane « lukavu » (17), soit de nervures tressées de feuilles de palmier raphia. L'ensemble à l'état neuf a un aspect très esthétique.

A son tour, le nouveau propriétaire pourra donner asile à des amis aussi longtemps qu'il n'aura pas pris femme.

Quant aux filles, la case dont elles disposent est mise à leur disposition par le père ou le tuteur d'une d'entre elles. Elles mènent une vie plus indépendante que les jeunes gens du même âge du fait qu'elles préparent leur propre nourriture et dépendent donc moins de leurs parents pour leur subsistance.

Leurs activités principales consistent dans la pêche de petits poissons et crevettes aux abords immédiats des villages et la culture les champs de leurs parents.

Les occupants de ces cases n'ont pas de biens en commun : la case reste la propriété exclusive de celui d'entre eux qui les héberge, le jour où celui-ci prend femme, soit pour vivre avec elle en concubinage, soit pour l'épouser, les autres occupants seront contraints de chercher asile ailleurs ; quant aux armes, outils ou autres ustensiles, s'ils se les prêtent, on estime préférable que chacun possède les siens, et à ce sujet on cite volontiers les proverbes : « Honake » (Possède ta propre chose) et « Kenge ya djambo epashile olemo » (avec la hâche prêtée on ne sait pas finir le travail). (18)

L'arrangement interne d'une case d'adolescents est simple. L'ameublement consiste presque exclusivement en quelques lits ou couchettes, recouverts de nattes. Parfois un adolescent y suspend son filet de chasse ; c'est avant tout un gîte pour la nuit. Quant aux cases des filles elles sont généralement garnies de quelques paniers et ont moins l'aspect éminemment nu des cases pour adolescents. Ce manque surtout à ces dernières c'est la touche féminine, et le caractère d'une habitation réelle.

L'adolescent avancera d'un pas dans le domaine de son indépendance économique, le jour qu'il réussira à nouer une liaison de concubinage avec une jeune femme de son village qui voudra s'occuper un peu de son intérieur. J'ai énuméré dans la section précédente (19) les prestattions que toute concubine fournit pour son amant et les menus services que l'amant lui rend de son côté.

Notons que si l'amant profite ainsi des multiples prestations de sa concubine, ces prestations sont volontaires et il n'a aucun droit aux fruits de son travail, tels que les produits des champs, qui restent acquis au père.

---

16. *Enkomi*, en otetela *okomi*, espèce de moracée des forêts secondaires à fruit comestible (myrianthus arborius Beauv.

17. Ancistrophyllum, on en mange les extrémités molles.

18. S'il arrive à quelqu'un d'emprunter des outils à un ami, très souvent il lui faudra les rendre après un court délai, attendu qu'il en a besoin ; de ce fait l'emprunteur sera dans l'impossibilité de finir le travail entamé.

19. Voir pages 22 & 23.

Dans le concubinage consécutif à une visite ou une escapade amoureuse, ou à une séduction, l'amant bénéficie néanmoins des activités de sa concubine, car ils mènent une vie pseudo-conjugale avec la même division de travail entre sexes que dans la famille.

Trois règles fondamentales gouvernent cette division de travail entre les groupes de sexes :

1°) le travail lourd est réservé à l'homme ;

2°) la femme est exemptée de tous les travaux qui impliquent l'obligation de grimper sur les arbres ;

3°) les travaux aux bords des rivières sont réservées aux femmes afin que les hommes ne les surprennent pas à l'eau dans leur nudité.

Le tableau ci-annexé (II) donne un aperçu de l'organisation de la division de travail chez les Ankutshu et montre que nombreux sont les travaux exécutés par l'homme dont le produit revient exclusivement à la femme, et vice versa.

Au cours de ce dernier stade l'homme aussi bien que femme a appris à pourvoir à sa propre subsistance et ne doit plus faire appel à la famille immédiate, si ce n'est pour la solution des problèmes compliqués de la vie.

A la rupture du concubinage consécutif à l'escapade ou la visite amoureuse, la mère de l'adolescent remet à la jeune fille deux arceaux destinés au père ou au tuteur de la fille, ainsi qu'une dotation de ménage qui lui revient en propre et composé de pots en argile, de calebasses, de nasses pour la pêche, de paniers, de pagnes « eshendja » en raphia, de colliers de perles, etc... L'ensemble forme une charge très appréciable avec laquelle la jeune fille se met fièrement en route, sachant bien qu'à la vue de toutes ces richesses ses parents lui réserveront un accueil affable.

Par l'escapade ou la visite amoureuse la jeune femme parvient donc à se constituer un équipement complet de ménage qui peut lui venir à point le jour qu'elle se marie; car c'est la femme qui fait apport dans le ménage de tous les ustensiles de cuisine, et celle qui viendrait s'installer chez son mari sans ceux-ci peut être certaine que l'un jour ou l'autre dans une discussion ses beaux-parents ne manqueront pas de lui jeter à la tête l'affront : « Ne crie pas si fort, qu'as-tu donc apporté le jour de ton mariage? »

C'est le motif pour lequel même dans le cas d'une séduction, la jeune femme s'enfuit du domicile paternel muni de son panier où sont entreposés ses biens.

§ 5. — STATUTS JURIDIQUES.

Des sections qui précèdent, il résulte que les associations prénuptiales sont des groupements de fait dans la société Nkutshu et dont l'existence se justifie par des fonctions sexuelles, sociales et économiques bien déterminées; nous pouvons donc affirmer qu'elles occupent un statut social, c'est à dire, elles sont incorporées dans la structure sociale par une ensemble de droits et d'obligations mutuels, entre individus et à l'égard d'autres groupes sociaux.

Je m'efforcerai de montrer dans cette section comment les associations prénuptiales s'intègrent dans l'ensemble de la structure sociale et les rapports qu'elles entretiennent avec d'autres groupes sociaux.

En se plaçant exclusivement au point de vue de la communauté, les institutions prénuptiales se distinguent en deux groupes, soit d'une part les cases d'adolescents et le concubinage ordinaire qui relèvent des affaires intérieures et d'autre part l'escapade et la visite amoureuse qui tombent dans le domaine des relations intercommunales.

La première catégorie ne concerne pas à vraiment parler le droit public de la communauté, car les relations y sont traitées sous forme de contrats privés, sans aucune intervention d'une personnalité officielle.

Tel est le caractère des raports qui existent entre les occupants d'une case d'adolescents, ainsi qu'entre un occupant et le propriétaire de la case.

Quant au concubinage, je l'ai déjà défini précédemment comme une liaison pseudo-conjugale sans droits, ni titre. Ceci n'empêche pas l'amant de donner à sa maîtresse et même aux parents de celle-ci des objets qui sont considérés comme des cadeaux scellant un pacte d'amitié, mais qui ne constituent en aucun cas des titres de la nature de ceux donnés à la conclusion de fiançailles.

Dans le cas du concubinage l'échange des dons s'effectue de main à main entre amants, et c'est la jeune femme qui remet elle-même à ses parents les dons que son amant lui offre. On évite donc toute publicité à ces échanges.

Lors des fiançailles, au contraire, la remise des titres se fait publiquement et en présence de membres de la confrérie du léopard, qui figurent dans ces transactions comme témoins. Les fiançailles appartiennent donc au domaine du droit public.

Le concubinage relève intégralement du droit privé; il n'est d'ailleurs pas associé avec une idée d'établir un lien définitif, car les partenaires ne songent habituellement par au mariage.

L'escapade et la visite amoureuse, ainsi que le concubinage qui y est consécutif, appartiennent par contre franchement au droit public intercommunal. Il importe toutefois de faire une distinctions entre l'escapade d'une part et la visite amoureuse d'autre part.

L'escapade amoureuse est organisée à l'insu de la communauté à laquelle appartient le groupe féminin organisateur, et s'il arrive à un concitoyen de découvrir le complot, tout le monde, parents et autorités s'y opposeront, il faut en conclure que cette institution est considérée comme illégale; les motifs doivent en être recherchés dans l'exclusivité qui caractérisait anciennement les communautés Nkutshu. (20) Elle ne paraît l'être toutefois que pour autant, que c'est le sexe féminin appartenant à la communauté même qui prend l'initiative de l'expédition. Mais si un groupe « mpumbu » d'un village voisin choisit cette même communauté comme but de leur escapade nous voyons les notables de la confrérie du léopard leur accorder l'hospitalité, les tambours, chanteurs et autres musiciens prêter leur concours à l'organisation des danses, et toute la communauté subvenir à leurs besoins en aliments.

La visite amoureuse relève complètement du droit public et jusqu'à ses préparatifs sont organisés officiellement par des notables attitrés de la communauté.

Lorsqu'un groupe d'adolescents se décide d'inviter à une visite amoureuse un groupe de jeunes filles d'un village voisin, avec lesquelles ils ont réussi à nouer des relations d'amitié et qui montrent une affabilité accueillante pour leurs admirateurs, ils se rendent chez un notable de la confrérie du léopard de leur village, munis de plusieurs calebasses de vin de palme qu'ils lui offrent après avoir effectué le salut traditionnel « lusaka ». Puis ils lui exposent le but de leur visite, expliquant que le manque de filles pubères et libres dans le village ne leur permet pas de participer pleinement aux jouissances auxquelles leur âge leur donne droit, et le sollicitent de se rendre dans le village proche qu'ils ont choisi de commun accord, où habitent des jeunes filles en surabondance désireuses d'une liaison, afin d'inviter celles-ci à une festivité « okembu ». Si le notable se montre enclin à accepter, les adolescents lui demandent quelle prestation pourrait lui rendre le plus grand plaisir en récompense de ces démarches diplomatiques; généralement il leur demandera de défricher un champ ou de lui construire une nouvelle case. Si l'accord est obtenu les adolescents lui remettent trois ou quatre perles qu'il devra emporter au village des jeunes filles comme preuve du mandat de sa mission.

Le confrère du léopard, après avoir pris toutes les dispositions, se met en route. Arrivé au village sollicité il se rend chez un des confrères du léopard qu'il connait le mieux. Celui-ci

---

20. Supra p. 115, dernier alinéa.

demandant le but de la visite, il lui confie la nature de la mission dont il a été chargé par les adolescents de son village.

L'hôte convoque sur ces entrefaites le collège de la confrérie du léopard, auquel il communique le motif de la visite de leur confrère. Ils se réunissent en conseil (nkfuku), vont prendre l'avis des intéressés et de leurs parents Leur décision dépendra exclusivement de l'opinion publique. Cette décision est communiquée au délégué, lequel, en cas de réponse favorable, remet comme élément de preuve de l'accord intervenu les perles « ekodji, qui lui avaient été confiées par les adolescents de son village avant le départ.

Ensuite le délégué rentre chez lui, où il est reçu par les adolescents, à qui il communique le résultat de sa mission, ce qui lui vaudra nombre de calebasses de vin de palme.

Un des jours suivants, tous les adolescents partent en forêt à la chasse et réservent deux ou trois antilopes qu'ils remettent en entier au notable-délégué, qui est chargé d'aller les remettre aux confrères du léopard du village des jeunes filles invitées. Ces notables remettent une moitié de chaque bête aux jeunes filles et dégustent l'autre moitié avec les habitants du village et le notable délégué.

L'acceptation et la dégustation par les deux parties de ces cadeaux, constitue la conclusion définitive du contrat d'engagement de l' Okembu ; cet acte rend commun dans l'être et non seulement dans la fiction juridique, le contrat avenu.

Le notable-délégué reste ensuite dans le village des jeunes filles pendant qu'elles se préparent.

Entretemps une grande activité règne dans le groupe des adolescents, qui à l'annonce de la conclusion définitive de l'accord se mettent collectivement à défricher un champ ou à construire une case pour le notable délégué en récompense de son intervention diplomatique ; ils préparent également au milieu du village une case, appelée « mvudu k'okembu, » qui servira pour le logement des filles pendant la première période de leur séjour.

C'est donc au vrai sens du mot un traité qui est conclu entre deux communautés par le truchement de la confrérie du léopard, qui est l'association officiellement investie dans la société Nkutshu de l'exercice des fonctions diplomatiques dans les relations intercommunales.

Mais la collaboration ne se limite pas seulement à la confrérie du léopard ; l'association des musiciens des deux communautés prête également son concours aux festivités. Pendant la période préparative. les musiciens de la communauté des jeunes filles organisent des répétitions de chants et de danses qui sont exécutés sous la surveillance des mères ou autres matrones du village qui corrigent les fautes, car ce serait une honte pour toute la communauté si les prestations des cadettes n'étaient pas satisfaisantes au cours des festivités.

Ces musiciens font partie du cortège qui conduit les jeunes filles au village des adolescents, ils accompagnent avec leurs instruments les invocations et incantations qu'elles adressent au cours du voyage aux génies des endroits qu'elles traversent, et règlent le programme des festivités au cours des quatre premiers jours, période qui suffit aux musiciens du village des adolescents pour se familiariser aux danseuses et les techniques de danse qui leur sont particulières.

Signalons aussi la présence dans le cortège qui se déplace au village des adolescents, du dignitaire « yulu » (21) qui agit comme leur protecteur; il précède le cortège au cours du voyage et à l'approche du village des adolescents se détache et y pénètre le premier, geste symbolique pour s'assurer de l'état d'esprit des hôtes. De même que les musiciens, il quitte les jeunes filles le quatrième jour, après avoir pu vérifier qu'un accueil parfait leur était réservé et que rien ne leur manquerait.

---

21. Le « yulu » des Ankutshu de Kole et le « dihuka » des Ankutshu à Membele sont à la fois des huissiers, des huissiers, des avoués, des guerriers de première ligne et des hérauts publics. Ce sont des gens du peuple délégués aux conseils de la confrérie du léopard pour y interpréter l'opinion publique et y agir comme des intermédiaires.

Et non seulement les groupes de vivants prêtent-ils leur concours à ces tournois, mais même les groupes de défunts y participent d'une manière métaphysique en y accordant leur protection; en effet bon nombre de chansons qui sont entonnées au cours des danses sont des invocations adressées aux mânes de conductrices (nkumi y'amatu) défuntes, de tournois de jadis.

Toutes ces procédures, toutes ces interventions d'autres groupes sociaux ont comme but de régulariser les liens quasi-matrimoniaux non juridiques que constitue le concubinage entre membres de communautés étrangères, d'après le principe endogamique qui régit la société Nkutshu.

C'est d'ailleurs également dans cet esprit que s'accomplit la cérémonie « ndaka » (22) au cours de laquelle officiellement et publiquement les jeunes filles Mpumbu ou Okembu s'engagent dans un contrat de concubinage.

La rupture de cet engagement est également consacrée publiquement par la remise des biens « ntshindu » par la mère de l'adolescent à la jeune fille en présence d'un membre de la confrérie du léopard.

La remise d'une indemnité postérieure à la cohabitation est encore un des signes qui distingue cette institution des fiançailles ou du mariage, dont les titres sont remis antérieurement à la conclusion.

Toutes les procédures qui entourent ces institutions confirment le caractère éphémère des relations qu'elles engendrent.

Si donc à première vue, elles apparaissent comme des « goûters matrimoniaux d'Eucassines », ou pour mieux rester dans la terminologie ethnologique, à des fiançailles collectives ou même des mariages collectifs, une analyse précise nous démontre que ces appelations sont erronées. Ces termes, qui sont des réminescences de l'école évolutioniste sont d'ailleurs très trompeurs.

Appeler ces institutions « fiançailles collectives » ou « mariages collectifs » nous mènerait à une compréhension erronée de leur nature; elles comportent plutôt plusieurs couples contractant chacun une liaison exclusive et non un groupe des deux sexes vivant dans une promiscuité anarchique avec échange perpétuel de partenaires.

Aussi je crois préférable de comparer ces institutions à des « écoles de mariage », parce qu'elles constituent réellement pour les jeunes personnes qui y participent un stage à l'état mérital, à l'achèvement duquel chacun rentre chez lui.

Au début de cette étude j'ai signalé que ces associations prénuptiales ne sont diffusées que chez les Ohindu et les Ndengese et non chez les Ankutshu orientaux de Kole malgré qu'ils soient de même origine et qu'ils vivent dans des conditions économiques et sociales semblables.

Or, les Ohindu et les Ndengese reconnaissent avoir subi le contract des Akuba à régime matriarcal, émigrant dans l'entre Lukenyi et Sankuru jusqu'à la plaine Yumbi et se repliant ensuite dernière le Sankuru pour se mettre à l'abri des assauts Akela.

Aussi peut-on poser la question si ces institutions prénuptiales ne sont pas des réminescences de cette culture matriarcale (23); c'est surtout l'impression que laissent l'escapade et la visite amoureuse.

---

22. Ndaka signifie en ionkutshu l'engagement d'un objet, c'est à dire le gage d'un objet comme preuve d'une obligation.

23. Ces lignes furent écrites en septembre 1945 à un moment où je n'avais pas encore connaissance de certaines archives du service Provincial des A. I. M. O. de Lusambo où je viens de relever que déjà en 1939 Monsieur Wauters, Chef de la Province de Lusambo émit semblable opinion et se demande « si d'autre part le boshile (concubinage) n'est pas une » réminiscence du passé ou le résultat d'une influence de peuplades voisines à régime matriarcal... »

J'ai déjà cité que les Ohindu et les Ndengese ne se marient qu'à un âge plutôt tardif, après avoir vécu pendant une période prolongée une vie pseudo-conjugale avec un amant ou une maîtresse.

Cette cohabitation est patrilocale dans le cas du concubinage consécutif à l'escapade et à la visite amoureuse ; elle est matrilocale pour le concubinage ordinaire. Mais dans l'un comme dans l'autre cas la prégéniture revient à la lignée maternelle.

Notons qu'on n'éprouve dans la société Ohindu et Ndengese aucune honte de la proportion relativement élevée d'enfants naturels ; on considère ce phénomène comme naturel.

Les statistiques actuelles ne nous permettent pas de nous rendre parfaitement compte de la situation réelle dans ce domaine, car par suite de l'influence européenne et surtout des missions qui combattent les principes matriarcaux, il devient une habitude, tel que celà se pratique chez les Nkutshu orientaux, d'accorder l'enfant à l'amant lorsque celui-ci verse la dot pour marier sa concubine d'après les règles coutumières.

L'intervention au cours de certains rites des institutions Okembu et Mpumbu uniquement des mères et non des pères, ainsi qu'il en est l'habitude pour les fiançailles et le mariage, peut également être invoqué comme argument pour renforcer l'hypothèse d'une origine matriarcale. En effet, ce sont seulement les mères des jeunes filles qui les accompagnent au village des adolescents et non les pères ; au moment de la rupture de l'engagement c'est la mère de l'adolescent qui remet les objets « ntshindu » à la jeune fille.

CONCLUSIONS.

Ayant clairement défini le rôle fonctionnel des associations prénuptiales dans la société Nkutshu traditionnelle, il nous appartient d'envisager leur situation dans la société moderne.

Quelle attitude faut-il adopter à l'égard de ces institutions? Il est indubitable que leur libertinage institutionalisé doit heurter les principes moraux chrétiens, et que dès lors leur maintien est incompatible avec l'œuvre d'évangélisation entreprise par les missions, qui enseignent à leurs adeptes l'abstinence sexuelle en dehors des liens du mariage.

L'existence de ces institutions est incontestablement un obstacle au succès des missions dans la région de la Haute Lukenyi; ne vit-on pas à plusieurs reprises qu'alors qu'à force de propagande habile des missionnaires réussirent à enrôler une vingtaine de jeunes filles Ohindu dans leurs écoles, brusquement cette œuvre s'écoula du jour au lendemain par le départ en groupe de la classe à une visite amoureuse.

Mais en face des impératifs de la civilisation Européenne, se dresse comme un bloc massif la structure sociale des Nkutshu où ces associations prénuptiales s'intègrent comme des subdivisions vitales, et indispensables à la transition des jeunes vers le stade adulte; par l'organisation rationnelle des étapes de l'adaptation, elles parviennent à réaliser un passage harmonieux et sans heurts pour le plus grand bien de la société.

Les populations Nkutshu, comme tous les Mongo d'ailleurs, et bien d'autres populations indigènes, obéissent à des préceptes moraux dont les cadres dépassent largement l'éthique chrétienne, sans toutefois tomber dans l'anarchie.

La morale Nkutshu admet l'existence de relations prénupiales, mais en même temps elle les règle, elle réglemente la liberté sexuelle qu'elle accorde à sa jeunesse, elle établit des normes de conduite à la vie sexuelle, autorise certaines liaisons et en interdit d'autres.

Il est indubitable que l'abolition pure et simple des associations prénuptiales ne jetterait pas la jeunesse Nkutshu dans les bras des missionnaires, mais au contraire romperait les barrières et créerait une anarchie; la jeunesse se sentirait libérée des liens coutumiers et serait entraînée dans la voie de la dépravation et de la débauche qui caractérise maints groupements Mongo dont on a détruit la structure sociale sans considération des fonctions qu'elle accomplissait.

C'est cette rupture d'équilibre social qui est la cause de ces « traumatismes sociaux » (24) qui sont les grands responsables de la dénatalité qu'on observe dans de nombreux milieux indigènes.

Une revue des indices démographiques (25) des différents groupements administratifs du territoire de Kole nous montre :

1°) que les indices démographiques des Ohindu sont meilleurs que ceux des Ankutshu;

2°) que la situation est la moins favorable dans les tribus limitrophes, soit :

a) les Ulungituku et Basongo Meno Nord, dans le nord, voisins des Akela de Loto;

b) les Bangongo et Isaka, dans le sud, voisins des Akuba;

3°) les tribus les plus florissantes sont celles qui sont enclavées dans la masse et qui de ce fait n'ont pas de relations avec des peuplades étrangères, soit :

a) chez les Ohindu : les Ohindu proprement dits, les Ndngese et le Basongo Meno Sud;

b) chez les Ankutshu : les Ankutshu, les Edjia Lunkunia et les Ntumba Lutshulu.

4°) que la tribu limitrophe des Indanga se distingue par un indice démographique favorable par suite de sa proximité avec les Babindji très prolifiques.

Peut-on mettre cette situation démographique en rapport avec les mœurs et coutumes sexuels de ces populations comme l'ont suggéré maints auteurs d'écrits de problèmes sociaux ?

Dans l'affirmative faut-il conclure que l'existence chez les Ohindu et Ndengese d'associations prénuptiales, plutôt que d'entraver la natalité, la favorise? Je n'oserais pas répondre à pareille question; le problème de la natalité est extrêment complexe et les nombreuses études qui virent le jour au cours de ces derniers mois n'ont pas encore réussi à dégager les éléments qui sont à sa base.

Ces institutions prénuptiales ne paraissent en tout cas pas constituer des agents de propagation de maladies vénériennes à voir les statistiques des prospections médicales; en effet la syphilis y est inexistante et la blennorhagie est extrêmement rare chez les Ohindu et Ndengese; elles sont plus fréquentes chez les Ankutshu et présentent une situation catastrophique chez les Ankutshu a Membele de Lodja.

Du point de vue social, il ne s'impose donc pas, dans la situation actuelle de prendre des mesures administratives contre ces associations prénuptiales. Mieux vaut laisser agir normalement les influences des contacts culturels, où une habile éducation de la masse peut obtenir de beaucoup meilleurs résultats que des mesures administratives donnant lieu à des répressions inconsidérées.

Lusambo, août 1946

G. E. J.-B. Brausch, (M. A. Rand)

---

24. Je préfère utiliser le terme « traumatisme social » qui s'applique à la rupture de l'équilibre social, plutôt que le terme « traumatisme psychique » utilisé par le Dr. G. A. Schwers (Æquatoria, 1944, n° 3, p. 93) et qui implique les conséquences pathologique d'un « traumatisme social » sur les individus qui font partie de la société en cause.

25. Voir tableau I.

TABLEAU I

Statistiques et indices démographiques des différentes circonscriptions relevant du territoire de Kole :

Circonscriptions	Hommes	Femmes	Garçons	Filles	Indices Adultes : enfants	
1°) AKUBA :						
Bangongo	1.086	1.127	661	641	63,—	37,—
2°) ANKUTSHU :						
Ulungituku	632	595	384	400	60,7	39,3
Basongo Meno Nord	992	950	500	521	65,5	34,5
Atshulu	1.015	997	762	710	57,8	42,2
Edjia Lunkunia	1.234	1.387	910	954	58,7	41,3
Ntumba Lutshilu	367	361	299	289	55,5	44,5
3°) OHINDU :						
Ndengese	1.171	1,104	961	984	54,—	46,—
Ohingu	1.320	1.399	1.202	1.199	53,—	47,—
Isaka	509	518	283	307	63,5	36,5
Basongo Meno Sud	655	709	495	453	59,—	41,—
Indanga	511	521	444	393	55,2	44,8
4°) OWILA :						
Banda	130	103	74	86		
Sud Lukenyi	138	106	73	83		
Bankutshu Lukfungu	753	677	550	497	58,2	41,8

TABLEAU II
LA DIVISION DE TRAVAIL ENTRE SEXES

Genre d'activité	Hommes	Femmes
Nourriture	chasse	pêche
	apport nourriture carnée	apport poisson
	rôtissage gibier sur place	préparation des repas
Cueillette	vers comestibles	
	cueillette fruits sur arbres	cueillette au ras du sol ou à hauteur d'homme
Plantations	abattages	
	incinération	incinération
	semis	nettoyage
Palmeraies à raphia	récolte vin de palme	houage
	coupe de feuilles	plantation boutures
	fabrication fibres tissage	entretien
	ourlage en pagne	récolte
Palmeraies à huile	coupe des régimes	préparation huile
	broyage des noix	
Ménage	construction case	entretien interne case
	entretien externe	apport eau
	apport grandes bûches	apport bois
	fabrication lits	fabrication pots
	apport lianes	fabrication paniers
	fabrication paniers	fabrication nattes
Ornementation	récolte sève ulungu	broyage du ngula
	coupe du bois nkula	préparation mélange ngula, ulungu & huile
	fabrication ceintures en lokosa (*)	application mélange
		apport kaolin pour confrères léopard
		apport argile rouge pour féticheurs
Social	justinct politique	
	organisation chasse	préparaiion charbon de bois
	défense par les armes	
Education	fils	enfants en bas âge :
	fabrication filet pour porter enfant	filles

(*) *Lokosa* : liane textile employée pour faire des filets de chasse et de pêche - maniophytum M. A. - Euphorpacée.

JURISPRUDENCE

Procédure - Composition des tribunaux indigènes - Violation des droits de la défense.

NOTICE

Les parties ne peuvent être jugées par des magistrats autres que ceux qui les ont entendues, notamment par des magistrats qui n'auraient pas été présents aux audiences où leurs moyens ont été exposés et développés.

JUGEMENT

LE TRIBUNAL DU PARQUET DU KIVU,

séant à Costermansville, au degré d'annulation, a rendu le jugement suivant:

Audience publique du 21 juin 1947.

Role d'annulation nº 75.

En cause :

Kaboyi Dominique, fils de Nkerabigwi et de Nyiramajeri, de race Bashi, de résidence à Tshikoni, chefferie Tshihasha Stanislas, territoire de Costermansville;

contre

Maria Deriane, originaire du Ruanda-Urundi, de résidence au C. E. C. Katutu, territoire de Costermansville;

Vu le jugement nº 68 rendu le 27 septembre 1945 par le Tribunal du Territoire de Costermansville, condamnant le nommé Kaboyi Dominique à remettre à Maria Deriane cinq têtes de bétail, dans le délai de 24 heures et, à défaut de remise dans ce délai fixant la durée de la contrainte par corps à un mois; condamnant Kaboyi aux frais du procès s'élevant à 200 francs; payables immédiatement et, à défaut de paiement fixant la durée de la contrainte par corps à 10 jours; condamnant Kaboyi Dominique à rembourser à Maria Deriane les frais d'inscription et, à défaut de paiement dans ce délai à un jour de contrainte par corps;

Attendu que la composition du tribunal a été modifiée pour la seconde audience sans que le tribunal ait procédé à nouveau à l'audition des parties; que cette règle coutumière est manifestement contraire à l'ordre public universel; qu'un principe de droit naturel veut que nul ne puisse être jugé sans avoir été entendu; que ce principe consacré par toutes les dispositions de la loi écrite l'est au Conço Belge par l'article 26 des décrets coordonnés relatifs aux juridictions indigènes; qu'en conséquence de ce principe les parties ne peuvent être jugées par des magistrats autres que ceux qui les ont entendues, par des magistrats qui n'auraient pas assisté aux audiences où leurs moyens ont été exposés et développés; (Loi de la Procédure civile par Cérre, tome premier page 503 nº 486, 2e verbo jugements);

Attendu dès lors qu'il y a lieu d'annuler le jugement a quo, par application de l'article 36, 2e des décrets coordannés prémentionnés, et ce, malgré que le dit jugement ait été rendu depuis plus de 6 mois;

Par ces motifs,

Vu les décrets relatifs aux juridictions indigènes, coordonnés par l'arrêté royal du 13 mai 1938, notamment les articles 25, 26, 36, 2e;

Le Tribunal.

Statuant à la demande du nommé Kaboyi Dominique, annule le jugement a quo pour le tout; met les frais du jugement a quo à charge de la Colonie.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique à Costermansville, où siégeait sans greffier, Monsieur Jean Delneuville, Juge de Parquet, aux jour, mois et an que dessus.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons. Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnoire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Bashila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o 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'Elisabetfiville - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 3 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

15me Année Elisabethville, Septembre-Octobre 1947 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

BIBLIOTHÈQUE - BRUXELLES

SOMMAIRE

ETUDE SUR LES DEVINS ET SORCIERS, par L. Lambo, Administrateur territorial 133

MAFUNDE YA TENDEKERO YA FIBELELO MU KIBEMBA, yalembelwe kuli Marchal R. 144

COURS ELEMENTAIRE DE DROIT EN LANGUE KIBEMBA, par R. Marchal, Administrateur territorial 145

JURISPRUDENCE DU RUANDA

Propriété, vente et bail de vaches 171

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Etude sur les Devins et Sorciers

Par L. LAMBO, Administrateur Territorial
DISTRICT TANGANIKA — TERRITOIRE D'ALBERTVILLE

DES DEVINS ET DES SORCIERS.

La présente étude porte sur les Batumbwe, lesquels sont de race Muluba. Cette importante peuplade a son habitat le long du lac Tanganika, entre les 5° et 7°25 parallèles.

Le grand chef en est Tumbwe Munionga ayant sa résidence à 20 km. au Sud d'Albertville. Relèvent de lui 16.500 indigènes répartis entre les groupes Bakwa-Mamba Bakwa-Lubaga, Bakwa-Muhala et Tumbwe.

Le groupe Kansabala est temporairement administré par le Territoire de Moba (20.000 individus) et le groupe Kiombo (2.000 indigènes) dépendant du Territoire de Manono.

Si l'on tient compte que le chef Moni est lui-même un Mutumbwe, quoiqu'indépendant de Tumbwe et que les trois quarts des ressortissants de Rutuku sont également Batumbwe, quoique le chef Useni Rutuku soit un Mulumbu, l'on verra que l'on étudie ici les mœurs et croyances de 43.500 indigènes.

Les chefferies Moni et Rutuku sont situées enbordure du Tanganika et enclavées dans la chefferie Tumbwe.

L'idiome des Batumbwe est le Kiholoholo.

***

A. — DEFINITION DU DEVIN ET DU SORCIER

En Kiholoholo : devin se dit « Nganga » (nfumu en Swahili).
: sorcier se dit « fwiti »

Devins et sorciers sont adversaires, ennemis par essence même.

En effet, le devin dénonce le sorcier et jadis ce dernier était de ce fait mis à mort. Le sorcier craint donc le devin et il peut, il lui est possible d'envoûter le devin. En ce cas, le devin s'exorcise lui-même ou se fait exorciser par un autre devin, plus puissant que lui.

Les onze devins que j'ai questionnés m'ont déclaré ne pas craindre le sorcier ; jamais leurs prédécesseurs n'ont hésité à répondre à l'appel, à l'invitation qui leur était adressée de rechercher et dénoncer les pratiques d'un sorcier. Le devin se déclare protégé par le « Tulunga » sa corne et par le « Nganga Kihao », sa boîte contenant les médicaments.

Le rôle du devin est triple :

— soigner et guérir les malades, que la maladie provienne d'une cause naturelle ou de par l'action du sorcier.

— protéger l'indigène contre les maléfices du sorcier.

— rechercher, découvrir et dénoncer le sorcier.

L'on devient devin, médecin, après un long stage. L'initiation, l'instruction sont données

par un devin, lequel est souvent un ascendant ou un parent, mais peu fort bien être un étranger. Chez les Batumbwe cette profession semble être héréditaire.

On est sorcier par essence même, par volonté. Ici pas de long apprentissage. Dans certains cas cependant un parent transmet son pouvoir maléfique à son enfant. Le sorcier est souvent une personne d'âge mais un sorcier ne peut avoir que 10-12 ans. Le sorcier est le plus souvent du sexe féminin.

De renseignements réunis, il ressort que lorsqu'un indigène se décidait à se livrer à la sorcellerie, il devait par des pratiques réprouvées par la coutume se concilier l'esprit du mal. Un indigène aura de la sorte des rapports sexuels avec l'auteur de ses jours, avec son enfant; il sacrifiera son nouveau né et chez certaines peuplades s'accouplera avec un animal, généralement avec un capridé.

Ces actes ne sont pas accomplis par recherche du plaisir mais pour sciemment et volontairement se mettre en marge de la société. Un indigène que se soit par vengeance, par jalousie, par paresse, par désir de s'approprier des richesses et voyant qu'il ne peut atteindre ce but par les actes journaliers et normaux de la vie indigène, cet indigène compte y parvenir en rendant un culte au « mal », en pratiquant ce qui est proscrit. Il estimera que puisque peu d'êtres consentent à poser des actes contre nature, la puissance qu'il peut en retirer en sera d'autant plus grande, l'être maudit qu'il sert ayant moins d'adeptes et pouvant se montrer plus généreux dans l'octroi de puissance.

L'on peut être sorcier à son insu. En ce cas on ne « pratique » que la nuit. Cet être humain quittera son enveloppe la nuit pour exercer. Il s'agit généralement d'enfants de sorciers et souvent consacrés à leur insu par l'auteur de leurs jours. En ce cas, me disent mes informateurs, cet enfant porte sur le front un signe spécial, un léger tâtouage mais nullement suspect aux autres indigènes, la gamme de tâtouage et de scarifications (usalo) étant infinie.

Ayant demandé si le sorcier possédait un objet, un fétiche, une amulette le protégeant et dont il tirait sa puissance, un des devins présents, homme d'âge, me dit que son grand père à lui, également devin, lui avait raconté jadis qu'étant parvenu il y a bien longtemps à dénoncer un sorcier, ce dernier au moment d'être mis à mort avait été trouvé porteur d'un cache sexe spécial et nommé « Mulenda ». C'est ce Mulenda qui donne force et puissance au sorcier et tous le portaient lorsqu'ils vont circuler nuitamment.

Ce Mulenda est formé d'une bande de raphia (maliba) sur laquelle sont enserrées, attachées, des cauries (mikose), des dents et ongles d'un cadavre déterré, le cervelle, des phalanges de doigts et d'orteil, ainsi qu'un morceau de peau du bas ventre de ce même cadavre ; des éclats d'écorce de courge (kikole) et certains insectes (kishi).

Le sorcier envoûte presque toujours la nuit. Il se dépouille de ses vêtements, ne gardant que le cache sexe « Mulenda ». Lorsque le sorcier s'approche de la demeure de sa victime, il se rend invisible car s'il avait conservé quelque pagne ou capitula, ce vêtement serait apperçu des indigènes. C'est en ordre principal, à la suite de cette croyance que la coutume indigène interdit sévèrement de circuler tout nu et un indigène, même entrevu en cet état et à proximité immédiate de sa case ne manquera pas d'être accusé d'être sorcier.

L'européen croit généralement que le sorcier se couvre d'un masque hideux et repoussant; se revet de tutus volumineux, de raphias voyants et bruissants, de grelots, d'amulettes. Erreur, ce sont là les attifements d'un danseur.

Aucun obstacle n'arrête le sorcier. Il passe à travers un toit, une porte, ou se glisse sous celle-ci ou par le moindre interstice d'une case. Le dormeur n'a pas conscience de sa présence ; cependant s'il gémit dans son sommeil ses proches ou amis l'éveilleront, car c'est signe que le sorcier pratique sur lui, l'envoûte.

Le sorcier envoûterait au moyen des statuettes, grossièrement taillées à l'image de la victime mais quoique le fait soit reconnu je n'ai pas obtenu de renseignements de mes devins interrogés.

Il me fut également confirmé que le sorcier possède et utilise des poisons. Dans la confection de ceux-ci entrent des cheveux et des ongles d'un cadavre déterré ainsi que des ongles et cheveux de la victime choisie. Dans une étude faite sur les Balala. (Territoire de Sakania) je crois avoir écrit que l'indigène avait toujours soin de ne pas laisser traîner des cheveux lors d'une coupe, ni ongles des pieds et mains, et ce de peur que quelque sorcier ne les emploie pour la confection d'un poison à mêler à ses aliments. Les Batumbwe croient également que le sorcier jette à la face des indigènes de la poussière qu'il prélève sur les tombes; il fait tousser sa victime et une maladie ne tarde pas à l'atteindre.

Le sorcier frottera ce poison à une écorchure; elle se transformera rapidement en ulcère. Ou bien il enterrera une corne dans quelque sentier et dont la pointe dépasse imperceptiblement. Le passant croira avoir marché sur une épine mais il sera bientôt affligé d'un ulcère lui rongeant les chairs.

B. — COMMENT LE DEVIN COMBAT-IL LE SORCIER ?

L'indigène croit « dur comme fer » que les plaies et la maladie sont en général le fait de pratiques relevant de la sorcellerie.

Lorsque le devin est appelé près d'un malade il s'efforce d'établir préalablement — et je décrirai la manière dont il procède — si la maladie est le fait d'un envoûtement, d'un manquement aux règles coutumières ou résulte d'une cause naturelle. Il ne soignera le malade sans avoir déterminé la cause du mal. Si c'est le fait d'un sorcier il supprimera l'envoûtement, si l'indigène a omis de rendre à ses ancêtres le culte que leur est dû (apport de bière et de farine au milenda), par des mesures propitiatoires il se conciliera ces mânes courroucés.

Ce n'est que ces actes posés qu'il recherchera les meilleurs moyens de guérir le malade. Il faut d'abord supprimer la cause du mal et ultérieurement remédier aux effets.

Le devin est consulté à domicile ou appelé près du malade. Il ne circule pas de village en village à la recherche de clientèle. Lorsqu'il est invité à donner son avis ou ses soins il doit lui être remis deux ou trois pièces de monnaie. Il place cet argent, son tulunga (corne) ou sa Nganga Kilao (boîte à médicaments) sous son oreiller et deux ou trois jours après seulement se mettra en route.

Il existe une hiérarchie dans la profession de devin :

a) au bas de l'échelle se trouve l'herboriste. Il soigne au moyen de simples plantes. Vouloir décrire ici la pharmacopée serait sortir du sujet. Ce devin se nomme « Nanga ya Kisengo ».

b) le devin traitant par les « nsalo » soit les entailles pratiquées à fleur de peau et dans lesquelles une poudre ou un onguent est introduit. Ce médecin se nomme « Nganga ya Kibangwa ».

c) le devin à même de déceler l'intervention du sorcier.

d) finalement le devin à même d'exorciser, ces deux derniers ne nomment « Nganga ya Tulunga ».

Chacun de ces devins à la connaissance des pratiques de ses inférieurs.

Un devin de rang est toujours en possession des objets suivants :

1) le fruit percé de l'autre « nkusu » enfilé et porté autour du cou lorsqu'il exerce.

2) le grelot nommé « Munianga ». Il s'agit d'un courge contenant quelques grains de maïs)

3) le Tulunga, seulement possédé par les devins des deux dernières catégories.

Le Tulunga : Il s'agit d'une corne de pongo, de swala (Riedbuck ou Redunca Arundinum. de tundu ou de mbuluku (Steimbricr de Sharpe).

Cette corne est obturée par un « pande » grand coquillage plat, perforé en son centre par une pointe en fer. Viennent ensuite plusieurs rangs de cauris (mikose).

Plus bas, de grosses et petites perles nommées « Kilungo Manda ». De la pointe descendent une dizaine de rangs de perles, ayant à leur extrémité soit des grelots en fer, grossièrement forgés et nommés « dibu », soit des bâtonnets attachés en leur milieu, taillés du bois de l'arbre Mulwalwa et nommée « Pingo », soit encore des coquillages (caracoles).

4) le mukisi (mikishi au pluriel) — (Muzimu en Swahili). Une statuette taillée de n'importe quel bois. Tout chef de famille possède un « kayaba » dans lequel il place son « mukisi ».

Le « kayaba » est construit à l'image d'une toute petite case. Des offrandes de bière et de farine sont régulièrement faites aux mikisi pour se concilier l'esprit des anciens, des ancêtres. Faute de ce faire, ces derniers, négligés, provoqueront la maladie, une épidémie ou de mauvaises récoltes. Alors que le mukisi de l'indigène du commun n'est jamais déplacé, le devin ne voyage pas sans le sien.

5) la hâche nommé « Katemo » ou « Kasolwo ».

6) tous ces objets sont placés dans un panier nommé « Kibangwa » avec couvercle, confectionné de l'écore de l'arbre « Kabamba ». Le médicament se nomme « Buganga ». Le même nom est donné à des charmes, amulettes. Le panier « Kibangwa » se nomme également « Nganga Kilao ».

Jadis le devin était également en possession d'un crâne de sorcier dont le corps a été déterré et brûlé.

C. — LES CHARMES

Les devins remettent aux indigènes des charmes « Buganga » lesquels protègent leurs possesseurs du sorcier. D'autres charmes protègent les voyageurs, les guerriers, et évitent le maraudage dans les champs.

En voici quelques uns :

1) Pour se protéger de certains animaux

De Kody, le devin façonne une balle creuse.

Il gratte des racines des arbres Kifubie, Nianfwamuniatisi, Lubangaboko, les arrose d'eau froide prise à la rivière la veille et enferme ces raclures dans la balle.

Il y introduit également :

— une vertèbre de la queue d'un lion.
— une vertèbre de la queue d'un léopard.
— un morceau de la poitrine de la tortue.
— un morceau de la poitrine d'un crocodile.
— quelques poils d'un chacal.
— un morceau de la queue d'un serpent.
— la balle étant obturée par une canine de lion.

Lorsque le devin confectionne ce charme il a soin de ne porter aucune ceinture autour des reins.

Ce charme protège le voyageur du lion, du léopard, du crocodile et du serpent.

2) pour guérir de la morsure du serpent « Buganga bwa Ndjoka ».

Des radicelles de l'arbre Kalalo sont incinérées et mêlées à des crochets broyés du serpent Tambwa Yantanda.

Le Tambwa Yantanda est de la famille du cobra (Ngweshi des Babemba). Ce serpent atteint plus de 3 mètres, ne fuit pas mais attaque.

Il se dresse pour mordre et mord rarement en dessous du genou. Un indigène sera mordu à la fesse, dans le dos, dans le cou. Il est gris clair et heureusement assez rare. Sa morsure est plus dangeureuse encore que celle de la vipère cornue nommée « pili »; elle est mortelle, le décès survenant moins d'une heure après la morsure.

Lorsqu'un indigène est mordu par un serpent, le devin entaille la peau autour de la morsure « nsalo » et y frotte son « Bunganga ».

Si le serpent est très vénimeux et l'indigène en syncope, le remède est introduit par le devin dans un œuf de poule, ainsi que quelques feuilles de l'arbre « Kafuli » préalablement mâchées par le devin. Les dents du patient étant desserrées au moyen d'une lame de couteau, le contenu de l'œuf est introduit dans la bouche.

Le devin, de son orteil, bouche l'anus du patient. Si l'homme se ranime, il ira à la selle : c'est le poison qu'il expulse et en ce cas il guérit.

***

Les indigènes circulant beaucoup en brousse attachent au mollet deux bâtonnets enfilés par un œillet à une ficelle. Ces bâtonnets sont taillés de l'arbre « Kalimbeluvula » par le devin, se nomment « Pingo » et protègent contre la morsure du serpent.

***

Le devin fait éternuer l'indigène mordu par un serpent en lui faisant priser une poudre obtenue en grattant des radicelles de l'arbre « Tambomuti ».

3) *pour protéger les produits du champ des voleurs.*

a) *mukao (empêchement).*

Sur deux bâtons fourchus plantés dans le champ il est posé par le devin un morceau de la liane « Mukumbi » et il y attache une corne d'antilope bourrée de fleurs de cette liane. Ces fleurs ont un pollen pouvant être comparé à du poil à gratter.

J'ai passé un jour sous un arbre servant de tuteur à cette liane et j'en eu des démangaisons atroces.

Si un indigène prélève des produits de ce champ il est supposé attraper la lèpre.

b) *bulebe* (paralysie)

L'indigène ne mange pas la peau du poisson « nika » car s'il le fait il deviendrait impuissant. Dans un fruit perforé de l'arbre « bukele » le devin introduit des morceaux d'écorce et d'aubier de l'arbre « Mulebelebe » ainsi que des écailles et morceux de peau du poisson « nika ». Ce fruit est enterré dans le champ et si quelque voleur devait y pénétrer pour y commettre son larcin il s'effondrerait sur le sol, paralysé. Le propriétaire du champ l'y trouvera et seul le devin pourrait rendre au voleur l'usage de ses membres.

4) *il existe un « médicament » qui préserve, empêche la pluie.*

A la veille de se mettre en route, en saison des pluies, le voyageur se rend chez le devin. Ce dernier malaxe avec la sève de l'arbre « Mukula » (rouge et nommée kula), des plumes de coq et des parcelles d'écorce exposés à l'Est et à l'Ouest du tronc de l'arbre « Mutondo ». Le devin place cette pâte obtenue sur le feu et prononce les noms de toutes les montagnes ou collines se trouvant sur le trajet du voyageur en disant « lorsque X arrivera à la montagne Y, il ne pourra pleuvoir. » Il pleuvra une fois le voyageur passé, mais lui y échappera.

Lorsque le ciel se couvre de nuages et que la la pluie menace, le voyageur décapite une termitière et en fixe le sommet sur un stick. La croyance populaire est qu'il arrivera avant la pluie au village.

***

Lorsqu'il pleut très longtemps, des enfants prennent du charbon de bois dans le foyer de la case, le jette hors de la case, ne se montrant pas à l'extérieur et disent : tel moi qui suis resté long temps dans le ventre de ma mère, toi pluie cesse de tomber et reste dans ce nuage.

***

Un voyageur sur le point d'être surpris par un orage, s'il est accompagné d'un dernier-né, priera cet enfant de se pencher en avant, les mains aux genoux, le derrière en direction du nuage le plus menaçant et lui fera dire « tel moi, le cadet — le Mukala — qui suis resté long-temps dans le ventre de ma mère, toi pluie reste dans ce nuage jusqu'à ce que nous soyons arrivés au village.

5) le devin remet des « médicaments » des « Buganga » qui protègent leur possesseur des maléfices des sorciers. Cela se nomme « Buganga Bwamfiti ».

En voici un, le « Mwanzambale » :

Le devin place dans le feu les têtes des serpents suivants : le Tambwayantanda (ou gweshi : cobra), le pili (vipère cornue), le mamba (marqué de losanges et vivant dans les fourrés (muhula), le mula (blanc et long). Egalement des écorces d'un arbre foudroyé, ainsi que la patte avant et arrière d'un caméléon.

Le résidu est placé dans une corne de pongo, laquelle est enchassée dans le linteuil de la porte. Si le sorcier s'approche de la case il sera atteint d'une colique l'obligeant d'aller à la selle.

6) un autre remède combat et détruit l'influence du « Buganga », du « fwili ».

Le devin prend un « Munianga » (musaraigne) et une grenouille (Tshula). Il prélève une patte avant et une patte arrière de ces animaux, une racine de l'arbre « Kivindabana », met le tout dans de l'eau placée sur le feu, écrase le tout et utilise ce produit pour en frotter les « Nsalo » (sacrifications) faites à l'endroit douloureux affectant le malade.

7) pour se protéger contre les effets de la foudre, le devin taille un bâtonnet de la racine de l'arbre koyo, il en évide le sommet et y place une poudre obtenue par broyage d'un peu de bois prélevé sur un arbre foudroyé. Ce bâtonnet est percé en son centre et est suspendu à l'intérieur de la hutte.

8) un autre moyen de se préserver du sorcier consiste à être en possession du charme nommé « Kifulokole » lequel s'enterre devant le seuil de la case.

Il a la forme d'un crayon, taillé de la racine de l'arbre « Kisembe », évidé en son sommet pour contenir des raclures de la racine de l'arbre « Musengo », ainsi qu'une patte ou des plumes de l'oiseau « Kikolwe ».

Ce remède est utilisé lorsqu'un indigène se croit régulièrement visité nuitamment par un sorcier. Le soir venu, des feuilles de l'arbre « Kisembe » sont jetées sur le foyer de manière à ce que la fumée qui s'en dégage atteint les assistants.

La croyance populaire est que le « Kifulokole » donnera un coup de poing au sorcier s'aventurant à proximité de la case.

9) les indigènes de la chefferie Rutuku (composée de Balumbwe et de Balumbu) connaissent un charme nommé « Milenge » et qui était utilisé jadis, en l'occasion de guerres.

En voici la description :

Le devin reunit les objets suivants :

— une peau de chat sauvage (shimba)
— une queue de buffle (mbogo)
— une perle rouge (Kilungo manda)

— quelques insectes (nom générique: Kishi)
— les fruits de la liane de fôret kihelekese
— des fragments de racines des arbres mukuta, kifubi, mubanda
— des racines quelconques prélevées pres d'un point d'eau.

Vers 10 heures du soir le devin, se mettant nu, place ces racines dans un pot en terre ayant servi à cuire le bukari et qu'il a fait nettoyer au préalable.

La pâte obtenue est placée:
— dans les fruits évidés
— dans les « Kishi » évidés
— dans l'orifice de la perle
— dans la queue du buffle évidée.

Tous ces objets sont placés dans la peau du chat.

L'indigène en possession de ce « Milengo » pourra s'échapper lorsqu'encerclé, ces adversaires, même s'il passe à proximité immédiate, ne le verront pas.

D. — LA RECHERCHE DE L'ACTION DU SORCIER PAR LE DEVIN

Voici la cérémonie pratiquée par le devin pour déceler l'influence du sorcier près d'un malade.

Ainsi que dit précédemment, le devin lorsqu'invité à prester ses services, doit recevoir du messager quelques pièces de monnaie, lesquelles sont placées sous l'oreiller avec le « Tulunga » et le « Nganga Kilao ».

Trois jours plus tard le « Nganga » se met en route. Arrivé près du malade, le crépuscule étant proche, il sollicite un peu de farine et se rend, en brousse, accompagné d'un proche parent du malade.

Il désherbe un emplacement et il y dispose en cinq tas cette farine.

Il a soin de désigner alors le 5 petits monticules : le premier tas c'est pour voir si c'est un sorcier qui a jeté un sort, le second pour voir si c'est un démon (nommé Kilibu), le troisième il le nomme « Kakudi », le quatrième « Kabwangozi » et le dernier « Kabezia ». Ces trois derniers tas doivent déterminer si le malade a manqué à la coutume (oubli d'offrandes aux « Milenda » ou « Mikishi »).

Le lendemain le devin, toujours accompagné, revient voir ce qui se passa :

1). si le premier tas de farine s'est éparpillé, un sorcier est en cause.

Il gratte des radicelles de l'arbre Kikele, place les raclures dans l'eau mise sur un feu et de cette décoction fait un pansement qu'il place sur la poitrine du malade.

2). si le second tas s'est éparpillé, un démon — nommé Kilibu en Kiholoholo — cause la maladie. Il faut un même pansement mais à base de radicelles de l'arbre « Mukoke ».

3). si l'un des tas « Kakudi » « Kabwangozi » ou « Kabezia » s'est éparpillé, d'une branche de l'arbre « Lunkuli » il taille une statuette trouée au cou et au millieu du corps. Par ces ouvertures il noue une cordelette sur laquelle sont enfilées des perles et le malade s'attache cette amulette au cou.

De la bière a été brassée, une poule tuée et soir le devin et la famille du malade font une offrande au « Mikishi » lequel se trouve dans le « Kayaba » ayant la forme d'une petite hutte.

S'il a plu au cours de la nuit précédente et que toute la farine est éparpillée, le devin recommence l'opération, Il en est de même si deux ou trois tas de farine s'affaissent. En ce cas le devin procède par élimination.

J'ai mentionné ci dessus le démon, le « Kilibu ». Le Mutumbwe y croit, comme d'ailleurs l'ensemble des populations congolaises. Le voyageur attardé qui est souffleté, alors qu'il ne voit

aucun être, l'est par un démon. En ce cas le voyageur se fait soigner au moyen du médicament dénommé « Sompo ».

Le voici : Le devin ocupe des deux côtés du sentier traversant un village ou à proximité de ce dernier l'herbe « luene », ainsi que l'herbe « kikoti ». Il ramasse du sable dans le sentier, place le tout dans un récipient et en lave le souffleté.

Un autre remède est le suivant : Le devin enlève des morceaux d'écorce exposés à l'est et à l'ouest des troncs des arbres Kisungwe, Mulebelebe et Kifumbe. Des feuilles des arbres Mulebelebe et Mukuta.

Les écorces sont écrasées, la poudre obtenue jetée dans de l'eau que l'on met à bouillir.

Le devin lave le malade au moyen des feuilles plongées dans ce liquide.

***

Des feux follets que l'on aperçoit le soir ne sont que des sorciers qui se déplacent.

***

Lorsque l'on trouve en brousse un feu abandonné mais bien alimenté e tque l'on entend des murmures, ce sont les démons qui se réchauffent.

***

Pour la devination d'autres devins procèdent de la façon suivante :

Le devin taille quatre bâtonnets, du format d'une grosse cigarette, deux du bois de l'arbre « Mukuta » et deux de l'arbre « Mwabi ».

A proximité du village, en un endroit désherbé, il creuse le sol pour obtenir un trou rectangulaire et il place de chaque côté deux bâtonnets, un de chaque arbre.

Il donne un nom aux bâtonnets, décidant que ceux de droite sont les « fwili » les autres les « kilibu ».

Le lendemain d'après que l'un ou l'autre des bâtonnets est tombé dans le trou il connaît la cause de la maladie.

Si plusieurs bâtonnets tombent, il recommence procédant par élimination, écartant préalablement les bâtonnets qui sont restés debout.

Ou bien encore comme ceci :

Le troisième jour de sa convocation le devin se met en route, emportant son « tulunga », une queue de zwala et arrivé au village il demande un pôt de terre et de la farine d'éleusine.

Il réunit l'ensemble de la population du village. Il dépose alors la farine dans le pôt, ce dernier sur le feu ; lorsque l'eau est fort chaude le devin y jette deux fruits de l'arbre « Nogngo », de la grosseur d'une muscade.

Le sorcier chante et danse ceinturé de peaux de chats sauvages « Simbas », agitant son grelot « Munianga ».

Ayant chanté un certain temps, il retire les fruits qu'il tient en mains, continuant à danser Il replace ces fruits dans l'eau chaude et dès ce moment connaît le sorcier qui se trouve parmi l'assemblée.

Il invite successivement les assistants à plonger la main dans le pôt pour en retirer les fruits ; le sorcier étant le seul à ne pouvoir le faire, se brûlant fortement les doigts.

Mais, me disent mes informateurs, lorsque cette épreuve est annoncée le sorcier prend généralement la fuite, se dénonçant par le fait même.

Souvent l'indigène accusé de sorcellerie nie énergiquement et il requiert ou il lui est alors imposé l'épreuve du poison. En général cependant l'épreuve du poison n'a lieu que orsqu'il y a eu décès.

***

KASEKETE : la divination par la hache.

Le devin place sa hache « Katemo » sur une peau de Kashia.

Devant les indigènes assemblés il pose une série de questions, par exemple : la maladie d'un tel est-elle le fait d'un sorcier? d'un démon? d'un manquement à la coutume? a-t-il eu des rapports avec sa femme une épidemie de variole rèngant? a-t-il brûlé ses cheveux coupés au lieu de les enterrer? a-t-il introduit les sabots d'un zèbre dans le village? la femme eut-elle des rapports avec son mari alors qu'elle brassait? a-t-il pris du feu à son ancien foyer pour le porter en sa nouvelle demeure? etc... etc...

A chaque question posée le devin, lequel a placé la hache à plat, s'efforce de faire bouger le manche en le glissant sur la peau. S'il y parvient, la réponse à la question posée est négative. Si le manche refuse de glisser, il pose de nouvelles questions procédant par élimination de causes possibles.

DIBU : la divination par la courge.

Le procédé est le même. Dans un fruit évidé de l'arbre « Bukoke » il place cinq cailloux A chaque question posée, il agite la courge et lorsque la question posée est positive, les pierres adhèrent à la paroi intérieure du fruit.

***

Un autre procédé pour faire cesser l'influence d'un sorcier est la suivante :

Le Nganga arrivé près du malade, aux fins de connaître la cause de la maladie, va couper des herbes « kikoti », des feuilles des arbres « mulama » et « kalamalama ». Il mâche le tout et en obtient une boule.

Il crache cette boule entre les paumes réunies qu'il a garnies de huit tiges de l'herbe kikoti. Il place le tout prudemment sur le sol. Si les tiges du kikoti supportant la boule mastiquée ne tombent pas le malade guérira. Si l'échafaudage tombe dès que posé sur le sol c'est de très mauvais augure, le décès du malade est quasi certain.

Si la guérison est possible le devin ira couper quatre morceaux d'écorce de l'arbre mukusu, deux morceaux prélevés au côté du tronc exposé à l'est et deux autres prélevés à l'ouest. Si en tombant l'aubier touche le sol c'est de mauvais augure. Il réunit également des herbes « kikoti » et de l'herbe « luenia ».

Revenu au village il pulvérise les écorces qu'il jette dans un récipient posé sur feu. Le soir tombé, la famille du malade est réunie dans la case, la porte fermée. La boullie est déversée dans le foyer recouvert des herbes « kikoti » et « luenia ». Il s'en dégage une épaisse fumée que les assistants inhalent.

La prochaine fois que le tourmenteur du malade voudra pénétrer dans la hutte il se sentira impuissant et, revenu dans sa hutte, tombera malade.

Le devin peut encore déceler la présence d'un sorcier en procédant de la manière suivante :

Il trace une ligne de 30 cm. de long au moyen de chaux (pemba) et une autre au moyen d'écorce écrasée de nkula. A droite de ces deux lignes il place en carré quatre graines de ricin. Ayant agi de la sorte le soir, à proximité du village, le devin revient le lendemain matin. Si les graines de ricin se trouvent au même endroit, ni sorcier, ni démon n'est en cause. Si les graines de ricin se trouvent à gauche de la ligne de nkula, un démon a agi sur le malade; si les graines de ricin se trouvent à gauche de la chaux c'est un sorcier qui a jeté un sort.

Si c'est un sorcier, le devin coupe un morceau de la petite liane nommée « Bwinwenwe ». Il écrase le morceau et de la décection obtenue il fait un pansement sur le membre malade. Le liquide non utilisé est mélangé à l'eau dans laquelle a macéré le poisson « Nika » et le tout, le soir venu, est déversé dans une petite fosse creusée devant la maison du patient. Si un sorcier s'approche nuitamment de cette demeure il sera cloué sur place les jambes paralysées. S'il parvient à s'arracher de cet endroit ses pieds restent gonflés et il se sera ainsi dénoncé.

Si c'est le fait d'un démon (mufu), le devin, d'une branche de l'arbre « Kisungwa » taille une statuette dont la tête est creuse. Dans cette cavité il introduit, après les avoir mélangés:

a) un morceau de la tête du serpent mamba ou du pili.

b) un éclat de corne du pied de l'éléphant.

c) des raclures des racines des arbres Banda et Kabigi.

La statuette est placée sur le seuil de la hutte.

Ce qui reste de ce médicament est transformé en onguent et frotté sur le malade, une partie étant jetée dans le foyer, la fumée s'en dégageant ayant la propriété de chasser le démon

Ou encore :

Un médecin indigène, appelé près d'un malade, ayant essayé en vain tous ses médicaments pour le guérir, déclare qu'un sorcier est en cause.

Se rendant en brousse, il se procure des radicelles de la liane « Tchitchi » et les écrasant en obtient une pâte qu'il mélange avec du « nkula » (sève rouge obtenue de l'arbre mukula).

Un chiffon ou un morceau d'écorce, contenant ce médicament, est attaché au linteuil de la porte mais du côté Est.

Si quelque sorcier s'approche nuitamment de la case du malade il sera frappé soudainement de malaises et sera trouvé le lendemain alité dans sa hutte. Il risque même d'être mordu par un serpent lors de sa tentative de s'approcher de l'habitation du client du médecin.

E) — L'EPREUVE DU POISON

C'est le « Kilapo ». En voici la description :

Le devin prélève un morceau de l'écorce de l'arbre « Kihumi », nommé « Mwafi » en kiluba.

Si au moment ou le morceau se détache de l'arbre il tombe avec l'aubier sur le sol, c'est de très mauvais augure.

Cette écorce est écrasée, la pâte obtenue diluée et placée sur le feu. Le brassin est donné à boire à raison de deux écuelles à l'indigène accusé, lequel absorbe ensuite une écuelle d'eau chaude.

Il est placé sur un monticule, une butte, et les assistants l'assourdissent de leurs propos. Si cet indigène n'est pas coupable il vomit. Dans le cas contraire il ne tarde pas à expirer, le poison lui sortant par les yeux.

Parfois l'épreuve est faite sur une poule. Si ce gallinacé meurt, l'accusé est reconnu coupable.

Les indigènes croient que le sorcier est assisté du démon et ce dernier vient parfois au secours de son ami et maître. C'est ainsi qu'il se placera dans le bec de la poule et c'est donc lui qui avalera le poison, sans dommage aucun pour la poule.

Pour combattre ce stratagème on donne également du poison à deux parents du sorcier présumé (voici un cas typique de responsabilité clannique).

Si un ou les parents du présumé sorcier meurent, ce dernier ne subissant aucun malaise, l'accusation de sorcellerie est estimée fondée et il y aura mise à mort.

Parfois le poison est donné à un parent du présumé sorcier et à un parent de son accusateur.

Lorsqu'un sorcier est mis à mort il l'était par les proches parents du défunt, son corps étant toujours brûlé. Voici pourquoi :

Dans l'ensemble des peuplades du Katanga existe la croyance que l'homme est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit.

Le corps enterré retourne en poussière, l'âme quitte le défunt dès son dernier soupir ; quand à l'esprit il se réincarne dans un nouveau-né du clan. Ce n'est que de ce dernier que je parlerai.

L'esprit ne quitte le corps que lorsque le corps est dans sa tombe. C'est ainsi que les populations du Bangwelo-Luapula n'omettent pas de découper le linceul recouvrant le sommet du crâne du défunt et ce pour faciliter dans la tombe le départ de l'esprit.

Lorsqu'un être humain est mauvais c'est du fait de cet « esprit », aussi pour ne pas permettre sa réincarnation l'indigène le détruit par le feu ; il incinère le cadavre et en même temps brûle l'esprit.

Un chef particulièrement cruel de son vivant, si ses successeurs omettent d'honorer son « Milenda », ou s'il a été empoisonné, pour se venger de ses anciens sujets, il se réincarnera en un lion mangeur d'hommes. De même pour un sorcier.

Aussi lorsque de nombreux décès surviennent dans un village, qu'une épidémie, la disette afflige la population, après enquête minutieuse, si les devins consultés concluent tous que tel ou tel décédé s'est transformé en démon, en lion, la tombe du présumé « coupable » est ouverte et les restes incinérés. Si le cadavre est déjà réduit en poussière, le devin cherchera si quelqu'animal a élu domicile à proximité du tumulus, soit quelque souris, araignée, mulot, etc... et convaincu que cet animal est possédé de l'esprit du défunt, le tuera et le brûlera.

Avant d'ouvrir la tombe, le devin y plante son « tulunga » et crie « je te tiens démon, je te tiens sorcier ». Il ajoute « lala », dors sorcier.

F). — GNOMES ET LUTINS.

Le Mutumbwe croit à l'existence de gnomes et de lutins. Cette croyance est partagée par les Balala (Territoire de Sakania) et je l'ai décrite dans l'étude parue au n° 10 du Bulletin des Juridictions Indigènes (juillet-août 1944) page 315.

Je résume ici ces croyances :

Les Batumbwe sont convaincus que les sorciers se font parfois assister par un gnome, un serpent, ou un monstre à tête d'homme et au corps de serpent ou de poisson.

Ce gnome se nomme en Kiholoholo (tout comme en kiluba) Nyunzi.

Lorsqu'il a le corps d'un animal et la tête d'un être humain il a nom « Mamamuntu. »

Le lutin s'intitule « Tukuli. » Il n'a rien à voir avec la sorcellerie et se livre à des espièglerie au détriment des indigènes.

Le Ngome, disent les Batumbwe, est le produit de la magie du sorcier, lequel peut le créer mais non le détruire. Le Ngome défriche et cultive pour son maître ; il commet de menus larcins, pille les greniers et les champs d'autrui ; lui confectionne armes, ustensiles aratoires ; le munti en nattes, etc.. Cet être est nourri par son auteur, est invisible pour tous si ce n'est son maître et vit aux environs de la case de son maître.

Par après le gnome exige manger, car, dit-il, il lui faut des êtres humains mais il ne peut tuer que les victimes lui désignées par son maître. Il les envoûte et généralement pénétrant de nuit en leurs cases, il aspire leur soufle au moyen d'une paille introduite en bouche.

Ce Nzunzi devient de plus en exigeant, toujours plus de victimes et si ses agissements ou la fuite ont fini par provoquer le vide au village, il jettera son dévolu sur la famille même du sorcier. La mise à mort du sorcier supprime l'existance du sorcier, l'un ne pouvant subsister sans l'autre, mais pour cela il faut que le corps du sorcier ait été brûlé.

Albertville, le 18 octobre 1946
L. LAMBO

Mafunde ya tendekero ya fibeleshyo mu kibemba

Yalembelwe kuli Bwana Marchal R.

Ikilye kya Mfumu

IKYA PA KUBALA

Pa bushiku bwa 15 avril 1926 Bulamatali akitile kyebo kya kusuminishye filye fya batifi, ifya bashyamfumu.

Apangile na fimbi ifyo twalalumbula :
ifye boma (ifyo tutila mu ki-français « territoire »)
ifya kisankano (ifyo tutila « centre »)
ifya kipani kya mutundu umo (ifyo tutila « secteur »)

Kuno twalalondolola fye ifya bashyamfumu. Fyena fili fya misango ibili ; ifya shya mfumu shya kyalo ne fya bakiloli bashiko.

Bushye Bulamatali alwaya nshi muli iki kyebo ?

Bulamatali aishiba ukuti kale kwali ubukyushi ubwingi mu filye fya batifi. Bamushika baletine ndoshi, bashinganga na bonse abali na maka. Baleilekeleshya ku mwenso, atemwa ku kulambulwa. Ilyo bali mu kulubulwishya balefwaiskya fye ukupusuka bene no kupelwo buboni pamo no kusobolole milandu ine. Lyonse fye tabalesakamana nakaiya impipingwile ukuti naisuminishiwa nelyo iyo. Ekyo libili-libili umupabi ubingile pa kilye fye kano umukilile ubukanakala amubelelako uluse.

Bulamatali alefwaya fyonse fyo fipwililile. Aaishibo kuti milimo ya kupingula yalikosa, ukuti iya ndakai yakoseshyapo na pa ya kale ; pantu ino myaka ikyalo nakibuka ku Busungu, bamushika belalungikila fye umwalola bololoke bwa bwina-Congo bumfwane no bwa Basungu bwine.

Ngefyo kilingile mu misango ya kale ukusalamo isuma yeka. Ingi ifwile ukubakwa ; imbi ikalobe atemwa ikapyanikwe ku ipya, ikomfwane ne mikalile ya bukumo.

Ukulaba kwa mibele takwafyo kwishiba : Lintu abantu bonse baimone ibi, ne lintu Bulamatali aileshya nge kilapo kya mwafi no kuteta amakukunkulu. Iyo ine yafilikwa ne yalabikwa, nge minshi ibili ya nganda, nayo ine ikalobelele atemwo kudombolwa ne ipya, ngo kutulo bwalwa ne nama.

Moneni ifyo balekita lintu Basungu bali tabalaisa : baleteto muntu amakunkutu nga akule nganda ya minshi ibili abati alepashyanye mfumu. Bushye na nomba kuti baleshyo musango uyu ? Iyo, shino nshiku muntu nalingo kukule nganda ya minshi ikumi, kili fye mu maka yakwe. Takuli mfumu ingamusokoshya nangu kumufulilwa.

Limbi bamushika kuti basanga musango wa kale kyapusana no wa nomba. Uwa kubomfya ni ili kwi ? Uwa ndakai mwine e uli na kubomba. Nge fyo : Umuntu onse ali no kubombela banafyala. Nomba nga abapele fyuma filingile ne milimo, lyena tekuti bamupatikishye ukubabombelela iyo.

Cours élémentaire de droit en langue kibemba

par R. Marchal

Administrateur territorial

Le tribunal du chef

AVANT-PROPOS

Par une loi en date du 16 avril 1926 le Gouvernement de la Colonie a reconnu les tribunaux des chefs indigènes.

Il en créa d'autres qui sont :
les tribunaux de territoires,
les tribunaux de centres,
et les tribunaux de secteurs.

Nous ne parlerons ici que des tribunaux de chefferies, ceux des chefs et ceux des sous-chefs.

Quel est dans cette loi le but du Gouvernement ?

Le Gouvernement sait qui y avait beaucoup d'injustices commises autrefois au nom des tribunaux indigènes. Les juges craignaient les sorciers, les devins et tous ceux qui étaient forts. Ils se laissaient influencer soit par la peur, soit par des cadeaux. Lorsqu'ils se trouvaient en présence de plaideurs ils se préoccupaient autant de leur propre sécurité et de leur intérêt que de la recherche de la vérité. Ils ne se souciaient aucunement de faire exécuter leurs décisions, de sorte que le faible à qui l'on avait donné raison se voyait souvent livré à la merci de plus fort.

Le Gouvernement veut mettre fin à tout cela. Il n'ignore pas que la tâche des magistrats noirs est difficile, qu'elle est même plus difficile maintenant que jamais. Car aujourd'hui le pays s'éveille à la civilisation et les juges ne doivent pas seulement rendre une justice selon les conceptions du Congolais mais aussi en harmonie avec le droit européen.

Il est devenu opportun notamment de faire le triage des coutumes anciennes. La plupar sont appelées à subsister, mais il en est d'autres qui devront être abandonnées pour faire place à de nouvelles, mieux adaptées aux conditions de vie actuelles.

Il est assez aisé de savoir quant une coutume doit disparaître. C'est simplement quand tout le monde la considère comme mauvaise ou lorsque le Gouvernement l'interdit formellement. Telles sont les épreuves du poison et les mutilations. Celles qui sont devenues inapplicables ou désuètes, telle que l'interdiction d'avoir deux portes à son habitation, disparaîtront aussi ou seront remplacées par de nouvelles, comme c'est le cas pour les redevances en nature sur la bière et sur la chasse.

Voyez comment cela se passait au temps où les Européens n'étaient pas encore en Afrique : On mutilait quelqu'un simplement parce qu'il avait mis deux portes à sa maison, parce qu'on disait qu'il voulait imiter le chef. Pourrait-on encore interdire cela de nos jours ? Certainement non ; chacun aujourd'hui est libre de mettre dix portes à sa demeure s'il en a les moyens ; et il n'existe plus un chef qui lui chercherait noise pour cela ou s'en offusquerait.

Il arrivera d'autre part que les juges auront à choisir entre l'application de la coutume ancienne et de la nouvelle. Dans ce cas ils auront toujours à appliquer la nouvelle. C'est ce qui se présentera, par exemple, pour le paiement de la dot en travail. Lorsque le gendre voudra absolument payer sa contrevaleur en espèces on ne devra plus le contraindre à travailler pour ses beaux-parents.

Ii milimo e ikalamba kuli bamushika, e yayafya nganshi. E kyalengele ukuti Bulamatali mu kyebo kya mu 1926 ashyalike amaka ya kale kuli bakapingula; talaba ukuti e bakyengeleshya mu ifunde lya kyalo, e bafwile ukumwafwilishya pa kutalalika abantu, pa kubekalilika mu kibote.

Nomba kyebo kya mu 1926 tekutila ifilye fya bakaya fikayalambula ifya Basungu iyo. Te ifi, ifilye fya batifi fishyale fye ne mibele fyaleba nayo kale no kwiwamishya umo mwine fifwaile fine, no mo fiumfwila kuli Bulamatali na mu Bukilistyani. Bamushika belaba umo bali no kuloshya : mu butifi bwine. Nangu mumona ifilye fyenu fikili ngo tunya, tafilabomba bwino, mwisakamana iyo. Panono-panono kusuka mwafika pa busuma. Abasungu bene babombele myaka ne myaka pa kufika pa bukankala bwabo ; na ndakai line ifyebo fyabo fikili filealuka.

Iki kyonse e kya kulangilila ukuti milimo ya kupingula taipelwa ku mbula-maro iyo, ekyo bamushika bali no kusalapuka. Kili ku mfumu ukubasala pa bakalamba bakwe abengalingo kukila buli ii nkito.

Kabili iki kyalembwa kuno tekwitakishya ukuli fintu fyonse fya bololoke twafipwililishya iyo. Twaloshya fye pa kupela bakaleka ba kyalo yamo amalamuno, no kubakinkishya mu mano na mu mitima yabo.

BAKAPINGULA.

Bushye bakapingula ni bani ? Bakapingula ni bamushika bene abaleputule milandu na kale, abalesontwa ku kilye kya mfumu.

Bushye ne mfumu ni kapingula ? Imfumu e kapingula mukalamba wine. E kwatula amaka ya bamushika aya kuputule milandu. Nga ilefwaya kuli yaikala ku kilye kyakwe. Na ku kilye kya bakilolo baiko kuli yaikala nga naitemwa.

Ekyo twasoselo ukuli ulashika bakapingula ni mfumu.

Kabili Bulamatali ali na maka aya kusobola bambi pa bengi abalingile ku milimo ya kupingula.

Nomba ikintu kikalamba kuli bamushika : kwishibo kuli tabali na maka ya kuputule milandu eka, kano basangwa na banabo babe batatu na kalama. Imfumu nayo ikutikeko, nangu nsengeshi yakwe. Kapingula ûli eka mukalamba fye, tali na maka nangu panono ya kubite kilye.

Bamushika babe no mutekatima. Bapeie abamilandu inshita iya kulubulula fyonse ifili mu mitima. Bekakilinganya. Bakyengeleshye ukukonko milandu uko konse ulolele, atemwa ku kaie, atemwa kumbi. Bekatishye imilangwe, babe abakankala ba kine-kine. Belubako ku bantu abaleitwa pa kilye nabo bali na mano, kuli na bambi abaleleta bakambone ba kubepa, kuli na bambi abaleshinina banabo ifya bufi. Bambi nabo bapango kunashya bakapingula mu kukonkolola, balanguluka abati tubafulunganye, batuleke.

Kabili bali no kusula imintelengu balebaamba. Babe ngo lupili lutali ulwatalika ku kyongo kya mumana. Baipose onse abene mu milimo ya kilye.

Pa nshita ya kuputula batale bamone bwino uko mutima wabaloshya. Kabinge belakankamina nakalya.

Basakamane abantu bonse. Kumfwo muntu alaswa ku munankwe teti batile abamilandu bali fye babili, nangu bali fye ndupwa shibili, iyo. Abamilandu kyalo kyonse, pantu ulufyengo lonse lwangwa fye bonse ne mfumu ine. E kyalenga kuli ikipondo kilingile kutulipila bonse mu kukakwa na mu malipishi ye koma lya mutundu, e lya bonse.

Il y a en tout cela une mission importante et très délicate pour les juges. C'est la raison pour laquelle, dans sa loi de 1926, le Gouvernement a tenu à respecter les pouvoirs anciens des juges, il n'ignore pas que ce sont eux les mieux au courant du droit coutumier et qu'ils sont les plus indiqués pour l'aider à assurer d'une manière permanente l'ordre et la tranquillité.

La loi de 1926 ne signifie pas que les tribunaux indigènes vont devoir copier les européens. Au contraire; le Gouvernement désire qu'ils gardent leurs propres particularités, qu'ils progressent dans le sens qui leur convient le mieux, mais sans se mettre en opposition avec les vues du Gouvernement et avec la civilisation chrétienne. Les juges ne doivent jamais oublier qu'ils sont là avant tout pour le noir. Ce n'est pas parce que vos tribunaux en sont encore à leurs premiers pas et qu'ils ne fonctionnent pas encore avec sactisfaction que vous devez vous décourager. Les Européens ont mis eux-mêmes des siècles pour arriver à leur niveau actuel de civilisation et leur législation subit encore de constantes modifications.

Cela nous montre que la mission de juger ne peut être confiée à des ignorants, mais à des gens pleins de sagesse. Il appartient aux chefs de les choisir parmi les notables qui en sont les plus dignes.

Ce que nous écrivons ici ne prétend pas épuiser tout ce qui est du domaine de la justice. Nous avons seulement voulu donner aux autorités indigènes quelques bons conseils, stimuler leur esprit et leur cœur.

LES JUGES

Qui est qualifié pour juger ? Sont juges les dignitaires qui détiennent ce pouvoir de par la coutume, c'est à dire ceux que le chef désigne à cette fonction.

Le chef a-t-il également qualité pour juger ? Oui puisqu'il est en réalité le juge principal et que c'est de lui que les dignitaires détiennent leurs pouvoirs. Il peut donc s'il le désire siéger à son tribunal, comme il a le droit également de siéger au tribunal de son sous-chef.

Comme nous venons de le dire c'est le chef qui désigne les juges.

L'Autorité européenne peut, d'autre part, en choisir d'autres parmi les indigènes ayant les qualités voulues pour remplir cette fonction.

Une des premières choses que les juges doivent savoir, c'est qu'ils n'ont aucunement le pouvoir de trancher un différend quand ils sont seuls; ils doivent être deux outre le greffier. D'autre part, le chef ou son représentant doit être présent. Quand un juge se trouve seul il n'a que sa qualité de notable et il ne peut d'aucune façon constituer un tribunal.

Les juges doivent avoir de la patience. Ils doivent accorder aux plaideurs tout le temps voulu pour exposer leurs arguments, sans les interrompre. Toute leur attention doit tendre à rechercher le fond du différend, ils doivent montrer qu'ils sont vraiment à la hauteur de la tâche. Ils ne doivent pas perdre de vue que parmi les personnes comparaissant devant leur tribunal il y en a qui sont également très intelligentes, qu'il y en a qui apportent de faux témoins et cherchent à vaincre leurs adversaires par tous les moyens. D'autres encore s'attachent à jeter le trouble dans l'esprit des juges en les assaillant de contradictions espérant par là obtenir une décision favorable.

Ils ne doivent pas prêter l'oreille aux critiques dont ils sont l'objet. Leur attitude doit être celle de la haute montagne qui méprise les tapages de la vallée. Cependant ils doivent se vouer entièrement au bon fonctionnement de leur tribunal.

Ils doivent bien peser leurs décisions, mais une fois qu'ils ont tranché aucune hésitation ne peut plus paraître.

Ils doivent avoir le souci de l'intérêt général. Ils ne doivent pas se dire, lorsqu'un homme a été assailli par un autre, que c'est une affaire qui regarde deux personnes ou même deux familles.

Umulimo wa bamushika te kulububwishya no kupingula kweka iyo. Nga kyalinga beshye pepe kulamununa abakili balepatana, pantu pa kufuma ku kilye nalimo bakaba balwani.

Umulimo ukalamba bali nao : kwikatishya na maka pa milandu yonse ya bukyende, pantu e bonaushi bwa kyalo ukukila bubi bonse.

Nomba kwaba shyani nga mushika wine ali no mulandu ? Kanshi ali no kutalukako. Na kabili ali no kutaluka kumfwa ni bululu nangu kibusa wakwe. Pamo pene nga alisangilwe uko ifikansa fyakitikwe. Limbi nalyo nga lisosele pa ntanshi umo mulandu ubelele.

Imfumu ine, bamushika na bakilolo belaba tabalingile ukulubulwishya mu kilye kya mutundu, kano ku kilye kye boma.

Ikilye kine takili kilonganino fye. Kabili no kusamikwa bwino, abantu bakikindike, bakitine. Kasaba kabe akabusaka. Bamushika, kalama na bapulushi bafwale ikyawama. Bamushika bekale no bwifinye, ne mfumu ifyo fine. Bapulushi nabo beminine mu mbali.

Malipilo ya bamushika yaba shyani ? Kale bamushika balelipilwa ku bantu abalebinga. Muno nshiku kyaibela : balipilwa kuli Bulamatali muli ishyo shine ndalama ishipokwa ku nkoto, ku malipishyo na ku kyansambu ; Ishyo shine kalama alonganya mwi koma lya mutundu.

Bushye bamushika na kalama kuti bamusumina kupelwa mafisakal wa nga kale ? Kyena iyo, nangu pa numa ye lubululo pene. Abatekeshi bonse teti bapelwe utwabufiso pantu bakalayambwa ku bantu, tabakakyetekelwe. Kabili tabalelungika ilyo abantu bene bakasangwa libili pa kilye. Ekyo bakalafyenga. No kusakamikwa bakasakamikwa ku mfumu, atemwa abafyengwa bene bakapango kwilandula. Umutekeshi uwapelwa amafisa-kanwa ni nshi ailekeleshya mu milimo yakwe, ni nshi atemwishya fye ububoni ku mutelelwe wa mutima ; e fingamupoko bukankala no mukinshi.

Pa kulekeleshya bamushika tabali no kwambula ku basungu inshila ya kuputwilamo imilandu iyo. Bali fye no kulungika umo mwine mutima wabo wabaloshya, kulingana ne funde lya kyalo nge fyo tulembele pa ntanshi.

KALAMA WA KILYE :

Nga filya tusosele pa ntanshi ukuti alashika bamushika ni mfumu, na bakalama bene ni mfumu ibasonta. Nomba kano batala basuminishiwa ku Boma.

Imilimo ya Kalama ikalamba sana, pantu ikilye pa kubomba bwino kili kuli ena. Twalalumbula imo afwile ukukonka :

Ukulembo twita no twikatilo, ukupoke mpia shya milandu, ukupela abafutile tumbi tukalata tundubwilo (utu tutila mu ki-français « quittances »), ukulama kitabo kya kifungo.

Nkito yakwe ikalamba kwambula mashiwi ye lubululo. Pa kukite fi bwino ali no kukonka ifi twalalemba :

Alembe amashiwi aya kulango mulandu bwangu-bwangu ifyo ali.
Asompole amashiwi ayakulilemo. Teti alembe yonse ayalelubululwa iyo. Nga ni fyo kuti afilwa. Kabili kuti kyafulungana. Umulandu waba nge mpanga ishyaishibikwa. Kano mwabala mwapingaushyamo e kwishiba bwino. Ilyo bengakwipushya, kuti walondolola fye inshila, imimara, mpili re

C'est la chefferie entière qui est en cause, car toute injustice doit intéresser tout le monde y compris le chef. C'est sur ce principe qu'est basé la peine de la prison ou celle de l'amende, l'argent est versé au trésor commun et ainsi c'est à tout le monde que le délinquant paie la réparation de son acte.

La tâche des juges ne se borne pas à rendre des sentences. Chaque fois qu'il y a lieu ils doivent tenter de réconcilier d'abord les adversaires en se disant que c'est toujours préférable que de les voir quitter le tribunal en ennemis.

Un de leurs principaux devoirs est de se montrer très sévères à l'égard de l'adultère car il n'existe pas de mal plus nuisible à la tranquillité publique.

Qu'y a-t-il lieu de faire quand un juge est impliqué dans une affaire ? Il doit simplement se récuser. Il en est de même s'il s'agit d'un membre de sa famille ou d'un ami. C'est le cas encore lorsqu'il a été témoin des faits ou s'il a déjà exprimé son opinion au sujet du différend.

Chefs et notables doivent savoir également qu'ils ne peuvent pas être jugés par le tribunal de la chefferie, mais par celui du territoire.

Le tribunal n'est pas une assemblée quelconque. Il doit être entouré d'un certain décorum afin que le public le respecte et le craigne. Le local doit être bien entretenu. Les magistrats, le greffiier et les policiers doivent revêtir leurs meilleurs habits. Les juges doivent en imposer par leur attitude, de même que le chef. Les policiers doivent se tenir debout à leurs côtés.

Comment les juges sont-ils rémunérés ? Autrefois les juges étaient honorés par les parties gagnantes des procès. Le système est aujourd'hui différent : ils sont rétribués au moyen de sommes perçues par le greffier du chef de frais, d'amendes et de droit proportionnel, et qui ont été versées dans la caisse de la chefferie.

Magistrats et greffiers peuvent-ils encore recevoir des cadeaux en cachette ? Il n'en est plus question, pas même après la clôture du procès. Aucun représentant de l'autorité indigène ne peut accepter des cadeaux de ce genre ; cela les expose à être critiqué et à perdre la confiance du public. C'est surtout de nature à placer les juges dans un sérieux embarras lorsque les mêmes personnes se représentent devent leur tribunal. Non seulement ils risquent d'avoir des ennuis de la part du chef, mais aussi à être l'objet de représailles du fait de leur partialité. Recevoir des cadeaux est pour un fonctionnaire la preuve qu'il se laisse influencer et qu'il préfère l'argent à la paix de sa conscience ; cela lui coûte l'honneur et la considération.

Enfin, comme nous l'avons dit, les juges n'ont aucune obligation d'imiter les Européens dans la manière de rendre la justice. Ce qu'ils doivent faire c'est écouter la voix de leur conscience tout en se conformant à la loi.

LE GREFFIER DU TRIBUNAL

Comme nous l'avons dit précédemment c'est le chef qui désigne les juges. Il en est de même pour le greffier. Toutefois ils doivent être agréés par l'Administrateur Territorial.

Le rôle du greffier est très important, car c'est de lui principalement que dépend le bon fonctionnement du tribunal. Citons quelques-unes de ses attributions :

Rédiger les convocations et les mandats d'amener, effectuer les recettes du tribunal, délivrer les quittances et tenir le registre d'écrou.

Sa besogne principale est la rédaction des feuilles d'audiences. Pour la faire avec satisfaction il doit observer les conseils suivants :

Enregistrer les débats de manière à faire apparaître les choses avec clarté. Ne relever que les arguments présentant un intérêt. Ne pas vouloir noter tout ce qui a été dit, car ce serait impossible et le résultat serait une complète confusion. Il faut comparer un procès à une

fipapwa fyabamo. Teti mushimike ifimuti, ne fyulu ne fi nbipo fyakumana mpanga yonse iyo. Umulandu nao ni fyo fine; kano fye ukusalamo ifikulilemo : uko, ne lyo, ne fyo fyakitikwe. E fyalengo kuti bakapingula bemike bwino milangwe pa kuputula na kalama pa kulemba.

Alondolole bwino umo mulandu uleputukila kulingana ne fyo yaleputulwa kale. Alunde po ne milumbe iyalolamo.

Teti atantalishye ukulemba, kano fye ubushiku bwa kilye bwine; pantu e kukana laba nelyo kulufyanya.

Abelele ukubomfya imilumbwile ya bololoke. Aipatikishye umwine ukwen geleshye nandilo E kyalengo kuti alembe mu lulimi lwa kifyalilo, ikilamba, ikyaushi nangu ikilala. Nomba mu kibemba mwawamishya pantu mulaka uwasalangana mu fyalo ifingi.

Elafundawila fitabo, ngo kufutafuta, no kulonaishya inki, atemwa kukasaula amabula. E akililamo yamo. Ubusanku kuli kalama tebo.

Kya pa kulekeleshya elaisakanya mwi lubululo, akutumane fye tondolo. Kano amona mushika akile lamuno ilyo Bulamatali apingwile filye fyonse, lyena kuti amutepeleshya.

MUPAKA WA KILYE

Ikilye kyalingo kukita fye konse mu kyalo kya mfumu ine. Kili na maka ya kulubulwishye milandu ku muntu onse usangilwe mu kyalo kine kyo, nangu abe mweni wine.

Nomba pa kutuma pulusi ukuya kako muntu, kano fye mu kyalo mwine kilye kyaba.

Pa kuya kako muntu mu kyalo kimbi, kano pa kubala baipushya ku boma. Pamo no muntu uli mu minwe ya basunga, imfumu teti imufunge ku mbali, kano ipushye ku boma.

Bushye filye fya mitundu kuti fyalubulwishya imilandu yonse ? Filubulwishya milandu yonse ya kubalana.

Imilandu ya bupondo yena iyo. Kano fye inono ishingakila : malipishi mwanda umo kifungo nshiku kumi ne shisano, fikoti kine konse-konse.

Kumfwe kipondo kili no kukalipilwa ukukila apo, kitwalwe ku boma. Ukulipilishya kwena takuli na mupaka, kilifye ku mulandu.

Tulumbule fyebo fimo-fimo ifya nomba filingile ifilye fya bakaya ukukonka : Te kwangalo ubese. Ukubikulo bufyashi ne mfwa. Ukusebe misebo. Ukulima kupakitishiwe. Te kulongo bwawa mu bumfisolo.

Kale takwali kukalipila ukolelwe, baleti fye : « Mulandu wakwe mwine. » Ndakai, bamushika balwishye abalekolwa pantu e baleleta amakyushyo mu kyalo.

Tafilingile kulubulwishya bupupu bukalamba nge fyo : bwakutobe nganda, ubwa bushiku, ubwakupangila.

région inconnue. Il faut d'abord la parcourir en tous sens pour bien l'étudier? Si l'on vient ensuite vous demander de la décrire, vous vous bornerez à citer les cours d'eau, les collines et tout ce qui a attiré votre attention; mais vous n'énumérerez pas les arbres, ni les termitières, ni toutes ces choses qui sont communes à tout le pays. Il faut procéder de la même façon avec une palabre : n'en retenir que ses éléments principaux : où, quand et comment les faits se sont passés. Cela requiert de la part des juges et du greffier une attention soutenue tant pour bien décider que pour bien rédiger.

Dans les attendus du jugement il convient de bien expliquer que la décision est conforme avec celles intervenues antérieurement pour des cas semblables. Il est bon d'y ajouter les proverbes et autres dictons qui s'y rapportent.

Le greffier ne doit pas ajourner la rédaction des jugements. Cela doit être fait le jour même de l'audience, afin de ne rien oublier et de ne pas commettre des erreurs.

Il doit s'habituer à utiliser les termes juridiques et s'efforcer d'écrire dans un beau style C'est la raison pour laquelle il doit faire usage de sa langue maternelle, le kilamba, le kyaushi ou le kilala. Cependant le kibemba est préférable étant donné qu'il est le plus répandu.

Il doit conserver ses livres en bon état, s'abstenir d'y faire des ratures nombreuses, d'y faire des taches d'encre, de froisser et souiller les pages avec les doigts ou de les passer. Un greffier doit avoir beaucoup d'ordre.

Pour terminer recommandons lui de ne jamais s'immiscer dans les débats; il doit tout écouter sans rien dire. S'il s'aperçoit qu'un juge contrevient aux règles sur les tribunaux il peut seulement le lui faire remarquer discrètement.

COMPETENCE DU TRIBUNAL

Le tribunal peut siéger dans toute localité située à l'intérieur des limites de la chefferie.

Il a le droit de juger toute personne trouvée dans les limites de sa juridiction, même les ressortissants d'autres chefferies.

Les policiers ne peuvent exécuter les mandats d'arrestation que dans les limites de la chefferie.

Pour procéder à une arrestation dans une autre chefferie, le mandat doit être visé par l'Administrateur. Il en est de même lorsqu'il s'agit d'arrêter quelqu'un engagé au service d'une entreprise européenne.

Les tribunaux de chefferies peuvent-ils connaître de toutes les affaires ?

Ils peuvent juger toutes les affaires civiles.

Il en est autrement pour les affaires pénales. Seules les affaires de peu d'importance sont de leur compétence, c'est-à-dire celles qui ne requièrent pas des peines supérieures à : 100 frs d'amende, 15 jours de prison et 8 coups de fouet.

Lorsqu'un prévenu doit être puni d'une peine plus forte il doit être envoyé à l'Administrateur.

Le montant des dommages-intérêts n'est pas limité.

Citons quelques infractions que les tribunaux indigènes peuvent actuellement réprimer

Les jeux de hasard, la non déclaration des naissances et décès, le refus d'entretenir les chemins, l'inexécution de cultures imposées, la fabrication clandestine de bière indigène.

Autrefois l'ivresse publique ne constituait pas une infraction.

On la considérait comme une affaire personnelle. Actuellement il est fait aux juges un devoir absolu de la combattre car c'est une chose qui engendre beaucoup de misères morales.

Nafyo fine tafyalingo kuputula milandu nge fyo : iya kilopa kikalamba, iya bukalalampanga, iya butomboshi.

Teti filubulwishye bakaboke na batekeshi ba Bulamatali, kano e baisa loba.

Nomba bumpula mafunde bwa mipamba fyaba shyani ? Nge fyo : Ukunyanta pa kinshingwa kya muntu. Ukufulunganye mfwa. Ukuloleshye muntu ne kipembwe. Ukulango muntu ku filende. Ukwingila ma nganda ya mwine mfula nga ilepâta. Ukulango muntu pa tufi. Na fimbi po ifingi fye.

Nga kwaletwe milandu ya mipamba kilingile bamushika bateke mitima. Batale beshibe uyo muntu akili mu busenshi, takyalingo kumukanina apo pene. Bamulubulwishye kipamenso. Basose amashiwi ya kutinyo muntu abifishye, bamunakilishye fye no kumutalushya. Kabinge bashyalike ulya mulobeshi, bamutekele funde lya kumufumishya impamba yakwe.

Kukalipila mubifi, kano baishiba akitile ku mfulo, apangile ukutumpaika munankwe.

Shino nshiku ifilye fimbi nga filya mwine mushi alepanga ku maka yakwe te kyo. Nangu mukalamba wa mutala te o. Aba bakalamba nabalingo kulamununa abana babo, ukubatungulula mu nshila isuma, ukubaafwako, ukubatalalika bekale mu kibote Nomba te kilye kya kine-kine kya mitanda. takuli kupingula, takuli kukalipila. Imilimo ya kupingula no kukalipila yaba fye mu minwe ya mfumu.

Bushye mfumu ili na maka aya kwalula ifyo ikilye kipingwile? Kale efyo kyali. Shino nshiku iyo, taili nayo. Kano ikilye kikililepo.

IFYA KUBOMFYE KILYE

Tumone nomba ifyo filye fibomba :

Natusosa ikilye ni bamushika babili na kalama bekale pa menso ya mfumu.

Ulefwayo kuleto mulandu ku kilye akita shyani ?

Kyalingo kuti abale afike kwa kalama, amupele ndalama shisano ishya nkonto, e pa kulembeshye kyo akonka. Nga atemwa abalila kuli mushika umo nangu ku mfumu ine, fyonse fisuma.

Mushika atale omfwe mulandu muntu aletele. Elyo abalonganya bonse. Kilya bafika e pa kubalaya bushiku bwa kilonganino.

Kumfwo mulobelwa asula keta, kalama alemba kekatilo, apela pulusi wakuya muleta na maka.

Uwaikatwa tekuti alinde ukukila pa nshiku shitatu ukumwipushya iyo, atemwo kumulubulwishya. Kalama abake bwino ubushiku aiketwe. Nge shi nshiku shitatu shyapwa, mushika ulefwayo kulundapo shimbi kuti akita. Nomba ebulo kumwipushya. Umufungwa ali no kulinda fye inshiku shisano, bamulubulwishye nelyo kumuleka.

Na kambone nga akana aketa bamutumine, tasokolweke ku kilye, nao wine apingwilwe pa kilye no kumukalipilishya. Ifyo balekita na kale, umuntu onse pa kulubulula atale alape, kano fye uwililwe ena iyo.

Ikilye fya bakaya filatantalishyo kupingula, limo-limo kilingile kukite fi mu milandu ya kubalana, pakuti batale bawikishyanye ilyo bashilafika ku kilye. Nomba teti ukokole nga takilingile.

Ikilye pepe kifwaishye ikishinte kya mulandu pa kubala, ubushishye ulubuli, ulengele ifikansa ukuuma.

Les vols graves tels que ceux perpétrés avec effraction, ou de nuit ou avec préméditation ne doivent pas être soumis aux tribunaux indigènes.

Il en est de même des coups et blessures graves, du banditisme, de la rébellion.

Ces juridictions ne sont pas non plus compétentes pour juger les militaires et les agents au service du Gouvernement. Mais elles peuvent recevoir et instruire leurs plaintes.

Quelle attitude faut-il observer à l'égard des infractions à caractère superstitieux ? Citons quelques exemples :

Le fait pour un veuf ou une veuve de se remarier ou d'avoir des rapports sexuels avant le rite successoral. Regarder quelqu'un avec la main posée en visière. Lui montrer l'emplacement d'une tombe. Entre chez lui Lui faire porter son regard sur des excréments. Etc. etc.

Lorsque les juges se trouvent en présence d'un affaire de superstition il leur appartient d'être très circonspects. Ils doivent commencer par se dire qu'ils ont devant eux des gens encore arriérés qu'il ne convient pas de renvoyer d'emblée. L'affaire doit avoir au moins une apparence de suite : l'admonestation de l'accusé pour l'inciter à ne pas récidiver. Ils prendront alors le plaignant à part et essayeront d'enlever la superstition de son esprit. Le prévenu ne sera l'objet d'une sanction que si l'on sait qu'il a agi de mauvaise foi avec l'intention d'abuser de l'autre.

Nous insistons sur le fait que le pouvoir judiciaire est exclusivement entre les mains du chef. Le tribunaux que certains chefs de villages improvisent parfois ne sont pas réguliers. La remarque s'applique tout autant aux chefs de groupements. Ces notables n'ont que le droit de donner des conseils ou avis, de mettre leurs gens sur le bon chemin, de les aider, de les calmer et de les faire vivre en paix. Ils n'ont ni le pouvoir d'instruire des procès ni celui de condamner.

Quant à la question de savoir si le chef peut modifier les décisions de son tribunal ? La réponse est négative. Il avait ce pouvoir autrefois, il ne l'a plus aujourd'hui. Il appartient seulement aux tribunaux d'appel.

FONCTIONNEMENT DU TRIBUNAL

Voyons à présent comment fonctionnent les tribunaux : Nous avons dit que le tribunal se compose de deux juges et d'un greffier siégeant sous la surveillance du chef.

Que doit faire celui qui veut porter une affaire devant le tribunal ?

Il doit commencer par se présenter chez le greffier et lui payer 5 frs pour l'inscription de sa demande. Il peut s'il le veut, s'adresser d'abord à l'un des juges ou même au chef.

Le juge entend le premier exposé de la demande, après quoi il convoque tous les intéressés.

C'est seulement quand ceux-ci sont tous présents que le tribunal fixe le jour de l'audience.

Si le défendeur ne répond pas à la convocation, le greffier rédige un mandat d'amener dont l'exécution est confiée à un policier.

Une personne arrêtée ne peut être maintenue en détention pendant plus de trois jours sans avoir été interrogée ou jugée. Le greffier doit noter avec soin le jour de l'arrestation.

Si le juge estime devoir prolonger l'état d'arrestation au delà de ces trois jours, il le peut mais en procédant d'abord à un nouvel interrogatoire. Le prévenu ne peut alors être maintenu plus de cinq jours ; il doit être jugé ou relâché.

Si un témoin refuse de répondre à la convocation, il convient de le traduire également devant le tribunal et de le punir.

Toute personne appelée à témoigner devant le tribunal doit préalablement prêter serment dans la forme usuelle, à l'exception des défenseurs.

C'est une habitude des tribunaux indigènes de faire traîner les procès. La chose a parfois

Teti kilubulwishye ukwasangwo muntu umo eka, kano bonse epo bali.

Umulobelwa ali no kubepo bufi no kulanda amaǹkila-nkese Nomba tali no kutumpila bambi iyo, pantu e kwilundilo mulandu.

Ikilye takili no kuputula mulandu ilyo ushilakitikwa, nge fyo: We mwaume twakufunga mulungu umo. Pa kukakulwa kobe ukabweshye mukashi. Kumfwa wa kana mukashi obe, mukalekana. Kabili ukamulipila ububoni myanda isano. Ukuputule fi te ko. Ikilye kili no kupeleshya apo pene mulandu wine upelele.

Nga bumpula mafunde bwaba nkuma bulubululwe pamo, kabili buputulwe pale-pale Nomba amalipishi ne nshiku shya kifungo, fyena filongane pamo.

Nga bamushika bapusana pa kuputula kuti baipushye mfumu ise isangweko, nangu ifwaye mushika umbi, babe batatu . Elyo uwabutatu asuminishye umo, e pa kuputula.

Mulandu wa kyupo, pa kubala bakapingula bashininkishye nga kyupo kya kine-k ne Kumfwa kya bukyende fye teti balubulule, babakaninine.

Bushye mulobelwa wine kuti apela umbi amaka ya kumulubulwilo mulandu? E nga mulandu wa kubalana. Uwa bupondo wena iyo.

Bushye na kambone kuti apela amaka? Ena iyo. Kuti asokoloka fye umwine.

Umuntu onse kuti alete ndamunwina iya kumwafwako. Nomba itale isuminishiwe kuli bakapingula. Indamunwina kuti ilombe nsomo pa milimo yakwe nga ilefwaya.

Nomba kintu ikyafya : ikishinka. Pantu takilingile ukukalipilo muntu pa mutunganya fye, kano bamushinina. Ukusumina fye ifya kûmfwa-umfwa atemwa mu filapo fya misango yonse, te ko nangu panono. Ukulubulwishya bantu takuli ukwangala iyo.

Ikishinka kili misango itatu :

Umo kusumina kwa muntu wine wa mulandu.

Umbi kuli bakambone.

Uwa butatu ku fishibilo fyakwe ashile, nge fyo : ulukasa lwashyele, ikisote kyaponene, isembe lyalubile, na fimbipo ifingi. Kale nga kwasangwe fikansa pa kilye, bamushika balekite filapo : balenweshyo mwafi, nangu kubuka kuli shinganga. Bukumo te kyo, kyalileshiwa. Kabili kintu kya buwelewele. Bakapingula bali no kushininkishya fye.

Nomba bamushika kuti babita shyani nga bafilwo kushininkishya? Nga kyakutwishika kuti babaleka fye, kano mutima wabo wababula ati : kipondo.

Pa kupwishishya, kilye kipushye umubifi.

Lilyo lwapwo kulubulwishya, bakapingula batampo kwipushya mu nkama.

Elyo kuli ilulo. Pa kulula ba mushika bali no kulangilila bwino ukuli ububi bwa mulandu ukuti uwabingwa ashininwe fye. Balinge mu mutima ifikyefyo bubi ne fibukushya, nge filya : ukulaso muntu pa kutunkwa, e kikyefya. Ukutape fyuma fya mulendo pa kumubelamina mu nshila, e kikushyo bubi.

Bushye uwingabilikishye mipingwile nani?

son utilité lorsqu'il s'agit d'affaires civiles, afin que les parties aient l'occasion de se réconcilier avant de comparaître en jugement. Il ne faut pas recourir à ce procédé quand ce n'est pas indiqué.

Le tribunal doit toujours commencer par rechercher l'origine du différend, qui a suscité le conflit, qui l'a envenimé.

Il ne peut siéger que lorsque les deux parties en cause sont présentes.

L'accusé a le droit de mentir ou de déformer les faits. Il ne peut cependant aller jusqu'à la calomnie sous peine d'encourir une inculpation supplémentaire.

Le tribunal ne peut statuer sur un fait avant qu'il n'ait été commis. Il ne peut, par exemple punir un homme d'une semaine de prison en ajoutant: « A l'expiration de votre peine, vous reprendrez votre femme. Si vous refusez ce sera le divorce et 500 frs de dommages-intérêts ». Un tel jugement est irrégulier. Le tribunal doit se limiter à l'examen des faits survenus.

Lorsqu'il y a concours d'infractions elles doivent être jugées en même temps, mais elles doivent faire l'objet de sentences séparées. Amendes et jours de prison doivent être cumulés.

Lorsque les juges sont en désaccord sur la manière de trancher le différend, ils doivent prier le chef de siéger avec eux ou de désigner un troisième juge, lequel se ralliera à l'un des deux avis et la décision sera prise dans ce sens.

Pour les affaires matrimoniales les juges auront soin de toujours vérifier au préalabre si le mariage est régulier. Dans la négative le tribunal refusera de statuer.

Le défendeur peut-il charger quelqu'un d'autre de comparaître à sa place? Oui, lorsqu'il s'agit d'une affaire civile. Non, quand c'est une affaire pénale.

Un témoin peut-il également se faire remplacer? Il ne le peut aucunement; il doit comparaître en personne.

Peut-on se faire assister d'un défendeur? Oui, mais il doit être agréé par le tribunal. S'il le désire le défendeur peut réclamer des honoraires.

Voyons maintenant la question de la preuve, laquelle est très importante. car il ne s'agit pas de condamner quelqu'un sur des présomptions mais sur la conviction. De même il importe de n'ajouter aucune foi à la rumeur publique ni aux épreuves superstitieuses. Rendre la justice est une chose avec laquelle on ne peut plaisanter.

La preuve peut s'établir de trois manières :

La première par l'aveu de la personne poursuivie.

La deuxième par des témoignages.

La troisième par des marques ou des objets abandonnés tels que une empreinte, un chapeau tombé par terre, une hache oubliée, etc.

Autrefois le tribunal avait recours aux épreuves lorsqu'il se trouvait en présence de contradictions insolubles : on faisait boire le « mwafi » ou bien c'était le devin qu'on allait consulter. Cela est formellement interdit aujourd'hui; cela n'avait d'ailleurs aucune signification réelle. Les juges doivent se borner à des preuves régulières.

Que doivent-ils faire lorsque la chose s'avère impossible ?

S'ils ont l'intime conviction que le prévenu est coupable, il doivent le condamner. S'ils doutent ils doivent l'acquitter.

L'accusé doit toujours avoir le dernier la parole.

Lorsque les débats sont terminés, les juges se retirent pour délibérer en secret.

Ils procèdent ensuite à la récapitulation des faits, laquelle a pour objet la démonstration des torts de l'accusé. Ils doivent bien peser les circonstances qui diminuent ces torts comme celles qui les aggravent. La blessure faite à la suite d'une injure perd de son importance, mais s'embusquer au bord du chemin pour dévaliser un voyageur augmente considérablement la gravité du délit.

A qui incombe le rôle de proclamer la sentence ?

Ulwingabilikishya ni mushika mukalamba, uo Balamba batila « Kikobonta. » Imipingwile ili no kubilikishiwa pa mulola, e pa bwingi.

Nge fyuma fya bupupu fili no kubweshiwa nomba tafikumene, nangu fyalionauka, ikilye kuti kyapatikishya ikipondo ukubikapo. Kyalileshiwa sana kuli Bulamatali.

Umuntu nga bamupinine kifungo, atampa fye lilya line bamweba. Amalipishi, kyansambu ne nkonto balipilishya, pa kufuta teti kikile umweshi umo.

Amalipilo nayo tayali na kukila pa mwaka umo.

Inshita ine yapimwa ili mu maka ya kilye.

Umuntu uwakano kufuta malipishi ali no kukakwa mu munyololo. Uwakano kufuta malipilo, nangu kya-nsambu, nangu nkonto, ali no kwikatwa fye bunkole.

Bunkole teti bukile pa nshiku ikumi na shisano nangu lupia lwingafulishya. Bunkole bulingane ne ndalama shipiminwe. Nge fyo : ubushiku bumo fyalingana ne falanga shisano; nshiku ikumi na shisano fyalingana ne falanga amakumi kine lubali na shisano.

Kya nsambu kili no kufulwa ku wabinga, nge fyo kyali kale muno kyalo. Te uwakaninwa iyo.

Pe fye uwabingwa e uli no kufuta nkonto.

UKUPINGULULA

Kumfwo muntu tatemenwe musango baputwilamo mulandu wakwe ku kilye kinono, nalingo kuya ipushya ku kilye kikalamba. Nge fyo : Umulandu wingaputulwa ku kilye kya Mokambo naulingo kubwelelapo ku kilye kya Katala. Umulandu wingaputulwa ku kilye kya Katala naulingo kubwelelapo ku kilye kya Selenge, atemwa ku kilye kye boma. Pamo no mulandu uwapingulwa kuli bamushika ba kwa Selenge naulingo kupingululwamo ku boma. Uwa mulandu onse nalingo kupingulwilwa ku kilye kikulilepo. Mushika wingafulwe ki ni nshi talungama.

Ngo muntu ulefwayo kupingulwilwa, nelyo nakakwa, bamushika bali no kumutwala ku kilye kikililepo.

Inshita ya kwipushya pa kuya pingulwilwa tekuti papite myeshi itatu. Abalingo kwipushiwa ni bamushika na kalama aba mu kilye kyapingwile, nangu ku ba mu kilye kikililepo.

Ukubweshyo mulandu ku kilye kikalamba kisuma sana, pantu bamushika limbi balaluba.

Nomba ikyapingulwilwa ni nshi kyapwililila.

IMISANGO IMO IYO FIKITILWAMO

1. Bushye umuntu nga alesaushya bamushika mu kilye kwaba shyani ?

Kuti bamulubulwishya apo pene ; nomba kano batala bamweba ikyo abifishye aiwamishye umwine.

2. Bushye kuti twakita shyani ngo muntu aleto mulandu uwaputulwa kale, atemwa uwabuwelewele ?

Ikilye kya pa kubala kyumfwikishye bwino. Nga kyasanga kine-kine uwaleto mulandu alefwayo kutumpaika fye, nelyo alete kintu kya fye, kyalingo kuti bamukalipile, bamulipilishye.

3. Ngo muntu atunganyo munankwe ku mufulo kuti bakila shyani ?

Kilingile uwamutunganya wine, mulandu umwalukile, pantu lusebo lwa bufi, alipile uwakaele.

C'est le devoir du premier juge, de celui qui chez les Balamba a le titre de « Kikobonta ». La sentence doit être prononcée publiquement.

Lorsque le tribunal ordonne la restitution de la chose volée et que celle-ci est incomplète ou aliénée, l'auteur du vol doit être condamné à payer le supplément voulu.

La peine du fouet ne peut être appliquée aux vieillards, aux infirmes, aux femmes et aux enfants. La chose est strictement interdite.

La peine de prison est exécutable à partir du moment même où elle est signifiée.

L'amende, le droit proportionnel et les frais doivent être payés dans une délai maximum d'un mois.

Le délai de paiement pour les dommages-intérêts ne peut excéder une année.

Ces délais sont déterminés par le tribunal.

Le condamné qui refuse de payer son amende doit être emprisonné. Celui qui refuse de payer les dommages-intérêts, le droit proportionnel et les frais doit être mis à la contrainte.

Ces emprisonnements pour non paiement ne peuvent dépasser quinze jours quelque soit l'importance des sommes dûes. La durée de la contrainte doit être en rapport avec les sommes à payer. Un jour de prison équivaut à cinq francs, quinze jours de prison équivalent à septante-cinq francs.

Le droit proportionnel doit être acquitté par la partie gagnante conformément à la coutume de ce pays.

Quant aux frais ils doivent toujours être mis à charge de la partie perdante.

LE TRIBUNAL D'APPEL

Celui qui n'est pas satisfait de la décision rendue par un tribunal, a le droit de porter le différend devant une juridiction supérieure. Ainsi, par exemple, une affaire qui aurait été tranchée par le tribunal de Mokambo pourrait être jugée à nouveau par le tribunal de Katala. Une affaire tranchée par le tribunal de Katala peut être présentée à nouveau devant le tribunal de Serenge ou devant celui du territoire. De même une affaire tranchée par les juges de Serenge peut être jugée à nouveau par le tribunal de territoire. Quiconque a une affaire en justice a le droit d'aller en appel devant un tribunal supérieur; le juge qui s'y opposerait montrerait par son attitude qu'il n'est pas droit.

Les juges sont tenus de diriger immédiatement sur le tribunal supérieur le condamné à une peine de prison qui désire interjeter appel.

Le délai d'appel est de trois mois. La demande d'appel peut être adressée soit aux juges et greffier du tribunal ayant statué au premier degré, soit à ceux du tribunal d'appel.

L'appel des jugements est une chose qui a son bien car les juges ne sont pas infaillibles.

Ce qui est jugé en appel est définitif.

QUELQUES CAS D'APPLICATION

1. Comment faut-il traiter un outrage aux juges en cours d'audience?

Il faut le juger sur le champ; cependant il faut accorder au prévenu ses moyens de défense après lui avoir signifié l'acte d'accusation.

2. Que faut-il faire lorsque le tribunal est saisi d'une affaire déjà tranchée ou vaine?

Le tribunal examine d'abord la demande. Lorsqu'ils constatent qu'il s'agit réellement d'une tentative de le tromper ou d'une affaire vaine, il doit punir ou infliger une amende.

3. Comment faut-il considérer une accusation sciemment mensongère?

L'affaire doit se retourner contre l'accusateur car c'est une calomnie; l'innocent doit être indemnisé.

4. Bushye imilandu ya nsele, bamushika kuti bakita shyani ngo muntu aisa fuluka ?

Kyalingo kuti bashininkishye nga ulyo muntu wa mutima uwaololoka, wa bulangulushi bwa kine. Elyo bengaba no luse.

5. Bushye ikilye kuti kyakalipilo muntu uwatipwilo munankwe ?

Ukutipwilo muntu bupondo bukalamba ikyo twamona bukyushi sana mitima ya bantu

6. Bushye ikyupo kya kine-kine kirshi ?

Ikyupo kya kine-kine kili patatu :

Ikya pa kubala ni kilya kine kya kisenshi, ikya kusuminishyanya na bafyashi na baleupana bene, kishibikwe ku mfumu na ku bwinga, kilingane ne mibele ya kyalo.

Ikya bubili ikyupo kya bukilistyani.

Ikyalenga butatu ikyupo kyakonke fyebo fya Basungu, ikyalembwa ku boma.

7. Bushye mwanakashi kuti akonka fye uko konse mulume atemenwe ?

Kyaishibikwa fye na kale ukuti umwaume ali no kwikala ku lupwa lwa mwanakashi Kanshi ali no kukonka mukashi. Nakyo kyebo kyali ku kishinte. Mu kine-kine teti baleshye umwaume ukuya ku nkito; e kyalengo kuti imibele ipya ikile ukubomba pa ya kale. E kishibilo kya kut mibele ya kale yapilibulwa ku ipya.

8. Bushye ni shyani umwanakashi nga afyuko mulume, akano kubwelelako ?

Pakubala wiba amusembeleke. Nga afilwa kuti aya ipushya banafyala. Nabo bengafilwa, atemwa bakano kumwafwako, lyena aye epushye ku kilye.

9. Bushye ni shyani umwanakashi nga aisa ipushyo kuti ine mulume wandi apo aila mu fyalo tatala ntuminapo kya kufwala, nangu ndalama, nangu nkalata ya maka ?

Kuti bamushika batala baipushya babululu wa mwaume ukuti asokoloke pa kilye pamo no mukashi. Nga akaninina baleka papite nshita nalimo myeshi itatu, e pa kulekanye kyupo.

10. Bushye mwaume nga asalulwa ku mubiye ali no kulipilwa ?

Pa kale line kyaliko. Nomba kili ku bukyengeshi bwa bamushika, pantu nga bamulipile fyuma ifingi. nalimo alatemwa sana ati : abulo mukashi akupulumuka, nga nshimwene ishi ndalama. Bamo-bamo nabo balatuma bakashi ku bukyende, kabili na bambi balabalekela fye. Ikyo balekumbwa bonse : ifyuma. Bakapingula kyengeleni, mwilaafwako aba bantu babi.

11. Bushye mulandu wa nkila wena ni shyani ?

Nkila yaba kuli onse, umwaume no mwanakashi. Mu kisenshi kya kale mwine kyaliafishye sana, pantu mwabe mfwa ya bantu. Nangu muno nshita shya Basungu twaishibo kuti te nkila ine ipaya bantu; nomba tukisumine fye pantu kyalibipishyo kubito bukyende ilyo mwana ashilapapwa. E kyalengo kuti onse fye aleke mishinga ya mfwa abikepo ne ya nkila. Ikyabipishya mu nkila ukupatikishyo mwanakashi ukulumbula uo babembwike nankwe nungu takuli. Shino nshiku shya bukilistyani twaishiba onse fye ali no kufwa, mukalamba na munono, ku maka ya kwa Lesa umwine, ukwabule nkila. Kusumine nkila, kano fye basangilishiwe.

4. Quelle doit-être l'attitude des juges lorsque, ayant été saisis d'une plainte du chef d'injure, le prévenu se rétracte?

L'affaire doit être examinée à fond afin de savoir si l'accusé est sincère dans ses regrets. On pourra alors se montrer indulgent à son égard.

5. Le tribunal doit-il sévir contre l'auteur d'une malédiction?

Jeter une malédiction contre quelqu'un est un délit grave, car nous voyons que celà rend moralement très malheureux celui qui en est l'objet.

6. Que faut-il entendre par mariage régulier?

Un mariage est régulier dans l'un des trois cas suivants:

1° s'il est coutumier, c'est-à-dire lorsque les parents et les intéressés ont donné leur consentement, lorsqu'il a été notifié au chef et qu'il a été rendu public, qu'il a respecté les règles coutumières.

2° si c'est un mariage chrétien.

3° s'il a été contracté selon la loi européenne, enregistré au bureau du territoire.

7. La femme doit-elle suivre son mari partout où il le désire?

On sait que d'après la coutume c'est l'homme qui doit résider dans la famille de son épouse. C'est donc lui qui doit suivre sa femme. Tel est le principe. En réalité on ne peut empêcher un homme d'aller travailler dans un centre et en ce cas la coutume nouvelle doit primer sur l'ancienne.

8. Que faut-il faire lorsqu'une épouse refuse de réintégrer le domicile conjugal?

Le mari doit d'abord essayer lui-même de la ramener. S'il échoue il s'adresse à ses beaux-parents. Si ces derniers échouent à leur tour ou refusent de l'aider, il peut alors recourir au tribunal.

9. Que faut-il faire lorsqu'une femme vient de se plaindre de ce que son mari est parti au loin ne lui envoie ni effets, ni argent, ni nouvelles?

Les juges doivent s'enquérir auprès de la famille du mari, convoquer celui-ci en même temps que son épouse. Si la convocation reste sans suite, attendre par exemple trois mois, après quoi on peut décider le divorce.

10. Le mari outragé doit-il être indemnisé?

Telle était la règle ancienne. Actuellement c'est selon que les juges l'estiment, car si l'on accorde une forte indemnité il y a danger que le mari se dise que sans l'inconduite de sa femme il ne serait pas en possession de tant d'argent. Il y en a, d'autre part, qui incitent leur femme à se méconduire, comme il y en a qui se bornent à faire semblant de ne rien savoir. Ce qu'ils visent est l'argent. Aussi s'agit-il pour les juges d'ouvrir les yeux afin de ne pas aider ces gens corrompus.

11. Quelle attitude faut-il adopter en présence d'une affaire de « nkila » (adultère commis pendant la grossesse de l'épouse) ?

Il y a nkila soit de la part de la femme. C'est une affaire très grave dans l'esprit indigène, étant donné qu'il s'agit toujours de la mort d'un être humain. Quoique nous sachions à présent que le nkila même n'a rien à voir avec le décès, il reste bon de respecter cette coutume puisqu'aussi bien c'est toujours un crime contre la morale que de commettre l'adultère quand on attend une naissance. On peut admettre en conséquence que l'indemnité de nkila continue de s'ajouter à l'indemnité de décès. Ce qui est répréhensible dans le nkila c'est de forcer la femme à donner le nom de son complice même quand elle n'en a pas eu. Nous savons aujourd'hui par la civilisation chrétienne que toute personne, grande ou petite, peut mourir de mort naturelle sans qu'il y ait eu pour cause le nkila. On ne doit retenir le délit de nkila que s'il y a eu flagrant délit.

12. Bushiye kipululwa shiyani ngo munlu aisa lobela munankwe ati : alinyambukishiyo bulwele ?

Kyalianguka. Abaleambula ku bukyende bwabo tabalingile ukulipilwa. Bambi bena bali no kulipilwa. Nge fyo : Umwanakashi engambula kuli wiba uwabifishye no mwanakashi umbi, ena kuti alipila mukashi wakwe nangu banafyala. Nomba umwaume teti akonke ako bulwele butulile iyo.

13. Bushiye nge kyupo kyapwa kyalengo kubweshiye ntengo ya bufi ne nsalamu, ne nsalu, ne iyo mwaume alebombelo buko. ?

Nga kuli amalekano ntengo ya bufi ili no kubwela ngo mwaume alefwaya. Ifyuma fimbi fyena fili mu mulandu mu mulandu. Kumfwa kyasangwo kuti mwanakashi e walubile apakalamba, nalimo fyonse fikabwela. Nga alibifishye ukukilamo, kabili bakalundapo. Libili-libili tababweshya nangu kamo nga kuli abana.

No mwaume wine nga abifyo mukashi wakwe nao ali no kumulipila.

Mulimo wa kupima ifya kubweshya uli mu maka ya kile.

14. Bushiye kilye nga kyalekanye kyupo uwingasenda abana ni wihabo atemwa nyinabo ?

Imibele ya kale itila : abana bali no kwikula na nyina. E kyali ku kishinte. Kanshi mu kubomfye iki kyebo fyalekana nge fyo : Nga nyinabo e ulubile; nga shibo ekala mu mushi umwaba ba-lupwa-nyinabo; nga shibo ekalilila fye mu mushi umo na nyinabo; nga bafyashi baleumfwana. Nomba lyonse fye nga abana banakashi, bali no kushyala kwa nyinabo. Abana bali no kupempula abafyashi babo bonse abalekana, kano fye umo bamupokolola amaka pa bana bakwe.

15. Bushiye ifilengo kulekanye kyupo finshi

Kubifya kwa mwanakashi :

a) Ubukyende : Kano alekito mute, nangu alekalipilwa pa kubifya kwakwe balifilililwa.

b) Ubuloshi : Te kutwishika iyo, atemwa baile bukafye. Kulya te kushininkishya. Kano bafimweneshya ku menso ifyo alekita. Bamushinine.

c) Imisula ne nsele : Kano fye ifikitwa fyabipishya, fyabelelela.

d) Ukukukishya malwele ya tusele : Kano fye bashininkishya kuti mwanakashi e wabukishye bulwele.

e) Amalwele ya kutapola : Nge fyo : ibumba, ikifwafwa, ikinkuluma. Kano alwalilila.

f) Ubûmba : Ngo mwanakashi tasumine, pa kushininkishya ni shyani ukuti bulwele bube bwa mwaume atemwa mwanakashi ? Iki kilengo te kyakulekanye kyupo iyo.

g) Ubufila : Nakyo kine, nangu bwa kifyalilo, takili ya kulekanya. Kale kyali fi, nomba iyo.

h) Ukulekanya amalo : Kano akaninina.

Kubifya kwa mwanalume :

Ubukyende, ubuloshi, insele, ukukukishya malwele ya tusele, amalwele ya kutapola, ubufila no kulekanya malo, ifi filengo fyonse pamo ne fya mwanakashi.

Kabili kwashyala ku mwaume :

Ukukana afwa mukashi, ukumupokako nga balemukyushya. Kano kyabipishya sana.

Ukukana bombela banafyala atemwa kubatane fyuma fya kukombola ii milimo. Kano fye bafilwo kumukalipila.

12. Comment faut-il trancher une affaire de contamination de maladie?

C'est chose simple. Celui qui a été contaminé à cause de son inconduite n'a rien à réclamer. D'autres ont droit à une indemnisation. Ainsi par exemple le mari qui, suite à des relations clandestines, vient contaminer sa femme, doit indemniser cette dernière; mais il n'a pas le droit de se retourner ensuite contre sa complice.

13. Doit-on, en cas de divorce, ordonner la restitution de la dot, des effets et de tout ce que le mari avait apporté à ses beaux-parents?

La dot doit être restituée si le mari le demande. Quant aux autres valeurs celà dépend de la nature du différend. S'il existe des torts graves du côté de la femme, il se peut qu'il soit juste de tout restituer. Si la gravité de ces torts est considérable il faudra peut-être même y ajouter des dommages-intérêts. En général, on ne restitue rien lorqu'il existe des enfants. Le même principe doit être appliqué au mari fautif: il peut aussi devoir payer des dommages-intérêts.

C'est au tribunal qu'il appartient d'estimer ce qui doit être restitué.

14. En cas de divorce, les enfants doivent-ils être attribués au père ou à la mère?

La coutume dit que les enfants doivent habiter chez leur mère.

Tel est le principe. Dans la pratique cette règle est souvent appliquée différemment, comme dans les cas suivants : torts du côté de la mère, le père continue de résider dans le même village que les parents de la mère ou que la mère elle-même, le père et la mère se mettent d'accord, etc. En toutes circonstances cependant les filles doivent être laissées à la garde de leur mère.

Les enfants sont tenus de faire des visites à leurs parents divorcés, sauf si l'on a retiré à ces derniers toute autorité.

15. Quelles sont les causes de divorce?

Voyons d'abord les torts de la femme :

a) L'inconduite. Il faut que celle-ci soit habituelle et que les moyens employés n'aient pas réussi à en venir à bout.

b) La sorcellerie. Les présomptions ou la sentence d'un devin ne suffisent pas, celà ne peut tenir lieu de preuve. Il faut qu'on ait vu les machinations maléfiques et confondu l'intéressée.

c) La désobéissance et les injures. Il faut que les faits soient graves et habituels.

d) La transmission de maladies vénériennes. Il faut que la preuve soit faite que la contamination est dûe à la femme.

e) Maladie incurable. Telle que la lèpre, l'épilepsie, la tuberculose. Il faut que ce soit une affection permanente.

f) La stérilité. C'est là chose difficile à prouver en cas de contestation, car comment établir que la tare est chez la femme plutôt que chez l'homme? Ceci ne constitue pas une cause de rupture des liens du mariage.

g) La paresse. Ceci ne peut de même être considéré comme une cause de divorce, quand bien même ce serait un vice de naissance. Ce l'était autrefois, on ne peut plus l'admettre aujourd'hui.

h) La séparation de corps. Le refus de remplir ce devoir doit être définitif.

Torts du mari:

Les considérations sont les mêmes pour l'homme et pour la femme en ce qui concerne l'inconduite, la sorcellerie, lesinjure s, la transmission d'une maladie vénérienne, les affections incurables, la paresse, la séparation de corps.

D'autres torts du mari sont:

Le manque d'aide et d'assistance. Le fait doit être grave.

Le refus de travailler pour ses beaux-parents ou de de compenser cette obligation par une somme en espèces. Il faut que les sanctions prises soient restées sans effet.

Bukibola : Iki kilengo pamo no bûmba bwa mwanakashi. Nga ni bukibola bwa kukana fyala, te kilengo kya kulekanye kyupo. Bukibola bwa kufilwa nabo bwine bwaibela : kuli no bwa kifyalilo no bwa bulema. Bwa kifyalilo bwine e bwingalekanye kyupo.

Ubunkalwe : Kano bwakilo bubi, bwabelelela.

16. Bushye umwanakashi kilende nga aisa ipushya ndalama ilyo mwaume amutana, kilye kuti kyakita shyani ?

E kya buwele-wele ukukila, e kusalule kilye. Nalinga kumulipilishya uyo mwanakashi, pantu ni ndalama shya mufisa-kanwa alepingila.

Nomba nga aisa ipushya ukuti mwaume amutamfishye fye ukumupelako ndalama pa milimo alemubombela myaka nalimo ibili mu nganda yakwe iyo. Uyu mwanakashi te ndalama shya bukyende alebomba, alefwaya fye malipilo ya pa milimo yakwe. Pali kyo umwaume ali no kumufuta.

17. Ngo muntu alangwe nganda ya kusendamamo, nangu kutùshyamo mpindi inono, aya ; elyo kwashyala kwalube fintu. Bushye mwine nganda kuti akonka ulyo muntu no kumupinda?

E, ngo muntu aumye mipembu kuti amupinda. Nomba bamushika ba kilye kano bashininkishya e pa kubweseshyo mwine fintu no kumukalipila.

18. Bushye pa kubweshye nkongole kuli ndalama shya kulundapo ?

Ni mu milandu mu milandu. Bakapingula babalilepo ukwishiba ifyo bapangene, e kili no kukonkwa. Nga tabapangene, abweshye fye imishya iyo ine apokele ; e fyo kyali kale. Nomba nga atwele mu kuti kikokole, nkamufinshye, kyena e kulufyanya, kingalingo kuti uwakongweseshye kimusekeskye.

19. Uwa nkongole nga akaninina ukubweshye mishya, bushye umwine wa fyuma kuti aikate nkole ?

Efyo kyali kale. Nomba kano atala amusoka, e pa kumwikatila. Kabili abilikishye na bambi beshibe. Inkole ine ili no kusungwa bwino.

Na ino myaka Bulamatali taleshya ii mibele ya kwikate nkole.

20. Bushye umuntu kuti akalipilwa pa mulandu wa mukwabo uwalufyenye ?

Efyo kyali kale. Na bukumo abengi bakitontonkanye fi. Nomba bololoke bwa Bulamatali bwakana, bwasosa kano fye umwine eka ubifishye e wingakalipilwa.

Ukulipila kwena kwaibela. Ngo mulandu wa kubalana fye kuti balipila. Ubupondo iyo pantu balila : uwakaele teti abikwe pakati ka balwani babili.

21. Bushye umusango wa kulipilo mulwe walilinga na nomba ?

E, walilinga.

22. Bushye ikilye kuti kyakila shyani abene mfwa nga balemyo kupinde mishinga ?

E kyabipishya, e kûmya maka, pantu e kukako mufwilwa ikyo teti ope umbi. Kilingile ukuba fye ifyo kyali kale : mishinga ya mfwa ubuta, nangu ndalama mutengo wabuko.

23. Bushye umusango wa kupyana na nomba usuma ?

Kyalingo kupyaninina fye abene nga batemwana, nga tapali mpali. Ukupyana bushiku bumo kyena te kyo, kyalileshiwa pantu bukyende fye. Ukupyanika ukwabule bukyende kyena takyabipa. Abashilefwayo kupyaninina, kisuma sana, kabili bali no kuleka fibi fyonse.

24. Bushye kokyo mupya kupululwa shyani ?

« Ngulube bakonka ilile mumbu », e pinda lya kuti mulandu bakonka uko ululile. Nge fyo : Uwasonteko mulilo, nomba te ku mufulo iyo, wasuka waokya fisabo atemwa inganda ya muntu e uli no kulipila pa bonaushi akitile. Nomba pa kokyo mupya kano mweshi wa masaka wapita, lyena kuti ackya. Kabili atale asoke abamumbali.

L'impuissance. Il en est de même pour ceci comme pour la stérilité de la femme. S'il s'agit de l'incapacité de procréer ce n'est pas une cause de divorce. S'il s'agit de celle des rapports conjugaux, il faut distinguer entre une tare de naissance et une infirmité contractée durant le mariage. Seule la première peut être admise comme cause de divorce.

La brutalité. Il faut que les faits soient graves ou habituels.

16. Comment doit-on recevoir la demande émanant d'une femme aux mœurs légères qui réclame à son amant le paiement de faveurs qu'elle lui a accordées ?

Cette demande est absolument irrecevable, il faut la considérer comme un outrage au tribunal et qui mérite d'être puni, car il s'agirait d'un argent gagné malhonnêtement.

Cependant si elle vient se plaindre de ce que l'homme avec qui elle habitait, par exemple, depuis plusieurs années l'a chassée sans la payer pour le travail ménager qu'elle a fait pour lui, il faudrait considérer, dans ce cas, que la femme ne réclame pas le prix de son inconduite, mais celui de ses services. Et alors l'homme en question aurait à s'en acquitter.

17. Que doit-on faire dans le cas où un étranger abuse de l'hospitalité qui lui a été accordée en emportant l'un ou l'autre objet? Le maître du logis peut-il le poursuivre en justice?

Oui, toute personne qui abuse de l'hospitalité qu'on lui donne peut être poursuivie. Mais les juges devront établir soigneusement les preuves avant de punir.

18. Des intérêts doivent-ils être ajoutés au remboursement d'un prêt?

Cela dépend de la nature de l'affaire. Les juges doivent dabord rechercher quelles furent les conditions du prêt, car c'est à ces dernières qu'il faut s'en tenir. Si l'accord n'avait rien spécifié, la dette doit être remboursée telle quelle, comme c'est l'usage ancien. Mais si le débiteur n'avait retardé le remboursement que dans l'intention de frauder, il y aurait alors faute et le créancier serait en droit de réclamer des intérêts.

19. En cas de refus définitif d'un débiteur de s'acquitter de sa dette, le créancier peut-il se saisir d'un gage?

La coutume le permet. Cependant la prise du gage ne peut se faire qu'après mise en demeure formelle et devant témoins. Le gage doit être conservé en bon état.

Le Gouvernement n'a pas interdit cette coutume.

20. Quelqu'un peut-il être puni pour le tort commis par un autre?

Autrefois oui et beaucoup de gens se figurent que c'est encore ainsi maintenant. C'est contraire au droit congolais, qui dit que c'est celui qui a commis le tort qui doit être puni. Il en est autrement pour le paiement de dommages intérêts : lorsqu'il s'agit d'une affaire purement civile on peut être tenu de payer pour un autre, mais pas pour un fait criminel car ici il y a un proverbe qui dit : « Un innocent ne doit pas être placé entre deux ennemis ».

21. La coutume de l'indemnité de décès est-elle toujours d'application ?

Oui, elle l'est toujours.

22. Que doit faire le tribunal quand on réclame une idemnité de décès excessive?

C'est une faute grave et un abus, car cela équivaut à empêcher le veuf ou la veuve de se remarier. Il faut s'en tenir strictement à l'usage selon lequel l'indemnié de décès représente la valeur d'un fusil.

23. La coutume du remplacement de l'époux ou de l'épouse est-elle considérée comme bonne ?

Oui, pour autant que le remplacement soit définitf qu'il n'en résulte pas la polygamie. Non, si celà se limite à une simple formalité contraire à la morale. Si les rites ne comprennent rien de répréhensibles ils ne sont évidemment pas interdits, mais personne ne peut être tenu de s'y soumettre

24. Comment fait-il juger les auteurs de feux de brousse ?

Il y a un proverbe qui dit « C'est le cochon qui a volé l'igname qu'on doit poursuivre » ce qui signifie que dans toute affaire le responsable est celui qui l'a suscitée. Ainsi lorsque quelqu'un a mis le feu à la brousse sans intention méchante et que l'incendie se communique à un champ

25. Bushye umuntu nga asangwa na manga ya fisoko kuti akalipilwa ?

Akale tabalemukalipila, balemutina fye. Shino nshiku kuti bamuleshya, bafionaule. Kumfwa abwekeshyapo e pa kumukalipila. Kale muntu ulebomfwa ifisoko fine, ena balemukalipila pantu e muloshi wine, no kumutamfya balemutamfya mu kyalo. Kanshi uli ne fisoko wine naulinga kumwonawila no kumukalipila pantu fya nshi nga te fya kwipailako muntu, atemwa fya kuloshyo muntu mu lubuko ?

26. Bushye ukulambula shinganga nga aundapo mulwele ni shyani?

Kyebo kya Bulamatali ikyo tufwile ukwishiba ni iki : Takuli muntu nelyo umo wingondapa balwele kano fye abali ne kishibilo kya ku masukulu bapokele kuli Bulamatali wine ; e bashinganga Basungu.

Ikyo bashinganga ba fishibilo bashilakumana kyalo, Bulamatali teti aleshye umuntu ukuya fwaya miti ku munankwe iyo. Pamo pene Bulamatali takanya abantu bonse ukwafwana mu malwele. Taleshya no mwine uwapola ukutashya uwamubelele uluse ; kuti amupa ifyo atemenwe ; kili ku mutima wakwe. No kupokelela takwaleshiwa. Ikyo Bulamatali tasumina : kupindo muntu pa kundapa aundepe. E kyalenga bakapingula bali no kukanyo muntu ulefwayo kupinde nsomo pa kundapo muntu.

27. Bushye kuya ipushya shinganga ukubuka, kwena ni shyani?

Na kale line eko kyali nganshi. Pantu e kyawamishye kusontelela kwatulile ububi, nangu imfwa ya muntu Nomba kyaliwamishye fye ku baletunganya, ikyo shinganga e waleba na maka ya kusokolola baloshi. Kyali ngo muntu ali ne fundanga, nomba buta takwete ; kuti atwalilo wa mfuti amaluti ati : « angipaileko inama ». Fudanga e mutunganya, mfuti e shinganga, inama e mulwani. Kabili tusose kine-kine : Mu mutima wa bantu, nangu mfumu shine, beshibe fye ukubuka e lufyengo. Balesumina fye ikyo baletina shinganga.

Ukuya kuli shinganga, pamo pene no kutwalilo muntu insomo ati : « Ungipaileko kampanda ». Nangu : « Ungibileko filya fyuma fya bene nkumbwa ». Atemwa : « Unsontekeleko ilya nganda ya mulwani wandi ». Fyonse fyo fyatulanga fye ukuti ukuya buka bupondo bwine-bwine. Na shinganga wine kipondo pantu pindi limo lilati : « Uwafwo mungo nao ni ngifi ».

IMILANDU YA SHYAMFUMU

Kyalingo kuti pa mano ya filye ayo twalemba tulundepo imilimo bashyamfumu bali no kukonka bene.

Ubuteshi bwa bantu miiimo yayafya nganshi. E kyalengo kuti bakateka bakwatishye amano ayengi. Amaka yonse yali mu minwe ya mfumu, e kuti muli busuma bwa bantu no bubi.

Imfumu ikatishye ukupalanya nga Lesa, ibe no mulinganya onse no busuma bonse.

Ikyabipishya ku mfumu ukwitunga ifishilingile ukukita. Ipelele fye ukubomfya ifilingile mu bufumu bwaiko.

Imilimo ya mfumu ingi sana, te ya kupenda. Nomba twalalumbula yeka iyapelwa kuli Bulamatali :

ou à une habitation, c'est lui qui sera responsable des dégats causés. Rappelons que d'après la coutume on ne peut incendier la brousse qu'après la moisson du sorgho et qu'on doit de toute façon avertir les voisins.

25. Doit-on punir quiconque est trouvé en possession de sortilèges ?

Autrefois on le craignait et on ne le punissait pas. La détention de sortilèges est aujourd'hui interdite et on doit les détruire. S'il y a récidive on doit punir. On ne sévissait autrefois que lorsqu'on faisait usage de ces sortilèges, on était alors accusé de sorcellerie et condamné au bannissement. En fait donc il convient de détruire tout sortilège et de sévir contre celui qui le détient car cela ne peut signifier que l'intention ou de tuer, ou de nuire.

26. Comment faut-il considérer la question des guérisseurs qui se font payer ?

La loi du Gouvernement dit que personne ne peut pratiquer l'art de guérir s'il n'est en possession d'un diplôme officiel ; tels sont les médecins européens.

Cependant, étant donné que ces médecins ne sont pas encore en nombre suffisant pour desservir le pays, le Gouvernement ne défend pas d'aller demander un remède à son voisin ; il ne défend pas davantage de s'entr'aider quand on est malade. Il n'interdit pas à celui qui a été guéri d'avoir de la reconnaissance pour son bienfaiteur ; il est libre de lui donner ce qu'il veut et celui-ci a le doit d'accepter. La seule chose que le Gouvernement n'approuve pas c'est de poursuivre quelqu'un en paiement des soins qu'on lui a donnés ; les juges sont donc tenus de ne pas donner suite à des demandes de ce genre.

27. Et dans le fait d'aller consulter un devin qu'y a-t-il ?

C'était là une pratique très courante autrefois, car c'était la meilleure façon de connaître l'origine d'un malheur, notamment la cause d'un décès. Ce n'était cependant une bonne chose que pour ceux qui avaient de mauvaises intentions, car on savait que le devin seul avait le pouvoir de dénoncer les ensorceleurs. C'était un peu comme celui qui, possédant de la poudre mais pas de fusil, la portait à un chasseur en lui disant : « va me tuer une bête ». La poudre : c'est l'intention criminelle ; le fusil : c'est le devin ; le gibier : c'est la victime désignée. Disons donc sincèrement qu'au fond tout le monde, y compris le chef, était convaincu que la devination était le règne de l'injustice et qu'on ne l'acceptait que parce qu'on craignait les devins.

Aller consulter un devin c'est encore comme si vous payiez quelqu'un en lui disant : « Va me tuer un tel », ou « Va me voler cet argent que je convoite », ou encore « Va mettre le feu à la maison de mon ennemi ». Tout ceci nous montre combien est criminel le seul fait d'avoir recours à un devin. Et les devins sont des criminels eux-mêmes, car comme dit le proverbe : « Qui assiste le voleur n'est pas moins voleur que lui ».

DEVOIRS DU CHEF

Profitons de l'occasion qui nous est offerte par la rédaction des instructions concernant les tribunaux pour y ajouter les devoirs qui incombent aux chefs.

Administrer est un art extrêmement difficile. Aussi est-il indispensable que ceux qui exercent l'autorité consacrent à leur mission toute la sagesse possible. Les pouvoirs étant entièrement concentrés entres les mains du chef, il dépend de lui uniquement que ses sujets se comportent bien ou mal.

Un chef doit en quelque sorte s'efforcer de ressembler à Dieu lui-même, c'est-à-dire qu'il devrait être toute justice et toute bonté.

S'arroger des privilèges injustes et illégaux est ce qu'il y a de plus blâmable de la part d'un chef. Il doit se contenter de ceux qui sont régulièrement inhérents à sa qualité.

Les devoirs d'un chef sont innombrables. Bornons-nous à citer ici ceux qu'il a envers le Gouvernement :

1. Umulimo wa pantanshi : Kukinkile ine mu kubaka bantu ku kubekalika mu mutende, ku kubalungamika na ku kubateka imikalile isuma.
2. Ili no kulundulula fyebo fya Bulamatali pa kuti fikonkwe no kukitikwa.
3. Ukufishya ku boma fyonse fyo abantu balefwaishyo kwipushya.
4. Ukwafwako bantu bonse ba mu kyalo no kubapokako.
5. Ukuseba abalepula mafunde akalamba ngaayo : abalepango konaula bumi bwa banabo no kubatape fyuma, abalesula Bulamatali, abalelima no kupepe bange, na fimbipo.
6. Ukwishibishye boma abaleluba na balesela.
7. Ukulangishye boma abalebuka na bakiwila, na Bakitawala.
8. Ukulonda abashyasonkele mfuti.
9. Ukulonda abalefinshyo musonko nga bampali.
10. Ukwishibishye boma malwele ya lwambu no kusuminishya amalamuno yaîlamo ngo kutwala abantu ku kushilikwa.
11. Ukubikula ku boma fikansa balekita mu mishi nangu na bafyalo fimbi.
12. Ukwikata bantu abalefwaikwa ku boma.
13. Ukwafwa mu kufwaya abaleendauka mu fyalo apabulo lusa.
14. Ukwikalika abantu mu kibote no kwikaté nkakashi.
15. Ukusuminishya mipingwile ya kilye.
16. Ukubaka bapulusi no kubalimuna.
17. Ukushimnkishya ifitabu fya bakalemba.
18. Ukulinde kilye, bamushika na bakalama.
19. Ukwafwako abalependulula abantu mu kyalo.
20. Ukukinkishya abakubikula bufyashi ne mfwa.
21. Ukusonkeshya abantu no kwikata abalekyelwa ku musonko wa Bulamatali.
22. Ukulonganye milambo ya kyalo.
23. Ukufola aba-milimo ya bukaboke.
24. Ukufola abantu Bulamatali alefwaya ku nkito yakwe.
25. Ukusunge misebo umulefwaile boma.
26. Ukubaka fibandauti ifyakulilwa Basungu ba Bulamatali.
27. Ukulimishya amalimino ayo boma lipatikishya.
28. Ukukulishya amakule ya buteko.
29. Ukuwaminishya pe imishi ibe no busaka.
30. Ukukulishye fimbusu mu mishi yonse.
31. Ukusunge fyabu fya mimana ikulu.
32. Ukwafwako bapatili no kubasekelela.
33. Ukukulishya masukulu ifyo boma lifwaya.
34. Ukukinkishya abaikye ku masomo.

Nomba imfumu ili na maka aya kusuminishye ii milimo twalemba pa mulu.

Kabili nailingo kukitilwa ifyo twalakonkeshyapo :

1. Ukulonganya bakilolo pa kilye kyakwe pakuti ilimunwe mu milimo yaiko.
2. Ukutulwe nama, isabi, ifisabo na mulasa nga filya fyali kale. Kano ii mibele yakombolwa ne ipya ngo bwalwa ubo batula nombe mfalanga.

1. Le premier devoir de tout chef est de veiller à la conservation des populations en y faisant régner l'ordre, la justice et le bien être.

2. Il doit faire connaître les ordres du Gouvernement, les faire observer et exécuter.

3. Il doit présenter au territoire les requêtes de ses administrés.

4. Aider ses sujets et les défendre.

5. Dénoncer les infractions graves telles ques les attentats contre les personnes et leurs biens, les actes d'insoumission à l'égard du Gouvernement, la culture et l'usage du chanvre, etc.

6. Signaler au territoire les disparitions et les déplacements de villages.

7. Renseigner au territoire les devins et faux prophètes tels que les Kitawala.

8. Rechercher les détenteurs illicites d'armes à feu.

9. Rechercher les fraudes en matière fiscale, notamment les polygames.

10. Aviser le territoire de l'apparition de toute maladie contagieuse et faire exécuter les instructions qui s'y rapportent telles que celles relatives à la vaccination.

11. Faire rapport du territoire sur les différends qui éclatent entre villages ou avec d'autres chefferies.

12. Exécuter les mandats d'arrestation émanant du territoire.

13. Prêter aide dans la recherche des personnes qui ne sont pas en règle avec la loi sur le passeport de mutation.

14. Assurer la tranquilité pubiique et arrêter les fauteurs de désordres.

15. Faire exécuter les sentences du tribunal.

16. Entretenir et dresser les policiers.

17. Contrôler les livres du clerc.

18. Surveiller le tribunal, les juges et le greffier.

19. Prêter assistance pour les opérations de recensement.

20. Obliger les gens à faire diligence pour les déclarations de décès et de naissance.

21. Percevoir l'impôt et rechercher les retardataires.

22. Collecter les taxes et redevances de la chefferie.

23. Recruter les miliciens pour la Force Publique.

24. Recruter les travailleurs requis par le Gouvernement (supprimé après la guerre).

25. Entretenir les chemins selon les instructions du territoire.

26. Entretenir les gîtes de passage des agents de l'Etat.

27. Faire exécuter les cultures obligatoires.

28. Faire construire les bâtiments administratifs.

29. Veiller à ce que les villages soient dans un état constant de propreté.

30. Faire établir des lieux-d'aisance dans tous les villages.

31. Assurer les passages d'eau importants.

32. Aider les missionnaires et leur réserver bon accueil.

33. Construire des écoles aux endroits désignés par le territoire.

34. Exhorter les enfants à aller à l'école.

Bien entendu, le chef a les pouvoirs nécessaires pour lui permettre de remplir les obligations énumérées ci-dessus.

Il a, d'autre part, les droits personnels suivants:

1. Appeler auprès de lui tout notable aux conseils duquel il désire recourir.

2. Se faire apporter, conformément à l'usage, la redevance sur la chasse, sur la pêche, sur les produits de l'agriculture, et exiger les corvées. Sauf quand ces coutumes sont remplacées par de nouvelles, ainsi que c'est le cas pour la bière, dont la contrevaleur en argent a remplacé la redevance en nature.

3. Ukukite fvebo ukuumfwana ne kilye. Nomba pa kukitikwa fitale fisuminishiwe na Bulamatali. Ilyo fyapelwe nkoshyo elyo filundululwe.

4. Ukufunyo muntu onse ubombe milimo ya buteko no kulashika bambi.

5. Ukukindikwa mu misango yonse ilingana no bufumu bwakwe.

(Feuille d'audience)

Ikilye kya.....

IBULA LYE LUBULULO.

Impendwa..... Ubushiku bwa kuloba.....

Shina lya mulobeshi:.....

Umushi..... Imfumu.....

Shina lya mulobelwa;.....

Umushi..... Imfumu.....

Ikilwilwa: .....

Ubushiku bwa kilye:..... Amashina ya bakapingula: 1.....

2.....

UBUKYEFYO bwe LUBULULO:

AMASHIWI ya BAKAMBONE (Amashina na apo bekala)

ILULO:

UBUPINGULO: Kifungo: inshiku..... Afungwa pa.....

Afungulwa pa.....

Ikiboti: impumo..... Apumwa pa.....

Amalipishi: infalanga..... Shyalipwa pa.....

atemwa bunkole nshiku.....

nga akishye nshita ya nshiku.....

Amalipilo: infalanga..... Shyalipwa pa.....

Bunkole nshiku.....

nga akishye nshita ya nshiku.....

Kyansambu: infalanga..... Shyalipwa pa.....

Bunkole nshiku.....

nga akishye nshita ya nshiku.....

Inkonto: infalanga..... Shyalipwa pa.....

Bunkole nshiku.....

nga akishye nshita ya nshiku.....

Kifwati kya Kalama,

.....

3. Prendre des arrêtés en accord avec le conseil des notables, décisions qui, pour être valables, doivent être approuvées au préalable par le Gouvernement. Dès qu'elles ont été ratifiées, elles doivent être publiées.

4. Démettre de son emploi tout fonctionnaire de son administration et en nommer d'autres.

5. Exiger toutes les marques de respect compatibles avec sa qualité de chef.

Sakania, s ptembre 1945

(Convocation)

Ikilye kya .....

AKETA

Ishina .....
Wa pa mushi pa .....
Imfumu .....
alefwaikwa ku kilye kya .....
Ese bwangu ku kuumfwe kyo balemufwaila.

....., pa ..... 1945.

Kalama wa kilye,
(kifwati) .....

(Mandat d'amener)

Ikilye kya .....

AKEKATILO

Ishina .....
Wa pa mushi pa .....
Imfumu .....
Ikyo twamona : akana keta twamitumine (1)
umuntu aisa museba
apulile funde
Ikilye kyaeba akiti ekatwe, apatikishiwe, aletwe pa KASABA kwa .....

....., pa ..... 1945.

Kalama wa kilye,
(kifwati) .....

(1) Kufutapo ifishilebomfiwa.

(Quittance)

Ikilye kya .....

AKANDUBWILO

Ishina .....
Wa pa mushi pa .....
Imfumu .....
Nalipile mfalanga .....
Ndalama shya .....
.....
Bupingulo bwalenga .....

....., pa 1945

Kalama wa kilye,
(Kifwati) .....

JURISPRUDENCE DU RUANDA

Extrait de Bulletin n° 2

Propriété, vente et bail de vaches.

Par Seruvumba J. N. Chef du Bwishaza.

1.- En cas de contestation, comment prouver la propriété d'une vache ?

Les Tribunaux sont fréquemment saisis de litiges au sujet de la propriété des vaches ?

Comment cette propriété se prouve-t-elle ? Le plus souvent par des témoignages, parfois aussi par la logique qui n'est qu'une forme du bon sens.

Cependant certains cas se compliquent étrangement. Ainsi il arrive assez fréquemment de rencontrer un éleveur B qui émet des prétentions sur la vache de A. — B. dit que cette vache lui appartient par ubugaragu, étant donné que la famille de A. a, depuis ses grands parents, toujours été les abagaragu de sa famille et cela jusqu'aujourd'hui. Que jusqu'ici, personne n'a délié de l'obligation un membre de la famille de A. Il prouve parfaitement la relation que cette vache a avec des vaches qui ont été données par ses parents. Sa déposition est appuyée par la déclaration identique de quatre témoins.

Par contre, A. prouve que, déjà du vivant de son père, il n'y avait plus de vache provenant des vaches d'Ubuhake données par la famille B. Que d'autre part, l'année passée, grâce aux économies de son travail à une société minière, il a pu se procurer une vache ukugwatiriza. Il appuie à son tour ces dires par quatre témoins.

D'après l'ancienne coutume, si A possède une vache, et que personne de la famille de B, n'a délié du lien de buhake un membre de la famille A, même si toutes les vaches provenant du don initial sont mortes progressivement, la vache en litige appartient à B, car « celui qui augmente son cheptel l'augmente au profit de son shebuja « (uhaha, ahahira shebuja).

On ne se faisait jadis pas de scrupule pour rechercher le bien fondé des prétentions de B, surtout si A n'avait pas un autre shebuja et, par conséquent, était devant le tribunal sans « défense ».

Cette coutume avait comme avantage d'empêcher les abagaragu de gaspiller le bétail ; elle assurait le lien entre e shebuja et l'umugaragu. et rendait impossible pour tout mugaragu de posséder une vache à titre privé (imbata).

Actuellement les tribunaux indigènes recherchent toutes les causes du différend et se montrent beaucoup plus stricts qu'autrefois.

C'est pourquoi si A parvient à prouver que depuis un certain temps (généralement deux ans) il n'a pas fait la cour, ni fourmi une prestation à B ; s'il énumère toutes les circonstances dans lesquelles les vaches d'Ubugaragu de B sont mortes ; s'il démontre qu'à chaque fois, il a averti B et que, contrairement à la coutume, B n'a rien donné pour remplacer les bêtes mortes, A sera déclaré propriétaire de la vache en question.

Mais il arrive que les éléments de défense de B et de A sont tellement bien présentés et si vraisemblables que le juge doit prendre d'autres dispositions pour rechercher la vérité.

C'est alors qu'on a recours à une enquête secrète. Cette enquête consiste à envoyer 2 ou 3 hommes de confiance, désignés par le Tribunal à l'insu de tout le monde, pour recueillir des détails qui aideront à établir la vérité.

Ces envoyés doivent être très discrets pour ne pas faire soupçonner ou dévoiler leur mission.

Ils doivent être très habiles pour savoir aborder le sujet d'une façon qui ne fasse pas soupçonner leur rôle.

Après qu'on leur a précisé les points à connaître, s'ils s'en vont sur les collines où

habitent les demandeurs et défenseur — évidemment chacun des envoyés agit séparement.

On interroge les voisins amis et connaissances; surtout les « vieux » et les « vieilles » parce que, en général les « jeunes « ont une tendance naturelle à transformer la vérité à leur fantaisie.

La réussite dépend surtout de la façon dont la conversation est entamée afin d'éviter l'éveil de n'importe quel soupçon. Ainsi par exemple un envoyé dira :

— « Pourriez-vous me montrer le rugo de A, je suis son ami, et je viens de Kigali pour lui rendre visite. »

— « C'est A qui a été au tribunal d'Astrida dernièrement?

Au Tribunal?

Oui, il a été accusé... etc... etc...

Ainsi, spontanément et sans aucune arrière -pensée, il sort tout ce qu'il sait de l'affaire...

Quand chacun a ainsi interrogé une dizaine d'indigènes, on a suffisamment d'éléments pour établir la vérité.

Les envoyés reviennent rendre compte au Tribunal de leur enquête.

En comparant les deux ou trois enquêtes on découvre facilement la vérité.

Lorsqu'on craint que l'enquête ne réussisse pas, surtout lorsqu'il s'agit par exemple d'un homme influent, on laisse passer un assez long temps pour détourner l'attention, et recommencer l'enquête.

Ce système donne lieu à bien des critiques; mais... aussi longtemps que les indigènes n'auront pas compris l'importance de faire acter toutes leurs conventions on doit bien se contenter de procédés analogues dans les cas douteux. Il est cependant évident que le juge doit s'assurer de l'intégrité de ceux qu'il envoie faire une enquête secrète.

2. — Comment prouver qu'une vache a été vendue?

Une vache est toujours vendue en présence de témoins, même ce sont ces derniers qui aident à l'évaluation du prix.

Les témoins ne sont pas nécessairement des personnes qui ont été choisies pour assister à l'opération. Pour des conventions de ce genre les indigènes ne s'isolent pas, ils les font en présence de gens quelconques aux endroits publics par exemple à l'abreuvoir collectif, aux pâturages, etc.

3. — Comment constater le bail d'une vache?

Dans un différend qui surgit au sujet du bail d'une vache, c'est souvent le plus rusé qui exploite la bonne foi du faible.

Ainsi, il est assez fréquent que C confie sa vache à D pour la soigner et la lui rendre après le premier vélage. Aprés un certain temps D prétend que la vache lui a été louée à titre d'ingwate (vache qu'on loue pour un temps moyennant une certaine valeur, et qui retourne au propriétaire après avoir laissé une génisse à celui qui a pris la vache en location).

Pour dépister la vérité on procède par interrogatoire et confrontation des parties et des témoins. Si on ne réussit pas, on aura recours à l'enquête secrète, exposée ci-dessus dans l'analyse de la contestation de la propriété.

Autre cas qui n'est pas rare : X est le beau-fils de Y, mais n'a pas encore payé sa dot. Par des circonstances inattendues, X est obligé de confier sa seule vache à Y, mais ne la lui donne pas à titre de dot.

Plusieurs années s'écoulent, la vache vèle, et le produit s'est multiplié.

X enfin revient à l'Uganda par ex., il veut reprendre sa vache et ses produits et est disposé à verser la dot à Y.

Y s'y refuse et déclare que la première vache était bien inkwano (dot) et se déclare prêt à donner l'indongoranyo (vache que le beau-père retourne au beau-fils).

D'après la coutume, celui qui n'a pas encore versé la dot, ne peut confier une ou plusieurs vaches à son beau-père. Il s'en suit que, dans le cas qui nous occupe, le plus souvent la vache est considérée d'office comme dot. Dans ce cas, Y l'emporte.

Il arrive aussi que X parvient à prouver qu'il n'avait réellement pas doté. Le tribuna lui rend la première vache avec la progéniture, et il doit de suite doter Y.

La plupart des contrats de bail se concluent en présence de témoins. Il est facile alors de trancher en cas de contestation on a recours, au besoin, à l'enquête secrète.

J. N. Seruvumba
Chef du Bwishaza (Kisenyi).

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons ; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o sur les sommes et valeurs adjugées par Jugement, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs
Les Bazeke, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.
Essai critique sur la situation Juridique des Indigènes au Congo Belge, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.
Les premières années de la Cour d'Appel d'Elisabetfiville - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

15me Année Elisabethville, Novembre-Décembre 1947 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

COMMENT ETUDIER LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS ? par A. Sohier, Conseiller à la Cour de Cassation, Procureur général honoraire près la Cour d'appel d'Elisabethville. 173

II. LA FAMILLE DANS LA HAUTE LUKENIE, par G. E. J. B. Brausch. 178

ETUDE SUR L'ORIGINE DU SUFFIXE « HABITUEL » - KA EN KI-NGWANA, par Beaudoin Lecoste, Agent Territorial principal. 190

ACTIONS TEMERAIRES & VEXATOIRES EN DROIT COUTUMIER MUNYARWANDA, Suivi de Jurisprudence en la matière. 195

AVIS A NOS ABONNES.

A raison de la hausse persistante des matières premières et des nouveaux prix qui nous sont faits par le relieur, nous nous trouvons dans l'obligation de facturer dorénavant le prix de la reliure à 60 frs.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Comment étudier le droit coutumier congolais?

Par A. Sohier

Conseiller à la Cour de Cassation.
Procureur général honoraire près la Cour d'appel d'Elisabethville.

Beaucoup de coutumes indigènes congolaises constituent des règles juridiques et doivent être étudiées comme telles : elles forment le droit coutumier congolais, le droit que doivent appliquer les tribunaux indigènes. Telle est la vérité, évidente mais longtemps non dégagée, qui se trouve à la base des travaux du groupe qui, non dans un but purement scientifique, mais pour la pratique judiciaire, fonda en 1933 le *Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier congolais.*

Il s'agissait réellement d'édifier une science nouvelle. Et une question primordiale se posait : quelle méthode devait-on employer ? Il fallait découvrir les règles du droit, puis ensuite les comprendre, les interpréter, en déterminer le sens pour en préparer l'application. Tout cela, sans lois écrites, sans recueils de jurisprudence, avec des informateurs indigènes peu sûrs pour de multiples raisons.

Comment connaître les règles ? Seule l'étude des faits, du comportement des noirs, permettait de les découvrir. La vie judiciaire et administrative des notables aidait à déceler le droit, mais aussi les agissements quotidiens de chaque individu, puisque, vivant dans la société, chacun se conforme généralement aux obligations qu'elle lui impose.

Pour cette étude des faits, une double source s'offrait à nous. D'abord les éléments de droit épars dans les magnifiques travaux antérieurs, émanant, soit d'ethnologues professionnels, soit de ces amateurs éminents que furent tant de missionnaires et de fonctionnaires. Puis les travaux du même genre, mais cette fois dirigés plus directement vers la découverte du droit, que notre propagande devait provoquer. Les administrateurs, les missionnaires, les magistrats, reprirent le flambeau des ethnologues avec une énergie accrue et une science renouvelée du fait que l'utilisation pratique immédiate de leurs travaux apparaissait, que les méthodes se perfectionnaient et que la publication des mémoires multipliait les points de comparaison. Un questionnaire rédigé par un magistrat dont nous regrettons tous la perte prématurée, monsieur Van Arenbergh, orientait les recherches dans une direction nettement juridique.

Les faits ainsi recueillis, il fallait les comprendre. Pour y parvenir, nous avions notre formation de magistrats ayant vécu de longues années au contact des noirs, baignés dans les questions juridiques indigènes, soit en caravanant au milieu des populations, soit en écoutant dans les parquets à longueur de journées les témoins, les prévenus, les plaideurs, de palabres, les plaignants se réclamant de notre mission de tutelle. Formation juridique réellement spécialisée, intense, mais qui, faute d'en avoir compris à temps la nature et l'importance, n'avait pas été systématique. En pleine action, dans le feu d'une activité surmenante, nous n'avions pas pris des notes, médité, approfondi : mais cependant nous avions recueilli un bagage de connaissances qui nous permettait d'entreprendre avec quelque chance de succès la tâche nouvelle qui s'offrait à nous.

Nous avions encore à notre disposition nos méthodes du juridiques traditionnelles d'interprétation. Ces méthodes du droit européen, nous pouvions les employer parce que en réalité

elles ne sont pas propres à ce droit, mais tiennent à la nature même des règles juridiques, telles qu'elles existent dans toute société, si rudimentaire ou si compliquée soit-elle. De même que l'emploi des médecins et des chimistes est légitime et même nécessaire pour l'utilisation des renseignements que les ethnologues leur fournissent sur la médecine indigène, de même la science juridique pouvait-elle légitimement intervenir dans le domaine du droit.

La nature même des règles juridiques indiquait encore un autre procédé. Ces règles ne sont pas élaborées arbitrairement par la société. Les hommes ne s'infligent pas gratuitement des contraintes. C'est lorsqu'ils constatent certains besoins socieux, certaines difficultés de la vie en commun, que, consciemment ou non, par l'intervention d'un législateur ou l'adoption d'un usage ils créent la règle de droit nécessaire. Toute règle doit être considérée comme la solution raisonnable d'un problème social. Il est donc permis de dégager le sens de la règle en essayant de comprendre à quel besoin de la population elle répond, et pourquoi des hommes, sauvages peut-être, mais doués de raison et d'un sens aigu de l'intérêt général, ont cru nécessaire de l'introduire.

En droit européen par exemple, la règle « en fait de meubles possession vaut titre » est proprement incompréhensible et contraire aux principes si on l'étudie théoriquement. Elle prend toute sa signification si, la replaçant de façon concrète dans le milieu social, on se rend compte qu'il s'agit uniquement d'une règle de pratique par laquelle le législateur a voulu, même en violant ses principes sur le droit de propriété, assurer la libre circulation des biens, dont il apercevait la nécessité. Il est permis de procéder de même dans tous les droits, même en droit coutumier. Ainsi, lorsqu'étudiant les coutumes dites communément d'héritage de veuves on s'aperçoit qu'elles ont pour but de résoudre le problème posé par l'existence de ces femmes désormais sans mari, dans l'intérêt de ces femmes même, qu'elles sont des coutumes de remplacement, cette mise en rapport avec leur but social les éclaire, renouvelle littéralement l'aspect et la signification des faits qui les caractérisent.

Dès nos premiers travaux, à ces différentes méthodes vint s'en ajouter une autre très sûre, fournie par le droit coutumier lui-même. N'ayant pas l'écriture à leur disposition, les noirs avaient cherché une autre façon de préparer la preuve des faits juridiques : le symbolisme des gestes. La plupart des institutions, des conventions, des applications du droit s'extériorisaient obligatoirement par des manifestations publiques dont la signification figurative était généralement d'une clarté telle qu'on ne pouvait raisonnablement concevoir aucun doute sur leur sens. Elles permettaient aisément de déduire les règles, même à l'encontre des apparences contraires d'une pratique abusive ou des affirmations ignorantes des noirs du commun. Par exemple, on constatait avec certitude lors du mariage une cérémonie spéciale ayant pour but de concréliser le consentement de la jeune fille : il était évident qu'on pouvait, sans crainte d'erreur, en conclure que ce consentement constituaint une des conditions de validité de l'union, en dépit des nombreux cas où la volonté de l'épousée paraissait avoir été forcée.

Je crois qu'il est impossible de contester que ces méthodes, essentiellement réalistes et juridiques, ont eu des résultats d'une ampleur remarquable. En peu de temps, des progrès furent réalisés par bonds. Les études de valeur se multipliaient. Hélas la guerre survint, interrompant le contact entre les chercheurs d'Afrique et ceux de Belgique.

Pour ma part, j'attendais avec impatience de savoir si l'élan donné avait pu être maintenu malgré les hostilités. La réponse fut au premier abord rassurante. Malgré la raréfaction du personnel et l'effort démesuré exigé de lui, le *Bulletin* et *Aquatoria* avaient subsisté, on avait vu des réalisations nouvelles, revues universitaires, publication d'un coutumier et de jurisprudence dans le Ruanda-Urundi, etc. Malgré le peu de faveur témoigné par l'administration à ceux de ses agents qui se livraient à ces études, elles avaient donc continué. Et même, une méthode nouvelle s'était, de façon heureuse, ajoutée aux anciennes, l'analyse de la philosophie qui inspirait les coutumes.

Comment les conceptions philosophiques, religieuses et morales peuvent-elles constituer une source de son droit ? A mon avis, de deux façons, indirectes toutes deux.

D'abord, lorsqu'un peuple cherche la solution de ses difficultés sociales, parmi les besoins qu'il trouve nécessaire de satisfaire, certains dérivent de ces conceptions : l'homme n'éprouve pas seulement la faim des nourritures terrestres, mais aussi celle de la justice et du royaume de Dieu

D'autre part, lorsqu'il médite les problèmes qui lui sont posés, le législateur ne les aborde pas avec un esprit neuf, vide, il y a en lui un arrière-fonds de pensées, de convictions, qui l'influence dans le choix de la solution : on ne réagit pas de la même façon devant le problème de l'esclavage selon la conception qu'on se fait de la personne humaine.

Ainsi, il existe dans toute civilisation un certain nombre d'idées bases, de vérités considérées comme fondamentales qui imprégnent son droit. Mais il faudrait se garder de croire que droit et philosophie se confondent, concordent toujours. Sous la pression de la nécessité, de l'intérêt, parfois simplement par irréflexion, le législateur s'écarte souvent de ses principes quand la solution qu'ils commanderaient ne correspond pas aux nécessités pratiques, aux problèmes de fait qu'il doit résoudre. Et on voit une société chrétienne admettre le négriers, ou, quoique pénétrée de l'idée de l'indissolubilité du mariage, instituer, non seulement le divorce, mais même le divorce par consentement mutuel.

L'action de la philosophie sur le droit, sans devoir être exagérée, est donc certaine, et c'est pourquoi l'étude des conceptions philosophiques des noirs était d'une grande importance pour la compréhension de leurs règles juridiques. C'est donc avec joie que j'ai salué le livre du P. Tempels sur la philosophie bantoue. Il m'était impossible de donner une adhésion complète à ses théories, car je ne me sens pas une formation philosophique suffisante pour décider de tels problèmes. Mais son œuvre forçait l'admiration et incontestablement elle apportait des lumières nouvelles sur certains problèmes juridiques. Précédemment, j'avais été heureux, tout en faisant d'ailleurs de sérieuses réserves de présenter au public un travail de Mr Possoz qui, malgré ses obscurités, sa langue, ses généralisations prématurées, n'en fournissait pas moins, en cherchant un rapport entre le droit des indigènes et leurs croyances, une voie intéressante aux études.

Je n'ai donc pu voir qu'avec satisfaction les chercheurs s'intéresser aux théories de MM. Tempels et Possoz et s'en servir comme d'un fil d'Ariane leurs travaux. Cependant, à la lecture de publications récentes, je ne puis m'empêcher de proclamer mon inquiétude. Elles marquent une baisse très nette de la qualité, et je me demande si cette baisse n'est pas due à l'abandon, l'oubli des vraies méthodes des recherches juridiques. Je crains que les auteurs, oubliant qu'il s'agit de droit, n'aient raisonné comme si les règles juridiques pouvaient être déduites des croyances philosophiques, et, abandonnant le domaine solide des faits pour celui des abstractions, n'aient considéré comme ressortissant du droit des résultats qui lui sont étrangers.

J'illustrerai ma pensée par un exemple. Le P. Tempels, des principes philosophiques qu'il a mis en lumière, déduit que dans la polygamie, seule la première femme était une épouse, les autres restant des concubines. Ses conclusions ont peut-être une valeur au point de vue philosophique. Il semble que la monogamie soit antérieure à la polygamie, que celle-ci ait été au début un abus, et il est possible qu'elle continue à en constituer un pour les penseurs. Mais en droit, elles ne peuvent être retenues, étant toutes théoriques et basées uniquement sur les principes d'une autre science. L'observation des faits juridiques nous montre que pour toutes les femmes on accomplissait les formalités du mariage. Donc, en droit, toutes ces unions étaient des mariages, et les tribunax doivent les reconnaître comme tels.

La méthode déductive offre un autre danger, elle fait croire à une unité inexistante du droit indigène. Lorsqu'on a posé un principe philosophique commun à toute la société noire, quelle tentation d'en conclure à des applications juridiques communes ! Or la société n'a pas cette rigidité.

Pour reprendre l'exemple que je viens de citer, si, au lieu de généraliser, dans l'abstrait, on se penche sur les faits, on peut se demander s'il n'y avait pas deux espèces de polygamie. En effet, dans certains groupes, la coutume rendait l'égalité des femmes strictement obligatoire, leurs prérogatives identiques étaient nettement réglementées. Ailleurs, la première femme avait une situation fortement privilégiée. Incompatible avec les règles observées dans le premier cas, l'hypothèse du P. Tempels pourrait peut-être se confirmer dans le second. Mais cela demanderait des recherches précises, une vérification des faits, que l'on néglige si on n'admet pas que ce qui est vrai ici peut ne pas l'être ailleurs. Et cependant, voyez notre droit européen! Tous les états de l'Occident ont une même civilisation et un droit également issu des codes français. Pourtant, combien les législations se sont différenciées en une centaine d'années! Pourquoi les tribus indigènes, au cours des siècles, n'auraient-elles pas aussi différencié leurs droits, en dépit d'une philosophie commune, et parfois contre cette philosophie? On ne pourrait pas plus refuser d'appliquer ces droits, sous prétexte d'opposition à la philosophie, que chez nous nier le divorce sous prétexte qu'il est en contradiction avec notre conception profonde du mariage.

On pourrait relever de nombreux autres exemples dans les publications récentes. Je ne parle pas de celles de Mr Possoz qui m'a fait l'honneur de discuter en d'abondants articles mes idées telles qu'il se les représente. Je n'arrive pas toujours à saisir sa pensée et je ne retrouve pas la mienne dans les exposés qu'il en donne. Mais un autre écrivain, se basant sur les principes de l'organisation clanique, affirme que le mariage est uniquement un contrat entre familles : c'est tourner délibérément le dos aux faits juridiques observés, qui montrent que le mariage n'est parfait qu'après l'échange des consentements des époux.

La philosophie clanique ne peut être la seule base d'interprétation du droit clanique, notamment parce que rien ne prouve qu'il vienne d'elle. Le contraire me paraît plus vraisemblable. Les hommes ne se sont pas mis à vivre en clan parce qu'ils avaient le culte des ancêtres et la dévotion envers le père qui les représente, parce qu'ils croyaient à la nécessité de participer à sa force. Les familles sont restées groupées et unies parce que la route des migrations, les embûches de la nature, des fauves et des hommes, l'union d'une économie rurale exigeant la collaboration des vieillards sages et des femmes patientes, avec une économie chasseresse basée sur la collaboration des jeunes hommes aux muscles durs, voulaient l'existence en groupe et la solidarité absolue. Ces nécessités de la vie en commun, j'y vois l'explication logique, première, de la plupart des particularités du droit indigène. Il fallait vivre, et pour cela adopter les règles qui permettraient au groupement de subsister : primum vivere. Puis, au cours des millénaires, les anciens eurent le temps de méditer, de pénétrer ces règles qu'ils pratiquaient, de leur chercher une justification, et d'ajouter au fond primitif des croyances humaines un approfondissement qui était parfois une déviation : deinde philosophari. Leur société était clanique, leur philosophie fut clanique. Elle le fut parce que les éléments de fait sur lesquelles elle s'appuyait le commandaient. Et sans doute souvent les sages qui lentement l'élaboraient lui imprimèrent-ils délibérément ce caractère avec plus de force par utilité, pour consolider la société, pour réagir contre certaines influences destructrices. Ainsi cette philosophie imprégna plus fortement le droit, mais elle en était issue bien plus qu'elle n'en était l'origine.

Et les groupes se dispersaient, se fusionnaient se fragmentaient, devant faire face sans cesse à des dangers, des économies, des milieux nouveaux. Il fallait trouver des solutions à ces problèmes toujours renaissants, et tant pis si parfois elles n'étaient pas d'une orthodoxie absolue au regard de la philosophie : primum vivere. Parfois passé le péril qui les avait fait naître, le fardeau des lois devenait trop dur. Si utiles et si sacrés que fussent le lien du clan et l'autorité du père, les individualités fortes ébranlaient le joug, les consciences réclamaient plus de latitude, les talents particuliers exigeaient leur récompense, les associations libres contrebalançaient les sociétés héréditaires. Les mœurs évoluaient, et non pas partout de la même façon. Et les lois, images de

la société, se transformaient, se différenciaient avec elle. Des institutions comme la dot, répondant à certaines nécessités, pouvaient naître à plusieurs endroits en même temps, avec des variantes importantes, puis s'allier, se compénétrer, se dénaturer au cours des siècles, en dépit d'unep hilosophie unique, et peut-être parce que la philosophie n'avait eu aucune part à leur naissance. Comment pourrait-on soutenir que la dot, a nécessairement partout la même origine et la même signification quand on a vu de nos jours cette institution naître, avec des caractéristiques particulières, dans une tribu qui ne la pratiquait pas précédemment, et visiblement sous la seule influence des situations de fait ? Là où l'esprit de système exige l'uniformité et l'unité, et nous somme, pour expliquer un chapitre du droit coutumier, de choisir entre les théories, on ne peut que répondre : examinez les faits, ils ne se prêtent pas à ce lit de Procuste. »

Il est temps de me résumer. Mon but, en écrivant cet article, est uniquement de mettre les chercheurs en garde contre deux erreurs : d'abord celle qui consiste à chercher les règles de droit d'un peuple dans ses conceptions philosophiques, par une méthode déductive; puis celle qui consiste, quand on a découvert ces règles, à les interpréter principalement en fonction de ces conceptions, au lieu de rechercher leur sens d'abord dans la constitution sociale et les conceptions de vie du peuple.

La méthode fondamentale de l'étude du droit indigène, c'est l'analyse des faits et des institutions, la mise en lumière des règles, puis la recherche de leur signification d'après les problèmes de la vie en commun qu'elles avaient pour but de résoudre. Que les croyances jouent un rôle important pour cette interprétation, cela est évident. Mais ce rôle ne peut être exclusif, ni aller contre les faits, ni conférer à la société noire une unité de détail qu'elle ne possède pas. Le juriste doit utiliser les découvertes des philosophes, il ne doit pas se laisser obnubiler par elles. Dans l'étude des peuples, de nombreuses sciences entrent en jeu. Les ethnographes rassemblent les matériaux, puis ceux-ci sont classés, interprétés, élucidés, utilisés par les spécialistes, médecins s'il s'agit de médecine, agronomes s'il s'agit des méthodes culturales, philosophes s'il s'agit des conceptions métaphysiques. Juristes s'il s'agit des règles à appliquer par les tribunaux. Ces sciences sont sœurs, mais elles ont chacune leur objet, leurs méthodes, leur but, leur vocabulaire propres, et elles ne peuvent, sans risque d'erreur, empiéter les unes sur les autres. Que de théories fantaisistes, par exemple en matière philosophique, ont été élaborées par des ethnographes qui, capables de rechercher le coutumes, ne possédaient pas les sciences accessoires nécessaires pour les interpréter! Ainsi le droit a-t-il son domaine. Entre le système juridique qu'on déduit logiquement de la croyance d'un groupe, et la règle opposée qu'on constate en action dans ce groupe, il n'y a pas à hésiter, c'est celle-ci qui est le droit. Le droit n'est pas toujours logique, pas toujours cohérent : il vit.

A. Sohier

II. La famille dans la Haute Lukenie

Par G. E. J. B. Brausch.

LA FAMILLE.

1. — Structure morphologique :

D'après la base choisie : relations biologiques, relations des parenté ou relations sociales, la société Nkutshu nous révèle l'existence de trois types différents de familles, que j'intitule respectivement famille biologique ou minimale, famille de parenté, et famille sociale ou maximale.

La famille biologique ou minimale est une association constituée d'un individu de sexe mâle, faisant figure de chef de famille, d'un ou de plusieurs individus de sexe féminin, uni chacune au chef de famiile par un arrangement institutionnel qui a le caractère d'un mariage, enfin de la descendance légitime du chef de famille.

Le fait que la famille biologique est constituée essentiellement d'éléments de sexes différents, implique qu'elle se basera fondamentalement sur des relations biologiques entre ceux-ci.

J'écarte donc de ma définition les liaisons éphémères entre amants, étudiées dans les chapitres précédents,qui ont dans la société Nkutshu un statut nettement différent du statut familial, et dont la progéniture éventuelle ne peut être réclamé par le père naturel.

Cette définition englobe donc aussi bien la famille monogamique, que la famille polygamique.

Notons toutefois que la plupart des familles Nkutshu sont monogamiques, qu'une proportion très réduite est bigamique, tandis que les familles polygamiques de trois ou quatre épouses sont rares. La grande polygamie est inexistante.

Pour illustrer mieux mes affirmations je donne ci-dessous les constatations que me fournirent des recensements effectués dans quelques villages au cours de l'année 1944 :

Groupe ethnique	Population recensée	Nombre de Familles					
		monogames	polygames				Total
			2	3	4	T	
Ankutshu	1186	271	76	17	2	95	366
Ohindu	1515	189	46	5	1	52	241
	3331	460	122	22	3	147	607
		76o/o	20o/o	4o/o		24o/o	

La famille biologique ou minimale peut se composer donc de trois éléments : le chef de famille ; la ou les épouses et la progéniture légitime du chef de famille.

Le chef de famille est le créateur de cette entité sociologique, il porte pour ses épouses le nom de mari (omi) et pour ses enfants celui de père (she).

Les femmes, unies à lui par le mariage, sont nommées par le chef de famille épouse (wadi) et indistinctement par tous les enfants du chef du nom de mère (nyango).

Entre les épouses du chef de famille existe une hiérarchie basée sur l'ordre chronologique de la conclusion des mariages respectifs : la première porte le titre de » wadi otangu », la dernière celui de « wadi l'osongo », les intermédiaires sont les « wadi l'ateyi ».

Au décès d'une femme, celles qui la suivent montent toutes d'une marche sur l'échelle polygamique.

Note de la rédaction : Cette étude fait suite à celle parue dans le nº 4 du Bulletin, page 102 et suivantes.

Le chef de famille peut épouser la veuve d'un parent défunt qui sera intitulée « **wadj'udju** » (épouse de défunt).

Les enfants (ana) font partie de cette famille par leur naissance, mais sont amenés à la quitter à l'âge adulte.

Les enfants mâles sont tous appelés à devenir à leur tour chef d'une famille qu'ils créeront eux-mêmes en s'unissant à une compagne par un contrat coutumier de mariage. Quant aux filles, elles peuvent soit participer directement à la création d'une nouvelle famille en se faisant épouser par un célibataire ; soit adhérer à une famille déja constituée en épousant son chef.

Quant à la famille sanguine ou de parenté, elle se compose outre des éléments de la famille biologique, également d'autres individus apparentés au chef de famille et notamment de toutes les personnes qui firent partie de la famille d'un parent défunt et qu'il est autorisé à adopter suivant les règles successorales en vigueur, ainsi que tout autre parent qui vient se mettre sous sa tutelle.

Se classent dans cette catégorie :

les *veuves* d'un parent défunt qui lui reviennent en héritage, sans qu'il doive nécessairement les épouser ; elle sont appelées « iwuta » ;

les *enfants* légitimes ou adoptés d'un parent défunt, qui lui reviennent également conformément aux règles successorales, c'est à dire les filles dont il a le droit de réclamer la dot et les garçons pour lesquels il a l'obligation de verser une dot ;

les *parents féminins*, libérés de leurs obligations matrimoniales, telles que la sœur ou cousine ou une vieille veuve de sa parenté, laquelle n'est plus liée aux parents de son mari défunt du fait que son union prolongée, l'a libérée complètement des obligations auxquelles elle était tenue par suite du versement de la dot.

Peuvent en faire également partie, mais seulement à titre de vieilles parentes des épouses du chef de famille, qui viennent chercher un logis chez leur parente, attendu qu'elles mêmes n'ont souvent plus de parents soit dans leur propre groupement, soit dans la groupement de leur mari.

Notons, que dans la société Nkutshu les veuves âgées constituent l'élément le plus instable et le plus flottant de la communauté. Du fait de leur âge avancé elles ont des relations de parenté dans de nombreux villages : à commencer par leur propre village d'origine ; ensuite dans le village de leur mari défunt où elles auront souvent un fils et ensuite dans les villages où une de leurs filles, cousines ou nièces s'est mariée. De préférence toutefois c'est chez un de leur fils qu'elles s'établissent.

Les enfants d'un premier lit (ana a ndjalaka) d'une épouse du chef de famille seront également adoptés dans la famille aussi longtemrs qu'ils sont en bas âge, mais sont appellés à réintégrer la famille de leur père légitime dès qu'ils ont atteint l'âge de puberté.

En ce qui concerne enfin la famille sociale ou maximale, elle se compose outre des éléments de la famille sanguine, également de certains éléments qui vivent pour des raisons diverses dans un état d'assujettissement à l'égard du chef de famille.

Dans cette catégorie rentrent :

Les débiteurs ekfivedji : c'est le cas pour l'homme qui, désirant épouser une femme et ne trouvant pas une dot suffisante, s'adresse à un tiers, le plus souvent un notable du léopard qui lui avancera la somme dont il a besoin. S'il est indigent il prendra résidence chez son créancier comme un cadet. Ce sera également le cas pour la femme qui veut divorcer, mais dont les parents sont incapables de rembourser la dot ; elle aussi peut s'adresser à un tiers qui avancera les fonds à la femme. Si ses parents sont indigents elle prendra résidence chez son créancier, où elle exécutera les mêmes corvées que les épouses du chef de famille.

La femme coupable, otshuko mbala : c'est la femme adultère qui a été la cause d'une rixe

dans laquelle son mari a perdu la vie ; elle est considérée comme sorcière, et le mariage lui est interdit ; elle fait partie de la famille de l'héritier du défunt.

La femme donnée en réparation, wadji olowo ou wadji mbalaka : c'est la femme qui a été donnée en compensation d'un homicide généralement involontaire, tel qu'un accident de chasse. L'homme responsable du décès est tenu de donner sa sœur ou une autre parente pour remplacer le défunt. Elle peut être épousée par un des parents du défunt.

Les esclaves mfumbe, qui ont dans la famille sociale un statut d'enfant mineur.

On voit donc que si la famille biologique se limite souvent à quelques individus, la famille sociale peut atteindre des proportions très importantes.

Notons qu'au point de vue sociologique l'élément qui prédomine est la famille sociale et non la famille biologique. Dans la société Nkutshu c'est la famille maximale qui est l'unité sociale ; c'est d'elle que se construisent successivement les groupes de famille unilatérales et les groupes de parenté.

La famille biologique par contre n'a de valeur sociologique qu'en tant que noyau de cette cellule sociale qu'est la famille maximale. Mais de ce fait même la famille maximale ne peut exister dans la famille biologique, de même que la cellule biologique ne peut vivre sans son noyau.

Or, il existe une forte tendance chez les ethnologues à ignorer complètement l'existence de la famille biologique et à attirer surtout l'attention sur la solidarité qui oblige chacun des époux à l'égard de ses groupes de parenté respectifs, esprit de solidarité qui peut même les opposer en cas d'intérêts divergents. Malgré cette vérité indiscutable, le fait est là que la famille biologique existe en tant qu'unité distincte et a ses fonctions nettement définies comme il s'avérera des sections qui suivent.

La présente étude se rapportant spécialement aux associations prénuptiales, aspect nettement défini qui caractérise la famille biologique par opposition à la famille sanguine et la famille maximale. Seule la première sera analysée dans le présent chapitre ; l'analyse de la famille sanguine et de la famille sociale rentrera dans l'étude qui traitera de groupes de parenté.

La famille biologique est basée sur les impulsions les plus profondes de la nature humaine ; sexuelles et philoprogénitives.

D'après la prédomination de l'une ou de l'autre au cours de l'existence de la famille, nous pouvons distinguer quatre périodes principales ;

1°) la période prénuptiale préparatoire, dite Mbutu, ou les fiançailles ;

2°) la période nuptiale préprogénitive, qui précède l'arrivée de progéniture ;

3°) la période nuptiale progénitive, appelant les parents surtout à des fonctions d'éducateurs de leur progéniture ;

4°) la période nuptiale postprogénitive ; les fonctions éducatrices des parents ont pris fin dès que les enfants atteignent l'âge adulte et projettent à leur tour de créer une nouvelle famille.

Non seulement la durée de ces stades diffère d'après chaque famille individuellement, mais encore toutes ne passent pas nécessairement par la série complète de ces périodes. Si la période prénuptiale préparatoire est universelle et quasi partout de même durée approximative, deux à quatre ans, il n'est pas de même des autres stades. Souvent, et particulièrement chez les populations Ohindu, les partenaires engendrent un enfant au cours de la période prénuptiale, ce qui supprime en fait la période nuptiale préprogénitive. D'autres familles sont sans enfants et ne connaissent jamais la période progénitive proprement dite. Enfin la progression normale de l'existence de la famille peut être interrompue par le décès du chef de famille, ou être profondément remaniée par la séparation ou le divorce des conjoints.

Dans les paragraphes qui suivront nous étudierons successivement les problèmes biologiques sociaux, économiques et juridiques que créent ces changements au sein de la famille et entre ses membres.

§ 2. — Période prénuptiale :

La période prénuptiale de la famille est à distinguer des associations prénuptiales décrites dans les deux chapitres qui précèdent. Celles-ci n'ont qu'un but exclusivement libidinal en ce qu'elles admettent ou favorisent même les relations sexuelles entre les adolescents. Ces institutions sont surtout caractéristiques des Ohindu. Le jeune homme et la jeune femme Ohindu sont dès lors réputés être complètement initiés dans le domaine libidinal lorsqu'ils projettent de se marier.

Chez les Ankutshu par contre ces institutions prénuptiales font défaut, du fait que les eunes filles y sont fiancées dès qu'elles ont atteint l'âge de puberté et souvent même lorsqu'elles sont encore impubères.

Une divergeance fondamentale entre Ohindu et Ankutshu est donc qu'à la conclusion des fiançailles la jeune fille Ohindu est âgée de 16 à 20 ans; tandis que la jeune fille Onkutshu n'a que 13 à 16 ans; la première est complètement initiée en matière érotique et a généralement déjà eu une longue liaison avec son partenaire, tandis que la seconde est ignorante dans ce domaine et ne connait qu'imparfaitement le prétendant qui désire l'épouser.

Dans les deux cas toutefois, les coutumes afférente aux fiançailles sont quasi identiques, de même que les motifs qui les déterminent.

Par la famille l'instinct sexuel cherche à établir une base stable pour sa satisfaction et essaie de trouver une certaine sauvegarde contre la nature précaire de compétition non limitée qui caractérise les relations prénuptiales.

Mais à côté de cet instinct, apparaissent les premières manifestations de l'impulsion philoprogénitive qui était pratiquement absente dans les associations prénuptiales.

Cette impulsion est peut-être plus développée au sein des populations primitives du genre des Ankutshu que chez les peuplades de culture occidentale, paree qu'elle est renforcée par des considérations d'ordre social, telles que la fierté du mâle d'être le chef d'une famille étendue, situation qui offre des avantages économiques nombreux, perception de dot, aide en main d'œuvre, soutien dans la vieillesse, à telle enseigne que l'Onkutshu, chef de famille nombreuse, est ipso facto un homme riche.

Même à défaut de progéniture, l'épouse elle-même constitue pour son mari une aide de tous les instants tant pour les travaux ménagers qu'agricoles, d'ailleurs les traditions réservent de multiples tâches uniquement aux femmes.

Enfin, la situation de conjoint fait acquérir en quelque sorte un statut de majeur, alors que les célibataires sont toujours considérés par le droit coutumier comme étant juridiquement mineurs et restent sous la tutelle paternelle.

Le mépris que la société éprouve pour les célibataires apparait le plus clairement dans leurs proverbes satyriques; tels que ceux-ci : (1)

« Mumbu yashawo onemba, etshuka kokewo otsha l'ungulu ».

« Les choses qu'on donne au célibataire sont comme les fourmilliers qu'on jette dans les creux du chemin », signifiant littéralement : Quand on donne à un célibataire, celui-ci ne le réciproque pas.

« Ngenangenaka wela oko onemba kangenangenaka ovo w'otomba! »

« Se réjouir d'une foule comme un célibataire qui se réjouit du foie d'un rat » signifiant littéralement : Le célibataire a si peu qu'il se réjouit de la moindre chose.

---

1. R. P. Ryckе.

« Onemba kalana mpao la totshumutshumu ».

« Le célibataire gâte la viande en en faisant de petits paquets », c'est à dire : Le célibataire est gaspilleur,

En général il a d'ailleurs été observé que sont seuls célibataires : les malades et infirmes, les impuissants et les vieillards veufs; le célibat volontaire est inconnu et toujours le célibataire a l'espoir de se marier dans un proche avenir

L'examen des recensements révèle néamoins un pourcentage assez élevé de célibataires aussi bien chez les Ohindu (37 o/o), que chez les Ankutshu (33 o/o). Ces propositions se répartissent comme suit entre les différentes catégories :

	Ohindu	*Ankutshu*
vieillards ou invalides	6 o/o	9 o/o
d'âge mur	10 o/o	14 o/o
jeunes de moins de vingt ans	21 o/o	10 o/o

Nous voyons de nouveau par ces statistiques une répercussion des coutumes divergeantes. Les mariages tardifs des Ohindu créent une classe nombreuse de jeunes célibataires ; tandis que le mariage précoce des Ankutshu ne laisse que peu de jeunes gens célibataires.

Par contre le stabilité du mariage chez les Ohindu engendre moins de célibataires d'âge mur que chez les Ankutshu où le statut familial est plus fragile.

Quant à la femme, — surtout celle qui devient épouse ainée (wadi otangu), — elle atteint elle aussi un statut de majeur au sein du groupe féminin, devenant dirigeante d'un ménage, alors qu'avant elle dépendait de sa mère, ou à défaut d'une autre femme du chef de la famille à laquelle elle appartient.

Le célibat est plus rare pour la femme que pour l'homme. Pour le même motif que chez les hommes la proportion est plus élevée chez les Ohindu (14 o/o) que chez les Ankutshu (6 o/o). Les seuls cas de célibat prolongé sont les veuves âgées qui après le décès d'un époux, avec lequel elles furent unies durant de longues années, sont libérées des obligations qu'engendra pour elles la remise d'une dot. Sinon, on ne rencontre dans les villages comme femmes non mariées que les veuves en période de deuil ou les femmes en instance de divorce, qui se remarieront aussitôt qu'elles seront libérées des liens conjugaux antérieurs.

Les idylles amoureuses qui mènent aux fiançailles, débutant généralement par des relations « djamba » en forêt, le choix se fait pratiquement le plus souvent dans la même communauté, où la partenaire détient un droit de cité, c'est à dire dans toute communauté où un de ses ascendants paternels ou maternels détint à mémoire d'homme un droit de cité.

Ceci ne signifie toutefois pas qu'il était absolument impossible pour un adolescent de nouer une intrigue apoureuse avec une fille d'une autre communauté que celles où il détient un droit de cité. Nous avons vu que chez les Ohindu l'escapade amoureuse Mpumbu et la visite amoureuse Okembu fournit déjà une occasion de transgresser ces habitudes endogamiques, et comme ces manifestations libidinales avaient lieu fréquemment, elle laissait la porte largement ouverte à des unions politiquement exogamiques.

Même en dehors de ces cas, un prétendant qui visait une fille d'un groupement étranger avait toujours la possibilité de nouer des relations d'amitié avec un parent de l'aimée; moyen qui lui fournissait une introduction dans la communauté. (pacte d'amitié)

Chez les Ankutshu l'occasion était toutefois beaucoup plus limitée. Les rares occasions qui fournissaient le moyen d'entrer en contact plus intime avec des membres d'un groupe étranger étaient les visites d'amitié « etshula ».

En général, d'ailleurs toutes les manifestations des Ohindu se caractérisent par cette

ampleur, qu'on ne trouve jamais chez les Ankutshu. Les Ohindu, en contact avec des tribus étrangères Akuba et Ndengese ont appris à connaître la pêche, le commerce et les voyages et ont acquis une conception de l'humanité qui dépasse le cadre étroit de leur communauté.

Les Ankutshu par contre ont peu évolué; ils se déplacemt peu; leurs coutumes sont toujours celles du passé, à peine modifiées et leurs relations restent confinées aux quelques communautés avec qui ils ont conclu des relations d'amitié du « léopard ».

Dans la jeunesse Ohindu, plus affranchie, le prétendant effectue généralement la demande en mariage après consultation préalable de l'intéressée qui sera souvent déjà sa concubine, tandis que le jeune Ankutshu n'a fréquemment pas eu la possibilité de connaître l'élue avant d'entreprendre cet acte décisif.

Avant de faire des démarches auprès de la famille de l'élue, le candidat en cause à son père ou tuteur qui porte le cas devant le conseil du groupe de parenté, qui examine la question sous ses différents aspects.

Tout d'abord est débattue la question de l'exogamie clanique, qui chez les populations Nkutshu paraît être beaucoup plus sévère et exclusive qu'ailleurs. En effet l'interdit de mariage s'applique non seulement à des parents du groupe de parenté unilatéral auquel appartient l'intéressé, mais à tous les groupes de parenté où il eut des antécédents d'après mémoire d'homme. Au moment où un adolescent atteint l'âge dep uberté son père ou tuteur aura bien soin de lui transmettre ces traditions familiales afin qu'il ne les transgresse pas.

Le mariage dans un autre groupe de parenté de la même communauté est par contre très apprécié, et même encouragée ainsi que le choix d'un conjoint dans un groupe de parenté tiers de la communauté maternelle.

Un second problème auquel les parents du prétendant attachent une grande importance est la situation sociale de la partenaire élue: sera répudiée impitoyablement celle qui appartient à une tribu ennemie ou dont les parents sont réputés sorciers ou malfaiteurs.

Si le conseil de famille refuse son accord, l'adolescent a le choix de s'incliner ou bien d'essayer de réunir par ses propres moyens les biens coutumiers qu'il sera tenu de verser s'il désire épouser l'élue.

En cas d'accord, tous ses parents se mettent à sa disposition pour le munir des menus cadeaux qu'il va verser à ses futurs beaux-parents soit de 2 à 4 calebasses de vin de palme, une poule, ainsi que 2 carottes de sel.

Une fois en possession de ces objets il se rend au village où réside l'élue. Au crépuscule, à l'heure du repas du soir, quand tout le monde est dans sa case, il se présente chez le père de la jeune fille et lui demande de ne pas quitter le village le lendemain matin, attendu qu'il désirerait lui parler pour affaires.

Le lendemain matin le prétendant se représente chez le père de la fille, qui de son côté aura fait appeler les chefs de famille apparentés, ainsi qu'un ou quelques membres de la confrérie du léopard du village.

S'adressant au prétendant il lui demande le motif de sa visite. Celui-ci lui communique sa demande en mariage. Le père et les chefs de familles s'écartent alors et vont prendre d'abord l'avis de l'intéressée et de sa mère.

Au cours de ce conciliabule (kfuku) seront discutés les mêmes questions qui occupèrent le conseil des chefs de famille du groupe de parenté du prétendant. Si le conseil s'oppose au mariage, la jeune fille qui a déjà accordé ses faveurs au prétendant, ne manquera pas de défendre sa cause et de faire valoir ces relations antérieures, allant même souvent jusqu'à menacer ses parents de s'enfuir avec son amant, créant une situation de fait portant dans leur terminologie le nom de « ekvundja ».

La décision prise, le cortège revient chez le prétendant. Si la jeune fille et sa mère en font partie le dernier peut être assuré d'une réponse favorable. Le père communique l'assentiment éventuel du conseil, et demande au prétendant s'il est d'accord d'offrir les cadeaux et d'exécuter les obligations usuelles des fiancés à l'égard des parents de la jeune fille. Cette promesse étant faite, le confrère du léopard s'adresse au prétendant pour réclamer les calebasses de vin de palme coutumières; ce notable invite le père de la fille à en prendre une, à la mère d'en prendre une autre et se réserve la troisième pour lui-même et ses confrères. Ensuite le prétendant remet au confrère du léopard ses deux bâtons de sel; le notable en coupe un en deux, en donne une partie au père et réserve l'autre partie pour la confrérie du léopard. Le second bâton est remis en entier à la mère. Le père coupe son morceau de nouveau en deux, en donne un quart aux gens de son groupe de parenté et garde le reste pour lui. Enfin le prétendant remet directement au père la poule, qui la passe à la mère; cette poule n'est pas destinée à être sacrifiée.

Puis la réunion est dissoute, et chacun s'en va avec sa calebasse de vin de palme. Les notables de la confrérie du léopard vont vider la leur dans leur abri; la mère et la fille rentrent dans la case familiale où elles sont rejointes par les femmes et adolescentes du village qui viennent aux nouvelles et auxquelles est annoncée la conclusion des fiançailles, pendant que le vin du prétendant est dégusté les plaisanteries vont bon train autour de la nouvelle fiancée. Enfin le père et les chefs de famille apparentés, à qui se joint le prétendant, forment un troisième groupe. Ici a lieu le geste capital de la journée, le fait pour le père de tremper ses lèvres dans le vin de palme est l'acte qui consacre définitivement son accord aux fiançailles de sa fille.

Lorsque tout le vin a été consommé, on remet les calebasses vides au prétendant qui rentre chez lui, où il annonce l'heureux résultat de sa démarche.

Il résulte clairement de ce qui précède que l'accord de chacune des parties au pacte se manifeste par les différentes remises et acceptations des menus objets qu'apporta le prétendant. La valeur insignifiante de chacun de ces objets démontre que le seul but de leur remise est de consacrer publiquement et concrètement le pacte conclu à la suite de la demande en mariage faite par le prétendant et l'agréation qui lui a été réservée le groupe parental de la jeune fille les notables de la confrérie du léopard ont manifesté cet accord en sollicitant du jeune homme la remise de ses « gages » en consommant son vin de palme et en se partageant une demi carotte de sel. Le père de la jeune fille a agréé publiquement la demande en acceptant du confrère du léopard une moitié de la carotte de sel, en en remettant un quart aux membres de son groupe de parenté dont il a sollicité par cet acte leur consentement, en acceptant des mains du prétendant même, une poule qu'il remet à son épouse dont il sollicite par cette acte une manifestion de son accord, et enfin, — geste le plus symbolique, — en absorbant en présence du prétendant une des calebasses de vin de palme que celui-ci a apportées. La mère à son tour manifeste son accord vis-à-vis des notables du léopard en acceptant de leurs mains une carotte de sel entière, et vis-à-vis de son mari en acceptant de ses mains la poule provenant du prétendant. Enfin le groupe de parenté de la jeune fille marque son consentement a l'égard du père de la fille en acceptant un quart d'une carotte de sel et en absorbant avec le père une calebasse de vin de palme offerte par le jeune homme. C'est particulièrement l'ingestion par les membres de la famille de la jeune fille du vin de palme récolté par le prétendant dans ses palmeraies qui va créer entre les deux groupes une communauté d'espèce qui va resserrer les liens que crée le pacte conclu.

Au retour du jeune homme dans son village, son père ou tuteur convoque les chefs des familles apparentées et leur communique que son fils est dès maintenant dans l'obligation de fournir des prestations à la famille dont fait partie la fille qu'il désire épouser. L'accord étant réalisé a ce sujet chacun va confirmer la chose en fournissant au jeune homme quelque objet, le plus souvent une pièce de gibier, produit d'une chasse individuelle (longo), que le prétendant s'empressera de

porter à sa fiancée.

Toute l'activité du jeune adolescent va dorénavant être absorbée par l'exécution des obligations auxquelle il est tenu et on va le voir faire en permanence la navette entre son village et celui de sa fiancée ; bref il fait sa cour.

Le temps qu'il passe à son village est consacré intégralement à rassembler ou à fabriquer les cadeaux ou gages « mbutu. » Ceux-ci se composent principalement de : poules qui lui sont remise par ses parents ; de calebasses de vin de palme provenant de ses palmeraies, de pièces de gibier que lui-même ou un de ses parents a abattu à une chasse individuelle, ainsi que tous autres vivres carnés tels que grillons, vers, oiseaux, etc. ; il tisse des pagnes « mbambu » pour sa fiancée et pour ses parents ; fabrique des nasses de pêche pour la mère. Nous voyons que les prestations auxquelles est tenu le fiancé dépassent de loin celles fournies bénévolement par l'amant toléré. (1) D'autre part si ces dernières sont généralement effectuées pour la jeune fille, celles du fiancé le sont pour tout le groupe de parenté : tout le monde, père, mère, frères et sœurs, oncles et tantes, cousins et cousines vont lui demander de menus services ou cadeaux.

Dans le village de la jeune fille il va fournir de l'aide dans les multiples prestations journalières, dans la construction d'une hutte, dans les les cultures, à la chasse, etc...

Ces prestations vont permettre au groupe de parenté de la jeune fille de juger des capacités du prétendant.

Notons que la domination européenne a amené de muliples entraves à ces traditions : l'engagement à des entreprises privées ou des institutions religieuses, les travaux et les cultures constituent autant d'obstacles pour le jeune Onkutshu de se déplacer librement et sans contrainte, ou le privent du temps indispensable pour faire la cour à sa fiancée dans les formes traditionnelles.

La fiancée de son côté va fournir pour son fiancé les petits services que j'ai énuméré plus haut comme prestations de la jeune fille Nkushu pour son amant, notamment de préparer des repas, lui préparer de la poudre de « nkula » qu'elle lui applique sur le corps.

Mais ces services n'ont que le caractère de gentillesses et non pas de corvées obligatoires, du genre de celles que E. Possoz croit être générales parmis les peuples claniques au cours des périodes de fiançailles. Elles sont exécutées « pour » le fiancé, mais non « au profit du fiancé. » (2)

Le fiancé n'aurait d'ailleurs aucun droit de réclamer les produits du travail de sa fiancée.

Il ne peut en être autrement puisque la jeune fille continue à résider dans sa communauté paternelle où elle continue à effectuer comme avant ses prestations journalières et fournit l'aide habituelle à ses parents, d'ailleurs son fiancé lui même est astreint à cette aide. Nous sommes donc loin ici du travail effectué « au profit de son fiancé » que signale E. Possoz.

Quant à la progéniture éventuelle qui peut être le fruit de leurs rapports au cours de cette période prénuptiale, elle appartient de plein droit à la parenté maternelle. Toutefois si un mariage suit, l'enfant sera souvent accordé au fiancé, mais c'est une faveur, un geste d'amitié du beau-père et non pas une obligation.

Par l'acceptation des gages du fiancé la famille de la jeune fille contracte l'obligation de réserver celle-ci au prétendant agréé et elle n'est autorisée à agréer qu'un seul fiancé à la fois. Le droit coutumier Nkutshu prévoit d'ailleurs des sanctions contre les parents qui accepteraient des titres de fiançailles de deux ou plusieurs fiancés différents pour une même fille. Le code ancestral sanctionnait cette infraction de certaines peines.

Cet acte constituait par ailleurs une infraction au pacte conclu en premier lieu et qui réservait la jeune fille à un fiancé déterminé.

---

1. Voir chapitre II, p.
2. E. Possoz dans son Eléments droit coutumier nègre, Chez l'auteur Elisabethville. p. 195.

Rupture des fiançailles :
Motifs : les mêmes que pour le divorce? (homme — femme)
Procédure : signifié par le fiancé
signifié par la fiancée
Consécration : restitution de gages. (Mr. Michie)

§ 3. — La période nuptiale préprogénitive :

Cette période inaugure la vie familiale proprement dite.

Dans le stade précédent le chef de famille subit son stage chez ses beaux-parents, il y vit en quelque sorte dans une situation de soumission, devant accomplir de multiples prestations pour eux.

A partir de maintenant le mari devient chef de famille souverain; il est devenu majeur et traite d'égal à égal avec son beau-père, chef d'une famille alliée.

Cette période débute par la remise des titres de marige, appelés djelo dja mbala.

L'adolescent ayant exécuté son stage à la satisfaction du beau-père qui a ainsi acquis la certitude de trouver en lui un allié sincère et un homme capable et habile qui pourra réserver une existence digne à sa fille, ce dernier marque son accord définitif à leur union.

L'adolescent avise son père ou tuteur de l'arrangement et l'invite à se présenter par devers le beau-père avec les titres de mariage.

Pour cette formalité il se fait accompagner par la mère de l'adolescent, ou à défaut par un membre de sa famille maternelle, ainsi que de deux ou plusieurs hommes de son groupe de parenté, appelés « atshikandi ngelo » qui font office de témoins au marié.

Arrivé au village ils se présentent chez le beau-père à qui ils communiquent simplement qu'ils ont à traiter une affaire avec lui. Celui-ci se rend évidemment bien compte de la nature de leurs démarches, mais parait absolument désintéressé. Il leur désigne un endroit pour passer la nuit, leur offre de la nourriture et se rend ensuite chez un notable de la confrérie du léopard et chez ses parents pour les inviter à se réunir chez lui le lendemain matin.

A l'aube, le père du prétendant, flanqué de son fils et des témoins, comparait devant le conseil qu'a constitué le beau-père; il se compose des mêmes éléments qui discutèrent antérieurement agréation du prétendant comme fiancé, soit quelques confrères du léopard, agissant comme notaires pour la conclusion de l'acte de mariage, le père et son groupe de parenté, la mère et quelques de ses parents.

Les confrères du Léopard demandent aux comparants le motif de leur visite. Ils répondent qu'ils désirent voir se conclure définitivement l'union entre leur fils de la fille de leur communauté, un stage prolongé ayant été accompli, les cadeaux habituels ayant été offerts aux divers membres de la famille alliée et les prestations traditionnelles ayant été exécutées.

Les confrères du léopard communiquent l'accord éventuel du groupe de parenté et sollicitent la remise des titres de mariage.

Le père du mari sortira de son sac les quelques objets qui forment la preuve du pacte conclu et les dépose devant lui. Jadis ces titres ne se composaient que de 1 à 3 arceaux, soit frs. 10 à frs. 30. Mais le contact culturel avec des tribus voisines où le montant de ces titres de mariage, était plus important, tels que les Babindji, le contact avec les envahisseurs Asan bala ainsi que l'occupation européenne qui se caractérise par une révolution totale de l'économie locale ont fait monter le montant de ces titres à 15 arceaux soit une valeur de frs. 450.

Sur ces entrefaites la mère et se lève et va appeler sa fille qui se tenait à l'écart. Celle-ci donne son consentement au pacte en prenant les titres et en les déposant devant son père Ensuite elle repart et le père prend la dot en signe d'accord.

Pour finir la séance les confrères du léopard proclament que dès maintenant cette femme n'est plus libre, et que tout homme qui aurait des relations avec elle se rendrait coupable d'adultère et se rendrait passible des sanctions traditionnelles.

Puis le pacte est scellé par quelques calebasses de vin de palme, consommées par les deux parties.

A la dissolution de la réunion chacun rentre chez lui, même le fiancé qui retourne avec ses parents.

A partir de maintenant vont s'entamer dans le village de la mariée les préparatifs pour la dernière cérémonie : la livraison publique de la femme.

Pour cette cérémonie elle devra être rehaussée de ses plus beaux ornements : colliers de perles, bracelets de cuivre aux chevilles et aux poignets, pagnes neufs imprégnés de la poudre de nkula et de l'hermétique ulungu, elle est coiffée d'après la mode locale et est imprégnée entièrement de la poudre de nkula.

Ces préparatifs prennent encore plusieurs semaines. De temps en temps le mari vient rendre une visite à son épouse.

Au cours de cette période lui sont inculquées par ses mères et les matrones de son groupe de parenté les obligations de la femme dans la famille.

La mariée étant prête et préparée, son père et sa mère la conduisent au village du mari, munie de toute une batterie de cuisine : pots en argile, calebasses et paniers.

A leur arrivée dans le village du mari, celui-ci souhaite la bienvenue à sa belle-mère en lui présentant de la main gauche un pagne luwambu et de la main droite un couteau. Il désigne un logement et offre à son beau-père une poule, qu'il tue de ses propres mains et qu'il remet ensuite à sa femme afin d'être préparée.

Au crépuscule ils se joignent au groupe de parenté de leur gendre, avec lequel ils fraternisent en consommant du vin de palme.

Pour la première fois la mariée est autorisée à intégrer la case de son mari.

Le lendemain matin l'époux demande à trois de ses amis de lui apporter des bûches dans sa case. Ensuite il sollicitera une vieille matrone de sa parenté à allumer le feu en présence des parents des deux mariés. Cet acte consacre définitivement le mariage.

Une nouvelle vie débute pour les deux partenaires; elle est caractérisée surtout au début par la cohabitation dans la case maritale, un milieu absolument nouveau pour la mariée. Celle-ci va faire la connaissance des parents de son mari au milieu desquels elle vivra dorénavant, avec lesquels elle devra exécuter ses occupations, elle subit de nouvelles expériences, qui vont créer de nouvelles habitudes avec son mari.

Le mari de son côté va également être absorbé par de nouvelles activités. La cour, qui était sa principale occupation au cours de la période prénuptiale, est terminée. Dorénavant il a atteint dans la société un statut de majeur, il va être réclamé à participer pleinement dans la vie sociale, va être réclamé par de multiples obligations à l'égard de la société, l'emprise de la magie se reserre, de nombreuses restrictions vont peser sur lui. Dorénavant tous ses actes vont être mus par la soumission et la servitude aux idéaux traditionnels.

L'effet juridique principal du mariage est la fidélité dont est tenue la femme à l'égards de son mari. Notons que le mari de son côté n'est pas tenu du même devoir à l'égard de sa femme. Ceci provient d'nn côté de la coutume qui tolère des relations prénuptiales, et d'un autre côté de celle autorisant la polygamie. En effet, les relations prénuptiales étant permises le mari pourra avoir des concubines, ou avoir des rapports avec des femmes qu'il aurait l'intention de marier ultérieurement. De ce fait la femme ne pourra jamais solliciter le divorce contre son mari du chef d'adultère de celui-ci.

Où plutôt, le mari ne pourra jamais être considéré comme adultère à l'egard de sa femme, il ne le sera que à l'égard du mari de la femme mariée avec laquelle il a eu des rapports sexuels.

La femme peut néanmoins prendre grief des relations extra-conjugal, de son mari dans le cas où il la délaisse complètement pour d'autres femmes, ce fait peut être considéré comme une injure grave et la femme est autorisée à se retirer chez son père jusqu'à la livraison d'un titre recognitif, par lequel en l'acceptant elle consente à réintégrer le domicile conjugal.

Si le mari persiste à mener une vie dérêglée, sa femme pout même solliciter le divorce.

Dans l'organisation de leur vie économique existe une division de travail extrêment harmonieuse, nombreux sont les travaux fait par l'homme dont le produit revient exclusivement à la femme, et vice versa.

Deux règles fondamentales gouvernent la division de travail entre les sexes :

1°) le travail lourd est réservé à l'homme;

2°) la femme est exemptée de tous les travaux qui impliquent l'obligation de grimper sur les arbres;

3°) les travaux aux bords des rivières sont réservées aux femmes afin que les hommes ne puissent les surprendre à l'eau dans leur nudité.

Le tableau synoptique ci-annexé donne un aperçu de l'organisation de la division de travail chez les Ankutshu de Kole.

Genre d'activité	Hommes	Femmes
Nourriture	chasse	pêche
	apport nourriture carnée	apport poisson
	boucanne viande	prépare les repas
Cueillette	vers comestibles	
	cueille fruits sur arbres	cueillette au ras du sol ou à hauteur d'homme
Plantations	abattages	
	incinération	incinération
		nettoyage
		houage
	semis	plantation boutures
		entretien
		récolte
Palmeraies à raphia	récolte vin de palme	
	coupe des feuilles	
	fabrication fibres tissage	
	ourlage en pagne	
Palmeraies à huile	coupe des régimes	
	broyage des noix	préparation huile
Ménage	construction case	
	entretien externe	entretien interne case
		apport eau
	apport grandes bûches	apport bois
	fabrication lits	
		fabrication pots

	apport lianes	fabrication paniers
		fabrication nattes
Ornement	récolte sève ulungu	
	coupe du bois nkula	broyage du nkula
		préparation mélange nkula, ulungu & huile
		application mélange
Social		apport kaolin pour confrères léopard
		apport argile rouge pour féticheurs
		préparation charbon de bois

Il résulte de cette énumération que le mari Onkutshu est loin d'appartenir à cette catégorie de mâles fainéants et indolents qu'on dépeintssi souvent dans les descriptions de sociétés indigènes ; ses occupations sont divereses et nombreuses, et maints sont les travaux qu'il exécute pour sa femme.

Tout chef de famille qui désire d'ailleurs faire prospérer sa famille a tout intérêt d'être l'élément agissant de la famille, d'autant plus que dans la famille il agit comme le propriétaire. Tous les biens familiaux sont la propriété : il en est ainsi de la case et de l'ameublement ; il en est ainsi du produit du travail de ses épouses et de ses enfants ; leurs revenus lui reviennent et lui serviront éventuellement pour agrandir la famille par l'acquisition d'une épouse supplémentaire, pour aider un parent cadet ou un de ses fils dans l'exécution de ses obligations économiques à l'égard d'une famille alliée, pour acquérir une dignité dans une des grandes confréries, pour aider un parent se débattant dans des difficultés matérielles, ainsi que pour exécuter ses obligations économiques à l'égard de la parenté de sa femme.

Nous voyons que les biens que rapportent les membres de sa famille re lui sont pas réservés exclusivement, et qu'il en réserve également une partie pour ses parents ou le groupe de parenté de sa femme. Mais dans sa générosité il n'oublie non plus ceux qui sont les artisans de sa richesse : il ne manque pas de combler ses femmes et ses filles d'ornements, particulièrement d'anneaux en cuivre, il ne manque pas de fournir à ses fils les biens dont ils ont besoin pour acquitter les titres suggessifs pour le mariage.

Enfin, tous les membres de la famille ont un droit d'usufruit très large quant aux possessions du chef : ils ont le droit de récolter à leur guise les produits des champs et de les consommer. Quant aux produits de cueillette il est général de les voir préparer sur place en forêt et de les y composer.

Les relations économiques avec les familles alliées restent très étroites. Il est incontestable. que ce sont ces relations économiques qui dominent et qui non seulement assurent la stabilité du mariage, mais qui favorisent les unions, quoiqu'en disent certains ethnologues qui estiment ne devoir étudier ce sujet que sous un angle juridique ou ontologique et qui ne dérivent tous les autres problèmes que des phénomènes qu'ils posent comme point de départ. Il n'y a pas de doute que les institutions, les associations, les mœurs et les coutumes ont un aspect ontologique et juridique, de même qu'ils ont des aspects économiques et sociaux, mais il est fort difficile, dison même impossible de dériver l'un de l'autre. Beaucoup plus logique et scientifique est-il de dire que ces différents aspects interagissent entr'eux et qu'ils s'influencent réciproquement. Les idées ontologiques d'une tribu sont indusculablement influencées fortement par des conditions de milieu, et partant également de conditions économiques déterminées.

Etude sur l'origine du suffixe " habituel "- ka en ki-ngwana.

par BEAUDOIN LECOSTE
Agent Territorial principal.

Le Ki-ngwana est le ki-swahili tel qu'on le parle dans les régions arabisées de l'est du Congo-Belge, et notamment au Maniema. Le Révérend J. Whitehead dit très justement dans le sous titre de son « Manuel de Ki-ngwana » : Dialecte occidental du Swahili.

On sait que le ki-swahili est la langue parlée par les populations arabisées de la côte orientale de l'Afrique, depuis la frontière de la Somalie jusqu'au cap Delgado. Ces populations se nomment « Wa-swahili » (au singulier M-swahili). C'est une langue purement du type « Bantu », mais dont le vocabulaire a subi l'influence arabe. Il existe neuf dialectes du ki-swahili. Les trois plus importants sont : le ki-gunya, parlé dans l'île de Pate, le ki-mvita qui est le dialecte de Mombassa et le ki-ungudya qui est le dialecte de Zanzibar. C'est ce dernier qui, quoique le plus récent, est le plus répandu. Les arabes, en pénétrant en Afrique centrale y apportèrent le ki-swahili et plus spécialement le dialecte de Zanzibar, qui est encore actuellement parlé sous cette forme le long de l'ancienne route des caravanes : Bagamoyo, Tabora, Ujiji, Kabambare, Kasongo, Nyangwe. Sur la côte, l'aire d'extension du ki-swahili vers l'intérieur est d'une trentaine de kilomètres. De part et d'autre de la route des caravanes il est parlé dans une région très étendue. Mais, à mesure que l'on s'éloigne de cette route, la langue tend à se simplifier pour ne plus bientôt être qu'un sabir. Il en est ainsi au Kenya, au Katanga et au Kivu. Actuellement trente millions d'indigènes parlent le Ki-swahili qui est devenu la langue officielle de l'Afrique Orientale Anglaise (Tanganyka Territory, Kenya, Uganda et Zanzibar). En tant que langue véhiculaire elle s'étend également à tout l'est du Congo-Belge : provinces d'Elisabethville, de Costermanville et une partie de celle de Stanleyville. De plus on rencontre dans le reste de la Colonie de nombreux indigènes qui comprennent le ki-swahili. Le mot : « Swahili » vient de l'arabe « Sawahil « pluriel de « Sahil » qui signifie : côte.

Le ki-ngwana est le dialecte de Zanzibar tel qu'il est parlé dans les régions arabisées de l'est du Congo-Belge avons nous dit. Ces populations arabisées se nomment « Wa-ngwana » (au sing. Mu-ngwana, au Maniema : Mu-gwana) c'est à dire « hommes libres « par opposition aux esclaves (Wa-tumwa) ou « civilisés » par opposition aux sauvages (wa-shenzi) (cf. le dictionnaire de Ma Jan, Swahili English, editions Oxford University Press). Ce sont les descendants des affranchis des occupants arabes. La langue est bien parlée ; les préfixes et les accords sont respectés ainsi que la conjugaison négative. Il ne s'agit nullement du jargon informe qui sert de langue véhiculaire notamment au Katanga.

Le ki-swahili de Zanzibar, importé par les Arabes au Congo-Belge, y a subi certaines modifications dues au contact de langues congolaises bantoues. Il a en somme évolué pour son propre compte, se différenciant ainsi de la langue originelle Les dialectes congolais qui ont le plus contribué à modifier le ki-swahili sont ceux parlés par les populations habitant l'aire d'extension de cette langue, c'est à dire le Maniema et une partie du Katanga : ki-luba et les langues balubaisées de ces régions : entre autres le ki-songe. Ces modifications portent notamment sur les préfixes de classes et sur la prononciation de certains mots.

Ainsi, on peut dire avec le Révérend John Whitehead que le ki-ngwana est le dialecte occidental du ki-swahili. C'est en somme le dixième dialecte.

Le cas qui nous occupe au cours de la présente étude est, à notre avis, la réapparition puis l'évolution d'une forme ayant existé jadis en ki-swahili. Cette réapparition est due au con-

tact non seulement de langues congolaises, mais aussi d'autres langues où ce cas existe. Il s'agit d'un phénomène plus général.

***

En ki-ngwana, quand on veut spécifier qu'une action est habituelle on ajoute au verbe conjugué ua présent actuel le suffixe — KA.

Exemple: en ki-swahili, de même qu'en ki-ngwana on dit:

ni na tumika ce qui signifie « je travaille » (présent actuel)

ni est le pronom personnel de la première personne du singulier.

na est la particule temporelle du présent actuel.

tumika est le radical du verbe ku-tumika (travailler).

Pour marquer l'habitude, en ki-swahili on utilisera le présent habituel: na tumika (je travaille : sous entendu « d'habitude »).

exemple: kila siku na tumika kwa fulani. chaque jour je travaille chez un tel.

En ki-ngwana il existe une manière plus précise de marquer l'habitude. On dira :

ni na tumika *ka* kwa fulani : je travaille chez un tel (d'habitude).

on ajoute donc au verbe conjugué au présent actuel le suffixe — KA.

Cette forme existe au passé également : ni li tumika *ka*.

Au négatif, le *a* de *ka* devient *e* : si tumika *ke*. Au négatif passé si ku tumika *ke*.

On ne rencontre ce temps nulle part dans les grammaires swahili.

Quelle en est l'origine? C'est ce que nous nous proposons d'étudier dans les lignes qui suivent.

Si l'on consulte le « Handbook of the swahili Language as sproken at Zanzibar » de Steere, à la page 82, on lit ce qui suit : « Il existait un autre temps, que l'on obtenait en utilisant le suffixe - GA (mouvement); c'était peut-être un passé continu : nipata*ga* (I was getting); mais il semble que ce temps était plutôt l'expression d'une action habituelle : I used to get . » Ceci est extrait d'un paragraphe intitulé : « Formes archaïques ». Ainsi, il a existé jadis en ki-swahili un temps passé avec suffixe - GA qui marquait l'habitude. Cette forme ancienne aurait-elle été conservée, puis transformée sous l'influence d'autres langues Bantu où elle existe également? C'est ce que nous allons voir.

Alice Werner, à la page 167 de son « Introductory Sketch of the Bantu Languages » écrit ce qui suit : « Le « Mode Continuatif » avec le suffixe - GA se rencontre moins fréquemment. Il implique qu'une action est faite habituellement ou qu'elle continue longtemps. On le trouve en YAO, KINGA, KONDE, SANGO (langues parlées dans la région du lac Nyassa) GANDA (Ugarda), KONGO, BENGA, DUALA (Ouest africain) et autre part, quelque fois sous l'une des formes - KA, - NKA, - NGA ou avec d'autres modifications. L'auteur donne les exemples suivants :

YAO : Na tawa *ga* : j'avais l'habitude de lier.

GANDA : a fumba *nga* omupunga bulijo : elle cuit du riz tous les jours

a na soma *nga* : il lira tous les jours.

omu-ntu eya kola *nga* ebi-bya : l'homme qui avait l'habitude de fabriquer des vases

KONGO : o unu n-tunga-*nga* e-nzo ame : aujourd'hui je suis en train de construire ma maison.

e lumbu kina ya tunga *nga* enzo ame : l'autre jour j'étais en train de construire ma maison.

KINGA : ndi tova *ga* : j'ai l'habitude de frapper.

L'auteur ne cite aucun cas d'emploi du suffixe sous sa forme - KA, alors que cependant il en parle dans le texte. Il ne fait pas non plus mention d'une forme négative.

Dans « Handbook of Mukua » de Ch. Maples on lit à la page 59, sous le titre « Present Imperfect » : « Le Present Imperfect correspond à notre temps en » am « : I am going (en français littéralement : je suis allant). On le forme en ajoutant le suffixe - KA au présent.

Ex. Ki no roa = je vais.

Ki no roa *ka* = je suis allant (I am going) ».

Il s'agit bien d'un temps habituel. Cette langue est parlée dans le nord de la Mozambique, entre le lac Nyassa et la côte orientale.

C. M. Doke à la page 46, de son « Outline grammar of Bantu », écrit : « La manière continue s'indique dans certaines langues par... un suffixe - KA, GA, - NGA (ex. Ganda : a na soma *nga* : il lira continuellement). »

Nous trouvons dans le célèbre ouvrage de Torrend intitulé « A comparative grammar of the South African Bantu languages » à la page 229, nº 870, 3º; le texte suivant : « D'autres formes existent en Mozambique, avec le suffixe - ANGA, en Yao, Kaguru, Nyamwezi et Mpongwe avec le suffixe - AGA. Ces suffixes - AGA, - AKA et - AGA semblent être l'expression d'une continuité. Dans toutes ces langues, ces formes se rencontrent à l'affirmatif et au négatif.

Voici des exemples qu'il donne :

NYAMWEZI : ne n-iwa*ga* nwenda, wa n hun*ga*. Quand je volai un morceau d'étoffe ils m'enfermèrent.

YAO : ni n-dawa*ga* : quand je lie.

Meinhoff dans « Grundzüge einer Vergleichenden Grammatik der Bantusprachen » écrit à la page 67 : « g.- le suffixe -GA a une signification durative, habituelle ; il sert à renforcer certains temps.

Jusqu'à présent, sauf en ce qui concerne le ki-kongo, il n'a pas encore été fait mention de dialectes congolais. Nous allons maintenant passer en revue quelques-uns d'entre eux.

En Bangi en ajoutant au présent indéfini le suffixe -KA, -KE -Ko, on forme un continuel, Ex. : na ko linga *ka* = j'aime d'habitude (en anglais : I am loving : je suis aimant). (cf. W. N. Stapleton : Comparative grammar of the Congo languages, page 139).

En Lingala, il existe un présent « continuatif ou habituel » avec le suffixe -KA : ex. a ko sala *ka* : il est en train de travailler. a ko mela *ka* masanga te : il n'a pas l'habitude de boire du vin.

Il marque suivant le Père De Boeck (Cours théorique et partique de Lingala) la continuité ou l'habitude de l'action.

En ki-Kongo le suffixe -NGA marque également l'habitude. ex. ndi sumban *ga* : j'achète (d'habitude) Au négatif : ndi fumban *ga* ko. (cf. R. P. L. De Clercq : Le Verbe Ki-kongo et Stapleton Comparative grammar of the Congo languages).

En Ki-Yombe (Mayombe) on utilise aussi le suffixe -NGA pour marquer l'habitude. Ex. ndi nsumba *nga*: j'achète (d'habitude) ; ndi nsumba *nga* ko : je n'achète pas (d'habitude).
(cf. R. P. L. De Clercq : Grammaire du Ki-Yombe).

En Lontomba le suffixe -Ka a un sens d'habitude, de répétition. On utilise également le suffixe -KE. (cf. R. P. Gilliard ; Grammaire synthétique du Lontomba). Cette langue est parlée dans la région du lac Léopold II.

En Ki-Luba Shankaji le suffixe -NGA indique l'habitude : ex. ntoma *nga* mwfanka : je suis un fumeur de tabac.

En Ki-Luba hemba le présent Habituel se forme du présent actuel par l'addition du suffixe -NGA : sens : une action répétée ou habituelle. ex. ntom*anga* je suis fumeur ou j'ai l'habitude de fumer. balukan*ga* : ils tissent habituellement, ce sont des tisserands de métier. Autre sens : une action commencée qui va se prolonger pour un temps indéterminé : ex. nliba*nga* : je suis à

couper- tuzya*nga* : nous sommes à danser. Ce temps a un négatif correspondant. ex. nkitoma*nga* : je ne suis pas fumeur.

Il existe un autre temps : le présent prolongé qui utilise le suffixe -NGA : à l'affirmatif ce temps indique qu'une action commencée et qui dure encore actuellement va se prolonger pour un temps indéterminé. Ex: tu ki lima *nga* : nous sommes encore à cultiver. Au négatif ce temps marque que l'action commencée avant cesse actuellement de se faire pour un temps indéterminé, ou ne continuera plus à se faire. ex. katu ki lya *nga* : nous ne mangeons plus.

Au passé le suffixe -NGA se rencontre au temps passé peu éloigné : indique que l'action du verbe s'est accomplie depuis un temps peu éloigné, mais indéterminé, ou qu'elle a duré ou s'est répétée pendant quelque temps.

Au futur continu éloigné il ne s'utilise qu'au négatif. ex. katukikabala*nga* : nous ne compterons plus.

(cf. R. P. J. Vandermeiren : Ki - Luba Hemba) page 83 et ss.)

Passons à présent à un groupe de quatre dialectes parlés dans le sud-ouest du Katanga, en Angola et en Rhodésie du Nord. Il s'agit du Lunda, du Tshiokwe, du Lwena et du Luchazi. Le Lunda est parlé notamment dans le territoire de Sandoa. Le Tshiokwe aussi ainsi que dans la région de Dilolo et au Kwango. Le Lwena est aussi parlé à Dilolo.

Les lignes qui suivent sont tirées d'un article paru dans la revue « African Studies » numéro de mars 1947 et écrit par C. White. cf. également le « Lunda Handbook » de Fisher aux pages 37 et 38.

Présent Habituel Continu :

en Lunda on suffixe -NA au présent — en Lwena, -NGA.

en Tshiokwe et en Luchazi on redouble le radical.

Passé Habituel Historique :

sens : un acte passé était continu et habituel.

en Lunda : on suffixe -ENA et en Lwena -NGA.

en Tshiokwe on double le radical et en Luchazi ou ajoute l'infixe -AKU.

ex. en Lwena : Twalimine*nga* (du verbe ku-lima = cultiver)

Imperfect Past : (présent récent immédiat).

sens : nous cultivions (we have been cultivating).

en Lunda : suffixe -ENA et en Lwena suffixe : -NGA.

en Tshiokwe : suffixe -NGA.

ex. en Tshiokwe : Twapwa*nga* nikulima : nous cultivions. Mutwatcha*nga* mitondo : pendant que nous étions en train de couper des arbres.

Passé Imparfait :

sens : we were cultivating.

Suffixe -NGA en Tshiokwe et Lwena.

Imparfait Habituel :

sens : nous avions toujours l'habitude de faire.

en Lunda : suffixe -NA et en Lwena suffixe -NGA.

Futur Continuel :

sens : l'action future sera continuelle.

mêmes contructions que pour le cas précédent.

Subjonctif habituel ou continu :

en Lunda : suffixe -ENA et en Lwena suffixe : -NGA.

Au NEGATIF :

Les même suffixes se rencontrent.

Au Maniema, où le ki-swahili est parlé sous sa forme complète, il semble que ce suffixe existe assez couramment. Peu de langues du Maniema sont actuellement connues des européens. Nous avons pu recueillir certains renseignements au sujet de quelques-unes d'entre elles.

en Kikusu, dans le dialecte parlé par les arabisés de la chefferie de Mukoko, territoire de Kindu, on trouve le suffixe - Ka.

ex. la mbo nkamba je travaille.

la mbo nkamba *ka* je travaille (d'habitude).

Il existe également une forme négative au présent et au passé.

En Kigengele, langue parlée en territoire de Kindu on a :

ex. la mbo kanda = je frappe.

la mbo kanda *ka* = je frappe (d'habitude).

Enfin ce suffixe, sous sa forme - Ga existerait en Kirega, langue parlée au Maniema et au Kivu.

Le Kisonge, langue des Basonge du Lomami possède aussi, un suffixe habituel - Ga. Cette langue est également parlée au Maniema, dars le territoire de Kasongo par une branche des Basonge qui habitent sur la rive droite du Lomami.

Ce suffixe « habituel « est donc également répandu un peu partout dans notre colonie.

La particule - Ka à signification durative ou habituelle, semble être la même que celle que l'on trouve dans de nombreuses langues Bantu sous différentes dénominations : Neuter - Passive (Werner) Stative (Steere) Verbes d'état ou neutres (Brutel) et même Passive Verbes (Torrend).

Steere à la page 79 de son « Handbook of the Swahili language as spoken at Zanzibar » écrit : « Le Statif a trois significations : 1) ce qui est l'état actuel des affaires; 2) ce qui est *l'état habituel* des affaires; 3) ce qui est possible.

ex. ku vundjika être brisé.
ku katika être coupé.
ku funguka être ouvert.

Werner dans » Introductory sketch of the Bantu languages » page 147 écrit : « Le Passif Neutre se terminant généralement en - Eka, - Ika se distingue du Passif par le fait qu'il exprime un *état*... »

ex. en ki-swahili : kamba yafunguka : la corde est (dans un état d'être) défaite.

Cette forme existe en Ki-Kongo, Ki-songe, Ki yombe, etc.

Une explication ingénieuse de l'origine de cette forme se trouve dans Torrend (A comparative grammar of the South African Languages) page 275, n° 1061. Voici ce que dit l'auteur : Les suffixes passifs - Ika, - Eka, - Ea, - Kala, - Ala, - Ana, ne sont rien d'autre que le verbe - Ekala ou - Kala : être assis ». Steere dans son livre déjà cité dit à la page 85 : « le préfixe (il s'agit du temps passé Ka) vient de Kala, bien connu de nous sous sa forme Kaa, et signifie ; durée » En ki-ngwana le verbe Kaa devient Kala.

Ainsi, -KA ajouté au verbe signifie: être en état habituel de ... Par exemple: être en état habituel d'être brisé: kamba inakatika, la corde est (dans l'état habituel d'être) cassée. C'est l'expression d'un état continu, duratif,habituel.

Nous avons vu au cours de cette etude que -KA, en tant que suffixe, a, dans de nombreuses langues, une signification habituelle; soit comme verbe d'état, soit comme suffixe temporel En ki-swahili il existe sous forme de verbe d'état, et, en vieux kiswahili il existait sous la forme de suffixe temporel (Ga). Il s'est maintenu en ki ngwana tout en se transformant légèrement, par l'influence d'autres langues Bantu.

Ainsi s'explique, à notre avis, l'existence du suffixe temporel à signification habituelle -KA, en ki-ngwana.

LECOSTE Beaudoin.
Agent Territorial ppl.

Actions téméraires & vexatoires en droit coutumier Munyarwanda.

Suivi de Jurisprudence en la matière. (Extrait du Bulletin du Ruanda-Urundi.)

La coutume du Ruanda reconnaît aux justiciables la faculté d'assigner devant les tribunaux ceux qui, de n'importe quelle manière, violent leurs droits. Cette faculté est limitée par deux principes de droit coutumier :

La premier : peut être frappé d'amende, celui qui de mauvaise foi, intente un procès manifestement mal fondé (Uburana urubanza rw'amahungu arahawa).

Le second : peut être condamné à une amende d'office et des dommages et intérêts quiconque intente un procès téméraire et qui par ce fait cause préjudice à autrui, soit dans l'exécution du jugement soit en retardant la solution du litige par des moyens dilatoires (Uburana urubanza rw'amahungu arahanwa kandi agatang'indihyi yakababaro (icyiru).

Le droit munyarwanda est à ce point de vue en avance sur la plupart des législations européennes; ni la loi belge ni la loi française ne contiennent une pareille disposition. Cela ne veut pas dire cependant que les procédures téméraires et vexatoires n'y soient point réprimées, parce que la doctrine par la théorie de l'abus des droits basées sur l'interprétation de l'article 1382 du Code Civil a suppléé au silence des textes (cfr. Laurent T. 20 N. 412. — Edmond Picard dans la Belgique judiciaire 1867 — Campion la théorie de l'abus des droits — Demogue traité des obligations T. 4).

La jursiprudence admet unanimement la règle formulée par la Cour de Cassation de France que « s'il est de principe que l'usage d'une faculté légale ne saurait constituer une faute, ni motiver par suite une condamnation, il en est autrement lorsque l'usage d'une telle faculté dégénère en abus ». (cfr. Cass. fr. 26. 1. 1893 - Dalloz périodique 1893 I p. 531).

La Cour de Cassation de Begique a décidé de son côté que, lorsqu'il existe différentes façons d'exercer son droit avec la même utilité, il faut choisir la moins dommageable (cfr. Cass. belge 12 juillet Pasicrisie 1918 T. I p. 65).

La jurisprudence congolaise a fait plusieurs applications de ces principes.

D'une manière générale elle considère avec la majorité de la jurisprudence métropolitaine qu'une action n'est téméraire et vexatoire, que si son exercice constitue un acte de malice ou de mauvaise foi, équipollente au dol (cfr. Beltjens code civil T. 3. sub art. 1382 n. 318 & 319 - Cass. fr. 3. 7. 1895, Pascrisie 1896 4 p. 111 - Pirson et de Villé - traité de la responsabilité civile extra-contractuelle T. 2 N. 450 et suivants - répertoire de la jurisprudence congolaise. V. action et appel téméraires et vexatoires).

La jurisprudence des tribunaux indigènes est riche dans ce domaine; elle indique que les juridictions du Ruanda font un usage fréquent des règles coutumières, dont nous avons parlé plus avant.

Le Tribunal du Mwami a eu au cours de l'année 1945 l'occasion de rendre plusieurs jugements sur ces questions.

Ces décisions, parce qu'elles émanent de la plus haute juridiction, présentent de toute évidence une grande autorité.

De leur examen on peut tirer les conclusions suivantes :

1/ Les Tribunaux du Ruanda peuvent d'office accorder des dommages et intérêts à la partie défenderesse et condamner le demandeur à une amende lorsqu'il intente une action manifestement mal fondée et de mauvaise foi, en manière telle que cette action intempestive cause un préjudice au défendeur (Tribunal du Mwami, 27 avril et 4 mai 1945 - jugement nº 46 et 47 Bulletin de Jurisprudence du Ruanda-Urundi 1946)

2/ Lorsque la partie demanderesse n'est pas de mauvaise foi, mais que la cause est manifestement mal fondée, les tribunaux peuvent condamner d'office le demandeur à une amende. (Tribunal du Mwami 9 janvier, 30 avril, 2 mai 1945. Bulletin Jurisprudence 1946 jugements nº 48, 49 et 50.)

Les tribunaux font donc une distinction, fondée du reste, entre le plaideur qui agit simplement par légèreté et irréflexion et celui qui agit avec malice dans l'intention de nuire.

Quand y a-t-il intention de nuire ?

En droit belge et congolais, l'intention de nuire suppose, en général, ou bien le dol c'est à-dire une manœuvre frauduleuse dont une personne se sert pour tromper une autre en la déterminant à faire un acte qui lui est préjudiciable ou à ne pas faire un acte qui lui est utile (Pandectes verbo - Dol - nº 7 p. 827 - Tome 31) ; ou bien la faute lourde, c'est-à-dire la faute inexcusable que la jurisprudence et la doctrine mettent sur le même pied que le dol.

Le jugement du 4 mai 1945 semble bien indiquer qu'il en est de même en droit coutumier du Ruanda. Nous voyons en effet le tribunal du Mwami condamner un demandeur pour avoir intenté une action qui de toute évidence était mal fondée par le fait qu'il était l'umugaragu du défendeur, chose dit le jugement, qu'il ne pouvait évidemment pas ignorer.

Remarquons cependant qu'en tout état de cause, en droit coutumier, l'allocation des dommages-intérêts suppose un préjudice; mais ces dommages et intérêts peuvent être alloués d'office, et ils sont du reste généralement accordés sans que la partie lésée les demande.

3/ La coutume du Ruanda érige en fait punissable le mensonge proféré devant les tribunaux et, par voie de conséquence, autorise la juridction saisie du différend au cours duquel le mensonge est proféré, à condamner le plaideur qui ment à une amende (tribunal du Mwani 30 juillet 1945. Bulletin de jurisprudence 1946 jugement nº 51 p. 73).

4/ Le fait de présenter devant un tribunal une palabre déjà définitivement jugée, constitue un fait érigé en infraction par la coutume et punissable d'une amende, (tribunal du Mwami du 17 juillet 1945 Bulletin de Jurisprudence du Ruanda-Urundi 1946 — jugement nº 52 p. 73).

5/ Le fait de retarder par des moyens dilatoires le jugement d'une cause autorise le tribunal à condamner la partie en tort à payer des dommages et intérêts à son adversaire (Tribunal du Mwami du Ruanda 7 juillet 1946 — Bulletin de Jurisprudence 1946 Jugement nº 53 p. 74).

Il s'agissait en l'occurrence d'un défendeur qui, appelé par le Tribunal du Mwami, avait sans raison plausible mis 217 jours pour répondre à cette convocation et avait de ce fait retardé la solution du litige.

Comme on l'aura remarqué, en droit coutumier les dommages et intérêts s'allouent d'office, tandis qu'en droit écrit, aucune somme ne peut être accordée à une partie, si elle ne l'a pas demandée.

Les Tribunaux européens ne pourraient pas condamner un plaideur à une amende, pour mensonge, devant le tribunal, ou pour avoir présenté à nouveau une cause déjà tranchée, parce que ces faits ne sont pas érigés en infraction par la loi écrite. Cela ne veut pas dire que la coutume du Ruanda sur ces points, ne soit pas empreinte de beaucoup de sagesse, bien au contraire!!!

JUGEMENTS ANNOTES

Jugement nº 46 — Tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience publique du 27 avril 1945.

En cause:

Rurakaza c/Rucyhampunzi.

Action téméraire et vexatoire.

Le fait, pour une partie, de soutenir une

action manifestement fondée et de mauvaise foi autorise le tribunal à la condamner d'office à une amende et à réparation envers l'autre partie.

Jugement conforme à la notice.

Siègeaient : Ch. L. P. Mwami Mutara Rudahigwa, Juge-Président, Bazatoha, Kayitaba, Gashugi, assesseurs et Masabo Greffier.

***

Jugement nº 47 — Tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience publique du 4 Mai 1945.

En cause :

Segafiri c/Bayundo.

Action téméraires et vexatoires

I. Le fait pour une partie d'intenter un appel de mauvaise foi autorise le tribunal à la condamner à une amende et des dommages intérêts envers l'autre partie.

II. Le fait pour un mugaragu de faire l'umurundo devant son shebuja sans désigner le bétail appartenant à un autre shebuja porte à croire au tribunal que ce mugaragu n'est engagé dans aucun autre contrat d'ubuhake.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : le Mwami Mutara, Juge ; Kamugunga, Nkusi Rugwizangoga, assesseurs et Masabo, Greffier.

NOTE

L'appelant niait l'existence d'un contrat d'ubuhake entre lui et un shebuja.

De l'enquête contradictoire à laquelle a procédé le tribunal du Mwami il ressort que l'appelant ne pouvait ignorer qu'il est l'umugaragu de l'intimé.

Ce fait établit sa mauvaise foi.

Il en découle que l'intimé a dû quitter son habitation et résider à Nyanza durant 80 jours. Il a aussi subi un préjudice matériel, que le tribunal évalue à 1280 frs en tenant compte de son rang social et de la distance qu'il a parcouru pour se présenter devant le Tribunal.

***

Jugement nº 48 — Tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience Pubique du 9 janvier 1945.

En cause :

F. c/ G.

Actions téméraires et vexatoires.

Le fait pour le demandeur d'intenter un procès manifestement mal fondé et de mauvaise foi, autorise le Tribunal à le condamner d'office à une amende et aux dommages et intérêts envers l'autre partie.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient le Mwami Ch. L. P. Mutara Rudahigwa, Juge-Président, Bazatoha, Nagapfizi et Nkusi assesseurs et Masabo Greffier.

***

Jugement nº 49 — Tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience publique du 30 avril 1945 :

En cause :

G. c/ N.

Actions téméraires et vexatoires.

Le fait pour une partie d'intenter un procès manifestement mal fondé autorise le tribunal à la condamer à une amende.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Le Mwami du Ruanda, Mutara Rudahigwa, Juge-Président, Bazatoha Nkusi, Nyabirungu, Karuretwa, assesseurs et Masabo, Greffier.

NOTE.

L'appelant sachant qu'un champ prélevé par un nouveau sous-chef dans sa sous-chefferie, revient à son remplaçant, a profité d'un changement de sous-chef pour s'approprier un des champs de son ancien sous-chef.

Le Tribunal a considéré que cette coutume ne peut être ignorée. L'appelant fut condamné à une amende pour avoir tenté de tricher un champ et d'avoir violé ainsi

une coutume qu'il ne pouvait être sensé ignorer.

***

Jugement nº 50 — Le tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience publique du 2 mai 1946.

En cause :

Actions téméraires et vexatoires.

Le fait pour une partie de porter sciemment devant le Tribunal du Mwami une action non fondée autorise le Tribunal à la condamner à une amende.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Le Mwami du Ruanda, Mutara Rudahigwa, Juge-Président. Kamugunga, Nkusi, Rugwazangoga, assesseurs et Masabo, Greffier.

***

Jugement nº 51 — Le Tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience Publique du 30 juillet 1945.

En cause :

K. c/ R.

Actions téméraires et vexatoires.

Le fait pour le demandeur de vouloir tromper le tribunal en prétendant que telles têtes de bétail lui appartiennent alors qu'il sait pertinemment qu'il n'en est pas ainsi, autorise le tribunal à le condamner à une amende.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Le Mwami du Ruanda, Mutara Rudahigwa, Juge-Président, Birasa, Bwanakweli et Nkubito assesseurs et Masabo Greffier.

***

Jugement nº 52 — Tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience publique du 17 juillet 1945.

En cause :

Kabagema c/ Sande.

Actions téméraires et vexatoires.

Le fait pour l'appelant d'intenter une action ou le tribunal s'était déjà définivement prononcé autorise le tribunal à le condamner à une amende.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Le Mwami. Mutara Rudahigwa, Juge-Président, Kanimba, Muterahejuru, Nkubito et Mulingande, assesseurs.

NOTE.

Le caractère infractionnel de ce fait réside dans le fait pour une partie d'avoir profité d'un certain laps de temps après le prononcé d'un jugement devenu définitif, pour faire revenir la même cause devant la même juridiction.

***

Jugement nº 53 — Tribunal du Mwami du Ruanda séant à Nyanza.

Audience publique du 7 juillet 1945.

En cause :

N. c/ R.

Actions téméraires et vexatoires.

Le fait pour l'intimé de retarder la solution d'un procès par des moyens dilatoires autorise le tribunal à le condamner aux dommages intérêts envers l'appelant.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Le Mwami du Ruanda, Mutara Rudahigwa, Juge-Président, Kanimba, Muterahejuru, Murigande, Nkubito, assesseurs et Masabo, Greffier.

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons ; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnoire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o 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'Elisabetfiville - 1918-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

16me Année Elisabethville, Janvier-Février 1948 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

LETTRE DE MWENDA (Mukandavantu). Chef de Bayeke à Sa Majesté le Roi Albert 199

JURISPRUDENCE

Annulation d'un jugement de tribunal de territoire de Costermansville. Divorce. Dissolution d'un mariage religieux. Décision contraire à la coutume. 230

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chêque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Lettre de Mwenda II (Mukandavantu)

Chef des Bayeke à Sa Majesté le Roi Albert (à cette époque Prince Héritier de Belgique).

***

NOTE : La première partie de cette lettre fut publiée dans le n° 10 du Bulletin des Juridictions indigènes - année 1938.

Nous avons cru utile de reprendre cette partie éditée afin que nos lecteurs puissent avoir une traduction complète de cette missive sans devoir reprendre une édition vieille de dix années déjà.

LA REDACTION

NOTE DU TRADUCTEUR.

L'écrit dont nous donnons la traduction ci-dessous est la lettre de Mwenda II, surnommé Mukanda-bantu, premier successeur de Msiri, à Sa Majesté le Roi Albert, à cette époque, Prince Héritier de Belgique. En 1909 lors de son premier voyage au Congo, Son Altesse Royale passa à Lukafu où Elle fut reçue par le deuxième Mwami (1) des Bayeke, qui à ce moment avait sa résidence à Litupisha. De retour en Belgique le Prince envoya quatre malles pleines de cadeaux dont deux destinées à Mwenda lui-même et deux autres à sa femme Mahanga. C'est pour remercier l'Héritier de Belgique de sa visite et de sa libéralité que le Chef Muyeke, entouré des grands et anciens Batoni (juges) de Msiri lui-même, Kabala et Mpalamino, dicta cette lettre à son frère Kitanika qui lui succéda en 1910.

Rédigé par les anciens Bayeke qui entre eux parlaient généralement le kiyeke et ne se servaient du kisanga que pour s'entretenir avec les autochtones, cet écrit contient ça et là quelques phrases incorrectes, obscures et par conséquent difficiles à rendre en français. Nous avons essayé de les traduire de notre mieux. Le lecteur voudra donc nous excuser des quelques erreurs qu'il pourra trouver dans notre traduction. Qu'il veuille aussi excuser les rédacteurs de cette lettre, qui, mal renseignés par les porteurs de caravanes, donnent les noms indigènes de tel européen à tel autre.

Le traducteur, Antoine Munongo,
interprète au parquet d'E'ville.

SURNOMS DES EUROPEENS CITES DANS LES MEMOIRES DE MWENDA II, SURNOMME MUKANDA-BANTU.

Muhemeli = Reichard
Monari = F. S. Arnot (missionnaire anglais)
Nala Gushi est un portugais venu avec Arnot
Swana = Swan (missionnaire anglais)
Tomasi = Tompson (missionnaire anglais)
Lena = Lane (missionnaire anglais)

(1) Mwami : Roi.

Kalindo = Sharpe (anglais)
Mwambamputu = Lemarinel
Leka = Légat
Bwana Mushinga = Stairs
Mashalubo = Bobson
Bwana Mwanga = Monsieur Moloney (Docteur Moloney)
Makengere = Bia
Bwana Mukubwa = Monsieur le Grand (= Delcommune)
Kulukulu = Brasseur
Kaseya = Verdick
Bwana Kaputi Musinga = Commandant Jacques
Sekere = Cerckel
Chomba Musinga = Delvaux
Bwana Kapite = Vandenbroeck?
Bwana Kimputu = Mr Malfeyt
Mafuta = Delforge
Fomo = Froment
« Bwana Mukubwa » dont il est question en dernière page signifie chef de zône.
Il nous est impossible de connaître les noms européens des autres blancs dont on parle dans ces mémoires.

Litupishya, le 17 Juin 1908.

Na pika sante Bwana yangu. Na sekera pa ku mona mishyete yina. Na santa pa ku mona mishyete. Na sekera katwe. Na kumya katwa pa ku mona vintu vya ku wama : pa ku mona mishyete ya mukashi wami. Mahanga, aye yividi, ami nami yividi. Twa temwa katwa. Kanshi Tata wami wa ntemwapo a ntumina-po tuvintu twa ku wama katwa. Na temwa katwa. Ami pa kumona vya buya na sekera, amiwa ne mukashi wami pa ku mona avya wa mu tumina wa temwa nanji katwa Mahanga wa pika sante mu katampe kudi ove Mulopwe wetu. Ko ku wama ku tu tumina avi vintu vya ku wama. Twa sekera katwa luine. Uno mwaka twa eselwapo ne dyese pa ku mona Mwanangwe wa Mulopwe wetu mukatampe. Twa sekela!

Eviya dino myanda ya kara : Mo twa izile kuno ku Katanga. Chu tu lete kuno i mukuva Va sokwele kuno i vapalu va vanzofu. Va tapile nzofu ku mikove - kungulu ya meno makate mpe. Vyo ve yi tata nzofu ayo, ne ku fwa, yo. Eviya ke venda kwi yi londa, londe-e. Va fika ne mu Tanganyika. Va ka

Litupishya, le 17 juin 1908.

A Son Altesse Royale,
Prince de Belgique,

Je vous remercie bien, Monseigneur, des quatre malles que vous nous avez envoyées, deux à moi et deux autres à ma femme Mahanga. J'ai beaucoup admiré les si beaux cadeaux qu'elles contenaient et qui sont une preuve de votre grand intérêt pour nous. J'en suis fort content et vous en remercie encore une fois. A mes remerciements, je joins ceux de Mahanga qui, conme moi, a beaucoup admiré ces cadeaux et en est fort contente également.

Cette année nous avons été heureux de recevoir votre visite parmi nous, Prince de notre Grand Roi, Nous vous en remercions aussi.

Voici maintenant quelques fails de notre passé. Ce qui nous a amenés ici, ce fut le cuivre. Et les découvreurs de ce pays furent des chasseurs d'éléphants. Ayant blessé à coups de lance un énorme éléphant portant grandes défenses, la bête ne mourut pas, mais prit fuite. Nos chasseurs la poursuivirent

kongoloka ku mulo ne nzofu yavo, londe-e-e. Nanji kwi va fisha mwa Nandubesa, mo yi fishishye nzofu. Va monamo ne minkonka ya mukuva. Va pota, Nangubesa wi vepusyha angu : « Anwe mwa fuma pi ? » Navo va mu londoloka angu : « Atwe tu di Bayeke. Twa soma nzofu. » Ko ku nen, amba : « Atwe tu di vapalu : twa tapa nzofu. » Adi kwetu i ku Busumbwa, ko kwetu. Adi, wera, dono vyo twa pota minkonka ya mukuva, dino twa ya kwetu. Tu ka lombole Vatata. « Va ya ne ku ya bwabo. Eviya pa ku fika akwa kwavo, pa ku fika pa di vashyavo va di kwi va dila lwine, angu : « Mwa iyai vâna vetu. Atwe angu : « Va fwa. » Kanshi po mu di. Vya wama katwa. » Ve va twala ne pa Mulopwe wavo, Mwinula, Va mu pa ne atwa tunkano twa mukuva. Mulopwe wa sekera katwa pa ku mona mikuva. Nanji wa omba ne noma mikatampe, nkara ! nda ! nda ! nkara ! ndanda !!

Wi va kindile ne ku sekera vantu vanji va 'eta mukuva. Wa tuma ne va va keta valopwe vakwabo vonso, angu : « Ami, vantu vami kuno va sokola nsambo. » Vamfumu vonso va kolomoka ku ondoshya noma ya va sekera. Eviya Kalasa wa taruka ne vantu vanji. Mazina a vakurumpe valwendo vo va izile navo Kalasa, ano - Kafushya, Chupamanga, Chalali, Kombokombo, Kifundu, Mutentemuno, ne vengi vakwavo.

Eviya va taruka chendo chikatampe. Lo va fika kumo kwa Katanga Kalasa vesampa bulunda ne Katanga. Katanga wa lak, angu : « Ove Kalasa na kutemwa. Ko di mulunda nami. » Nanji Kalasa wa itava angu : « Vya wama katwa. »

Kavidi Kalasa wa ya ku mitumba kwa Nsompwe. Kavidi vesampa. Kavidi vesampa ne Chinyama ne Kataru. Vo valunda nanji. Kavidi valunda vanji vakwavo Mfukutu, ne Lupolo, ne Chumba, ne Mubambe. Eviya Kalasa wa nonka mikuva mingi wa lak, angu : « Ami na ya kwetu. » Ku umfwa vakwavo angu : « Atwe twa shyala. » Eviya nanji wi va lak, angu : « Shyalai na ya. » Ne ku ya wa ya. Wa ka ffka ne kwavo. Va mu

longtemps, arrivèrent au Tanganyika, en contournèrent la source en poursuivant toujours leur éléphant. L'animal les amena ainsi chez Nandubesa. Là ils virent des lingots de cuivre qu'ils achetèrent. « D'où venez-vous. », leur demanda Nandubesa ?

Ils lui répondirent. « Nous sommes des chasseurs qui avons blessé un éléphant Mais notre pays est le Busumbwa. Maintenant que nous avons acheté ces lingots de cuivre, nous allons retourner chez nous pour les montrer à nos pères. » Là-dessus ils s'en allèrent dans leur pays. Comme la poursuite de l'éléphant avait duré très longtemps, chez eux, on les pleurait les croyant morts. A leur arrivée dans leur pays, leurs pères les reçurent en s'écriant : « Soyez les bienvenus, nos fils, nous vous croyions morts alors que vous êtes encore vivants. Votre retour parmi nous nous cause une grande joie. » Ils les conduisirent chez leur chef Mwinula à qui les voyageurs offrirent des « tukano » (petits bracelets de cuivre).

Le chef fut transporté de joie à la vue du cuivre, battit des grands tambours nkara ! nda ! nda ! nkara ! nda ! nda ! (imitation du bruit de tambours) dansa pour ses sujets qui avaient apporté du cuivre, et envoya des hommes inviter tous les chefs ses voisins. » Mes sujets leur fit-il dire, ont découvert les sambo (bracelets, fait avec du fil de cuivre). Tous les chefs de joie se mirent à battre du tambour.

Peu après Kalasa partit avec ses hommes vers le pays de Katanga, Voici les noms des principaux voyageurs qui l'accompagnèrent : Kafusha, Chupamanga, Chalali, Kombokombo, Kifundu, Mitentemuno et beaucoup d'autres. Après un long voyage, il arriva chez Katanga avec lequel il lia amitié. Voici en quels termes ce dernier lui demanda cette amitié : « Toi Kalasa, lui dit-il, je t'aime bien, je voudrais que tu sois mon ami. » « Très

sekerera katwa. Bayeke va shyele kuno mazina avo i ano : Kukulu, Kambushi, Yabuleve. Kifundu, Kambokombo, Mitentemuno, Kunaka Kalomo, Va shyele vengi vene. Pa ku ya wa ile ne vanene vilupu. Lo a fika akwa, kavidi wa pinga lwendo lwa kwiya kuno dividi. Lo wa iya ne mwana wanji Mushidi. Va iya kuno kwa Katanga. Wi va sekerera amba : « Vya wama vyo wa bwela dividi. Ko ku wama, mulunda wami. « Kalasa vya wama katwa. » Kavidi Kalasa wa pinga ku ya ku bwela kwavo. Wa nonka mikuva mingi. Wa ya Kalasa ne mwana wanji, Mushidi. Va ka bwela kwabo. Ebiya lo wa fika kwavo mwana wanji nanji wa pinga lwendo, angu : « Tata nami na ya ku Katanga. » Shyanji wa lak, angu : « Yanga, ka pa di mwanda, yo. » Nanji wa taruka Mushidi wa iya angu a fika apa pa Lwapula wa tâna mfumu umo, Kinyanta, a ka sema : » Weye Mushidi u na ku ja apa musuri sana. Alakini unitafutile ndawa. »

Lo wa di pa Lwapula Kinyanta wa mu lak, angu : « U mperepo tubukanga wa pere vakwetu » Nanji a sa, ku ku pa bukanga. Wa mu peno bukanga bwa chilala ne bwa marweli. Eviya Mushidi pa ku saka ku avuka Lwapula Muyeke wangi wa laka ne mulopwe Chinyanta, angu : « Ove mulopwe leka, ke ku mu avula, yo, au Mushidi. Ko mu leka ku ya kwa Katanga! Mulopwe Chinyanta, angu : « A mu leke a avuke mwine a ka mona nsavo yo a saka. » Wa avuka ne ku avuka. Wa fika ne pa Nandubesa. Mushidi kavidi wa ya mwana mulunda wa shyanji. Katanga, Wa lak, angu : « Mwa iyai mwana wami. Vya wama vyo wa iya. » Wa mu pa ne mikuva yividi, mimpumpukalungu ya matwi umo. Dino ya lova kenshi yi mwekepo, yo. Wa mu pa ne kakola, angu : « Yanga ka shimike mu kakola, Kasenshi, dizina dingi e Kapele. Lo a ikele angu ke Lutipuka. Eviya lo wa shimika pe iya mwanamukashi umo angu : « Anwe vakwetu au Muyeke u di pi? Angu : « U di mu nzubo. » Va mu lak, angu : « Nkambo, iya pano va ku saka ku mwanamukashi pano pantanda. » Aye wa bien » répondit Kalasa. De là Kalasa alla aux Mitumba (dans les montagnes) chez Nsompwe, lia amitié avec lui. Il lia aussi amitié avec Kinyama et Katara. Ce furent ses premiers amis. En voici d'aures : Mfukutu., Lupola, Chumba et Mubambe. Ayant obtenu une grande quantité de cuivre, Kalasa dit : « Je m'en vais chez vous. » Nous, répondirent ses compagnons nous restons ici. » « Restez, leur dit-il, moi je m'en vais. » Là dessus, il partit. Arrivé dans son pays il fut reçu avec grande joie. Citons maintenant quelques noms des nombreux Bayeke qui ne l'accompagnèrent pas au retour : Kukulu, Kambushi, Yakuleve, Kafundu, Kombokombo, Mitentemuno, Kunaka, Kalomo, et bien d'autres. En retournant Kalasa n'était donc plus accompagné que de quelques-uns de ses compagnons. Peu de temps après, Kalasa forma le projet de revenir dans ce pays. Il revint en compagnie de son fils Mushidi et se rendit avec lui chez Katanga. Ce dernier les reçut avec joie. » Vous avez très bien fait, s'écria-t-il, de revenir, mon ami Kalasa. Après avoir acquis beaucoup de cuivre, Kalasa retourna dans son pays accompagné de son fils Mushidi. Après leur retour chez eux Mushidi forma à son tour un projet de voyage et dit à son père : « Mon père, je vais moi aussi au Katanga. » « Vas-y, c'est bien » lui répondit son père. Il partit. Arrivé au Luapula, Mushidi trouva un chef nommé Kinyanta qui lui dit : « Mushidi, sois le bienvenu, mais donne-moi un peu des remèdes que tu as donnés à mes voisins. Il y consentit et lui donna des remèdes contre la variole et d'autres maladies. Lorsqu'il voulut passer le Luapula, un autre Muyeke dit au chef Kinyanta : « Chef ne fais pas passer le fleuve à ce Mushidi, ne le laisse pas aller au Katanga. » Le chef Kinyanta répondit : « Laisse-le traverser et aller acquérir les biens qu'il souhaite. » Notre voyageur passa (le fleuve) et arriva chez Nandubesa ; de là il se rendit chez l'ami de son père Katanga qui lui dit : « Sois le bienvenu, mon fils, tu as bien fait de venir. Il donna deux lingots de cuivre. De tels lingots sont épuisés maintenant, on n'en voit

tamba mwanamukashi wa fula mwele wa mu kapula pa menso, angu : « Twaya u ka ngipayila Kapema. Wa ipaya mwana wami. Va ipaya va mu funda ne mukupo : ke wa ku saka sikatapo!! Nanji wa lak, angu : « Twende kwa mulopwe Katanga. » Nanji wa lak, angu : « Vya wama katwa vyo wa iya ku vûla, mwana wami. Wa wama vanga mu ka mwipaya. » Wa mu pa ne munapala umo ne vansongwalumepo. Va ya navo va kepaya mushi wanji wa ka fwa. Mwine wa nyema. Va kwata vonka vantu vanji vo va ipayeka. Vangi va nyema mutanda. Lo a bwelako wa tûla mitwi ne vantu. Katanga wa pokapo vantu vamo, wa mu pa anga : « Wa wamya mwana wami, Mushidi. U di mwanamulume. Na ku temwa katwa, ove mwana wa bulunda. Eviya wa ka bwelapo pa mushi wanji. Kavidi Mpande nanji wa tuma muluwe angu : « Iya kangipayile vantu ami. » Va kosela nanji. Eviya wa ya kudi Katanga angu : « Ove mulopwe mukalampe ami va iya ku ndova kupi Mpande. » Katanga wa mu lak, angu : « Yanga, ka pa di mwanda, yanga, ka mu rwile mu rwile uve mwanamulume twa mona yanga bukidi. » Wa ya ne ku ya mwa Mpande. Mpande wa mu sekerera katwa. Wa tarula ne venakwanji angu : « Mu twaleai. » Va fika. Va ipaya mushi wanji — wa au mfumu va mu lovela. Dizina dyanji Kyanakyamu. Bulemo bwine po bwa fulile.

Mpande pa ku tereka, angu : « Sangatile mwanda wa bulopwe bo va rwidile. » Mushidi lo wa yako va mu kwata Sangatile. Mpande wa sekera angu : « Wa wamya, vyo wa nkwatila kapondo. Ka kosele. Na sekera ove Mwana wami wa bulanda. Wa wamya. » Wa fika wa tula ne mitwi ne vantu. Mpande wa poka vamo wa mu pa angu : « Poka mwanami, poka. Nanji angu : « Sante! na mona va ku sendelako mukuva wami ». Wa ya kudi Katanga. Wa fika wa lak, angu : « Na tapana ko na ile ku umfwa Katanga angu : « Ko ku wama » Wa fika wa tûla ne vantu angu ko na ile aku. Ku umfwa Katanga angu : « Vya wama. » Katanga wa lak, plus. Il lui indiqua une petite rivière nommeé Kaseshi, en disant : « Va bâtir un village sur la rivière Kaseshi que voilà. » Cette rivière est aussi appelée Kapele.

Lorsqu'il s'y fut établi, Mushidi donna à cet endroit le nom de Lutipuka. Peu après la fondation du village, il vint une femme qui demanda : « Mes compagnons, où est ce Muyeke? » « Il est dans la maison », lui répondit-on. Quelqu'un alla trouver Mushidi et lui dit : « Maître, viens dehors, une femme te cherche ». Il sortit et quand il fut en présence de la visiteuse, celle-ci prit le pagne qu'elle portait et l'en frappa au visage (par ce geste, cette femme voulait dire à Mushidi: Montre que tu es un homme courageux) en disant : « Viens avec moi tuer Kapema. Il a tué mon fils, l'a dépouillé de la peau, qui lui sert de siège! » « Allons d'abord trouver le chef Katanga, » lui répondit Mushidi, Katanga, informé de ce qui allait se passer, approuva : « Tu as bien fait, mon fils de venir m'en avertir. Tu es bon, va le tuer ». Il le fit accompagner d'un notable et des jeunes gens avec lesquels il détruisit le village de Kapema. Kapema prit la fuite avec ses hommes, les uns furent tués et les autres furent fait prisonniers. A son retour, Mushidi présenta à Katanga des têtes coupées aux gens de Kapema et des prisonniers. Katanga prit une partie des captifs et lui abandonna les autres en disant : « Tu as bien fait, mon fils Mushidi. Tu es un homme courageux. Je t'aime beaucoup, fils de mon ami. » Après quoi Mushidi retourna dans son village.

A son tour le chef Mpande envoya un homme pour appeler Mushidi à son secours : « viens chez moi, lui disait-il, et tue ceux de mes sujets, qui me résistent ». A nouveau Mushidi alla trouver Katanga et lui dit : « Grand chef, Mpande m'appelle à son secours qu'en pensez-vous. » Vas-y, c'est bien, approuva de nouveau Katanga, va le battre pour lui, toi homme courageux que nous connaissons, va vite. « Alors Mushidi alla chez Mpande qui le reçut avec grande joie, leva de ses sujets en disant : « Conduisez-le chez les révoltés. » Arrivés chez les révoltés

angu : « Sendapo vamo va ku ku kwashyako midimo. » Wera, ku di ne Lwinso yo. Vangi inga witûla adi ove u di wa mutima umo. Eviya mushidi vesampa bulunda ne mwipwa wa Katanga-Lupola. Apo pene apo po vesampile bulunda ne. Lupola angu : « Mulunda wami ku yukileko tubukanga twa kwipaya vantu. Tu lowe Katanga. » Ku umfwa aye angu. Ami yo nchi yukile. Ami na yuka bwa nsavo ne bwa ku undapishya vantu va marweli a ku vipa, bo na yukaamiwa. Eviya mulopwe Katanga pa ku fwa nanji angu : « Leka! nka tale Tata wa bulunda wa fwa. Wa fika ne mikuto yividi ya visanji angu ya ku ka didilapo. Wa fika wa pona panshi ku alanana, alanane e Va pa madilo pa ku mu mona angu : « Mu tapeai. » Vânangwa va mu lak, angu : « Ove leka! ka mu tapa, Mushidi, i Mwine Mulopwe wa mwikadike, inga wa ile kara kwavo ku Buyeke. Talai ne midimo yo a di ku mwingidila ya fula. Mwine inga wa ile kara. Talaipo wa izile myaka ya fula. Vyo ka mwipayi. Alu i lufu vitupu Langurukaipo ne avya vyonso a di ku leta vya ku wama. Wa di ku leta mu tentekepo pa vintu vyanji ? Atwe twa kana, ayo myanda yenu ya mamoûlu ». Lo va mu pokololapo nanji wa taruka ne ku taruka ka ye ne pa mushi wanji. Va mu londa panyuma angu : « Tu ka mu tape nanji wa fika wa twela ne mu nsakwe yanji. angu : « Anwe vantu vami ami va saka ku ngipaya Shinkaiko. Va shinkako ne ku shinka va ka dindila lukero. Wa laka ne vantu vanji angu : « Mwe! Twayai ami kuno va ka ngipaya ku valunda! Va taruka ne kutaruka va ya. Va tana mu kiti chikatampe cha mupundu wa laka ne vantu vanji angu : « Shimikai didinga bukidi. » Va shimika didinga, dya pwa. Wa inikapo dizina. angu : « i Chisungu. » Dizina dya mupundu di lâle. I pa Chisungu : « Eviya Vena-Katanga va taluka bulemo, angu : « Iwiye i i rwe nanji ». Angu, va fike mu njila pepi ne didinga va nyema vene na vene. Eviya mulopwe Mpande pa ku tereka angu : « Mushidi dino wa fumako kwa Katanga. » Eviya Mpande wa tuma vantu angu : Mwitai, eye kuno dont le chef se nommait Kyanakyamu, ils détruisirent leur village. Il serait trop long de vous raconter toutes les guerres faites par Mushidi car elles sont très nombreuses.

Une autre fois que Mpande et Sangatile se battaient au sujet de leur chefferie, Mushidi alla au secours du premier et fit le second prisonnier. Mpande s'en réjouit : « Tu as bien fait, s'écria t-il, de me prendre ce larron qui me résistait. J'en suis content, fils de mon ami. Tu as bien fait » Ensuite Mushidi présenta à Mpande des têtes coupées aux révoltés et des prisonniers, Mpande en abandonna une partie à Mushidi qui dit : Merci! j'ai maintenant des gens pour porter le cuivre. De chez Mpande il se rendit de nouveau chez Katanga et dit en arrivant : « J'ai vaincu là où j'étais allé ». Tu as bien fait, lui répondit Katanga : « Mushidi présenta ensuite les prisonniers à Katanga. Ce chef lui dit : Tu as bien fait, prends-en une partie pour t'aider dans tes travaux. Vraiment tu n'es pas avare. D'autres que toi en auraient pris la totalité pour eux, mais toi, tu es généreux ».

Puis Mushidi lia amitié avec un neveu de Katanga, Lupola. Peu après Lupola demanda à Mushidi : « Mon ami, ne connais-tu pas des sortilèges pour ensorceler Katanga ? » « non » lui répondit son ami. Je ne connais que des remèdes pour acquérir des biens et guérir des maladies, voilà tout ce que je connais ». A quelque temps de là Katanga mourut, et Mushidi dit : « Que j'aille voir la dépouille de l'ami de mon père ». Il y alla et apporta deux mikuto (pièces d'étoffe d'une certaine longueur), comme cadeau de deuil à la famille du défunt. Arrivé chez Katanga, il tomba à terre et se roula longtemps dans la poussière. A cette vue certains de ceux qui participaient au deuil, poussés par Mushikatala s'écrièrent : « Voilà celui qui a ensorcelé Katanga, tuez-le ». Mais des dignitaires de Katanga les en détournèrent en disant à Mushikatala : « Arrête! ne tue pas Mushidi; c'est le chef Katanga lui-même qui l'avait fait demeurer ici. sans cela il serait déjà retourné dans son pays le Buyeke.

kwami mwana wa bulunda ye wenda ku nyunguluka, avyo. Eye kuno. » Nanji wa taruka wa ya kwa Mpande. Mpande wa lak, angu : « Vya wama vyo na ku mona ove mwana wami, talapo ne vyo wi tu wamishya ntanda. Ntanda yonso ya kosele i ya Tata mwanji. Iya nku shila ntanda. Leta kuvoko » Vekwata: Mpande wa shila ne chishilwa panshi. We mu lak, angu : « Ove shilamo wi tu wamishya ntanda. Ne vyo wa ikele kwa Katanga i mukurumpe. Adi vyo wa fwa Katanga wa dipo wa ku vukile. Dino vyo wa fwa, kutupu wa ku ku yuka. Ove mwana wa bulanda chalo chino na ku pa i chove. Ia ku fikilishya chiwinji chino na ku pa ove mwana wami. Na ku tenwa.

Kavidi vena-Katanga pa ku umfwa, angu : « Wa mu pa chalo kudi Mpande. » Vena-Katanga va turuka bulemo, angu : « Twayai, tu ka rwe. » Angu va fika mu njila vene na vene vevepa angu : » Twa fika kara. » Eviya va nyema, vene va pwa kwi tapa vene ku mikove yavo. Vene va nyema. Eviya nanji wa taluka angu. « I! ava vantu, wera, ava vantu ka va yukile i mwanamulume yo. » Ami ne va lak. angu : « I vene va ntanda nangwa va nguva vivi ka pa di mwanda, yo. Adi avo ke ku tereka, yo. Nami, leka! tweseke navo va ka punika. » Eviya nanji wa taluka wa ya kwa Katanga ne Mutyampa, shanji dya Muhemwa, ne Mataka, ne Vamwambo, Ntalashya, Kambovo, Lunkunku ne vansongwalumepo. Po va fika pa mushi wa Katanga va nyema ne Katanga wa pyene wa nyema. Wa ipaya mwanangwa wa Katanga, Chikuhyangala ye wa tapile. Vangi va nyema. Va kwata ne vantu magana asatu. Wi va lak, angu : « I anwe vene mwa nkolomona. Ami nchi di ne mwanda wa ku mi tapa, yo. Ami i mukuva na londelemo anwe vene mwa mpimpidila. Ami Mwine inga na ya kwetu anwe mwangikadike. Mu mpimpidile ku saka ku ntapa. Mwa fwa sanga vashyenu ve mi vukila. Ami nchi di nsanso yo. Inga na di kwi mwi kolomona inga na vifya. Adi nsambu yami ne kwa Leza. »

D'ailleurs songe aux nombreux services qu'il lui a rendu et aux nombreuses années qu'il a passées ici sans lui nuire. Sa mort est naturelle. Souviens-toi aussi de tous les beaux présents qu'il apporta et dont loin de lui en être reconnaissant, tu veux aujourd'hui attenter à sa vie. Nous nous y opposons.

Ainsi délivré. Mushidi partit vers son village, poursuivi par ceux qui en voulaient à sa vie. A son arrivée chez lui, il se réfugia dans un retranchement et dit à ses gens : « Vous mes hommes, on en veut à ma vie, fermez le retranchement. » Au lever du jour Mushidi dit à ses sujets : « allons-nous-en d'ici, de peur qu'on ne me tue. » Ils partirent et trouvèrent un grand arbre appelé mupundu : « Construisez vite un retranchement ici » dit-il à ses hommes. Lorsque ce travail fut terminé, il ajouta : « Cet endroit ne s'appellera plus Mupundu, mais Kisungu. » Les gens de Katanga partirent armés pour aller le combattre. Arrivés dans un chemin proche du retranchement ils se débandèrent

Apprenant que Mushidi était parti de chez Katanga, le chef Mpande envoya des hommes à sa recherche pour l'inviter à venir chez lui. « Appelez-le ici chez-moi, leur avait-il dit, car il ne convient pas que le fils de mon ami vagabonde ainsi, dites-lui de venir ici. » Je suis content de te voir, mon fils et de voir comme tu as pacifié ce pays, autrefois si plein de troubles. Viens, mon père (Mpande appelle Mushidi son père par affection), viens que je te confie ce pays. Donne-moi ta main. » Ils se prirent la main. Mpande traça une ligne sur le sol et dit à son hôte : « Toi aussi, retrace cette ligne que je viens de tracer, car tu as pacifié le pays. Lorsque tu étais chez Katanga, je n'en étais pas content mais je ne disais rien parce que Katanga était puissant : Maintenant que l'ancien Katanga qui te traita bien est mort, personne là-bas n'en usera plus de même à ton égard. Toi, fils de mon ami, ce pays je te le donne, il est à toi, je te le mets entre les mains mon fils parce que je te porte affection.

Les gens de Katanga apprenant que Mushidi

Kavidi mwnangwa umo wa Katanga Kigonko wa pokele mukashi wa vere wa Nomayaluva. Mwanamukashi dizina dyanji i Chawama. Eviya Mushidi nanji wa poka mwanamukashi kudi Kifonko. Mushidi wa poka ke wanji. Eviya Kifonko wa ya ku Lwapula kwa Kazembe. Wa ka laka pa di Kazembe. angu : « Ove mulopwe Mushidi wa mpoka mukashi. » Eviya Kazembe wa tarula mwana wanji Luvavila, angu : « Yanga ka mwipaye au muntu wa poka mukashi. Ove yanga va ka mwipaya ». Wa taruka ne ku fika wa fika wa tuma muntu angu : « Ka tote angu Luvavila wa iya ». Nanji wal ak, angu : « Vya wama katwa. » Wa tuma mutoni wanji Kisenda angu : « Senda mukuva yividi u ka mu sumbidile. » Wa fika wa tula mikuva padi Luvavila angu : « Wa ku sekerera, Mushidi. » Wa poka mukuva wa lak, angu : « Ka sapule Mushidi a keye tu kemone nanji. Mwanda ka mweni eye a kumuke muntanda ya Tata. Ka mu vule a keye muno. » Ne mutoni ye a tumineko va mu tela minwe. Va mu kadipila katwa. Nanji wa ya wa ka sapula angu : « Ove, au muntu wa iya aku ka di wa ku nanga vitupu, i wa bulemo. » Nanji wa lak, angu : « Ami ncha yukile, yo. Ami angu : « mweni vitu wa iya ku imuna vasenshi vanji kanshi i ami a londa Vya wama. Ami ku fwa ko kwami, ami Mushidi wa vantu vonso. » Wa taluka ne ku taluka veinona vitu angu : « Evo, vya wama. Torai mata, tu rwe navo. » Ntalashya angu : « Mpite, va mu asa Kabobo angu : « Mpite, va lasa mwambi. Angu vamwanenu va lasa vanta vonso va nyema. Aye Mushidi angu : « Ami ke ku nyema, yo. Wa ya konka wa pita mu visono wa ya kunyuma ko va shya mfumu wavo wa mu pika yenka mwine mfumu wavo. Luvavilo ka di panshi. Ne vena Luvavilo vonso va nyema. Wa laka ne ku lak, angu : « Tapilai vantu. » Va tapana vivi Vahinda. Wa ya ka bwele ne mu mushi wanji angu : « Cha kola ne va tapila mfumu wavo. Na ipaya mfumu wavo, vya wama katwa. » Ava vantu va kosela katwa, ami nchi di ne mvanda wavo, yo. » Kavidi Baluba va izile ku tapana m va Nkala. Nkala wa tuma vantu, avait reçu le pays de Mpande partirent pour aller le combattre. A nouveau, parvenus à proximité du village de Mushidi ils furent victimes d'une confusion et se battirent entre eux et finirent par se débander. Tiens, tiens, s'écria Mushidi à bout de patience, ces gens ne savent pas que je suis un homme courageux. Au lieu de se rendre compte que je supporte patiemment le mal qu'ils me font parce qu'ils sont maitres du pays, ils s'imaginent que je les redoute. Mesurons-nous donc avec eux pour qu'ils ne se moquent plus doréna vant de moi. Il se rendit chez Katanga, accompagné de Mulyampa père de Muhemwa, de Mutaka, de Vamwambo, de Ntalasha, de Kambove, de Lunkunku et de jeunes gens. En les voyant arriver, les gens de Katanga et son successeur lui-même prirent la fuite. Mushidi tua un prince de Katanga, Kikushangala. Il fit prisonnier trois cents fuyards. » C'est votre faute, leur dit Mushidi car ce n'est pas sans raison que j'ai fait cette guerre contre vous. I'étais venu chercher du cuivre et vous, vous me cherchez des ennuis, je voulais rentrer chez moi, vous m'en avez empêché et maintenant vous chercher à me tuer. Ne bougez plus, sinon, malheur à vous, car vos pères morts vous puniraient. Je suis innocent. Si je vous provoquais, je ferais mal, mais comme il n'en est rien j'ai raison même devant Dieu. »

Une autre fois, un prince de Katanga, Kimfonko prit Chawama femme de Nomayaluva. Mushidi la prit à son tour à Kimfonko et l'épousa. A cette vue, Kimfonko alla au Luapula chez Kasembe à qui il dit : Chef, Mushidi a pris ma femme. Kasembe envoya son fils Luvavila avec ordre de tuer Mushidi. Luvavila partit et, à son approche, il se fit annoncer ainsi : « Allez dire que Luvavila est arrivé. » « Très bien » répondit Mushidi en apprenant cette nouvelle.

Il dépêcha un mutoni (notable) nommé Kisenda à sa rencontre muni d'un cadeau composé de deux lingots de cuivre. En arrivant le mutoni offrit les lingots à Luvavila et lui dit : Mushidi te souhaite la bienvenue.

angu : « Twa fwa kuno, Baluba ve twipaya ». Nanji pa ku tereka avyo wa turaka, wa laka ne vaswashili : « Twayai tu ka rwa ne Baluba. » Va ipaya Nkala. » Va ya ne ku ya.

Ve va tana va tap va vivi Buluba tapwe-e-e. Va ka rwa navo monka mwa Masukula-a-Vayava. Eviya ve va londa londe-e-e va ka fika navo konko ku Buluva. Nanji Mushidi, angu : « Avo vyo va izile kwetu ku tapana netu tu tapane ». Va tapana mwa Chilolontambo : „ Ka bwelako ne ku bwela. Vaswahili amba : « Vyo va di ne nsavo yavo va shyala konka, angu : « Atwe tu chi nonka. Twa ya ku mushi inge tu ka pote. » Aye angu : « Ami na ka bwela ». Kavidi aye lo a fuma ku Baluba w.ya wa tana Vaswahili va mu lak, angu : « Ove Mushidi atwe twa ya kwetu. » Mpande twa londele wa fwa wa ku shila ove chalo. Shyala atwe twa ya kwetu ». Aye angu: „ Yangaipo. Vaswahili va kwata Basanga kwate-e. Mushidi pa ku mona avya wa lak, angu : « Mwanda ka ? ku twala vene va ntanda. Ami na kana anwe Baswahili. Va lekeai. Ni mi pe nzofu nkûle vâna vami. Vangi wa pokolola vintu vyanji wi va kûla ne nzofu yanji. Na pokolola vitu ne lupata. Eviya kavidi na saka ku lavukila. Vaswahili pa ku ya e va mu vûlile nsahabu angu : « Vyo mu poya mukuva pa di ne nsahabu. Tala kadindamwinwe! aka ka nsahabu. Ayi twa ku vûla i nsavo kalwa. Ayi... va ya ne pa ningo ya mukuva angu : « Tala nsahabu ayi. »

Atwe twa ya, shyala ne nsavo yove ayo twa ku vûla. Atwe twa ya twa ku shîla nsahabu aya. Twa ku shîla ove mwine wa ntanda. Ove mwine vonka u ka mona ke vakatampe kamba i vazungu kamba Vaswahili. U ka vûla i mwanda wove wonka. U ka temwa ove mwine. Atwe twaya nsahabu ayi twa ku shîla lupidi lwa Kambove. Mazina avo Mutwana, Nsefu, Vo va vûlile mwine angu : « Talapo nsahabu ayi ». Vaswahili va ya ne ku ya. Eviya lo Luvavila accepta les lingots et répondit : « Va dire à Mushidi de venir ici, nous nous verrons lui et moi. Pourquoi lui, qui n'est qu'un étranger, est-il renommé dans le pays de mon père? Va lui dire de venir ici. » Avant de laisser partir le Mutoni, il lui coupa les doigts. Le messager de Mushidi revint dire à son maître : « Cet homme qui vient d'arriver n'est pas un simple voyageur, mais un ennemi qui veut la guerre. » Mushidi surpris, répondit qu'il l'ignorait. « Je croyais, dit il, qu'il venait simplement comme un grand voyageur alors qu'au contraire il venait animé de violence contre moi. C'est donc à moi de mourir, moi Mushidi de tous les hommes. » Il partit et dès que les adversaires s'aperçurent, ils poussèrent des cris de joie : « Aux armes, criait-on de côté et d'autre et battons-nous avec eux. » Ntalasha (muyeke) fut blessé, Kabobo (un autre muyeke) reçut un coup de couteau. Quelqu'un vint annoncer à Mushidi : « Vos frères sont blessés, tous tes guerriers s'enfuient. » Moi répondit-il, je ne m'enfuirai pas. » Il se rendit au lieu du combat, le contourna en se cachant dans les herbes et parvint ainsi derrière le camp ennemi où se tenait le chef de ses adversaires. Il tua Luvavila et les guerriers de ce dernier s'enfuirent. Mushidi cria alors : « Tuez-moi ces hommes. » Les Bayeke tuèrent un grand nombre de Balunda. Après quoi Mushidi revint dans son village heureux d'avoir tué le chef de ses ennemis. « Ces hommes-ils m'importunaient sans raison, disait-il. »

Une autre fois les Baluba étant venus guerroyer chez Nkala. Nkala envoya des messagers chez Mushidi pour réclamer son aide en disant : « Nous mourons ici, les Baluba nous tuent ». A cette nouvelle, Mushidi partit en disant aux Baswahili : « Allons nous battre contre les Baluba, ils tuent Nkala ». Ils rencontrèrent les Baluba et en tuèrent un grand nombre, ils se battirent avec eux jusque chez Masukula-a-Vayara, de là ils les suivirent jusqu'au Buluba. « Puisque les Baluba sont venu faire la guerre chez nous, dit Mushidi, allons nous aussi la faire chez eux ». Ils se battirent chez Kilolontambo. Les Bayeke en

wa shyela Mushidi Bayeke vakwavo va kolomoka mwanda wa mukuva pa ku fwetela. Mafuku onso angu, va poya poye-e-e. Va fwetela mwaka pa ku'pita. Va fwetela ve va pa ne wa kwi va lamapo pa ku poya va kwi va tala angu : « Va kevapo ». Eviya vo va lak, angu : « Twa kôka ku fwetela ku myaka yonso dino tu swa ku kekolomokela panene vitu tu ka rwa nanji. Ekale kwi tu kanya mukuva dino tu mu tengele tu mwipaya. "

Pene apo Mwashya wa iya padi Mushidi, angu : « Mushidi twaya ukantapile. Chiiolo chami cha kosela «. Nanji wa tarula mwanavo Ntalashya, angu : „ Yangai mu ka rwe : " Va taruka ne ku taruka ne Vayeke vanji va taruka. Va fika ne kwa Mwashya. Va ya ne pa Mwakwa va pikana ne ku pikana. Va kwata ne vintu ne vantu. Eviya Ntalashya wa tamba po kumakya wa ela lubila angu : « Keshya mu ka tûla vintu vyonso, ka pa di wa kwitûla nzofu, yo ; ke kwitûla chilungu ne kazembe ne nyundo, ne muntu, ne vintu vyonso, nangwa chisanji chi wama vyepi ka pa di mwanda, yo Vyonkavi, nyundo, muntu, ntambo, chilungu, mutwi, chisumpa, kwapwa. Va di ku mu kana va vâna Mutimbi. Avo va laka ne vantu vavo angu : « Ke kweshya, ku tûla nyundo, nangwa avyo vyo iso ; va lak, angu : « Letai tu fise » Va ka tu poka vantu. Ntalashya wa pokapo vantu dikumi ne munane ne va kana angu : « Arweva twa kana ava vantu inga twa tûla nanji. Ntalashya inga ka sapula kudi mwine. Ntalashya angu : « Ko na ile vakwetu ne va pere vantu dikumi ne munane. Va kana nanji wa lak, angu : « Va leke va kane yino ntanda i yami, umfwa i bulemo va saka, va kesapula ku mitima yavo. Tu ke chi mona, chine, chine ». Va ya ne ku ya. Va ka shimika ne mushi wungi mu Kibangu mo va shimika didinga. Va taruka ne bulemo va kepaya ne chilolo cha Mushidi, dizina Sompwe, navo ye ba ka tapile. Mushidi pa ku tereka wa kadipa angu : « Ava navo va saka ku nyanta ava vekale ku ngipayila va-

revinrent, mais les Baswahili ayant leur biens avec eux restèrent là pour acquérir de nouvelles richesses.

Avant son retour de chez les Baluba, les Baswahili dirent à Mushidi : « Mushidi nous nous en retournons chez nous, Mpande qui nous avait amenés ici est mort, en te laissant le pays, demeure, nous, nous retournons chez nous. « Allez », leur répondit-il. Les Baswahili voulurent emmener un grand nombre de Basanga avec eux. Voyant cela Mushidi leur dit : « Pourquoi emmenez vous les maîtres du pays? Je vous le défends, laissez-les. Je vais donner des défenses d'éléphants, pour vous les racheter ». Il racheta les uns avec ses biens et reprit les autres de force.

Autre chose que j'allais oublier. Avant de partir les Baswahili, montrèrent de l'or à Mushidi. « La où tu creuses pour trouver du cuivre, lui dirent-ils il y a aussi de l'or. Vois cet anneau, il est en or. Ce que nous te montrons là est une grande richesse ». Ils allèrent aux mines de cuivre et lui montrèrent l'or, en disant : « Nous retournons, reste avec tes biens que voilà, toi maître du pays. Toi-même, tu le montreras à quelque grand blanc ou muswahili quand tu le voudras. Fais-en à ta guise. Nous nous en allons, voilà l'or que nous te laissons sur la montagne de Kambove ». Voici maintenant les noms de ces Baswahili; Mutwana et Nsefu. Ce sont eux qui montrèrent l'or à Mushidi. Après quoi ils s'en furent.

Après le départ des Baswahili, les autres Bayeke se soulèverent contre Mushidi, parce qu'il leur faisait payer l'exploitation du cuivre. Ils recherchaient chaque jour le cuivre et payaient à la fin de chaque année. Ils payaient et étaient surveillés par des gardes pour empêcher tout vol. « Nous sommes fatigués de payer chaque année, dirent-ils, un jour, maintenant nous nous révolterons contre lui sous un vague prétexte et nous nous battrons contre lui. Ils nous mesure le cuivre, mettons-nous en embuscade et tuons les ». A ce moment Mwasha vint dire à Mushidi : Viens avec moi pour tuer mon vassal qui me résiste. Mushidi envoya son frère Ntalasha avec ses

ntu ami. Ami na taruka ne Dikuku wa taruka vakapikana Dikuku wa yneme va lasa ne mwana wanji Kayumbo. Va nyemako. Wa mu lak, amba: « Wa mona ami na di ku ku vûla, angu : « Ami nchi di ku lotela viya, yo ». Ove angu: « Tu ye vilupu ». Adi mo na lota ne va panga. Wa taruka re ku taruka Va pikara, wi va parça. Va nyema, angu: « Mwa mona ». Wi va londa kavidi va ka shimika mushi mukwavo. Kavidi wi va, panga. Va avuka bushiya bwa Lwapula. Akwa nako ko va ile konka ku ntanda yanji. Kavidi va nyemako va ya ku Kambwile ko va ka sikata. Lo va fika akwa ku Kambwile va sikata ino ke va tume ne vana vavo, angu : « Ka pempuleaipo mulopwe wetu. Ino twa koka. » Nanji wi va tumina nfundanga ne vya ku fwala wi va pa angu : « Vyo va kokela dino ka pa di mwanda, yo. « Ne va leta ne nzofu. Kavidi mwanda mukwavo

Va fzile vantu kwa ku mitumba amba : « Mushidi wa lenda Muyeke mukwenu aku va ipaya mulopwe, Nsala. Va ipaya Nanji pa ku tereka wa taruka wa ka twa navo. »

Adi bulemo bonso bwa di ku twa i bonka bwa ku mu lova, angu : « Iyai u ke tu rwile. « Bwa ku mu lova bo bwingi. Leka tu soroshye vyalo: Kwilala, Ku Buluva, Bwaushi, Bubiza, Kaonde, Bulenge, Lwapula, Kasembe, Kubwela, Kwipala, Bemba, Bulemotwa, Kumalela, Bulamba, Lwongo, Bunga, Kambobo, Mpweto, etc. etc.

Adi bulemo twa soroshya wa rwile pengi pene. Adi na soroshya pantu e vyalo vya kumuka, wa di ku yako dingi dire. Wa ku tumako vantu vanji. Dingi dine malovo o a fulile, va ku iya ku mu lomba. Va di vengi vene va ku mu lova. Ami ke ku mona ku pita monso mwa fula.

Dino leka tusoroshe masala anji : Patanshi kuikala i Lutipuka, Kisungu, Kikuni, Kisanga, Mulungwishi, Kyama, Kalavi, Kishimunda, Lwambo, Bunkeya.

Bayeke. « Allez-vous battre », leur dit-il, ils partirent et arrivèrent chez Mwasha, d'où ils se rendirent chez Mwakwa. Là ils se battirent et firent un grand butin en objets et en hommes. A l'aube Ntalasha sortit et cria : « Demain vous présenterez tout le butin ; que personne ne prenne pour lui ni défense d'éléphant, ni chilungu (insigne de chef composé d'un coquillage blanc de forme ronde), ni hache, ni marteau, ni homme, ni étoffe si belle soit-elle. Certains d'entre les guerriers parmi lesquels les fils de Mutimbi refusèrent d'obéir à l'ordre de Ntalasha, en disant à leurs hommes : « Ne donnez rien de tout cela, apportez-le et cachons-le de peur qu'on ne nous prenne nos prisonniers ». Ntalasha prit dix huit hommes et les leur donna. Nous ne voulons pas de ces hommes. Que Ntalasha aille le dire au chef Mushidi. » Ntalasha dit à Mushidi : « Là où j'étais allé, j'avais donné dix huit hommes à mes compagnons, ils les ont refusés. » Mushidi répondit : « Qu'ils refusent, ce pays est à moi ; si c'est la guerre qu'ils veulent, ils se feront bien connaître ». Les révoltés allèrent bâtir un village à Kibangu, l'entourèrent d'une palissade, puis ils partirent en guerre et allèrent tuer un vassal de Mushidi Sompwe. A cette nouvelle Mushidi se fâcha et dit : « Ces hommes en veulent donc à moi puisqu'ils tuent l'un de mes hommes ». Dikuku (frère de Mushidi) et moi, nous partîmes pour aller nous battre.

Dikuku s'enfuit, son fils Kayumbo fut blessé et s'enfuit également. Mushidi lui dit : « Vois-tu, je t'avais dit que j'avais fait un mauvais songe. Mais toi, tu as voulu ce départ malgré ce mauvais présage. Maintenant j'ai eu un nouveau songe, et il m'a semblé que je les chassais. » Il alla se battre et mit les révoltés en fuite, et les poursuivant jusque dans leur nouveau village, il les en chassa. Ils traversèrent le Luapula. Mais le lieu de leur refuge lui aussi appartenait à Mushidi. Ils s'enfuirent de là également et allèrent s'établir à Kambwile. Parvenus à Kambwile et après s'y être établis, ils dépêchèrent leurs fils à Mushidi en leur disant : « Allez saluer notre chef, et dites-lui

Mu Bunkeya mo atalukile kuya kwa Kayumba, ko vaizile kumulova. Lo vaizile kumulova, wakituma ko Kyamunda, ye mutanshi kuya ko. Lo vaizile kumulova walak'angu : Mwana wami Kyamunda, akiya ku Malela ukamone ko vandovele. Eviya mutoni mukatampe Kiseba wataruk'angu : Nkalonde Mwanangwa Kyamunda ko aya ». Waya ne kuya. Mushidi walak'angu : « Ove Kiseva, kalete Kyamunda, wiye nanji, kekutapana mwi shinda, yo. Mwiye vitu nangwa vemilova, mwakana. » Vaitava angu : Eyo, tukeya vitu.

Ko vaile akwa vasambakana ne mwine Kayumba wivalak'angu : Mwanda ka? anwe muye vitu ne kunduila yo, ne shenu ne kutumina vasongwalume veye kundwila? Ndwileai, nami ndi kilolo kya Mwenda. Navo amba : « Kapadi mwanda, yo, leka tukulwile. » Kavalwe. Valuba vevafulile. Vatuma vantu angu : « Yangai atwe kuno Valuba vetufulila!! Eviya wataruka Mwanangwa Kipamina, waya konka, vakalwa myeshi ividi. Watuma vantu angu : « Keteai Mwine, atwe kuno bulemo bwakosa. » Wataruka Mwine ne Mukembe ne Vanangwa mukaga. Vafika akwa, pikane-e.

Kavidi leka nkuvule Mwine lo aishile. Twabwela ku nyuma kavidi. Mushidi lo ashimika mushi wa Kyama, walakile angu : « Anwe vantu, vo natana kuno ku Katanga, ntanda yonso muleke myanda, yilale ya kuipinda. Umfwa mukwenu wapita mu budimi, vafuta, yilale. Mukwenu a kushipila mate ayo kofuta yo. Mukwenu akuvule po vashika muntu angu : « Ke myanda, kulale. Mukwenu akulombole pa vinangwa ke myanda ; yo. Mukwenu anyemene mu nzubo yove mfula angu : « Waleta mipolo. » Yo. Mukwenu atimune kipanda, avya ke myanda, yo. Mukwenu atove musambwa, amba i myanda. Yo. Muntu wa mukwenu akushinge vinangwa ku mikonso, kapadi mwanda, yo. Myanda ya bukinga bwa kara kene, umfwa watora mo nyama, kapadi mwanda, yo. mwanda woque maintenant nous nous soumettons ». De son côté Mushidi leur envoya de la poudre et des vêtements et leur fit dire que puisqu'ils se soumettaient il renonçait à leur faire la guerre. En échange ils lui envoyèrent des pointes d'éléphant en guise de tribut.

Un autre fait maintenant. Des gens des monts Mitumba vinrent trouver Mushidi et lui dirent : « Savez-vous Mushidi, qu'un Bayeke a tué le chef Nsala et lui ». Entendant cela, Mushidi partit et alla combattre cet homme.

Toutes les guerres que faisait Mushidi étaient motivées par des demandes d'assistance. En effet, ceux qui étaient attaqués venaient l'appeler à leur secours. « Viens, lui disaient-ils, viens te battre pour nous ». Ces guerres étaient nombreuses. Voici maintenant les pays ou elles eurent lieu : Bulala, Buluba, Bwaushi, Bubisa, Bukaonde, Bulenge, au Luapula chez Kasembe, Kubwela, Kuipata, Bemba, Bulomotwa, Malela, Bulamba, Lwongo, Numbo, Bwanga, Kambolo, chez Mpweto etc. etc. Mushidi fit la guerre en de nombreux pays, ceux que je viens d'énumérer étaint les plus importants. Souvent il y allait lui-même, parfois il n'y envoyait que ses guerriers. Nombreuses étaient les demandes d'assitance, nombreux aussi étaient ceux qui venaient lui demander de se battre à leur place. Je ne saurais énumérer ni tous ces pays, ni tous ceux qui lui demandaient son aide contre leurs ennemis, car ils sont par trop nombreux.

Pour finir citons les villages abandonnés par Mushidi : Le premier fut Lutipuka, ensuite Kisungu, Kikuni, Kisanga, Mulungwishi, Kyama, Kalabi, Kishimunda, Lwambo et Bunkeya. C'est de Bunkeya qu'il partit pour aller à Kayumba d'où l'on était venu l'appeler au secours. Lorsqu'on fut venu lui demander de l'aide, d'abord il y envoya Kyamunda qui fut le premier à y aller. « Mon fils Kyamunda, dit-il, va un peu voir au Malela d'où l'on est venu m'appeler au secours ". Ensuite un grand mutoni (= juge) Kiseba partit en disant : „ Je vais suivre le Mwanangwa (= prince) Kyamunda où il est allé. Au moment de

nka waipaya muntu mukwavo, sanga luine. Umfwa watapa muntu, sanga luine. Wivalakile angu : « Kekutapa muntu mukwenu, yo, poso wakuvara mwanda. » Nanji watapa muntu, sanga lwine. Umfwa Mwine Mushidi watereb'angu : « Aku muntu watapa mukwavo, sanga au vamuikwata, nanji vamwipaya. Umfwa kavamwipaya, vaita valongo vanji, valak'angu : « Ka vamwipaya, yo, tusakakufuta. » Nanji wivalak'angu : « Kapadi mwanda yo. Umfwa va myanda valake amba : Mwipayei, i mwine wisakila atwe kenshi tumufutile, yo. Mwipayei aye mwine. Sanga vamwipaya. Umfwa vamwanavo vaitava kufuta, sanga wapuruka. Adi wera pa kufutila muntu wa kutapa muntu i luine, pa kumukula lwine. Vapana vintu vingi, e viya vamufungulamo. Myanda yo e vavulile angu : « Wa kwiva vintu vya mukwavo, ufuta. Wa kupondola mukashi wa mukwavo, sanga i ngifi. Umfwa vamuyuka, sanga lwine, wafuta. Umfwa ne kufuta yo, sanga vamufunga myeshi yitano. Umfwa wapondwele watwala kulampe, umfwa vatereka : « Muka navo udi aku : Sanga vaya ko vakamwita. Umfwa wakana, sanga vakamukwata. Umfwa waiya, vamwipusha angu : Mwanda ka wasendere mukashi wa mukwenu? Angu : « Naserere vitupu, mampulu ami. Eyo, itai vamwanavo, veye vatereke vyo alaka mwanavo. Valongo vanji umfwa valak'angu : « Ove mulopwe, au mwanetu tuswa kumupa vintu afute mwine wa mukashi, sanga wivalak'angu : « Futai mupane muntu, sanga yapwa myanda. » Umfwa vanji angu : Aumulongo wetu waafya atwe ke kuyuka myanda ya kapondo yo, atwe kumufutila yo, atwe mwanetu waonaula, atwe kuswa yo kapondo, sanga vamufunga.

Kavidi Mushidi kadi kuswa muntu wa kuteka mwafi yo nangwa panene. Wa kutekela mukwavo mwafi wa mema a kuvila yo i mavi, pantu atekepo kikova kya kyoiwe kyasunguluka, akyo nakana. Kavidi wa kusongola mukashi kwa kuvula kuoa inanji busonge; poso wapana busonge kudi inanji ne shandi, sanga vyawama. Kunonka muntu wa

son départ, Msiri lui dit : Kiseba, va ramener Kyamunda ; reviens avec lui ; ne faites pas de guerre en route. Venez seulement, ne faites rien même si on sollicite votre secours refusez. " Nous reviendrons sans rien faire répondit-il.

Mais étant allés là-bas, ils rencontrèrent Kayumba lui-même qui leur dit : „ Pourquoi partez-vous sans vous battre pour moi et pourquoi votre père ne m'envoie-t-il pas des jeunes gens combattre pour moi? Combattez pour moi, je suis moi aussi un vassal de Mwenda ". Soit, répondirent-ils, nous allons nous battre pour toi. Ils se mirent à se battre mais les Baluba leur furent supérieurs en nombre. Ils dépêchèrent des hommes pour aller dire : Ici les Baluba nous sont supérieurs en nombre. Alors partit Mwanangwa Kipamina, il y alla et se battit deux mois. Lui aussi dépêcha des hommes : „ Allez appeler le Maître, leur dit-il, ici la guerre est dure ". Il partit lui-même accompagné de Mukembe et de six Banangwa. Ils firent une longue guerre.

Laisse-moi t'exposer quelques-unes des défenses que fit le Maître, lorsqu'il fut venu dans ce pays. Nous remontons vers le début. Après la fondation de Kyama, Msiri dit : Vous les hommes que j'ai trouvés ici au Katanga, cessez, dans le pays, de vous intenter des procès (pour des futilités). Si donc votre camarade passe dans votre champ ne lui faites pas payer. Si votre camarade crache sur vous, ne lui faites payer. Si votre camarade vous montre un endroit où un homme est enterré, vous dites que c'est une faute grave ; eh bien, que cela cesse. Si votre camarade vous montre des ordures, cela n'est pas une faute. Si votre camarade se réfugie dans votre maison pour s'y abriter contre la pluie, vous dites qu'il a apporté des larmes, eh bien ! cela n'est rien du tout. Si votre camarade casse votre kipanda (kipanda = bois fourchu auquel on pend les restes des bêtes tuées à la chasse), cela ne constitue pas une faute. Si votre camarade casse votre musambwa (musambwa = mânes

kuvula ne kyo amunonkela mo, yo. Aye kadi kuswa lwinso, yo. Kavidi wakene angu : Kekupota muntu ku Vaswahili ne Vambundu, yo. Ke kupota muntu ne vanendo, yo. Wa kupota muntu umfwa wamutureka, sanga lwine. Kadi kuswa avi yo. Poso umfwa wa kupana ku myanda, adi umfwa wapota, sanga lwine; nangwa munampala wanji ke kwesha yo, nangwa mutoni wanji kekueshya, yo, nangwa mukodi wanji kekweshya kupota muntu i mujilo.

Kavidi myanda mikwavo Umfwa mukashi wafwa, umfwa i muntu wanji wamusongwele kapadi mwanda, umfwa wafwa yo. Nangwa wadi ne mulongo wanji ke kulaka yo, poso mwana wa vene. Adi muntu wanji yo Adi atwe wera vayeke ke kuyuka kufuta, yo, mwanda wa mukashi. Umfwa wafwa nangwa i mwana wa vene, walaka vitupu i Leza wamwipaya. Umfwa udi ne nsavo yingi wapana wapoka mukwavo wasongola. Valak'amba : Kudi ove wamwipaya, yo, i Leza wamwipaya. Adi va kuno umfwa mwana wavo wafwa sanga ke myanda; yo myanda ya kuno. Vadi kufulunanya mingi. Mwana wa mukashi wa busonge umfwa wafwa, sanga valongo vanji vamunor ka poso vamukula eviya ke mwana wa vene. Umfwa wa tarula mukwenu dinso sanga lwine. Muntu umfwa udi pa mema waya bushiya wamwita angu : Iya ungavule, umfwa afwe, kapadi mwanda yo.

Kavidi myanda yikwavo nashileko ya pa kuiya mu ntanda yino. Visanji wafile Tata, vyo asikata ke po pa kutuma vantu : Yangai ku Busodi, mwende kusaka visanji, atwe kwetu katwishibile kushikata vituyo, twaishivila kuenda kusaka madi. E pa kutaluka Mundeva umo Mukonkeke Konka-milamba. « Yangai mwende kusaka bunonshi. » Vatarika. Ko vaile ke ko vakasambakana ne Vanonshi ve vepushya angu : Anwe mwafuma pi ? Angu : Twafuma ku Katanga, twaiya kupota visanji, musango wetu tudi Bayeke. Eviya Mumbundu umo vesampa

et par extension on appelle aussi musambwa les objets qui les représentent ou qui servent à leur culte, tels que des statuettes, des petites huttes devant les habitations), vous dites que c'est grave, eh bien, cela ne signifie rien du tout. Si l'homme de votre camarade vous souille les pieds avec des ordures, cela n'est pas une faute. Il en est de même pour ce qui est d'un très vieux bukinga (bukinga = piège consistant en un trou profond dont le fond garni de pieux pointus et l'ouverture recouverte de paille et d'une légère couche de terre) ; s'il y ramasse une bête, cela n'est rien du tout. Mais ce qui est grave, c'est de tuer un homme, voilà ce qui est grave. Si quelqu'un tue un homme, il se rend gravement coupable. Msiri a dit « Ne tuez pas votre prochain à moins qu'il vous ait fait du mal. Si un homme en tue un autre, il se rend gravement coupable. » Lorsque Msiri apprenait qu'un homme en avait tué un autre, il le faisait arrêter et le tuait lui aussi. S'il ne le tuait pas, il appelait ses parents. Si ces derniers disaient : Ne le tuez pas, nous allons payer pour lui ». Il leur disait « soit ». Mais s'ils disaient : Tuez-le, c'est sa faute, nous ne voulons pas payer pour lui; tuez-le lui-même ». Il le faisait tuer. Mais si ses parents consentaient à payer pour lui, il était sauvé. Mais pour racheter quelqu'un qui en avait tué un autre, il fallait donner beaucoup de choses, alors il était libéré. On donnait beaucoup de choses, alors il était libéré. Il leur a dit également : Si quelqu'un vole les biens d'autrui, il doit payer. Celui qui s'enfuyait avec une femme d'autrui était considéré comme voleur. Si l'on apprenait cet enlèvement, il devait payer beaucoup. S'il ne payait pas on l'emprisonnait cinq mois. S'il s'était enfui avec une femme d'autrui, l'avait emmenée au loin et qu'on apprenait que la femme d'un tel se trouvait là-bas, on allait l'appeler, et, s'il refusait, on allait l'arrêter Quand il était arrivé, on lui demandait : Pourquoi as-tu emmené la femme de ton camarade? (S'il répondait) : Je l'ai emmenée simplement à cause de mon immoralité, il

bulunda ne Konka-milamba. Vapotako ne visanji ne mata ne fundanga vabwela ne kubwela. Akya kyakola twasava dishinda. Kavidi watarula Ntalashya. Kikunkuruka angu. Yangai kanonkei. Navo vaya. Kavidi watarula vangi, navo angu. Yangai : ku Vambundu kusava dishinda. Vatarula ami Mukanda-bantu, Kashova. Nakidi mwanike, vanampala Tete, Sopola, Budyedye, wivalak'angu: Yangai mukafwe kapadi mwanda yo. Wivapa ne nzofu. Vaya ne kuya. Vakafika mwa. Kanombe mfumu wa Vambundu, mo vakafika Kanombe wi vasekelela katwa pa kuivamona Vapota ne visanji ne mata. Nanji wi valongeseshya ne vya bupe. Watula po ne vangi vanji angu : Yangai mwivatwale muke vafishekwa vo. Vaiya ne kuiya. Nanji Mushidi pa kuivamona wasekela.

Kavidi watarula Kabobo, Kipamina, Masele, Kabweneshye, vo vandeva, avo vakafika konka ku mema a Mpwani mu Matumbeila, vafika mu mema a Mpwani. Vanonka nsavo lwine. Pa kufika padi Tata, watemwa katwa. Ino katume vantu mafuku onso. Vambundu navo ke veya avo vene, mafuku onso ke veya. Kavidi watarula Masuka nanji wakayuka ku Mpwani. Wayuka ne Vapambelo vavidi Shyamakunda ne Kishingi. Kavidi wivalonda Mufumbelo umo Nala-honjo. Aye waishile ne mwipwa wanji Maria. Eviya Mushidi pa kumoma Maria walak'angu! Ove Nala-honjo, i viepi umfwa nasongola mwipwa wove? Nanji Honjo waitava angu. Konka kusongola kapadi mwanda yo! Eviya walak'angu : Leta nzofu ne vantu. Adi atwe kekuyuka kusoloshya vintu apene, i vingi vine. Eviya watumapo vantu kwa Kanombe. Nanji Kanombe watuma mwana wanji umo angu : Yangai alete nzofu aye wasangola mwana wami kuno. Nanji watuma vantu kwa bukidi. Kanombe watuma mwana wanji Inasoma. Kavidi Masanta nanji wayako, waiya ne Maria Magalita. Shanji waau wamulak'angu: Twala kudi shove Mushidi antumine nami nzofu. Nanji Mushidi pa kumona bwenga (Msiri) ordonnait que ses parents fussent appelés pour venir entendre les déclarations de leur frère. Si ses parents disaient : Chef, nous allons donner des biens à notre frère pour qu'il paie le mari de la femme, il leur disait : Payez, donnez une personne. Et l'affaire était terminée. Mais si les siens disaient : Notre parent ici présent est difficile, nous ne voulons pas nous occuper (lit. connaître) de l'affaire d'un scélérat, nous ne voulons pas payer pour lui, il a mal agi, nous ne voulons pas de brigand! Il était alors emprisonné.

Et puis Msiri n'aimait pas du tout le préparateur d'épreuve d'eau bouillante. Malheur à celui qui faisait passer un autre par l'épreuve d'eau bouillante. Il a dit : Je le défends parce qu'on y fait cuire une peau d'hippopotame jusqu'à ce qu'elle soit dissoute. Il a dit aussi ! « Que personne ne se marie avec une femme sans payer la dot. Il doit payer la dot à ses père et mère, alors le mariage est régulier. » Il a également défendu d'asservir quelqu'un sans motif, il n'aimait pas l'avidité. De même il a défendu de vendre des hommes aux Waswahili, aux Bambundu et aux voyageurs. Si quelqu'un vendait un homme et qu'il apprit cette vente, il sévissait contre le vendeur. Il n'aimait pas ce commerce. Cependant il admettait qu'on donnât un homme pour régler un différend; mais en vendre, c'était une faute grave. Personne, fût-il son notable, son juge, sa femme ne pouvait essayer de vendre un homme, c'était défendu.

Autre chose. Si une femme meurt et que son mari était son maître, il n'y a pas de dommages-intérêts à payer : même si elle avait un parent, celui-ci n'a rien à réclamer. Il en est autrement pour une femme libre, mais pas pour son esclave. Mais nous les Bayeke, nous ne faisons pas payer pour une femme. Lorsqu'elle meurt, même si elle était libre, nous disons simplement que c'est Dieu qui l'a tuée Si le mari a d'autres biens, il les donne pour en épouser une autre. Nous disons au mari : Ce n'est pas toi qui l'as tuée, mais c'est Dieu qui l'a tuée. Mais les gens de

wasekela. Walak'angu! Nzofu yo vasaka. Watuma nanji nfozu mingi mine, vantu valuma. Navo, wera vamutumine vantu lwine. Vadi kuleta mata, mfundanga, vintu vyonso vadi kuleta. Kavidi kwadi mufumbelo umo nanji walayile Mushidi angu : Ove Mushidi tuma nzofu kuno nkupere mwana wami! Mushidi walak'angu : Vyawama. Watuma nzofu Kayumya. Mushidi wavara wamukula ku Vambundu vakwavo. Eviya walak'angu : Napika sante vyo wankula, mpere nzofu ukasongole mwana wami. Lo aile lo lumo, kulanguluka i lelo. Adi va kutwala nzofu ke kuivasoroshya yo, ke kuivapwa yo, vafula. Kuivatela mazina sanga mukanda wapwa. Vengi kenshi twivayuka yo, vafulile katwa. Vingi vitupu vya Mushidi vyâpotele ku Loanda pa kumfwa angu : Mushidi wafwa, vapoka ne nsavo yanji yonso, vashilako mambo vitupu. Eviya kulaka kwa atwe vanika vya kulavukila i vingi.

Kavidi ndi kulavukila myanda mikwavo ya Vazungu va kuiya vatanshi Mutanshi i Kilemi mwina Portugeso. Eviya Stare ne Muhemeli. Aye wapere Mushidi buta bwa visongo. Kavidi vazungu vafikile muno : Manjola waizile dishinda dya Vambundu Eviya Monari, eviya Nala Gushi. Eviya Swana ne Faulkner, eviya Tomasi eviya Crawford ne Lena. Ke vamishyoni : mutanshi i Monari, eviya Swana, Tomasi, Crawford ne Lena. Eviya Kalindo katudi kuyuka musango wanji yo. Kamba i muzungu ka? Kwadi avyo ne muzungu Bwana Stanley, ne Bwana Muhemeli. Bwana Stanley wafwile, kwashyele Bwana Muhemeli ye washyelepo. Stanley ye wafikile vitupu kufwa, wafwidile mwa Lupundu, wamushika. Muzungu walak'angu : Mulunda wami, umpe vana vove tupikane ne Valuba. Kumfwa Mwenda angu : Wakafwa, wakepaishya ne vantu vove ne vami vakafwa ku bulembe. Eviya wamula-k'angu : Ove mulunda wami, yanga ku mushi wami ku Bunkeya, vakakuvule lupidi lwa Kambove padi nsahabu, ukasapwile

ce pays, si leur fille meurt, intentent des procès, voilà les coutumes d'ici. Ils confondent beaucoup de choses. Lorsqu'un enfant, issu d'une femme libre meurt les parents de cette dernière asservissent le père jusqu'à ce qu'il soit racheté, et redevienne ainsi libre. Toujours d'après les gens d'ici si vous faites lever l'œil à votre camarade, c'est une faute grave; si un homme qui est sur l'eau passe l'autre côté de la rivière et que tu l'appelles en disant : Viens me faire passer la rivière, s'il meurt, c'est un crime, eh bien! cela n'est rien du tout.

Voici d'autres faits concernant notre venue dans ce pays, faits que j'ai oubliés (m. à m laissés). Mon père avait caché des étoffes. Lorsqu'il se fut établi, il envoya des hommes. Allez au Busodi chercher des étoffes leur dit-il, nous autres chez nous, nous ne sommes pas habitués à ne rien faire, nous sommes habitués à chercher des biens. Allez chercher des richesses. Le mundeba (= chef de caravane) Mukonkeke Konka-milamba et sa caravane partirent. Etant allés là-bas ils rencontrèrent des acquéreurs de biens qui leur demandèrent : « D'où venez-vous » ? Ils répondirent : « Nous venons du Katanga acheter des étoffes. Nous sommes des Bayeke. » Un Mumbundu (une des tribus de l'Angola Portugais) conclut un pacte d'amitié avec Konka-milamba. Ce dernier et les membres de sa caravane achetèrent des étoffes, des fusils et de la poudre et revinrent contents d'avoir frayé le chemin. Msiri envoya ensuite Ntalasha et Kikunkuluka en disant : « Allez vous aussi acquérir des biens. » Il en envoya encore d'autres. Il leur ordonna : Allez également chez les Bambundu pour frayer le chemin. » Puis il nous envoya, moi Mukanda-bantu, et Kashoba ; à ce moment j'étais encore jeune. Il nous fit accompagner des notables Tete, Sopola et Budyedye, et leur dit : Allez mourir, ce n'est rien et leur remit de l'ivoire. Etant partis ils arrivèrent chez Kanombe, chef de Bambundu, qui en les voyant leur fit une très belle réception. Ils achetèrent des étoffes et des

Mulopwe wenu vatume va kuiya kupoya nsahabu yino Namupa kadinda-minwe angu : Nkakutana ku mushi. Ukaya kudi mwanetu Dikuku washyala ku mushi akakulondola ku Kambove, akatote lupidi lwa nsahabu. Dikuku akamupa va kumulondola ku lupidi lwa Kambove. Wafika wapila mema mu ningo pile-e wapwa wasenda tumabwe twa maningo ya mukuva pa Kambove. Kavidi pa kupita pa Katanga ne mwa Ntenke, kwapwa, sanga nami wantana nabwela ku Buluba ko naile. Adi mulunda nanji panene vitupu. Aye muzungu pa kukuta Valukaluka pa kuenda kutandala wenda kuvenza mushi nanji angu : Mwanda ka? mwavenza anwe Valukaluka mudi va bulemo am? mwanda ka muvenzela? Vakasapula angu : Vasenshi venda kukunkuma ku mukola ava vantu vadi ne Mwenda. Kanshi lo lufuku lo atalwike waya ne kuya. Vanji angu, tupilepo kutana waya angu : Muzungu waya lelo, waya bufuku. Ditembe dya shimika dya-shyala onka mabwe. Angu : Mulekeai aye kapadi mwanda yo, muleke aye. Pa kuya wadi ne bwato bwa kiti bwasongele monka mu Bunkeya.

Eviya waiya Mwambamputu, waishile ne vazungu vasatu, aye mwine wa vuna vakamusumbidila. Angu vafike vitupu Bwana Leka walak'angu : Leka ntome mfwaka aye angu atule mudilo pa mulemba mudilo wapo lena pa difipa dya mfundanga, mudilo waambuka. Vintu vyonso vyapwa kupya, ne vaswalali vintu vya onaike katwa. Eviya muzungu mukatampe wadipo walak'angu ' Kapadi mwanda yo, mbule pa kushimika. Wivavula pa Kituta, pavipa. Wivasontela mu Lofoï ko muye, angu ' Yangai mu Lofoï. Mushidi wamupela visanji ne mala avidi ne mfundanga. Eviya Mwambamputu wapinga amba . Mushidi shyalapo ami naya ku Mputu. Mushidi angu ' Yangaipo. Waya ne mukashi wami Luvaya ne Kalama Kipushi ne vansongwalume angu ' Yangai mukasapule kudi mulopwe mbulamatari vatume va kupoya nsahabu. Nangji waitava angu ' Eyo fusils. Le chef leur fit aussi des présents et leur donna de ses hommes en leur disant : Allez les conduire jusque chez eux. Ils vinrent et Msiri, en voyant les voyageurs, se réjouit vivement.

Il envoya ensuite Kabobo, Kipamina, Masele et Kabweneshe, voilà les chefs de caravane, ils arrivèrent jusqu'à la côte de la mer (m. à m. eau d'Europe) au Matumebila et acquirent beaucoup de biens. Lorsqu'ils furent arrivés chez mon père, il en fut très content. Il se mit alors à envoyer des hommes tous les jours. Les Bambundu de leur côté se mirent à venir d'eux-mêmes tous les jours. Il envoya Masuka qui connut lui aussi l'Europe (ici la côte) et fit connaissance avec deux Bapambelo Shamakunda et Kishingi. Un Mfumbelo Nala-honjo suivit Masuka et sa caravane, il était accompagné de sa nièce Maria. Msiri, à la vue de Maria, demanda : Nala-honjo, que penses-tu, si je prends ta nièce en mariage. » Nala-honjo accepta en disant : Epouse-la, soit; donne moi de l'ivoire et des hommes, » demanda-t-il. Nous ne pouvons compter les biens qu'il donna, ils étaient sans nombre. Ensuite il envoya des hommes chez Kanombe. Kanombe de son côté envoya son fils en lui disant : Allez demander au mari de ma fille de me donner de l'ivoire. » Msiri envoya vite des hommes. Kanombe de son côté envoya son fils Inasoma. Peu après Masanta lui aussi y alla et en revint accompagné de Maria Magalita. Le père de cette femme lui dit : Conduis-la chez ton père Msiri pour qu'il m'envoie à moi aussi de l'ivoire. Msiri en voyant la femme, fut très content. Ah! s'écria-t-il, ils veulent de l'ivoire. » Il envoya une grande quantité d'ivoire, des hommes furent envoyés aussi. Eux de leur côté lui envoyèrent beaucoup d'hommes. Ils apportaient des fusils, de la poudre et toutes sortes de choses. il y eut un autre Mfumbelo qui demanda à Msiri : « Envoie-moi de l'ivoire, afin que moi aussi je te donne ma fille en mariage. Msiri répondit : C'est bien, et envoya de l'ivoire à Kayumya. Msiri avait d'abord

nswa kukasapula akatume. Mushidi angu ' Yangapo viya, pantu mwana wami Kitanika kange kukula, yanga ne mukashi wami Luvaya ne Kalama Kipushi. Vaya ne kuya ne muzungu wa mishyoni Swana nanji wataruka vaya ne Mwambampulu.

Tusapule mambo mo bwamwekele bulemo bo twalwile ne Shimba. Kya vangaulwa ye wasongwele inanji dya Nkuba. Vyo inanji dya Nkuba vya afwa, kepo pa kukolomoka Nkuba angu : Kyabangaulwa waipaya mwana. Peneapo wataruka wakalwa ne Nkuba, wi vapanga. Mwine Kafwimbi i mwine wandi po. Peneapo eviya vakalova Nshimba ; po pa kuiya kutapana kwa Kyabangaulwa. Mushidi po pa kutalula Vanangwa Kyapitempunda, Kaseku, Kudima, Tete ne vasongwalume makumi avidi ne shenda Vafika vapikana vakwata ne ntundu. Valukaluka vevatambila vanyema. Kwafwa mukulumpe umo Tete ne Kimbwe. Vabwelako ne kubwela vaikala mwa Mukove. Eviya Mukanda-bantu wataluka ne Muya-usonsa, Malemo, Makivya, Malele ne valopwe vadi akwa vonse ne Kyahitempunda kavidi vabwelela konka. Vakapikana pikane-e-e Nshimba wanyema, waya mu Kilwa. Kwafwile mwanangwa umo Muya-usosna. Nshimba wanyema ne kunyema w iya mu Kilwa. Vabwela ne kubwela. Mwine wivasekelela lwine.

Kavidi leka nsapule myanda mikwavo. Vasanga lo vapondweke, vatendekele panene vitupu. Kasanda wafikile pa Mwine Mushini agu : Mwine ami naiya kukulaya. Ami nakamona tata wavela, Tata Kasamina. Nanji walak'angu : Yanga kamumone Waya ne kuya. Angu afike mu dishinda walangu-luka angu pa Kalwa padi mwanetu nkatomepo busere. Wafika ne kufika walak'angu : Yanga kete mukodi Mutu-vivishi, eye tutome busere.

Vatwela mu nzubo kavatome busere tome-e. Kutala ka Masengo nanji wapita mu nshila. Wafika waipusha angu : Ove boy affranchi cet homme de l'esclavage des Bambundu ses compatriotes. Ce Mfumbelo dit : je te remercie de m'avoir affranchi. Maintenant donne-moi de l'ivoire pour que tu épouses ma fille. Il partit mais ne revint plus jamais. Innombrables étaient les porteurs d'ivoire, on n'en finirait pas de les compter. Ils étaient tellement nombreux que si nous citions leurs noms, la lettre en serait remplie. Il y en a beaucoup que nous ne connaissons même pas, ils étaient nombreux.

Beaucoup de choses que Msiri avait achetées à Loanda sont perdues. Ayant appris la mort de Msiri, les gens s'approprièrent tous ses biens et ne me laissèrent que des tracas. Dans le récit que nous faisons, nous les jeunes nous oublions beaucoup de choses.

Voici maintenant des faits concernant les premiers blancs qui vinrent ici, faits que j'ai oubliés. Le premier blanc fut Kilemo un Portugais, ensuite Stare et Muhemeli qui donnaun fusil à balles à Msiri. Puis arrivèrent ici d'autres Européens : Manjola qui vint par le chemin des Bambundu ; Monari, Nala Gushi, Swana, Faulkner, Tomasi, Crawford et Lena. Parmi les Missionnaires, le premier fut Monari puis Swana, Crawford et Lena. Quant à Kalindo, nous ne savons pas sa nationalité. Il y eut aussi Monsieur Stanley et Monsieur Muhemeli. Monsieur Stanley mourut, Monsieur Muhemeli survécut. Stanley à peine arrivé mourut chez Lupundu qui l'enterra. L'européen Muhemeli demanda (à Msiri qu'il avait rencontré en voyage) : Mon ami, donne-moi tes fils pour que nous fassions la guerre contre les Baluba. Mwenda répondit : Je crains que tu ne meures et ne fasses tuer tes hommes et les miens, que vous ne mourriez de flèches empoisonnées. Toi mon ami et ta caravane, ajouta Msiri, allez à Bunkeya, mon village. On ira te montrer la montagne de Kambove, il y a de l'or là-bas. Après cela, tu iras dire à ton Roi d'envoyer des gens pour extraire cet or. Je lui donnai une bague en lui disant (ici l'auteur prête la parole à Msiri) : Je te retrouverai au village. Tu iras trouver

wami, kepushemo mo vatoma busere nafwa nzala. Nanji wasapula angu : Mwite eye atomemo tubasere. Watwela kavatome. Angu talako nkoko watamba ne di-i ku banwa yasenda. Talako nkoko yasenda di-i. Kasanda walak'angu : Malolela, leka kutapula busere iya ukantekele mema. Nanji angu : Eyo Wateka ne kuteka mema. Malolela angu : Leka nkatale kisuku nateka, watwela mu nzubo. Kumfwa Kasanda angu : Ove boy, mwanda ka watwelelela kuno ? Aye amba : Nkiyukile yo, ami angu : Leka nkamone kisuku chami kyakashikita. Kasanda angu : Mukodi, puma au boy wantwelelela. Malolela vamupuma pume-e-e. Angu vamulekeko vitupu wakasikata. Va Kasanda vatoma ne busere. Kanshi Malolela wakapoka buta, angu evatane vitu mu nzubo watashyamo buta nsase yafikila Masengo pa mukupa sansu : sansu. Eviya Mukanda-bantu angu : Leka ngiepo padi mama pa Kaleba nkadye ko nshima ; angu leka ntereke aku : Kutala muntu awa unyema angu : Kapondo aku kapika muntu. Twadi vakupanga pang-e-e. Eviya angu leka nkafikepo pafuma kapondo, kutana Masengo au walala panshi, kashya adila angu : Nafwa. Iya umone mwanetu, iya utale kasapule kudi mwine angu : Masengo vamupika, yanga kasapule bukidi kudi Tata. Nami ne kuya nafika natana mutoni Kavala pa Kasokota. Ne valak'angu : Ove mutoni, walenda apo kuteya busumbi, Masengo vamupika uye ukasapule. Mutoni wakan'angu : Yanga yenka ove mwanangwa. Nami amba avivine Tata uswa kunkadipila angu : I anwe mwadi kutoma busere, kanshi ami nkitenweko, yo. Leka ngie ; umfwa ankadipile nswa kulaka. Naya ne kuya. Nafika, naipushya Mahanga angu : Tata udi pi ? Aye angu : Udi mu nzubo walala. Mulangulei. Vakamulangula angu : Mwine, walenda, Masengo vamupika kuli Malole la ko vadi kutoma busere ne Kasanda. Kanshi Kasanda wavep'angu : Nakamona Tata wavela ; kanshi i buvula, nakumya ami. Yanga mukamulete mwanenu, veye vamululepo bumon frère Dikuku qui est resté au village pour qu'il te conduise à Kambove et te montre la montagne d'or. Dikuku te donnera des gens qui te conduiront à la montagne de Kambove. Il arriva et vida l'eau de l'alluvion. Ce travail fini, il emporta de petites pierres des gisements de cuivre de Kambove. En passant chez Katanga et Nteke, il me trouva revenu du Buluba où j'étais allé. L'amitié de ce blanc était peu profonde. En effet l'Européen enchaîna des Balukaluka qui, en se promenant épiaient le village et leur demanda : Pourquoi épiez-vous, vous les Balukaluka, avez-vous l'intention de faire la guerre, pourquoi épiez-vous ? On alla lui annoncer que des sauvages l'épiaient le long de la rivière et que ces hommes étaient avec Mwenda. C'était justement le jour où l'Européen voulait s'en aller. Les gens de Msiri (lit. les siens) étant passés au camp du blanc, lui annoncèrent que l'Européen était parti cette nuit là et que du camp qu'il avait construit il ne restait que des pierres. Il leur répondit : Laissez-le aller, ce n'est rien. En partant l'Européen avait emporté la pirogue qu'il avait fabriquée à Bunkeya.

Vint ensuite Mwambamputu, accompagné de trois Européens, lui-même était le quatrième, on alla à sa rencontre pour le recevoir. Dès qu'ils furent arrivés, Monsieur Leka voulut fumer du tabac ; en allumant la pipe, il laissa tomber du feu sur un sac de poudre. Le feu s'alluma et les bagages (lit choses) brûlèrent, même les bagages des soldats furent fort abîmés. „ Ce n'est rien, dit le chef européen de l'expédition, indique-moi un endroit pour m'établir. " Mwenda lui indiqua Kituta qu'il trouva mauvais. Il lui indiqua alors la Lofoï en disant : „ Allez à la Lofoï ". Il donna à Msiri des étoffes, deux fusils et de la poudre. Puis Mwambampulu se proposa de rentrer en Europe. „ Au revoir, dit-il à Msiri, moi je rentre en Europe. Bon voyage, lui répondit Msiri. Il partit accompagné d'une femme de Mwenda, nommée Lubaya, de Kalama-Kipushi et des jeunes gens. Il leur dit. Allez demander au Roi Bula-

kanga. Vamuleta ne kumuleta. Mwine kutalapo watalapo dimo dyonka, ne musungu waiya wamukutapo bukanga, walala kate kamo, kenshya wafwa. Vaita vanangwa angu ' Iyai mukashike mwanenu. Naiya ami Mukan.la-ba itu ne Chipamina ne Mushinkula. Keteai vasanga veye vatale Masengo wafwa. Eviya Mwine wivalak'angu . Anwe Vasanga vo ndi navo, yangai katote lufu lwa Masengo. Vakana.

Eviya kwaiya Vasanga vasatu, vafika padi Mwine vaimuna : Kashinde, kashinde Valak'angu ' Twaterek'angu Masengo wafwa, kaleteai kyaipaya Masengo. Intambo, umfwe i nvula, kaleteai, umfwa i ntambo tumusake, umfwa i kisumpa, tu saka tumone kyadya. Masengo. Kutelek'amba : Mutoni umo vamutupa puta tu-u-u vamupusa. Kipushi wafika kudi Mwine angu ' Nasaka kufwa kudi Kidimina, wasaka kungipaya, lelo nasaka kufwa. Mwine amba ' Valekeai.

Tupondo twa ntanda ne mbila angu . Anwe vakwetu, fumaimo, mwaushi aye kwavo, mulamba aye kwavo, mulala aye kwavo, Mwina Lunda aye kwavo, Valuba vaye kwavo. Vena-mitumba, vaye kwavo Eviya talaipo nshiku yividi vasoka mazubo, kaapye bufuku. Ami nalak'angu ' Tata, twivalonda. Valekei, nswa kuivafuta, i vana vami nangwa vasoka mazubo kapadi mwanda yo. Nzubo ya Mahanga yasakile kusokwa tubwa twakolomoka ko, vanyema. Vasoka nzubo ya Mutwa-vivishi ne ya Mwine. Musongelwa-dyangi ne mazubo a vakodi. Ami nalak'angu ' Tata tulonde Vasanga. Wakana angu ' Nswa kufuta, nangwa vasoka kapadi mwanda yo. Eviya nalak'angu ' Vantu vaswa kuitupunika Aye angu ' Va'ekeai nkitumeko mutoni. Walaka mutoni Nyanga watina. Kavala. aye angu ' Konka kuya. Mwine waita Dikuku ne Ntalashya angu ' Iyai muteleke myanda yo tutumina Kavala. Wamatari d'envoyer des gens pour extraire de l'or." Oui, répondit l'Européen, j'irai lui demander d'en envoyer ". Msiri leur souhaita bon voyage et dit . Puisque mon fils Kitanika n'est pas encore grand ; va avec ma femme Lubaya et Kalama Kipushi ". Ils partirent en compagnie du missionnaire Swana.

Voici maintenant la cause qui amena la guerre que nous fîmes contre Simba. Kyabangaulwa avait épousé la mère de Nkuba. A la mort de la mère de Nkuba, ce dernier accusa Kyabangaulwa de l'avoir fait mourir. La-dessus Kyabangaulwa alla se battre avec Nkuba et le mit en fuite lui et ses guerriers Ceci se passait sous l'ancien Kafwimbi lui-même. Ils allèrent solliciter l'aide de Simba qui vint tuer Kyabangaulwa. Msiri envoya les Banangwa Kyahitepunda, Kusekwa, Kudima, Tete et vingt neuf jeunes gens. Ils arrivèrent, se battirent et firent des prisonniers mais lorsque les Balukaluka furent sortis contre eux, ils prirent la fuite. Le notable Tete et Kimbwe y trouvèrent la mort. Les survivants revinrent et allèrent rester chez Mukobe. Alors Mukanda-bantu partit accompagné de Muya-usonsa, de Malemo, de Makivya et de Malele; et tous les chefs qui étaient là ainsi que Kyahite-punda retournèrent là-bas. Ils se mirent à se battre et, après un long combat Simba prit la fuite et se réfugia à Kilwa. Le Mwanangwa Muya-usonsa mourut. Simba s'enfuit à Kilwa. Les Bayeke revinrent et le Maître les accueillit avec grande joie.

Je vais te raconter d'autres faits. La révolte des Basanga fut provoquée par une chose de peu d'importance. Kasanda était allé dire au maître Msiri : maître, je viens vous demander la permission d'aller voir mon père Kasamina qui est malade. Il lui répondit : Va le voir. Il partit. En cours de route il pensa : J'ai un frère à Kwala, je vais aller y boire de la bière. Etant arrivé là-bas, il fit appeler la Mugoli (titre donné aux femmes de chef à Bunkeya et dans tous les pays bayeke) Mutwabibishi pour boire de la bière avec elle. Ils entrèrent dans la maison

lak'amba : Ami nkapa Kavala vantu atwale va kushinka mata.

Wapana muntu umo. Kasanda nanji muntu umo. Dikuku nanji muntu umo, ko kulenga vantu vasatu, kaponde wa vuna. Walak'angu ' Kavala, twala vantu va kushinka mata, ukateleke vyo vakalaka. Umfwa valak'angu ' Vafute vantu makumi atanu, mfute; umfwa valak'angu ' Futa digana kapadi mwanda yo; nangwa vakana, nkafuta magana avidi, ne vape ne nzofu. Kavala angu ' Leka ntwale. Waya ne kuya. Wafika mu mushi wa Mutwila, walak'angu ' Naleta vya kukoma mata ne kapondo aka naleta. Mwine walak'angu . Vakatape vene vamwanavo. Valak'angu ' I mwanda ka mwine kekatapile ? ' Netu twkaana, ami Muhemwa ne Mutwila twakana kabwele navo. Mutoni nanji wakana angu . Ami kenshi nkabwle navo yo, pantu Mwine walak'angu ' Kudi kafikako. Kumfwa padi Muhemwa angu ' Valeke vashyale, netu tuswa kutuma akwa kwa Munkunka. Kapondo ako senda, yanga nako. Inge Kivanda, ange i Kasanda ange twaipaya ; adi yo, kabweleai nanji, ukasapule angu ' Vakana kufutwa, konka kulwa vitupu. Kasapule, twakitwala vantu kwa Munkunka kyo ukalakamo netu tukatuma vantu vakamuvula angu : Mpande umfwa ukamonc nshiku yisatu ne kuiya, yo, sanga i bulemo. Kine kine, Kavala angu afike vitu wafika pa mwine wasapula angu : Ko wantumine aku vakakukanina vantu i ami nevakakatishya vitu. Kapondo nako vakana angu : Inga watapa aye mwine. Valak'angu : Inga i Kasanda nangwa Kivanda inge kyawama; adi aka kantu vitupu, yo. Atwe tusaka muntu wa kine. Kasanda ange vatapa; adi kasapule angu : Atwe kekutapa yo e kulake vitupu. Adi wela i Tata ke pantu witukomeshya, adi vyo Masengo wafwa atwe ke kulwa kine kine.

Kulalapo mafuku asatu, kuteleka mushi wa Dikuku vasoka, mwine ka dipo yo, et burent longtemps. Cependant Masengo passant par le chemin dit à son boy : « Va demander s'il y a de la bière, j'ai faim. » Après qu'il se fut acquitté de sa mission, il lui fut répondu : Dis-lui de venir boire un peu de bière. Elle entra et ils se mirent à boire. Pendant ce temps une poule sortit tenant un œuf dans son bec. Regardez une poule qui porte un œuf, s'écria-t-on. Après cela, Kasanda dit : « Malolela, cesse de distribuer la bière, et va me chauffer de l'eau. » Oui, répondit-il. Il alla chauffer l'eau. En voulant aller voir la marmite qu'il avait mise sur le feu, il entra dans la maison. Kasanda lui dit : « Toi, boy, pourquoi es-tu entré ici. » Je ne savais pas (que vous étiez ici), répondit-il. Je suis venu voir ma marmite de peur qu'elle ne soit brûlée. Mugoli dit Kasanda, frappe ce boy qui est entré ici où je suis. Malolela fut longtemps frappé. Quand on eut cessé de le frapper, il alla s'asseoir. Kasanda et ses compagnons se remirent à boire de la bière. Malolela alla prendre un fusil et, les ayant trouvés dans la maison, il y dirigea le fusil, les balles atteignirent Masengo sur un os et le fracassa. Mukanda-bantu qui allait à Kaleba chez sa mère pour y manger du bukari entendit les gens crier et vit un homme qui s'enfuyait. Voilà le meurtrier, criait-on. Nous le poursuivîmes longtemps. Après cela, j'allai du côté d'où venait le meurtrier, je trouvai Masengo couchée à terre, pleurant et gémissant : Je meurs, viens voir, mon frère, viens regarder. Va dire au maître que Masengo est blessée d'une balle, va vite le dire à mon père. J'allai trouver le mutoni, Kabala chez Kasokota et lui dis : Hé! toi Mutoni, qui joues au busumbi, sais-tu la nouvelle ? Masengo est blessée, va l'annoncer au maître. Non, refusa le mutoni, vas-y toi-même, Mwanangwa. Je pensai : Mon père va peut-être me gronder en disant : C'est vous qui buviez de la bière, alors que je n'y étais pas. J'y vais, s'il me gronde, je m'expliquerai. J'allai donc et, arrivé là-bas, je demandai à Mahanga où était mon père?

wadi konka ku myanda. Kutana mushi wapya. Kulala mafuku asatu vasoka mushi wa mutoni Mulavila ne nombe yapya, kayapile yonso, yo. Adi Mukanda-vantu walak'angu : Tata, leka lelo tukevatape. Mwine angu : Valekeai i mulongo wavo ye vadila. Lufuku lungi kutelek'angu : Ava vasoka mazubo angi Ami amba : Leka twivalonde. Mwine angu : Valondeai mukafike ku mushi wavo. Ne Ntalashya wataluka ne Munshimba ne ami Mukandavantu ne Malele ne Kaseku ne Mafinge ne Kabweneshe ne Mutuka ne Kyapitempunda ne Mpunduyange ne Kudima ne Nsamba. Twafika akwa pikane-e-e. Twivapanga. Twaipaya mfumu umo Katendei ne Kinunga ne vengi va kuvula kuyuka mashina ne Mombasashi. Twivapanga ne kuivapanga Twabwela ne ku mushi katutombokе.

Apo sanga Dikuku nanji sanga wakalwa mwa Mwashya. Nanji waile ne Malemo au wa kupyana ne Masuka ne Kavala ne Nsamba ne Vasumba. Mwanda walwile i mukele. Vasanga pa kulak'angu : Ove Mwashya, vyo waipaya Vayeke vyawama. Ne Kisuku wadi kulama mukele vyo anyema vyawama dino ke kumona muyeke yo. Mwine pa kuteleka angu : Yangai mukalwe navo, nangwa Kipamina aye apo sanga aye waya ku Buluva kwa Membe, ko vaishile kumulova kudi Kafindo ye vapangile kudi Membe. Kafindo nanji po pa kulova. Lo vatalula Kipamina ne Kyamunda nanji wakarwile ne Kafindo, pa kupoka vilolo vyetu vyadi kulambula Nanji wo mwanda o aidile kulwa. Vasanga lo vatombweke sanga vaya. Pa kubwela vatana atwe sanga elo tukibwela netu ko twakapikene ne Vasanga.

Twalala mafuku munane kutelek'angu : Tomasi au udi aku, vamunshikila ku Vasanga, Vasanga vevakanya : Kamuya kwa Mushidi yo. Mulowanyama wivashinkila. Mwine atereke avyo angu : Musungu Mihysoni au udi

Elle me répondit : Il est dans la maison, il dort Je lui demandai de le réveiller. On alla le réveiller en disant : maître, Masengo est blessée d'un coup de fusil par Malolela là où l'on buvaient de la bière avec Kasanda. „ Ah. s'écria Msiri, Kasanda m'a donc menti, lorsqu'il m'a dit qu'il allait voir son père malade. il m'a menti, je m'étonne. Allez, amenez votre sœur ici pour qu'on vienne la soigner.' Elle fut amenée. Le maître ne regarda qu'une fois la blessure et un européen vint la panser' Elle vécut encore un jour, le lendemain elle mourut. Les Banangwa furent appelés et reçurent cet ordre : Allez enterrer votre sœur. Je vins moi Mukanda-bantu avec Kipamina et Mushinkula. Il (Msiri) dit : Allez appeler les Basanga pour qu'ils viennent voir Masengo qui est morte. Puis le Maître ordonna à ces derniers : Vous les Basanga qui habitez avec moi ici, allez annoncer la mort de Masengo. " Ils refusèrent.

Peu après il vint trois Basanga qui, étant arrivés devant le Maître saluèrent : Kashinde, kashinde (kashinde, salutation qu'on n'adresse qu'à un chef portant le ndezi sur la tête). « Nous avons appris que Masengo était morte, dirent-ils, amenez celui qui a tué Masengo. Est-ce un lion ou la pluie, amenez-le; si c'est un lion, nous le chercherons; si c'est un léopard, nous ferons de même, nous voulons voir ce qui a tué Masengo.» Bientôt on apprit qu'un Mutoni avait failli être tué par un coup de fusil. C'était le Mutoni Kipushi qui, à son arrivée devant le maître dit : J'ai failli être tué par Kidimina, il a voulu me tuer, aujourd'hui j'ai failli mourir. Le maître dit : « Laissez-les. »

Les brigands de forêt (Basanga) crièrent : Vous les camarades, dispersez-vous (lit. partez), que le Mwaushi retourne chez lui, que le Mulamba aille chez lui, que le Mulala regagne son pays, que le Lunda retourne chez lui, que les Baluba aillent chez eux, que les Benamitumba (gens de montagnes) retournent dans leur pays. Deux jours après ils incendièrent des maisons qui se mirent à brûler la nuit. Moi je dis : Mon père,

apo vamushinkila, walak'angu : Masuka yangai kalete musungu au vashinkila, kila yanga ne Makabwa ne Kikove. Lo vaya akwa, angu vafika mu nshila vatuma muntu angu : Kuiyeko wa kuitufumbula. Nanji mwine walak'angu : Mukanda-vantu, Kipamina, londai varwenu mulete musungu au vakanya kuiya. Talukai ne nkasa wenu Kitanika. Nanji sanga lo lufuku afuma ku Lofoï ko vamushile angu aye akatamine ku vasungu va Mbulamatari ku Lofoï. Peneapo mwanike vyaiya vitupu ne lwendo lwapya lwa kuya ku Kilongo kwa Mulolwa Angu tufike vitupu mu Kilongo twaipushya angu : Musungu udi pi? : Valak'angu Yanga kwa Mulowanyama ku mushi wa Mwendamukose. Twaya ne kuya. Ko twatene akwa Masuka ne Makabwa ne Kikove ne Vikondama.ne Kidimina. Ne kuya ya twaya; katufike katupikane mu nshila, twatapa ne vantu, twakwata ne vana-vakashi. Twafika mwa Mulowanyama angu : Mwileta. Netu angu kapadi mwanda yo. Kavetupika ne mata tu : tu. Netu amba vyawama, kufwa ko tusaka. Twapikana navo pikane-e-e. Kutereka Tomasi Mishyoni witulak'amba : Yangai, anwe vene, netu avo twimulonda panyuma. Twataluka ne kutaluka, angu twayai ; katwende ne kova kova.

Angu tufike mwi shinda vetuvul'angu : Aku mwiya vaiya kutota. Muzungu wa tuma muruki umo wa kutotela po. Netu angu : Vyawama vyo waiya muzungu. Angu tufike vitupu mu mushi angu tushikilwe nshiku yividi, kuteleka musungu wafika ne kufika. Mwine walak'angu : Au mulunda wami kafikila kulampe yo, afike ponka pa vukata bwa mushi. Vamusontele ne kumusontela; vamufungila ne vidyo ne mbushi ne vitulu vya bunga angu : Mulunda wami adye.

Kenshya lukelo walak'angu : Dino kekukemona nanji. Mwine waita angu : Vana vami, iyai mumone mulunda wami. Twaiya ne kuiya. Walak'angu : Talaiko mulunda wami, vana vove i ava. Au mwanike wavo Kitanika ye ukatuma ku Buyeke. Kumfwa muzungu suivons-les. Il répondit : Je les payerai, ce sont mes enfants; même s'ils ont brûlé les maisons, ce n'est rien ». La maison de Mahanga failli être brûlée mais les chiens aboyèrent et les Basanga s'enfuirent. Ils brûlèrent la maison de Mutwabibishi, celle du Maître, celle de Musongelwa-dyangi et des Bagoli. Moi je demandai : père, suivons les Basanga. Il refusa. Je les payerai, fit-il; même s'ils les ont brûlées, ce n'est rien. Mais les gens vont se moquer de nous, insistai-je. Laissez-les répéta-t-il, je vais d'abord leur envoyer un Mutoni. Il dit au Mutoni Nyanga d'y aller, il eut peur. Mais le Mutoni Kabala dit : Moi j'y vais. » Le Maître appela Dikuku et Ntalasha et leur dit : Venez écouter pourquoi j'envoie Kabala. Je vais donner des hommes, à Kabala, qu'il les conduise pour apaisser les Basanga (m. à. m désarmer les fusils.

Il donna un homme, Kasanda en donna un aussi, et Dikuku un également, ce qui fit trois, le meurtrier ce fit quatre. Il dit à Kabala : Conduis ces hommes pour fléchir les Basanga. Tu écouteras ce qu'ils diront. S'ils demandent que je paie cinquante hommes, je paierai. S'ils veulent que j'en paie cent, ce n'est rien. Et s'ils refusent j'en paierai même deux cents, et j'ajouterai de l'ivoire. » Je vais les conduire, répondit Kabala. Il partit et, arrivé au village de Mutwila, il dit : « J'apporte de quoi vous apaiser (de quoi désarmer vos fusils) et voici le meurtrier. Le Maître a dit : Que les frères de Masengo le tuent eux-mêmes. » Il refusèrent. Pourquoi lui-même ne l'a-t-il pas tué, firent-ils ? Nous refusons nous aussi de le tuer. Nous Muhema et Mutwila, nous refusons, retourne avec eux. » Le Mutoni refusa lui aussi de retourner avec eux. Je ne retournerai pas avec eux, dit-il, car le Maître dirait : Tu n'es pas arrivé là-bas. » Muhema dit alors : « Soit laisse-les, qu'ils restent, nous les enverions à Munkunka. Mais le meurtrier, celui-là, ramène-le. Si c'était Kibamba, si c'était Kasanda, ceux-là, nous les tuerions mais ce meurtrier amène-le. Va lui dire qu'ils ont refusé d'être payés et qu'ils veulent seulement la guerre,

amba : Vyawama katwa, ami nasava dishinda, dino mikokolo mutupu; mutume lelo dyonka mwana wove, mutume, mupele vantu vami aye navo lelo dyonka. Walak'angu : Yo, i dingi uswa kukaya mutende. Nanji angu : Kapadi mwanda yo, muleke ekale. Eviya kamba ulak'angu : Vyawama vyo twimona nove vyawama. Eviya waleta visanji ne vintu vya buya ne vilupanga ne lupanga po lumo lwa buya ne mingilo ya kutoka ne visanji miluki yividi, basi.

Mavanga vaiya angu : Ove mwana wami, poka bendera ayi ya mbulamatari ayi poka. Kutereka Mwine angu : Ayi bendera yakepa, sokola yikatampe ako ikanene, yo, nakana. Bwana Mushinga, nanji angu : Vyo ulaka avyo kanshi twalai pa lupidi pa kumona vantu vonso vayuke angu lelo twapoka bendera ya Vambulamatari, mwimike pa lupidi patoka kokumona, vantu vonso vayuke. Musungu nanji wak'angu : Vyawama dino vyo waitavila, kusumpa bendera pa lupidi. Wakanda ne kukanda, wasumpa. Wakilakile Mushidi angu : Vyo natana vantu vove vatomboka umpere vantu vove mbule ami tupikane navo vantu vove. Nanji amba Vyawama katwa.

Kensha bucheko mwine waya mu Munema. Lukerokero muzungu Mashalubo wata ruka waya mu Munema walak'angu Mushidi, twaya ukasampe bulunda ne mulunda wove. Kumfwa nanji angu ' Kunga panene ngite vamwanetu vatanwe ko. Kumfwa muzungu angu. Yo, twaya vitu ukasampane nanji. Mushidi wakan'angu ' Tukunge keshya vakute nangwa vana vami vatanweko. Muzungu angu ' Yo, twaya vitu. Kumfwa Mwenda angu ' Ami ndi Mukulu, nsaka pa kuya ne vamwanetu vatanweko. Musungu angu ' Yo : poso tuye nove. Nanji wa lak'angu ' Kanshi kapadi bulunda, yo; i bulemo walonda kungipaya. Peneapo Mushidi kavelake, kevesonta ne munwe. Peneapo musungu wasomona kamasotola, wamupika ne kumupika to ! Wafundamuka, watwela mu nzubo va le lui dire. Nous conduisons d'abord les hommes chez Munkunka. Ensuite nous lui enverrons des hommes pour lui faire savoir ce qu'il décidera. Nous lui annoncerons ceci : Si tu vois passer trois jours sans que Mpande ne vienne, sache que c'est la guerre. » Dès que Kabala fut arrivé devant le Maître, il lui annonça ' Là où tu m'as envoyé, ils ont refusé les hommes. Ce n'est que sur mon insistance qu'ils les ont acceptés, ils ont également refusé le meurtrier disant qu'il (Msiri) aurait dû le tuer lui-même, mais que, si c'était Kasanda ou Kibanda, c'eût été bien, mais pas cet homme ordinaire, qu'ils voulaient un notable. Si ça avait été Kasanda, ils l'aurait tué. Ils ont dit ' Nous ne voulons pas tuer ce meurtrier, qu'il le laisse seulement. Msiri est notre père, puisqu'il nous a élevés, mais parce que Masengo est morte, nous voulons vraiment faire la guerre. "

Et en effet trois jours après nous apprîmes que le village de Dikuku était brûlé. A ce moment lui-même (Dikuku) assistait à l'affaire A son retour il trouva son village brûlé. Trois jours plus tard les Basanga incendièrent le village du Mutoni Mulabila et les vaches furent brûlées mais pas toutes. Mukanda-bantu demanda ' Père, permets que nous allions les tuer aujourd'hui. " Non, refusa le maître, laissez-les, c'est leur parente qu'ils pleurent. " Un autre jour nous entendîmes qu'ils venaient de brûler d'autres maisons. Moi, je demandai encore ' Permets que nous les poursuivions. Cette fois le maître répondit : „ Poursuivez-les jusque dant leur village." Ntalasha partit avec Mushimba, moi Mukanda-bantu, Malele, Kaseku, Mafinge (actuellement chef investi de la chefferie Mulongo en territoire de Mwanza) Katweneshe, Mutuka Kyahite-punda, Mpunduyange, Kulima et Nsamba. Etant arrivés là-bas, nous engageâmes le combat et, après une longue bataille nous les mîmes en fuite. Nous tuâmes le chef Katendei, Kinunga et beaucoup d'autres dont nous ne connaissons pas les noms ainsi que Mumbasashi. Après les avoir chassés nous revînmes au village

mwa akafwa. Vashinka ne kufunga ne lufungulo kelete! Masuka nanji wapikile musungu. Nanji musungu wapona panshi, lo amupika buta Masuka. Nanji vaswalali vamupika, nanji wapona panshi kongolonto. Eviya Bwana Mushinga watuma vantu vakasenda musungu angu ' Kaleteai musungu wafwa ne Mushidi kumo. Eviya vaketa ne mutwe wa Mushidi valula ku didinga.

Kyamunda waiya angu ' Mukanda-vantu udi pi? Musungu angu ' Ove Kyamunda kalake mwanenu Mukanda-vantu eye. Nami kulak'angu ' Vyawama katwa, kapadi mwanda yo. Nataluka, Makalolova ne mukashi wami Mwanza ne muntu wami Kimpimpwe ne Kimpenu, angu ' Leka ngye, umfwa i lufu nkafwe kapadi mwanda yo, leka tuye vitu tukafwe. Ne vaswalali angu ' Kapadi mwanda yo, eyeai, twela mu didinga dya Maria, Musungu pa kutereka vilu ku vaswalali vakadipa, wivakanya. Mutuka kwa kuvula mwanda akevalake musungu angu ' Mukanda-vantu, au valeta ushya kukuipaya. Kumfwa musungu angu ' Buvela. Watambisha ne ditebe, angu ' Sikata apa mwaiyai. Na chikashika musungu, eviya ngiye. Musungu waya ne kuya, vakasenda ne musungu au vakashika. Eviya vaiya ne kuiya, angu ' Mukanda-vantu, nove ukashike shove. Adi waonaula yenka au musungu, ye wavifya pa kumwipaya mulunda wami. Ami nami namulak'angu ' Yanga kamwite eye pano tusampane bulunda. Aye wapapuka kuipaya mulunda wami, wavifya, adi vyo wafwa nanji kapadi mwanda, chakola nanji wafwa usaka shove ukashike ? Nami angu Eyo. Nataruka ne ku'aruka vetupa vaswalali va kuitulondola angu ' Au walala apo. Naita ne Chimpimpwe. Sendai tusende. Nachikapoka kamwingilo ka kumulwika, nakamona Tata, chipale udi vitupu, tuchimufwike, eviya twiye tumusende. Chimpimpwe angu: Namufwika, iyait usende. Ne kusenda twasenda twafika ponka pa mashimbwe po valadika Kabobo, ketupoya ne Chimbo, twashika ne (de Bunkeya) où nous exécutâmes des danses de guerre.

***

Pendant ce temps Dikuku lui aussi guerroyait chez Mwasha. Il était accompagné de Malemo qui vient de lui succéder, de Masuka, de Kabala, de Nsamba et de jeunes gens. La cause qui motiva cette guerre fut le sel. Les Basanga avait approuvé les massacres des Bayeke faits par Mwasha en disant. Mwasha, tu as bien fait d'avoir tué des Bayeke, et maintenant que Kisuku qui gardait le sel s'est enfui, c'est bien maintenant il ne faut plus voir un muyeke. " Le maître ayant appris cette nouvelle dit ' Allez vous battre avec eux, bien que Kipamina soit parti. "Ce dernier à ce moment se trouvait au Baluba chez Membe d'où Kafindo était venu l'appeler à son secours. Kafindo avait été chassé par Membe, voilà pourquoi il était venu demander du secours. Kipamina fut envoyé avec Kyamunda pour faire la guerre aux côtés de Kafindo. C'est parce qu'on nous avait pris les vassaux qui nous payait tribut, voilà pourquoi il était allé se battre. Au moment où les Basanga se révoltaitent, Kipamina et les autres guerriers étaient déjà partis. A leur retour, ils nous trouvèrent à peine revenus du pays où nous avons fait la guerre contre les Basanga.

Quelques jours après nous apprîmes que Tomasi était là-bas, les Basanga lui barraient le chemin et ils l'empêchaient d'aller chez Msiri. C'était Mulowanyama qui lui barrait le chemin. Ayant appris qu'un missionnaire était enfermé là-bas, le maître dit : Masuka, allez chercher l'européen qui est enfermé. Allez, courez avec Makabwa et Kikobe. " Ils partirent là-bas et en cours de route ils dépêchèrent un homme pour demander du renfort. Le maître dit. Mukanda-bantu et Kapamina, suivez vos compagnons et amenez le Blanc que l'on empêche de venir, partez avec votre cadet Kitanika. C'était le jour où ce dernier revenait de Lofoï où il avait été laissé pour grandir auprès des

kushika. Twatola ne Masuka nanji twajika; ke tuye ne kuya, twakalala.

Eviya bwacha lukero musungu watuma mutoni wanji Kahanganushi angu : Yanga kudi Ntalashya umulake eye, tulake nanji myanda ya bulopwe bwa mwanavo Mushidi. Ntalashya angu : Avo ngiya nchikunga mu kulumpe wetu Dikuku ne Chinkunkuruka. Eviya musungu angu : Va vanda, iya yenka ove tulake myanda ya bulopwe. Peneapo waiya ne kuiya Ntalashya wasenda ne mbushi, wamuletela musungu. Musungu angu : Vyawama vyo waiya, wadi kutina vitu ; ove angu vakangipaya ; ami kukuipaya yo yenka mwanenu ye yenka. Napo i mwanda wa musungu mwanike waile ko. Ami namulakile angu : Kamwite mwiye nanji vitu, eye tulakile pamo, kufika akwa wa mwipaya. Adi vyo afwa ne wa kumuipaya kapadi mwanda, vyawama. Ove Ntalashya wadi kutina vitu ; dino vyo nchikwipeye ? Nanji angu : Mwadi bulemo, ami angu vadi vasaka kungipaya ke pantu vadi kutelek'angu : Uno mwaka nasaka kuipaya vamfumu vonso va kara. Po pa kutina ami Ntalashya. Peneapo musungu wapoka visanji wamupa. Nanji wasanta ne kusanta. Peneapo walaya angu : Bwana shyalapo. Kumfwa Bwana angu : Yanga po; ukabwela tukeye kulaka myanda ya bulopwe. Kenshya vyo bwacha dividi Ntalashya waiya, wafika kudi Bwana. Bwana angu : Ntalashya, sapula umfwa usaka bulopwe, nsapula upyane bulopwe bwa mwanenu. Kumfwa Ntalashya angu : Yo, nakana amiwa. Eviya Bwana : Vyo wakana, tongola wa kuswana, ove Ntalashya. Yenka Mukanda-vantu apyane. Ponkâpo musungu angu : Ove Ntalashya, wawamya. Tukulai chiti achi. Ne musungu wataruka ne vaswalali ne bendera. Musungu dizina dyanji i Bwana Munanga. Vafika ne pa Lwanza vapoya ne chimbo, vasumpa mo ne chiti cha mushikiti, batula mo ne bendera.

Eviya vamfwika ami Mukanda-vantu ne kitambala chamafuta ku mutwe ne lupanga

Blancs de Bulamatari à Lofoï. Le jeune homme était à peine de retour, lorsque eut lieu le voyage à Kilongo chez Mulolwa. Dès notre arrivée à Kilongo, nous demandâmes où était l'européen ? » Il nous fut répondu ' Allez chez Mulowanyama au village de Mwenda-mukose. » Etant allé là-bas nous trouvâmes Masuka, Makabwa, Kikobe, Vikondama et Kilimina. Nous partîmes. En cours de route nous nous battions, tuions des hommes et prenions des femmes. Lorsque nous fûmes arrivés à Mulowanyama, on nous cria ' Vous vous êtes amenés. » Et on se mit à tirer sur nous des coups de fusils. Nous dîmes ' Bon nous voulons mourir. » Nous nous battîmes longtemps avec eux. Le missionnaire Tomasi nous dit : « Retournez, nous suivons aussi. » Nous partîmes. En cours de route nous apprîmes que là-bas où nous allions on était venu annoncer un européen, qu'il avait envoyé un ballot d'étoffes pour se faire annoncer. Nous répondîmes . C'est bien, que l'européen vienne.

Deux jours après notre arrivée au village, nous entendîmes que le blanc était arrivé. Le Maître dit : « Il ne faut pas que mon ami campe loin, qu'il vienne au milieu du village. » Il lui indiqua un endroit, amena des vivres, des chèvres et des paniers de farine en disant : Que mon ami mange. »

Le lendemain matin l'européen dit ' Allons voir Msiri (m. à. m. allons pour nous voir Msiri et moi). Le Maître nous appela ' « Mes fils, venez voir mon ami. » Nous vînmes et fûmes présentés au Blanc. Mon ami, fit Mwenda, voici tes fils. Voici leur cadet Kitanika que tu enverras au Buyeke (pays d'origine des Bayeke, l'Usumbwa). » L'européen répondit : « Je suis content d'avoir frayé le chemin, maintenant il n'y a plus de difficultés. Envoie-le aujourd'hui même ton fils, je vais lui donner de mes hommes pour l'accompagner. » « Non, répondit-il, il ira un autre jour à son aise. » Le blanc reprit ' « Soit, laisse-le rester. C'est bien de nous être vus. » Puis il apporta des étoffes, de belles choses, une

vampa lonka vapere Tata. Peneapo vapika visingwe vividi. Eviya musungu walak'angu' Anwe Bayeke vonso, yukai Mukanda-vantu vyonka mwaikele kara ne Mushidi. Dino anwe Vanangwa ne va Dikuku vonso mudi valunda vami vonso. Muyuke Mukanda-vantu dino mulopwe mukatampe vyonka vyadi shanji. Eviya Mukanda-vantu, yuka valongo vove ne vashove. Eviya ami musungu umfwa napuruka buno burwele, nsaka kukufungila vantu vove vonso monka mo vaikadile mishi, vekale kukulambula; wa nzotu uleta, wa vidi avi waleta. Nsaka ntanda yikale vyonka yadi kara; Vambundu veye. Mpwani yonso yaiya kusavika ne ya Bashikunda. Adi kekueshya kupota muntu nangwa mwanike yo i mujilo. Kuterekai ami Mukanda-vantu angu: Au mujilo wera i wetu ne kara, mwine Tata nanji kadi kuswa muntu wa kupota mukwavo yo. Wadi kukanya, umfwa kutereka sanga luine. Kumfwa musungu angu . Mujilo mukwavo ' Ke kueshya kupana muntu nangwa ku myanda, yo, i mujilo. Ke kuketa muntu matwi, i mujilo. Kumfwa ami angu ' Acho cha kuketa vantu matwi chafuma ku Lunda. Ne ava vantu va kuketa matwi vafumine ku Lubemba ; aye wera Tata mwanda wanji i wa kutapa vitu. Peneapo musungu angu ' Kwapwa, nakuvula myanda ayo, ke kushilula mijilo.

Kwadi avyo bucheko kutala muluwe wafika angu : Iya uketave kudi Bwana. Kufika akwa angu : Mukandavantu, yanga vakakulondole akwa, kudi muntu wove wafwa, kashike. Peneapo naya ne kuya ; vansontela : au udi apa. Ke nkululula panshi na kamushika mu mukembo. Nami sanga nzala yankwata, naya ne pa musungu angu : Bwana, muntu nakashika mu mukembo. Peneapo nalaya ke ngye ne kuya, nafika ne ku mushi. Kutala ko kate kamavanga angu: Vaile ku Lusambo vabwela ne vasungu vatano : Makençere ne vakwavo vana ke vanike vangji. Makengere cha kumuleta kuno i Maluve, wenda kusaka Maluve wansendebelle épée et des vêtements blancs ainsi que deux ballots d'étoffes, c'est tout.

Le soir il vint lui (à Msiri) dire ' « Toi, mon fils, prends le drapeau de Bulamatari, que voici. » Le Maître lui fit observer ' « Ce drapeau est petit, donne m'en un grand, celui-ci est petit, je n'en veux pas. » Puisque tu dis cela, reprit Monsieur Mushinga (=canonnier), porte-le sur une montagne découverte pour que tout le monde sache ' Aujourd'hui nous avons reçu le drapeau de Bulamatari, hisse-le sur une montagne couverte afin que tout le monde le voie et le sache. Puis il ajouta ' « Tu as bien fait de l'accepter. » Le drapeau fut hissé sur la montagne il monta. Avant cela le Blanc avait dit à Msiri ' « Comme j'ai trouvé tes hommes en révolte, donne-moi tes hommes pour que je me batte avec les révoltés. » C'est très bien, lui avait répondu Msiri.

Le lendemain le Maître alla à Munema. Le matin un européen le suivit à Munema et lui dit : « Msiri, allons, viens conclure un pacte d'amitié avec ton ami. Il lui répondit : « Attends un peu que j'appelle mes frères pour qu'ils y assistent. » Non, reprit l'européen, viens immédiatement conclure le pacte d'amitié avec lui. » Msiri refusa en disant : « Attends jusque demain pour qu'au moins mes fils soient appelés pour y assister. » Non insista le blanc, allons immédiatement. » Moi, dit Mwenda, je suis grand, je veux pour y aller que mes frères y assistent. » Il faut que nous allions immédiatement, fit l'européen. » Alors, dit Msiri, ce n'est pas l'amitié que tu es venu conclure, c'est la guerre que tu es venu faire contre moi pour me tuer. » La discussion commença alors entre Msiri et l'européen. Ils se mirent à se montrer le doigt l'un à l'autre. Le blanc sorti son révolver et en tira un coup sur Msiri qui se tourna, entra dans la maison où il mourut. La maison fut fermée à clef. Alors Masuka tira un coup de fusil sur l'européen. Le blanc tomba à terre après que Masuka eut tiré le coup de fusil sur lui. Les soldats tuèrent Masuka à coup de fusils, il tomba lui aussi à terre. Alors Monsieur Mushinga envoya des hommes pour aller trans-

ra ne Mwenda visanji ne Chidimba po. Ave wadi kutwal'amba padi nkamutana, kanshi kumutana wafwa. Eviya walak'angu : Vyo namutana wafa ove Mukandavantu poka nsavo ai : Kumfwa Mukandavantu angu : Yo, nakana ke kupoka vya mufu. Ke po pa kumwita ku nkambi angu : Iya. Musungu wapoka visanji mayola ana wamupa a kaniki avidi, mongola nao avidi. Eviya mukodi Maria nanji wamupa makola avidi angu : I ove mwine wakene, atwe, wera twakuletela vya bupe vapere shove Mwenda.

Kwadi avyo musungu angu : Nsaka unsakile vantu va kunondola dishinda dya kuya ku mukuva kualakile shove. Ami angu : Kapadi mwanda nswa kupana. Eviya Makengere watarula musungu umo angu : Yangai kapoteshyei vidyo. Musungu waya ne kuya, wakapoteshya vidyo mwa Kalalanombe. Vyo abwela au mwine musungu, Makengere walak'angu ' Mukandavantu, leta vantu va kulondola ku lupidi lwa nsahabu lwalakile shove. Nami napana vantu vavidi; vaya ne kuya ku Kambove. Nevalak'amba ' Mukapitula ne mulopwe umo akwa Moto ye wayuka ke pantu wadi ne midimo ya kupoya mukuva. Angu vafike akwa vamupitula, vaya ne kuya. Kufika ku Kambove musungu angu : Po vadi kupoya i pi ? po vamwene nsahabu. Vamulak'angu : I apa. Musungu angu atale mu ningo mo vadi kupoya mwadi ne mema. Paneapo musungu angu mwavepa sokolai pangi. Avo angu : Yo, Bwana, ponka apa. Angu : Yo, mwafisa ami. Mukandavantu wandak'angu ' Yanga vakakulondole vintu. Anwe mufike kuno mufise, mumbule pangi ' Avo angu ' Po ponka Bwana; ange padi pangi ange twakuvula; adi avi i ponka pano. Nangwa vakepushya vangi po ponk'apa, kapadi pangi yo. Aye musungu angu ' I buvela. Kevapume ne kuivapuma angu ' Kanshi i buvela mwafisa vitu. Ponk'apo wivakwata ne kuivakuta ne myonshi vonso vasatu, Mfumu Moto wa busatu. Ne aya nzala vadi nayo pa kuvapuma vafwa, pa Kambove porter l'européen mort et Msiri en même temps. La tête de Msiri fut tranchée et placée à la palissade.

Peu après Kyamunda vint demander : « Où est Mukanda-bantu ? Mon frère, dit-il je viens te chercher, l'européen t'appelle. » C'est très bien, peu importe. » Je partis accompagné de Makaloloba, de ma femme Mwanza, de mon homme Kimpimpwe et de Kimpenu. Je dis : « J'y vais, s'il faut mourir, peu importe, allons mourir. » Ho ! ce n'est rien, firent les soldats, venez entrer dans la palissade de Maria. » Le blanc, ayant entendu crier les soldats fâchés les fit taire. Mutuka sans motif disait à l'européen : « Mukanda-bantu qu'on amène va te tuer. » C'est faux, fit le blanc qui sortit une chaise et me dit : « Assieds-toi là et nous souhaita la bienvenue. Je vais d'abord enterrer l'européen ajoula-t-il, et je reviendrai. Il partit et fit porter le blanc tué pour l'enterrer. Puis à son retour il me dit : Mukanda-bantu, va toi aussi enterrer ton père. Celui qui est en faute, c'est cet européen qui a tué mon ami. Moi, je lui ai dit d'aller l'appeler pour qu'il vienne ici conclure un pacte d'amitié avec moi mais lui a été brusque en tuant mon ami, il a mal fait. Mais comme il est mort lui aussi, il y a compensation, l'essentiel est qu'il est mort lui aussi. Veux-tu ton père pour aller l'enterrer ? » Je répondis : Oui. Je partis après qu'on m'eut donné des soldats pour m'indiquer où il était couché. J'appelai Kimpimpwe et lui dit : « Portons-le; je vais d'abord aller chercher un vêtement pour l'en vêtir, car je crains de voir mon père, il est nu peut-être. habillons-le d'abord, ensuite nous viendrons le porter. Kimpimpwe me héla : « Je l'ai habillé, viens et portons-le. » Nous le portâmes et, étant arrivés au cimetière où est couché Kabobo, nous creusâmes une tombe et nous l'enterrâmes; nous prîmes Masuka, nous l'enterrâmes lui aussi. Après quoi nous allâmes nous coucher.

Le lendemain matin l'européen envoya son interprète Kahangamushi appeler Ntalasha pour parler avec lui de la succession (m. à. m. chefferie) de son frère Msiri. Ntala-

vavidi, Moto ye wafwidile mwa Nkuba. Peneapo keveya ne kuiya kuno ku Bunkeya. Vafika angu ' Mukandavantu nsahabu katwiyimwene yo. Ava vantu wilupele i vinangwa ke kulombola kwa kishinka yo; vakanombwele pangi. Kumfwa ami Mukanda-vantu ' Po ponka ke pantu au mulopwe wadi mwine wa kupoya. Inga vadi vangi inga nalak'amba ' I buvela. Adi au mulopwe wayuka ke pantu i midimo yavo; wadi kupoyala Tata Mushidi. Peneapo kavatobolola. Musungu waita Maria angu ' Ove Maria, ove wadi ne mulume wove i anwe mwayuka padi nsahabu. Maria nanji wakana angu . Ami mwanamukashi nkidi kuyuka po vadi kupoya mukuva wavo. Atwe vadi kuitulete-la muno mu mushi. Eviya vasungu angu ' Ove kuyuka, yo, udi mwanike. Vaya ne kuya, vaavukila muno mu mushi bushiya bwa Lufila mu Kilumba mo asikete Makengere. Lo afuma mu Kilumba waya mwa Tenke. Angu afike akwa wafwa ne kufwa, wafwa Bwana Makengere. Eviya Vasungu vashyalapo vaya ne kuya. Adi ava vasungu lo vaile vaswalali vanji vasenda mukodi wami. Musungu walak'angu ' Poka mukashi wove, twala mwangji. Nami nasekela, nasenda vyo vampokolwela ko mukashi wami, vyawama katwa, nasekela.

Kavidi nakuvula myanda yingi yo nashile va Bwana Mushinga. Vanday'amba ' Ami naya, shyalapo ne Nala Leka, mushyale nandi viya. Au musungu nakushila wa kukuwamishya chalo chove; mushyale viya ne musungu au. Umfwa bulwele buno bwankosela kenshi nkafika mu Mpwani padi nswa kumfwa. Umfwa ndi wa kupuluka nswa kubweluluka. Musungu nakushila au muyuke, musungu nanji akayuke. Nalak'angu ' Vyawama. Musungu wampa mukashi Kipalasa. Peneapo waya ne kuya Bwana Mushinga. Twashyala ne kushyala. Twashimika ne mushi ne vaile kevabwela.

sha répondit : Je viens, mais j'attends notre aîné Dikuku et Kikunkuruka. » Ho ! dit le blanc quelque temps après, ils tardent, viens tout seul afin que nous parlions de la succession. » Ntalasha vint emmenant des chèvres qu'il offrit au blanc. L'européen lui dit : Tu as bien fait de venir, tu craignais vainement d'être tué. Moi je ne te tue pas. Il n'y a que ton frère qui a été tué mais je le répète c'est à cause de l'européen subordonné qui est allé là-bas. Je lui ai dit d'aller l'appeler et de venir avec lui pour que nous parlions ensemble mais lui, arrivé là-bas, l'a tué. Mais comme celui qui l'a tué est mort lui aussi, il y a compensation, c'est bien. Toi tu craignais vainement, pourquoi ne t'ai-je pas tué maintenant ? Et Ntalasha de répondre : « Comme vous êtes armés, je pensais que vous vouliez me tuer ; ensuite le bruit a couru que cette année on allait tuer tous les anciens chefs, voilà pourquoi j'avais peur moi Ntalasha. » Le blanc prit des étoffes et les lui donna. Et Ntalasha, après avoir remercié, prit congé de lui en disant « Monsieur, au revoir. » Le blanc répondit : Bon voyage. Tu reviendras pour que nous parlions de la succession. » Le lendemain Ntalasha revint chez le Blanc qui lui demanda : Ntalasha, dis-moi si tu veux être chef pour que tu succèdes à ton frère. » Ntalasha refusa : Je ne veux pas. » Alors, reprit Monsieur, puisque tu ne veux pas, choisis celui qui doit lui succéder, toi Ntalasha. Il répondit : « Que Mukanda-bantu lui succède. » Tu as bien fait toi Ntalasha approuva le blanc. Après cela, l'européen donna l'ordre d'enlever le mât et partit avec ses soldats et son drapeau. Le nom de l'européen était Monsieur Munanga. Arrivés à Luanza il creusèrent un trou où ils fixèrent un mât auquel ils hissèrent le drapeau.

On me mit à la tête à moi Mukanda-bantu, une bande d'étoffe imbibée d'huile et on me donna la même épée qu'on avait donnée à mon père. Puis après avoir tracé par terre deux cercles le blanc dit : « Vous tous les Bayeke, reconnaissez Mukanda-bantu comme vous reconnaissiez Msiri autrefois ; main-

tenant vous tous les Banangwa et Dikuku, vous êtes tous mes amis. Le muyeke Mukanda-bantu est maintenant grand chef comme l'était son père. Et toi, Mukanda-bantu, reconnais tes frères et tes pères. Lorsque moi blanc je serai guéri de cette maladie, je te ramènerai tous les hommes dispersés, afin qu'ils soient dans les villages comme autrefois, qu'ils te paient tribut, qu'ils apportent les uns de l'ivoire les autres d'autres choses. Je veux que le pays soit comme autrefois, que les Bambundu viennent. Toute la côte et le pays des Bashikunda vont être ouverts. Mais ne vendez pas des hommes, pas même un enfant, c'est défendu. » Moi, Mukanda-bantu, je lui fis remarquer : Cette défense existe chez nous depuis longtemps. Mon père lui-même ne voulait pas qu'un homme en vendît un autre, il défendait ce commerce. Si jamais, il apprenait qu'un homme était vendu, il sévissait. » Une autre défense, reprit le blanc, ne donnez pas des hommes même pour régler un différend, c'est défendu. Ne coupez pas les oreilles à des hommes, c'est défendu. » Moi, je lui fis encore observer : « L'habitude de couper les oreilles aux hommes vient du Lunda (pays des Balunda). Ces hommes qui ont les oreilles coupées viennent de Lubemba (pays des Babemba). Mon père lui tuait seulement. » Le blanc terminant en disant : « C'est fini, voilà les défenses que je t'ai données, ne les viole pas. »

Le lendemain Monsieur me fit appeler par un messager. Lorsque je fus arrivé, il me dit : Mukanda-bantu, va là-bas, on te montrera un de tes hommes qui est mort, enterre-le. » J'allai et on me le montra. Je le traînai par terre et l'enterrai dans une caverne. Après cela j'eus faim, j'allai chez l'européen lui dire : Monsieur, j'ai enterré l'homme dans une caverne. Je pris congé de lui, partis et arrivai au village.

Le soir ceux qui étaient allés à Lusambo revinrent avec cinq européens. C'était Makengere et ses quatre subordonnés. Makengere cherchait Maluve, voilà ce qui l'avait amené, ici. Il apportait à Mwenda des étoffes et un instrument de musique. Il les apportait croyant qu'il le trouverait vivant, mais à son arrivée, il était déjà mort. Il dit alors : Puisque, il est mort, toi Mukanda-bantu, prends les biens que voici. Mukanda-bantu refusa : « Je ne prendrai pas les biens destinés au défunt. Il fut alors appelé au campement. Le blanc prit quatre pièces d'étoffes, deux de couleur de l'indigo et deux de mongala (?) et les lui donna, il donna aussi deux pièces à Mungoli Maria et dit à Mukanda-bantu, tu as refusé mais nous, nous t'avons apporté les présents offerts à ton père Mwenda.

Peu après le Blanc demanda : Donne-moi des hommes pour me montrer le chemin qui conduit au cuivre dont avait parlé ton père. Moi, je répondis : Soit, je vais t'en donner, Makengere envoya d'abord un blanc acheter des vivres. Le blanc alla acheter des vivres chez Kalalanômbe. Au retour de ce blanc, Makengere demanda : Mukanda-bantu, donne moi des hommes pour aller indiquer la montagne d'or dont avait parlé ton père. » Je lui donnai deux hommes et ils partirent pour Kambove. Je leur dis de prendre au passage là-bas le chef Moto qui connaissait l'endroit, parce que c'était lui qui était chargé de l'extraction du cuivre. En passant chez lui ils le prirent et allèrent avec lui. Quand ils furent arrivés à Kambove, l'européen demanda : Où est l'endroit d'où l'on faisait l'extraction ? Les guides lui répondirent : C'est ici. Mais le blanc ayant vu de l'eau dans l'alluvion d'où l'on faisait l'extraction, dit : « Vous avez menti, indiquez-moi un autre endroit. » C'est bien ici, Monsieur, reprirent-ils. Non, fit le blanc, vous m'avez caché l'endroit. Mukanda-bantu m'a dit : « Va avec eux afin qu'ils te montrent les biens (lit. choses) mais vous, arrivés ici, vous me les cachez. Indiquez-moi un autre endroit. » Ils répondirent : Monsieur, c'est bien cet endroit-ci, s'il y avait un autre, nous te l'indiquerions, mais c'est bien celui-ci. Qu'on demande à d'autres ils n'indiqueront que cet endroit et non pas un autre. » Vous mentez,

répéta le blanc et il se mit à les frapper; vous avez caché le véritable endroit. Il les lia tous les trois y compris le chef Moto. Comme ils avaient faim, ils ne purent supporter les coups, ils moururent ; les hommes moururent à Kambove et Moto à Nkuba.

A leur arrivée à Bunkeya ils dirent : Mukanda-bantu, nous n'avons pas vu d'or. Les hommes que tu nous à donnés sont des vauriens, ils n'ont pas indiqué le véritable endroit, mais un autre. « C'est bien cet endroit, répéta à son tour Mukanda-bantu, car c'était ce chef qui faisait l'extraction; si ça avait été un autre, je dirais qu'il s'est trompé mais ce chef le sait bien, parce que c'était lui qui était chargé de l'extraction pour mon père Msiri. Ils se mirent à discuter. L'européen fit venir Maria et lui demanda Toi, qui étais avec ton mari, tu dois connaître l'endroit où se trouve l'or. » Non, répondit Maria, moi femme, je ne connais pas l'endroit d'où l'on extrayait leur cuivre, on nous l'apportait ici au village. Alors le blanc dit : Toi, tu ne le sais pas, tu es jeune. Ils (le blanc et sa caravane) partirent et passèrent en deça de la Lufira à Kilumba où s'établit Makengere. Quelques temps après Makengere partit de Kilumba, alla à Tenke où il mourut.

Alors les autres blancs qui restaient s'en allèrent. En partant leurs soldats emmenèrent une de mes femmes mais l'européen (chef de la caravane) me la rendit en disant : Prends ta femme et emmène-la. Je fus très content de ce que ma femme avait été reprise.

Je vais te raconter des faits concernant Monsieur Mushinga, faits que j'ai oubliés. Il prit congé de moi en disant : Je m'en vais, au revoir, reste avec Nala Leka. Cet européen que je te laisse fera du bien à ton pays. Reste bien avec ce blanc. Si ma maladie s'aggrave, je n'arriverai pas en Europe, peut-être je mourrai. Si je guéris, je reviendrai. Reconnais cet européen que je te laisse et que lui te reconnaisse aussi. C'est bien, répondis-je. Le blanc me donna ma femme Kipalasa et puis Monsieur Mushinga partit. Nous restâmes et bâtîmes le village et les gens qui s'étaient dispersés se mirent à revenir.

(A suivre).

JURISPRUDENCE

TRIBUNAL DE PARQUET DU KIVU

ANNULATION d'un jugement de tribunal de territoire de Costermansville. DIVORCE. Dissolution d'un mariage religieux. Décision contraire à la coutume.

NOTICE.

Les règles de fond appliquées par la juridiction indigène sont celles en usage dans le pays d'origine des parties.

La coutume des indigènes évolués du territoire de Shangungu proscrit la dissolution du mariage religieux.

JUGEMENT.

Le Tribunal du Parquet du Kivu, séant à Costermansville, a rendu, au degré d'annulation, le jugement suivant.

En cause : U. T. contre M. A.

Vu le jugement n° 98, rendu le 5 février 1946 par le Tribunal de Territoire de Costermansville, prononçant le divorce entre le nommés U. T. et la nommée M. A., à raison de torts réciproques; mettant les frais à charge de M. et, à défaut de paiement fixant la durée de la contrainte par corps à 4 jours;

Attendu que les nommés U. T. et M. A. se sont mariés religieusement à la Mission des Pères Blancs de M. le 11 novembre 1939;

Attendu qu'il est de règle presque générale que les règles de fond appliquées par les juridictions indigènes sont les règles en usage dans le pays d'origine des intéressés; que c'est le cas en ce qui concerne le tribunal de Territoire de Costermansville;

Attendu que la coutume évoluée, d'application dans le territoire de Shangungu et par conséquent dans le cas d'espèce, n'admet pas la dissolution du mariage religieux;

Attendu que le tribunal a pour obligation d'appliquer la coutume; que dès lors la condition de la première partie du 2° de l'article 36 de l'Arrêté Royal du 13 mai 1938, coordonnant les décrets relatifs aux juridictions indigènes est remplie;

Attendu que la deuxième condition de la deuxième partie du 2° de l'article 36 prémentionné est également remplie; qu'en effet il y a toujours utilité d'annuler un jugement prononçant un divorce tant que les deux époux intéressés sont en vie;

Attendu dès lors que le jugement peut être annulé malgré qu'il a été rendu depuis plus de 6 mois;

Par ces motifs,

Vu l'arrêté Royal du 13 mai 1938, coordonnant les décrets relatifs aux juridictions indigènes, notamment les articles 35 et suivants et l'article 18;

Le Tribunal,

Statuant d'office et sans frais, annule le jugement a quo en son entièreté.

(Juge M. J. Delneuville).

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons ; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Bashila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o 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'Elisabetfiville - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs
Comment libeller les Préventions, par D. Merckaert, 15 frs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

16me Année Elisabethville, Mars-Avril 1948 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

MINISTÈRE DES COLONIES BIBLIOTHÈQUE BRUXELLES

SOMMAIRE

LETTRE DE MWENDA (Mukandavantu). Chef de Bayeke à Sa Majesté le Roi Albert. 231

LE BUHAKE, une coutume essensiellement munyarwanda. 245

JURISPRUDENCE

Procédure devant les tribunaux indigènes. Compétence ratione materiae. Mandataires. 259

Droit Pénal. Epreuves superstitieuses. Escroquerie. Constitue une escroquerie le fait de se faire remettre une somme d'argent pour la remise d'une poudre magique. 260

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Lettre de Mwenda II (Mukandavantu)

Chef des Bayeke à Sa Majesté le Roi Albert (à cette époque Prince Héritier de Belgique).

(à Suivre)

Kuikalapo twateleka angu waiya musungu Bwana Mukubwa. Aye lo wakipitile Tata kange kufwa. Eviya waiya kupituluka watana Tata wafwa kara. Peneapo lo watana Tata wafwa kara, wampa ne chidimba vyo anshidile Bwana Mukubwa lo abwelele ku Lualaba ku Luvondo. Eviya waya ku Lofoi nami nashyala; twadima. Mukembe watuma vantu angu : Kasapwile Mukanda-vantu atume vantu veye vampoke. Nami angu : Vyawama natarula ne Chimponto ne Malele. Vafika akwa. Nanji wasekera angu : Eyo. Vataruka ne kutaruka. Baluba pa kumona Mukembe washyala kunyuma angu : Mutapei. Vamutupa ne mata ne myambi Nanji wapika buta, wapika yenka mfumu wavo. Mukembe angu : Kenshi munkanye kuya anwe Baluba yo; mwamfilwa naya. Kavidi lufuku lwa kufika mu mushi wa Kalalanombe kavidi Mulowanyama nanji wakonga vantu vengi mavumba angu : Turwe ne Mukembe. Nanji angu : Ami kufwa ko nsaka. Chimponto pita aku nami mpite aku; nove aku tupikane navo. Kutala ko vetutina vene vapita ne kupila. Vafika ne mu mushi mu Munema. Ke tukiya.

Quelques temps après nous apprîmes l'arrivée de l'Européen Chef. Lors de son premier passage, mon père vivait encore mais à son second passage mon père était déjà mort. Comme alors mon père était déjà mort, Monsieur l'Européen Chef me fit cadeau d'un instrument de musique en revenant de Lualaba de Lubondo et partit pour Lofoi. Moi je restai et nous fîmes des cultures.

A quelques temps de là, Mukembe dépêcha des hommes en disant : Ailez demander à Mukanda-bantu qu'il envoie des hommes pour venir me prendre. « Je dis : C'est bien, et j'envoyai Kimpolo et Malele. Leur arrivée là-bas le combla de joie et ils partirent. Les Baluba voyant Mukembe rester en arrière dirent : Tuez-le. » Ils tirèrent des coups de fusils sur lui et lui lancèrent des couteaux mais sans l'atteindre. Mukembe riposta en tirant un coup de fusil juste sur leur chef et leur dit : Vous ne m'empêcherez pas de partir, vous les Baluba, vous en êtes incapables. Une autrefois le jour de leur arrivée à Kalala-nombe, Mulowanyama rassembla des foules d'hommes et dit : Battons-nous avec Mukembe. La mort, je la veux, répliqua ce dernier. Kimpoto passe de ce côte et moi je vais passer par ici. Battons-nous avec eux. Mais ils eurent peur de nous et passèrent. Mukembe et ses compagnons de voyage arrivèrent à Munema et nous nous mîmes à danser.

Muntu wami umo Shinka-mashila angu leka, nkatukepo ku Lufila. Waya mu mushi mwa Mwanza. Wafika waikala. Kumfwa muka Mwanza wamulak'angu : Shinka-mashila, vakashi vove vekale kusekwila ne vakwavo. Nanji angu : Kapadi mwanda yo. Kavasekuila. Lungi lufuku angu : Shinka-mashila wanyema mwanda wa kuiva vidyo; vakwata vonka vakashi vanji vavidi. Nanji angu : Vankwatila vakashi kwa kuvula mwanda. Po pa kuya kusapwila Bwana-Leka. Nanji pa kuteleka avyo watuma vaswalali angu : Yangai mukamupokolwela vantu vanji. Pa kufika akwa Mwanza angu : Lwai navo. Muswalali umo vamuketa munwe, Malwishya vamuketa pa kubwela avo angu : Tumupoke buta. Eviya vamuleta. Vonso vaswalali vaya ku musungu kumuvula angu : Ko witutumine mukwetu vamuketa munwe. Aye : Vyawama. Watalula vanji vengi vaswalali angu Yangai mukapikane. Vaya ne kuya. Kutana vaya kara, vanyema.

Eviya Kavala angu : Leka mpite ku musungu angu : Iya ukasapwile Mukanda-vantu eye kuno bulemo bwakolomoka katwa. Nami pa kusansapwila, nataruka kwa bukidi bukidi. Nataluka ne Tata Mukembe ne mwanetu Mushinkula ne Malele ne Kitanika ne Chapite-mpunda ne Kavashya. Amba mfike ku musungu, musungu angu : Avi wawamya katwa. Natana bulemo bwapwa. Ino musungu angu : Mukanda-vantu sikata kuno tusikate nove. Akwa kwalepa ku Bunkeya, kwalepa pa kuiya kukufumbula umfwa bulemo bwakutamba, sanga chikakwafya, akwa kwalepa, poso pano pepi pa kuva nangwa bufuku utereke ka mwanda waiya ne bufuku. Ove nove umfwa utereke sanga waiya kuitufumbula; nami umfwa ntereke angu bulemo bwafika mwa Mukanda-vantu sanga nafika ne bufuku. Wera ove Mukanda-

Un peu plus tard mon homme Shinka-mashila partit pour Lufira pour se protéger contre la famine, il alla au village de Mwanza. Etant arrivé là il resta. Une femme de Mwanza lui dit : Shinka-mashila, que tes femmes sarclent les champs avec leurs compagnes. Soit, répondit-il. Elles se mirent à sarcler. Un jour le bruit courut que Shinka-mashila s'était enfui, parce qu'il avait volé des vivres. Ses deux femmes furent prises. Shinka-mashila protesta en disant : On à pris mes femmes sans motif, et alla porter plainte à Monsieur Leka. A cette nouvelle, celui-ci envoya des soldats pour aller reprendre les femmes de cet homme. Quand ils furent arrivés là-bas, Mwanza dit à ses hommes : Battez-vous avec eux. « Un soldat eut un doigt coupé. Malwisha eut le doigt coupé, tandis qu'il revenait avec ses compagnons. Les adversaires voulaient lui prendre le fusil. Il fut amené et tous les soldats allèrent dirent au Blanc : Là bas où tu nous à envoyés, notre compagnon a eu le doigt coupé. » Bon, répondit l'européen. Il enyoya beaucoup de ses soldas et leur donna l'ordre de se battre. Ils partirent mais ne retrouvèrent plus leurs adversaires. Ils avaient déjà pris la fuite.

Alors Kabala passant chez le blanc fut chargé de ce message : Va dire à Mukanda-bantu de venir, ici la guerre a éclaté. A cette nouvelle, je partis aussitôt avec mon père Mukembe, mes frères Mushinkula, Malele, Kitanika, et Kyahite-mpunda, ainsi que Kabasha. A notre arrivée, le blanc me dit : « Tu as très bien fait de venir. Au moment où j'arrivai, la guerre était déjà terminée. L'européen me demanda : « Habite avec moi ici, car Bunkeya est trop éloigné pour te porter secours; et si on te déclare la guerre, tu auras beaucoup de difficultés parce que c'est loin. Reste ici tout près de sorte que, lorsque, toi aussi tu apprends quelque chose, tu viennes nous porter secours même la nuit, et que, moi de mon côté lorsque j'apprends que la guerre a éclaté chez Mukanda-bantu, j'arrive même la nuit. « Toi Mukanda-bantu, ajouta-

vantu udi muntu katwa po nakulayishe ku Bunkeya waiya bukidi, wera udi muntu lwine. Vangi inga vakana, adi ove udi muntu lwine. Vangi inga walak'angu : Anwe vatapa Tata kavidi i anwe nsaka kurwila yo. Adi ove udi mwanamulume. Peneapo twashimika ne mushi pano pa Litupishya. Pa kuiya kuno twaiya ne vaswalali vavidi, vova kukushya vakodi vashyele akwa. Ne valak'angu : Yangai kakushye i vantu vo vakola adi ami nashyala ne Mukembe. Ntalasha aye twatene kuno ne Chikunkuruka. Nadi ne vantu makumi avidi ne shenda ne vamwanetu munane ne va Tata vana. Apo pene twashikata. Kwadi avyo ne musungu Bwana Leka wapinga lwendo lwa kuya. Walak'angu : Umpere vantu va kuya navo kwetu. Namupere Kalama, Chipushi ne Mulakwa ne Katutula. Eviya pa kutaruka walak'angu : Mukanda-vantu, shyalapo ne Nkurukuru ye uswa kukusakila vantu vove. Ami nanen'amba : Vyawama. Twashyala ne Nkurukuru ne Kaseya, katwikele.

Kwadi avyo musungu watuma Makabwa ne Dyoko mutoni wanji; vaya ne kuya angu : Kaleteai mukele mwa Mwashya. Angu kufika akwa kepo pa kutana mo vena Mutwila monka mu mushi wa Mwashya. Vasambakana ne vantu va Muhemwa. valak'angu : Anwe, mwalonda ka kuno? Kutereka navo angu : I musungu wituluma angu : Yangai mukalete mukele. Kepo pa kuivalak'angu : Yangai kamusapwileai eye tumufunde mukupo; mukalake Mukanda-vantu mukeye nanji tukamuketa mutwi, tukove mwa kutomena Mulopwe wetu busere; yangai kasapwileai musungu eye bukindi alete chiseva chanji. Vaya ne kuya; vamuvul'angu : Bwana atwe kow.tutuma vasaka kuitwipaya ku vena Muhemwa. Vamusapwila monso mo vevalakile. Musungu pa kutereka avyo, wataruka ne kutaruka, waiya kumpitula angu : Mukanda-vantu, twaya utwale mutwi vakove dishyenke nami ntwale mukupo. Twatat-il, tu es un très brave homme, parce que je t'ai appelé de Bunkeya et tu es venu aussitôt, tu es un très brave homme. D'autres auraient refusé mais toi tu es un très brave homme. D'autres auraient dit : Je ne me battrai pas pour vous qui avez tué mon père, mais toi tu es un homme vraiment bon. »

Là-dessus nous fondâmes le village ici à Litupisha. Pour venir ici j'étais accompagné des deux soldats pour faire déménager les bagoli qui étaient restées là-bas à Bunkeya. Je leur dis d'aller faire déménager les hommes car c'était eux qui étaient difficiles à faire déménager. Je restai ici avec Mukembe. Quant à Ntalasha et Kikunkuruka, nous les avions trouvés ici. J'avais vingt neuf hommes, mes huit frères et mes quatre pères. (frères ou cousins de Msiri) nous nous établîmes.

L'européen Monsieur Leka se proposa de partir et me demanda des hommes pour le conduire chez lui. Je lui donnai Kalema Kipushi, Mulakwa et Katutula. En partant il prit congé de moi en disant : Mukanda-bantu, au revoir, Nkurukuru ramènera tes hommes. Je répondis : C'est bien. Nous restâmes avec Nkurukuru et Kaseya.

Un jour le Blanc envoya Makabwa et son mutoni (juge, mais ici interprète) Dyoko pour aller chercher du sel chez Mwasha. A leur arrivée là-bas, ils rencontrèrent des gens de Mutwila et de Muhemwa dans le village de Mwasha. (Ces Basanga) leur demandèrent : Qu'êtes-vous venus faire ici, vous? » Ils répondirent : Le blanc nous a envoyés venir chercher du sel. « Allez lui dire de venir pour que nous le dépouillions de sa peau, reprirent-ils. Allez dire aussi à Mukanda bantu de venir avec vous, pour que nous lui coupions la tête et en fassions une coupe à bière de notre chef. Allez dire au blanc d'apporter vite sa peau. » Ils allèrent annoncer cet incident au blanc. Monsieur, lui dirent-ils, là-bas où tu nous a envoyés, nous avons failli être tués par les gens de Muhemwa. » Et ils lui rapportèrent tout ce qui leur avait été dit. A cette nouvelle le blanc partit et vint me prendre en disant : Mukanda-bantu, allons

luka ne kutaluka, Mukembe, Ntalashya Chipamina, Munshimba, Chapite-Mpunda Kitanika ne Nsamba. Twafika akwa, twapikana, twadya ne mushi wanji. Vaswalali va kufwa vasatu, vangase vavidi. Vaasa Chipamina ne mukashi wami umo, basi. Twasoka mushi wanji, ne vantu twaavana. musungu vamo nami vamo. Kwadi avyo dino ke lwendo lwa kubwela ku mushi. Twauvile ketupite mwa Mwashya kumutana mutupuye wanyema. Kuitamo mudi talala ; kanshi wanyema mwine. Twafumapo katuye ne ne kuya. Musungu walak'angu : Twayai tukalale kulampe vakangivila vintu vyami. Penepo twakalala kungi ; kwadi avyo twafika kuno kwetu.

Eviya Kalela waiya kurwa pa Kalala-nombe. Kalala-nombe watuma muntu angu Musungu ami kuno nashinkilwa. Musungu pa kuterek'avyo wandak'angu : Twayai, Mukanda-vantu, tukatale Kalala-nombe ao ye vashinkila ; twende tusaka ne vantu vashile shove. Nami angu : Vyawama katwa. Angu tufike akwa kutana vanyema. Kalela m'umu mwine vamupika ne vantu vana vanji vanyema. Vasungu vadi vavidi ne Kulukulu ne Kakese, kutula po ami ne tata Mukembe ne mwanetu Malemo ne Mushinkula ne Chimponto ne Kitanika uchidi mwanike. Baya ne Mafinge ne banyahari ; twataruka twaya. Musungu walak'angu : Twayai. Twaya ne kuya, twafika ne Nkonga, kumutana wanyema. Twatana mo vantu mukaga, twivalak'angu : Mulopwe wenu waya pi ? Angu : Twakamuleta eye. Kanshi buvela, wanyema ne kunyema. Vasungu angu : Twayai tukafike monka mu mushi. Kensha angu : Tumulondeai Vataruka ne vaswalali nami natarula Malemo Mushinkula, Kitanika, vevalonda. Kutana kapondo wafyamina kapika sarishyo kanyema ne kunyema kaela ne buta bwa dibwe dibongoya, kene ne kuikamona yo. Katubwela ne kubwela ; vabwela ne ngase yavo. (Vyo twabwela kutana Bwana Kakese wavela luiporter, toi, ta tête pour qu'on en fasse une calebasse à bière et moi ma peau. « Nous partîmes avec Mukembe, Ntalasha, Kipamina, Mushimba, Chahite-Mpunda, Kitanika et Samba. Arrivés là-bas nous nous battîmes et prîmes leur village. Il y eut trois soldats tués et deux blessés. Kipamina et une de mes femmes furent également blessés, c'est tout. Nous brûlâmes leur village et nous nous partageâmes les hommes, le blanc en prit une partie et moi une autre. En revenant au village, nous passâmes chez Mwasha, mais nous ne l'y trouvâmes pas, il avait pris la fuite. Nous hélâmes mais personne ne nous répondit. Le chef s'était enfui. Nous partîmes de la. Le blanc dit : Allons nous coucher loin, car je crains qu'on ne me vole mes objets. Nous allâmes dormir ailleurs et nous arrivâmes ici chez nous.

Peu après Kalela vint faire la guerre contre Kalala-nombe (un muyeke) Ce dernier dépêcha un homme pour annoncer au blanc qu'il était enfermé. Ayant appris cette nouvelle l'européen me dit : Mukanda-bantu, allons voir Kalala-nombe qui est enfermé, allons aussi chercher des hommes qu'avait laissés ton père. » C'est bien, répondis-je. Quand nous fûmes arrivés là-bas, Kalela et ses guerriers s'étaient déjà enfuis. Un fusil fut tiré sur Kalela lui-même et ses quatre hommes prirent la fuite. Il y avait deux européens Kurukuru et Kakese ; à ce nombre s'ajoutaient mon père Mukembe, mes frères Malemo, Mushinkula, Chimponto, Kitanika qui, à ce moment était encore jeune, Mafinge et d'autres guerriers. Nous partîmes. Allons, dit le blanc ; nous partîmes en compagnie de Nkonga. Nous ne trouvâmes pas Kalela, il avait pris la fuite. Nous trouvâmes chez lui six hommes auxquels nous demandâmes : Où est votre chef ? Ils répondirent. Nous allons le chercher. Mais ce fut une tromperie, car ils s'enfuirent. Les blanc dirent : Allons camper au village même. Le lendemain ils donnèrent ordre de le suivre et envoyèrent des soldats ; de mon côté j'envoyai Malemo, Mushinkula et Kitanika. Ils le suivirent, rencontrèrent un

ne). Eviya aye Kakese vamubweshya ku Lofoi. Atwe katuye, twakashoka, twafika ne kwa Nteke ne mwa Katanga ; twashokoloka, twafika ne konka kuno.

Eviya musungu waya kwa Nshimba wakapikana, mwanda Nshimba pa kuiya kutapa Mukove, vakarwa nanji, musungu wakwata ne vantu va Kahema. Kavidi awa musungu pa kufika kuno kavidi wapinga kubwelela konka. Ke lo vaile ne Kasamina lo vakafile ku Tanganika. Lo vasambakene Bwana Kaputi Mushinga nanji lo wadi kurwa po pa Mutembe vaiya nanji. Kufika pa Mweru wafwa musungu umo pa mema pa Mweru. Aye angu : Nkapika chofwe; chamuvuinshya, wafwa. Vadi va kusaka vakoka. Vaiya kurwa kwa Kaputu; wakapita pa Senami po wafwile mutoni Dyoko. Lo abwelele atwe twataruka tukafumbule, twasambakana navo mu njila. Angu tufike ke twikele.

Kutala ko lufuku lungi Mwine Chiwala waleta nombe. Sekele nanji wataruka Kufika akwa kwa Chiwala. Chaletele bulemo chafumine padi Kaimbi ye vasampile bulunda Bwana Solo ye wasampile bulunda ne Kaimbi. Ino Solo kavalake angu : Iyai anwe vana vami nimipere fundanga, kensha twipaye Kaimbi. Mwanamukashi watereka wakasapwila Kaimbi wangu : Nkambo, mulunda wove ukakutapa. Nanji pa kutereka avyo walak'angu : Vyawama vyo wambula. « Nanji wampimina navo vanji fundanga angu : Ndeterei po mafipa. » Vafika kara ke varwe. Vakwata ne vantu vanji. Kaimbi ke po pa kubwela ko wanyemene ku vana vanji. Solo nanji waya kuke vapika dividi. Solo nanji vamupanga. Vanyemena mwa Chiwala. Chiwala pa kumona mulongo wanji vamupanga walak'angu : Twayai tukarwe ne au wa kupanga. Angu vafika akwa ke varwe : Kaimbi brigand caché qui tira un coup de fusil sur le sergent, s'enfuit après avoir jeté le fusil à silex et ne fut plus retrouvé. (Ils ramenèrent le blessé) et nous revînmes. (A notre retour nous trouvâmes Monsieur Kakese très malade). Kakese fut ramené à Lofoï. Mais nous, nous partîmes, fîmes un détour et arrivâmes à Nteke et Katanga. Et après avoir fait un second détour nous arrivâmes ici même.

A quelques temps de là le Blanc alla guerroyer chez Shimba, parce que Shimba était venu tuer Mukobe. Le blanc se battit avec lui, prit des hommes de Kahema, et revenu ici, l'européen se proposa d'y retourner. Alors il partit en compagnie de Kasamina et arriva au Tanganika où il rencontra Kaputi Mushinga qui se battait à Mutembe. Ce dernier se joignit à eux et lorsqu'ils furent arrivés à Mweru, un européen se noya dans ce lac. Il voulait tuer un hippopotame qui le fit chavirer. On le chercha vainement. Ils vinrent ensuite guerroyer chez Kaputu et chez Senami. C'est là que mourut le mutoni Dyoko. Tandis qu'ils revenaient, nous allâmes à leur rencontre, les trouvâmes en route et arrivâmes ici où nous restâmes.

Un autre jour, Chiwala (un arabisé) lui-même apporta des vaches. Sekele partit et arriva chez Chiwala. Voici la cause de cette guerre: Kaimbi avait conclu un pacte d'amitié avec Monsieur Solo. Solo dit: Venez, vous mes enfants, je vais vous distribuer de la poudre pour que demain nous tuions Kaimbi. Mais une femme entendit cette nouvelle et alla l'annoncer à Kaimbi : « Seigneur, dit-elle, ton ami te tueras. A ces mots, il répondit : Tu as bien fait de m'avertir. » Il ordonna qu'on lui apportât des sacs de poudre et en distribua lui aussi à ses gens. Ils arrivèrent et se mirent à se battre. Les hommes de Kaimbi furent pris. Kaimbi en revint et se réfugia chez ses enfants mais Solo alla encore les attaquer et les mit en fuite (1). Ils se réfugièrent chez Chi-

(1) Il doit y avoir une erreur d'impression, car l'arabe Solo avait d'abord chassé le chef Kaimbi mais fut ensuite lui-même chassé par Kaimbi aidé de ses frères et se réfugia chez Chiwala.

wanyema. Chinyama ke po pa kutereka; nanji Chinyama ke po pa kutuma vantu angu : Kasapuleai ku vasungu. Pa kutereka avyo wataruba ne Kakese ne Sekele. Vaiya kumpitula ami Mukandavantu. Nami nataruka ne vamwanetu Nsamba, vanike Mutampuka, Chahite-mpunda ; vatata Mushimba, Mulandu ; mutoni wa kushya Tata Kavala ; vanampala Kayekele, vanangwa ami ne vasumba. Angu tufike akwa lufuku lwa kufika vaiya kuitupika mata bufuku. Vapika po muntu wami umo masase amufikila mu mutwi wafwa. Eviya musungu angu : Tangilai atwe tuchishika muntu wove. Nami angu : Kapadi mwanda yo ». Vyo vapwa kushika vetulonda. Twaavuka ne mukola. Vandaka angu : I vyepi ? Ami angu : pepi. Ami tuyei napasula mukana. Kovaile vasambakana ke turwe ne kurwa. Twaipaya vavidi, twivaketa ne mitwi. Naya pa musungu angu : Ami natapana. Peneapo ke turwe pikane-e-e. Vasungu angu : Twayai tukabwela. Ami angu : Leka tukarwe navo. Naya ne kuya. Nalaka vantu vonso angu : Twayai tukapikane. Twafika akwa twapikana. Twadya ko mushi luvadi lumo. Nalaka vantu angu : Itai vabwana veye ami kuno natwela. Vasungu vaiya ne kuiya ketupikane, pikane-e-e. Kwadi avyo Bwana angu : Tunyeme, visongo vyapwa. Ke tunyeme ne kunyema. Musungu amba : Mukandavantu, shyalai ku nyuma ne vaswalali. Musungu wavula luvilo, kevenda kuitulonda ke tupikana. Vapoka vintu vyetu, mahema, mesa, vintu vyonso vakwata avyo vakwete lonka lutanshi. Vyo twapikana avi sanga apo vintu vapoka kara. Peneapo ke twiye ne kuiya. Angu tufike mwi shinda vabwana ne ka kudya vavula. Nevapa tumupunga. Twanyemene ne vanike ne kachisuku ne kansani ne kamokolo nevapa Ami angu vasungu vamanama lelo. Atwe nangwa twadya mavula kapadi mwanda ; adi vasungu vamanama katwa. Twaiya ne kuiya mu Lofoi Musungu Nkulukulu watemwa luine, wandak'angu : Ove muntu udi mwanamulume katwa, po wapurushya wala. Ce dernier voyant son parent chassé dit : « Allons nous battre avec celui qui t'a chassé. » Arrivés là-bas ils se battirent. Kaimbi s'enfuit encore. Kiniama, ayant appris la nouvelle, dépêcha aux blancs des hommes pour la leur annoncer. Allez annoncer cette nouvelle aux Blancs, dit-il à ses envoyés. A ces mots Kakese et Sekele partirent ; en passant ils vinrent me prendre, moi Mukandabantu. Je partis avec mes frères Nsamba, les jeunes Mutampuka (aujourd'hui troisième successeur de Msiri sous les noms de Mwenda Munongo Mutampuka), Chahile-mpunda, mes Père Mushimba, Mulandu et Kabala ancien juge de mon Père, ainsi que les Kayekele, les Banangwa et les jeunes gens. Le jour de notre arrivée là-bas, les ennemis vinrent tirer, la nuit, des coups de fusil sur nous. Ils tirèrent sur un de mes hommes, les balles l'atteignirent à la tête et il mourut. Le blanc me dit de précéder tandis qu'ils iraient d'abord enterrer mon homme. Soit, répondis-je. L'enterrement étant terminé, ils nous suivirent. Arrivés à une rivière, les européens demandèrent mon avis. Je leur répondis : Approchons-nous et j'allai d'un côté, (et eux de l'autre). Là-bas ils rencontrèrent les ennemis et nous engageâmes le combat. Nous tuâmes deux adversaires et, après leur avoir coupé la tête, j'allai dire aux blancs : « J'ai tué ». Au bout d'une longue bataille les blancs dirent : Retournons. » Moi je leur répondis : Battons-nous encore avec eux ». Je partis dire à tous les hommes : Allons nous battre. Arrivés là-bas nous nous battîmes et prîmes une partie de leur village. Je fis dire aux blancs par des hommes : Appelez les Messieurs, qu'ils viennent, moi ici je suis entré. » Les blancs arrivèrent et nous nous battîmes longtemps. Mais Monsieur (le chef) dit : Fuyons, les balles sont épuisées ». Nous prîmes la fuite. Le blanc dit : Restez derrière avec les soldats. L'européen n'eut pas la force de courir. les ennemis nous poursuivaient et nous nous battions avec eux. Ils prirent nos bagages, ainsi que les tentes et les tables. Quant aux autres bagages, ils les

vasungu katwa. Ove udi mwanetu wa chine, kaudi ne mampulu yo; natemwa. Matabishi wampere ne dyoko angu : Fwika vakodi vove. Nami naitava angu : Eyo Bwana. Eviya angu tusikatepo. Bwana wakashindikila vasungu vakwavo, kavidi twatereka angu Kaseya waiya ne mushinga ne Chombamushinga. Ne kutaruka vataruka Kaseya, Nkulukulu, Kakese. Ami vandak'angu : Mukanda-vantu, shyala, twafula. Nami angu : Kapadi mwanda, yo. Vafika akwa kwa Chiwala. Angu tulalepo bufuku, kumfwa vasungu vavapanga, Chiwala wanyema yenka musungu wafwa Nkulukulu. Ne kukumya twakumya; ke tusikete. Chipikamushinga waiya kupikana ku Buluba.

Angu twikale po Bwana Lukuka waiya, watana lwendo lwa kuya kwa Mulowanyama. Watumine muluwe angu : Angu apite ako tuye ku muta wa Mulowanyama.

Achileka ndake aya nasaka kulavukila. Nkulukulu watumine angu : Ove Mukandavantu, yanga ukarwa kwa Kasembe. Twarwidile mwanda wa dipoma, wo mwanda twarwidile, ke pantu wadi kwavuka; kutapana vantu vami vakalovele ku Mpwani, vantu vami ne Mwine Tata lo washidile po. Aye pa kui vamona evatape, musungu kutuma po angu : Atwale mukanda ku Mpwani vakolomoka. Musungu ke po pa kuntarula angu : Yangai mukapikane. Umfwe wamupika pa kubwela, mukapita mu

avaient pris avant, au moment où nous nous battions, nos objets étaient déjà pris. En cours de route les Messieurs n'eurent rien à manger. Je leur donnai un peu de riz. Comme nous avions fui en compagnie des jeunes gens portant une casserole, une assiette, une cuiller, je les leur donnai en disant : Les européens souffrent aujourd'hui ; pour nous, même si nous mangions des feuilles d'arbres, ce n'est rien, mais les blancs souffrent beaucoup. Nous vînmes à Lofoï. L'européen Nkulukulu fut très content et me félicita : Toi, tu es un brave, puisque tu as sauvé les blancs, tu es notre véritable frère, tu n'es pas méchant, j'en suis content. » Il me fit cadeau d'un ballot d'étoffes en disant : « Revêts-en tes femmes. » Je répondis : Oui, Monsieur. »

A quelques temps de là, Monsieur fit un bout de chemin avec les autres européens. Puis nous apprîmes que Kaseya, était venu avec un canon et Kipika-mushinga (= canonnier). Ils partirent Kaseya, Nkulukulu, Kakese. Ils me dirent : Mukanda-bantu, reste, nous sommes assez nombreux. Je répondis : Soit. Ils arrivèrent à Chiwala. Un jour nous apprîmes que les blancs avaient été chassés, Chiwala avait pris la fuite et que l'européen Nkurukuru était mort. Nous en fûmes étonnés et demeurâmes. Après cela Kipika-mushinga vint faire la guerre au Buluba.

Un peu plus tard Monsieur Lukuka vint me trouver au moment où je me disposais à partir chez Mulowanyama. Il m'avait dépêché un homme pour me demander d'aller le rejoindre et l'accompagner aux grottes de Mulowanyama.

Permets-moi de raconter un fait que j'allais oublier. Nkulukulu m'avait envoyé en disant : Toi Mukanda-bantu, va faire la guerre contre Kasembe (du Lualaba). Nous nous sommes battus pour des frontières (lit. fortifications). Il traversait le Lualaba et tuait mes hommes, voilà ce qui motiva cette guerre. C'était mes hommes qui étaient perdus à la côte et que mon Père lui-même avait laissés. Lui en les voyant les tuait. Et quand le blanc envoyait

vamfumu vonso vakupe milambu. Mfumu wa kukana kulambula sanga yo, konka kurwa nanji. Napita mu bamfumu vonso vanambula ne nsofu ne vantu. Kavidi pa kuiya wandaya angu : Ove Mukanda-vantu pa kubwela ukatape Kasangula ne Mwenda-mukose pantu kenshi valeta milambu kuno ku Lofoï; mwanda ka? Twapikana navo pa kuiya ; vantu pa kuavuka angu : Tupikane vitu. Ke tuye ne kuya ku ntanda ya Chivanda vanambula ne nzofu mutumbi ne vantu munane ne va kuenda kupokolola vantu vetu. Ke ngiya ne kuiya. Eviya natala ko ku musungu watuma Mafinge angu : Kamusapwile pa kuiya akapite ku ava vo namulakile; akatape ne Kasangula ne Mwenda-mukose. Mwenda-mukose wanyema, waya ku lupidi mu tuponga ; twamuleka ne kumuleka. Ke twiya ne kuiya. Nafika natula ne nsofu pa musungu, vantu vandekela. Vapokako yonka nsofu. Vantu vandak'angu. Twala vantu vakekala ku kuingidila midimo. Nasanta, wampa ne buta bwa karabini wandekela angu : I bove pantu udi muntu wa kuwama katwa, midimo waingidila Mbulamatadi yafula katwa. Adi abu buta nakwashime, poka bove. Ino ove ukebutwala pi? Pantu ove wayuka ne mo twasakila, wayuka ove kulengulula yo; ne kuketekera twakuketekela pantu wituyuka katwa. Nove sanga monka; nove umfwa ulaka sanga mo monka.

Kavidi leka ndake myanda yafumine ku bulemo. Musungu pa kuumfwa angu : Mfumu wapyanika Mukanda-vantu vamupanga ne mashikiti wamupere Mukanda-vantu vatukula; Mulowanyama watukula, wapyanika mo wungi. Musungu wataruka angu : Nke vadinânya. Musungu lo afika akwa wafunga des gens porter des lettres à la côte, il les importunait. C'est pourquoi le blanc m'envoya en disant : Va faire la guerre contre lui et quand tu l'auras vaincu, reviens en passant chez tous les chefs, pour qu'ils te paient tribut. Le chef qui refusera de te payer tribut, fais la guerre contre lui. Je passai chez tous les chefs, ils me payèrent le tribut en ivoire et en hommes. Au cours du voyage de retour le blanc me fit dire : Mukanda-bantu, fais la guerre contre Mwenda-mukose et Kasangula, parce qu'ils n'apportent pas le tribut ici à Lofoï; pourquoi ne le font-ils pas? Je me battis avec eux en revenant. Tandis que nous traversions (une rivière), les hommes dirent : Battons-nous. De là nous allâmes au pays de Kibanda (en territoire de Bukama), on me paya le tribut d'un tas d'ivoire et de huit hommes. Tout en voyageant je reprenais aussi nos hommes. J'arrivai ici. Le blanc envoya Mafinge me dire : Que Mukanda-bantu passe chez ces hommes dont je lui ai parlé, qu'il aille trouver Kasangula et Mwenda-mukose. Mwenda-mukose s'enfuit vers la montagne, dans des ravins et nous le laissâmes et revînmes. Etant arrivé chez le blanc, je déposai l'ivoire et lui présentai les hommes. Il me laissa les hommes et prit seulement l'ivoire. Au sujet des hommes, il me dit : Emmène-les pour qu'ils travaillent pour toi. Je le remerciai. Il me laissa aussi une carabine en disant : Elle est à toi, tu es un très brave homme. Les services que tu as rendus au Bulamatari sont très nombreux. Ce fusil que je t'avais prêté, prends-le qu'il soit à toi. Où irais-tu avec lui? Car tu sais ce que nous voulons et tu es du même avis que nous, nous avons confiance en toi, parce que nous te connaissons. De notre côté nous sommes d'accord avec ce que tu dis.

Voici maintenant ce qui motiva la guerre que nous fîmes contre Mulowanyama. Un jour le blanc apprit que le chef investi par Mukanda-bantu avait été chassé et que le mât que ce dernier lui avait donné avait été arraché par Mulowanyama, et que Mulowanyama en avait investi un autre. Le blanc

mo mfumu vatudile mo kudi Mulowa-nyama, vabweseshya mo Chisenda natudile mo. Kavidi wamupa ne mushikiti. Angu afume ko vitu Nkulukulu waiya kwa Mulowanyama. Kavidi wamufunga mo Chisenda ne mushikiti walangula, mwine wapyanike wamutapa ne mukove. Musungu ke po pa kuumfwa watuma vantu angu vafike mwi shinda mwa Lumbwe, wi valak'angu : Mwaya pi? Nemitape, ami nchidi muntu wa vasungu yo. Ami ndi muntu wa Mulowanyama. Wivapanga ne kuivapanga. Vaiya kusapula kudi Bwana Kaseya. Peneapo sanga Nkulukulu wafwa. Vafika angu : Katufikile ko ko witutumine vasaka kuitutapa, Kuumfwa musungu angu : Chine. Watuma Mupika-mushinga angu : Vyowaiy'ako ku Lukafu, yanga kalake Mukanda-vantu atarule mushikili, vakamumweneshye ne au mfumu vatapa ku mukove, yangai. Ami natarula Chahile mpunda ne vasumba ; musungu watarula Kasongo muswalali caporale, vaswalali dikumi ne vavidi. Angu vafike akwa kupitapo pa Lumbwe wakadipa lwine. Vamutwelelela monka, vamulak'angu: Atwe katulondele obe yo, twalonda vonka vetutumine. Angu vafike akwa ko vasikala, kutereka muntu wasakile kuenda kusaka vidyo vasaka kumwipaya angu : Chine, kumumona, chine chine wapulukila Leza.

Peneapo vantu valaruka ne kutaruka ; vamupanga ne kumupanga. Vapoka ne Chisenda vamubweseshyamo keveye ne kuiya. Musungu amba : Vyawama katwa. Kutereka angu musungu watumako muswalali umo angu : Yanga ko valete mulambu. Kuiya ko muluwe vamukadipila. Ke po pa kutaruka Bwana Kaseya ne Bwana Fomo ne ami ne vamwanetu Kanyungulu, Chahitempunda, Kasamina ; pa Bunkeya napitula Mushinkula, Malemo. Angu tufike akwa pa kupikana, musungu walak'angu : Kapadi ma kupika

partit pour arranger ce différend. Quard il fut arrivé la bas l'européen mit en prison le chef investi par Mulowanyama et rétablit Chisenda que j'avais investi et lui rendit le mât. Mais Nkurukuru était à peine parti de chez Mulowanyama que de nouveau ce dernier fit enchaîner Chisenda, le blessa d'un coup de lance et releva son mât. A cette nouvelle le Blanc envoya des hommes. Lorsqu'ils furent arrivés à Lumbwe, ce chef leur demanda : Où allez-vous? Je vais vous tuer moi je ne suis pas un homme des blancs, moi je suis un homme de Mulowanyama. Il les chassa. Ils vinrent annoncer ce fait à Monsieur Kaseya. En ce moment Nkurukuru était déjà mort. Ils lui dirent : Nous ne sommes pas arrivés là où tu nous a envoyé, nous avons failli être tués. Est-ce vrai, s'écria le blanc? Il envoya Mupika-mushinga. Puisque tu viens là-bas à Lukafu, va dire à Mukanda-bantu d'aller relever le mât, qu'on aille lui montrer aussi ce chef blessé de lance. Moi j'envoyai Chahite-mpunda et des jeunes gens. Le blanc envoya le caporal Kasongo et douze soldats. Arrivés là-bas ils passèrent chez Lumbwe qui entra dans une grande colère. Ils entrèrent chez lui et lui dirent : Nous ne sommes pas venus pour toi, mais nous somme venus seulement pour ceux vers lesquels nous avons été envoyés. Après être arrivés là-bas, ils s'assirent. Bientôt un bruit courut qu'un homme qui était allé chercher de quoi manger avait failli être tué. En effet il ne dut sa vie qu'à l'intervention de Dieu.

Les envoyés chassèrent le chef investi par Mulowanyuma. Ils prirent Chisenda, le rétablirent et revinrent. C'est très bien, approuva le blanc. Mais lorsque le blanc y envoya un homme pour qu'ils apportent le tribut, ils lui firent une sévère admonestation. C'est pourquoi Monsieur Kaseya et Monsieur Fomo partirent ; moi, de mon côté, je partis avec mes frères Kanyungulu, Chahitempunda, Kasamina. En passant par Bunkeya je pris Mushinkula et Malemo. A notre arrivée là-bas, le blanc dit : Que personne ne tire un

buta yo, tukipika mushinga. Bwana Fomo *walala ne mukana kaye.* Angu afike akatale ku vyela. Kuteleka mushinga pu : : Navo angu : vapika buta ta : : Angu tutale ko Kasamina waiya angu Musungu vapika. Vatwala ne makila valeta ne musungu vatweshya mu dihema. Wangita Kaseya angu : Mukanda-vantu, iya umone musungu vapika. Natwela kutala chine. Musungu angu : I vyepi? Ami angu : Wafwa. Peneapo twalak'angu : Tumone vakumushika. Vakamushika mwa Makole. Vapana ne va kukashika. Twashyala akwa pikane-e-e. Twatwela mu didinga, vatwela mu muta. Ke kupikana pikane-e-e; twivashinkila ne kuivashinkila. Musungu angu : Shyala ami naya ku Lofoï; nakamona Bwana Lukuka; nakalaka Chipika-mushinga eye emukombole. Nakalaka vamwanenu veye vemikobole. Angu vafika ku Lofoï watuma muntu kasapwile vanangwa veye vamone. Wivalak'angu : Kafumbulei mwanenu. Kitanika wataluka ne Mulandu ne Tata Mukembe. Vafika ne Mupika-mushinga. Netu twabwe la ko nasaka kushyalako. Pa kuya Kasongo nanji ye wapikene ne mushi wa Mwenda-mukose, pantu wadi chilolo cha Mulowanyama, vakwata ne vantu. Ami pa kuiya kuno wampa vantu ne muluki ne mushete ne nsavo. Peneapo Kumanda Lukuka wataruka. Kaseya angu : Tuma vantu veye ne musungu. Chipamina waya ne vantu vapakashi. Vaya venda kupitana mu vyalo. Vakapita pa Mulowanyama, kaye. Peneapo ami nasikata kutalako navo vabwela vo twashile ko ku vita.

Eiya kutereka angu : Vatetela vakolomoka kwa Kayumba. Musungu angu : Kanyungulu yanga, kendeleko katale umfwa i chine iya umbule. Vaya ne kuya. Waiya kulak'angu :

coup de fusil, nous allons d'abord tirer le canon. Monsieur Fomo partit avec un groupe et arriva pour examiner les pièces du canon (m. à. m. fer du canon). Nous entendîmes le bruit du canon, puis les ennemis de leur côté tirèrent un coup de fusil, ta! Quelques instants après nous vîmes venir Kasamina qui dit : Le blanc est blessé. On porta le hamac pour aller transporter l'européen. On le fit entrer dans la tente. Kaseya m'appela : Mukanda-bantu, viens voir le blanc blessé. J'entrai et regardai. L'européen me demanda mon avis Je répondis : Il est mort. Nous dîmes : Voyons des gens pour l'enterrer. Il fut enterré chez Makole. On donna des gens pour aller l'enterrer. Etant restés là-bas, nous engageâmes le combat, nous combattîmes longtemps et entrâmes dans leur rempart et eux entrèrent dans les grottes. Après une longue bataille nous les y enfermâmes. Le blanc me dit : Reste, moi je vais à Lofoï voir Monsieur Lukuka. Je vais aller dire à Chahite-mpunda et à vos autres frères de venir vous remplacer. A son arrivée à Lofoï il envoya quelqu'un appeler les Banangwa. Quand ils se furent présentés chez le blanc, il leur dit : Allez relayer votre frère. Partirent alors Kitanika, Mulandu, et mon Père Mukembe, ils arrivèrent avec Mupika-mushinga. Nous en revînmes, quoique j'eusse le désir de rester.

En partant Kasongo se battit chez Mwenda-mukose, parce qu'il était vassal de Mulowanyama. Des hommes furent pris. A mon retour ici il me donna les hommes, un ballot d'étoffes. une malle et des perles.

Peu de temps après le commandant Lukuka partit. Kaseya demanda des hommes pour amener ce blanc. Chahite-mpunda conduisit des porteurs. Ils allèrent visiter les pays et, après qu'il furent passés chez Mulowanyama, le blanc partit. Tandis que je restais, ceux que nous avions laissés à la guerre (de Mulowanyama) revînrent.

Ensuite nous apprîmes que la guerre des Batetela avait éclaté à Kayumba. Le blanc dit à Kanyungulu : « Va voir si c'est vrai et viens me le dire. Kanyungulu et ses

I, chine, ke buvela yo. Musungu angu : Kapadi mwanda yo. Katwikele. Kwadi avyo Kapite waiya kukombola Kaseya, wandak'angu : Mushyala nanji ne musungu au ke kumulengulula po ; mwikale nanji vyonka twasikete nenu, nanji monka. Ami angu : Vyawama; ami vonso i vatata, nangwa kukeya wa bukadi nami sanga i tata, nangwa mwanike sanga i tata. Ke twikele.

Adi vaswalali vanji vo vasikete kuonaula ntanda. Dino vakwata vambushi ne lupata ne vankoko. Miseke yitano ya nsavo angu mbushi umo; nkoko lusavo lumo. Adi lo evakadipite ino twasikata chalo. Chalo chasikete kufwa Ami nadi ne moyo, ne ami angu Muleke angipaye ndi muntu wanji, kapadi mwanda yo. Kapiteni angu : Ami nchayukile nangwa panene. Walak'angu : Umfwa wamona muswalali waiya kusapula. Nami angu : Vyawama konka kusapula.

Peneapo musungu wapinga ne lwendo angu : Moere vapakashi, tuye navo tukarwe ne Vatetela. Napana Chiyembe ne Mafinge ne vapakashi. Vafika akwa vasambakana ne Bwana Chimputu; vapanga ne Vatetela. Bwana Chimputu wivafwetela mata ne fundanga visanji. Nami angu : Lwine, au musungu wera i mukatampe : Navo angu : Lwine lusa. Kavidi ketushikete ne vasungu vetu.

Kumanda wa malole mu menso Monsieur Baillon, ye twaile nandi ku Bahuni. Naikala kutalako waiya musungu Mafuta ; waiya ne boy wanji angu : Mukanda-vantu bulemo bwafika bwa Vatelela ke vadi ku Lualaba, naiya kukuita angu : Ombai noma, kenshya ukeye tukaye. Naomba ne noma ketukaye ne bufuku. Musungu angu Chipamina ne Kitanika vashyale kulama mushi. Pa kuya twaya ne Tata Mukembe ne vamwanetu Kanyungulu, Makabwa, Mpunduyange, Mutoni Kavala. Mparamino, Mafinge ; twaya ne kuya. Twakapitula Mushinga kwa Lwamabwe ; ke tuye. Angu tufike pa Mushishya

compagnons de voyage partirent. Il revint confirmer la nouvelle. Le blanc dit : Ce n'est rien. » Et nous demeurâmes.

Puis Kapite vint remplacer Kaseya. Ce dernier me dit : Reste bien avec ce blanc, écoute-le, sois avec lui comme tu étais avec moi. « Je répondis : C'est bien, pour moi tous sont mes pères ; qu'il en vienne un très sévère, ou un jeune, il est aussi un père. Nous restâmes. Mais ses soldats faillirent ruiner le pays. Ils prenaient des chèvres et des poules et donnaient en paiement cinq grains de perle pour une chèvre, un grain de perle pour une poule. Mais le blanc ayant eu connaissance de ces pillages les gronda et nous vécûmes en paix. Le pays avait faillli tomber en ruine, j'en avais peur. Mais je disais qu'il (le blanc) me tue, soit, je suis son homme : Le Kapiteni me dit : Je ne savais pas que ces pillages se commettaient, et il ajouta : Si tu vois un soldat, viens me le dire. » C'est bien, répondis-je. Le blanc se proposa un voyage et me demanda des porteurs pour aller guerroyer contre les Batetela. Je lui donnai des porteurs à la tête desquels je mis Mafinge et Chiyembe. Lorsqu'ils furent arrivés là-bas, ils rencontrèrent Monsieur Chimputu et chassèrent les Batetela. Monsieur Chimputu leur donna en paiement de la poudre et des étoffes. Ce blanc est généreux (m. à. m. grand), m'écriai-je. Et eux de me dire : Il est plein de bonté. Nous demeurâmes avec nos blancs.

C'est avec Monsieur le Commandant Baillon portant des lunettes que nous sommes allés chez les Bahuni (on appelait ainsi les soldats révoltés et les Batetela). J'étais assis, lorsque je vis venir le blanc Mafuta accompagné de son boy. Il me dit : Mukanda-bantu, la guerre des Batetela a éclaté, les révoltés sont déjà au Lualaba. Je suis venu t'appeler. Bats les tambours et viens demain pour que nous partions. » Je battis les tambours et nous nous mîmes à danser la nuit (danses de guerre). Le blanc ajouta : Que Kipamina et Kitaniba restent pour garder le village. Nous partîmes avec mon

vaipushy'amba : Vahuni vadi pi ? Sekere walak'angu : Vahuni vadi kwa Malonda. Musungu vyonka vyo twivamwene angu : Kwatai tupasa, tushimike nsakwa. Twashimika ne kushimika. Angu : Temai mushitu ». Mushitu twapwa. Angu : Dino shimikai nzubo ». Yapwa. Peneapo kutara ko Chalakatwe waiya angu : Vahuni ke vadi pa Lubudi ». Kavidi angu tufike mwa Malonda kutana Vahuni yo. Musungu angu : Kanshi shimikai nsakwa ». Twashimika. Musungu wapoka vaswalali vavidi angu : Fulai mingilo mwiye mutwale mukanda kudi Musungu udi kwa Mutombo-mukulu etusambakane mu Bauhini. Vya. Twadi va kukunga myeshi ividive twatumine kuiya yo. Musungu angu : Twayai tukabwele. Angu tutaruke vitu kutala ku nyuma kuiya muntu nemwanamukashi, wafika angu : Bwana twapikana ne Vuhuni, tala mukashi au twakwata. Peneapo musungu : « Dino vyawama twayai ». Ke tuye ne kuya. Kutalako va kwa Mutombo-mukulu vangi angu : Musungu akwa walak'angu : Mudi magana anga ? Atwe angu tudi makumi mukaga ne vene Mwenda digana. Aye akwa walak'angu : Ndi ne magana atano. Adi avi musungu wa Lukafu waya kubwela. Kumfwa nanji wangipushya angu : Kenshi tukabwele poso tukafika konka. Netu angu : Konka kuya. Ne kuya twaya, twafika ne mu mushi. Mwine wa kuilulova angu « Tukerereko » Ende-e : Kenshya ke chikilalo. Lukerokero Mukala'angu mpite avi vasambakana ne Muhuni vamukwata, waposomoka kudi Mukala, wasambakana ne Kasongo-mule wamupokako buta bwa karabini. Vafika kudi Bwana angu : Tala abu buta twapoka chipondo. Musungu angu : « Vyawama ». Wangipushya angu : Mukanda-vantu, udi mwanamulume ? Ami angu : Eyo. Peneapo napasula. Ami naya kuvula Bwana angu : Twafika kara. Twayai ne kuya ke tupikane. Vahuni vanyema. Twapoka ne mushi wavo Bwana angu : Udi mwanamulume katwa Eviya walak'angu : Mpalamino, laka Mukanda-vantu tuye tukapange kungi. Ami nakana mumo kufumamo, yo. Atwe twadya mushi

Père Mukembe et mes frères Kanyungulu et Makabwa ; à ce nombre s'ajoutaient Mpunduyange, le Mutoni Kabala, Mpalamino et Mafinge. En passant nous prîmes Mushinga à Lwambwe et nous continuâmes notre voyage. Arrivés à Mushisha, nous demandâmes où étaient les Bahuni. Sekere nous répondit : Les Bahuni sont chez Malonda. Après les avoir vus, le blanc dit : « Prenez les haches et construisons un rempart. Ce qui fut fait. Coupez ce fourré d'arbres, ordonna-t-il ensuite. Nous l'achevames. Enfin il commanda : Et maintenant construisez une maison. Elle fut achevée. Cependant Chalakatwa vint dire : Les Bahuni se trouvent maintenant à Lubudi. » Arrivés à Malondo nous ne trouvâmes point de Bahuni. De nouveau le blanc ordonna de construire un rempart. Ce qui fut encore fait. L'européen prit deux soldats leur fit enlever l'uniforme, et leur donna une lettre à porter à un blanc qui était chez Mutombo-mukulu pour lui demander de venir nous rejoindre chez les Bahuni. Ils partirent. Nous attendîmes deux mois sans que ces envoyés ne revinssent. Le blanc dit : « Retournons. A peine étions-nous partis que nous vîmes nous suivre un homme accompagné d'une femme. Après être arrivé, il dit : « Monsieur, nous nous sommes battus avec les Bahuni. « Voici une femme que nous avons prise. » En entendant cette nouvelle le blanc dit : C'est bien maintenant, ailons. » Peu après nous vîmes d'autres gens de Mutombo-mukulu qui nous dirent : « L'européen ne veut pas (vous rejoindre) et demande combien de centaines vous êtes. » Nous répondîmes que nous étions soixante et cent hommes de Mwenda. De là-bas lui nous fit savoir qu'il avait cinq cents hommes, et dit au blanc de Lukafu de retourner. Mais ce blanc, après avoir demandé mon avis, dit : Nous ne retournerons pas sans y arriver. Nous répondîmes : Allons. Nous allâmes et arrivâmes au village du chef qui avait demandé notre secours. Ce dernier nous dit de partir très

kavidi tukapange kungi, tukalale ku ntanda. Vakalak'angu : Vanyema. Musungu walak' angu: Were wayuka mano kanshi; ami nasaka kuluva. Mukembe nanji wapita monka angu : Atwe kuya yo tulala monka muno nangwa mafuku atano ».

Kenshya Mukembe wataruka kuenda kusaka Batetela. Vaswalali vataluka. Ko vaya akwa vasambakana navo mu diteshi ke vepika tu : tu : Kwadi a vyo Mukembe angu : Imbai. Eviya vyo vatereka lwimbo angu : Mawe! twasaka kuiipaya vene ne vene, ke nseko yonka. Kulalapo, tumafuku twataruka. Angu tufike kwa Musoka-ntanda twatana vanyema. Eviya musungu angu : Ami napita ku Buluba kwa Kayumba ; Mukanda-vantu kabwele ne Mukembe ne vonso vengi vabwela. Ami naya ne Mpalamino ne Mafinge ne Mpunduyange.

Eviya atwe twafika kuno ku mushi. Lo abwela e lo aiya kuitufweta. Amiwa wandekela dihema nadi kulala mo pa kuya. Kwadi avyo wamfwika ne mparata angu :

tôt dans la matinée. Nous marchâmes longtemps. Le lendemain ce fut une seconde étape. Le matin tandis qu'il passait, Mukala rencontra un muhuni, le prit mais ce dernier lui échappa, rencontra Kasongo-mule qui lui arracha la carabine. Ils arrivèrent devant le blanc et lui dirent : Voici un fusil que nous venons d'arracher à un brigand. L'européen, après avoir approuvé ce fait, me demanda : Mukanda-bantu, es-tu courageux (m. à. m. homme). Je lui répondis : affirmativement et je partis d'un côté, puis je revins dire au blanc : Nous sommes déjà arrivés. Nous allâmes et nous nous mîmes à nous battre. Les Bahuni s'enfuirent, et nous prîmes leur village. Monsieur me félicita : Tu es un brave. Ensuite il chargea Mpalamino de ce message : Dis à Mukanda-bantu que nous allons camper ailleurs. Moi je ne voulus pas quitter. Si, nous qui avons pris le village, lui fis-je remarquer, nous allons camper ailleurs et dormir en brousse, on dira que nous avons fui. Tu as bien raison, approuva le blanc, moi, j'allais me tromper. Mukembe fut du même avis que moi. Nous dormirons ici, même cinq jours fit-il.

Le jour suivant Mukembe partit chercher des Batetela ; les soldats partirent de leur côté. A un moment donné ils se rencontrèrent (Mukembe et les soldats) dans un fourré d'arbres, et se mirent à tirer des coups de fusils les uns sur les autres. Mukembe fit exécuter un chant. Les soldats en entendant le chant s'écrièrent : Hélas, nous avons failli nous tuer nous-mêmes, et ils éclatèrent de rire.

Après quelques temps de séjour, nous partîmes et, arrivés à Musokantanda, nous ne trouvâmes pas de Bahuni. ils avaient fui. Sur ce, le blanc me dit : Moi je vais passer au Buluba chez Kayumba, Mukanda-bantu retourne avec Mukembe et tout le monde; moi je vais avec Mpalamino, Mafinge et Mpunduyange.

Nous arrivâmes ici au village. Après son retour il nous paya. A moi, il me laissa la tente dans laquelle je couchais pendant le voyage, ensuite il me donna la médaille de

« Ove pantu waingidila midimo yingi ya kuvula kusoroshya, yavula ; po watendekele i kara ; midimo yove waingidila Mbulamatari yafula katwa. Dino ove kodi mulopwe mukalampe ntanda yove yidi pi ? Ayi. Adi vantu va kuno va kavadi mano yo. Musungu nangwa alake avo kekutereka yo. » Adi musungu lwine, Bwana Mukubwa ne Mafuta ye wankoveke ne mparata. Vaswalali vapika ne mata chisingwe. Vasungu apo sanga vapwila vonso monka vaikadila mu Lukafu ; vamfumu navo vonso.

Adi leka nkuvule midimo yo naingila ya mulopwe Mbulatadi. Natendekele ku Lofoi, nashimika nsakwa. Kutema viti ne nsengu. Mwemena aye vamutuma myonshi kufunda. Vyo yapwa, kavidi ke masubo a vaswalali ne avene vasungu. Adi midimo ya mazubo kayidi ya kusorosha yo. Naingila ya kutarukilako ami mwine. Ku Lofoi kipale dinga ? ditanu. Ya kutumishya ke kusoroshya yo. Ku Lukafu pa kukwata pa Mwena, e viya twakakwata ku Lukafu. Mutanshi kushimika mazubo a vasungu i Mafinge. Nako ami mwine natarukila konka. Adi ya kutumishya ke kusoroshya yo, i dingi dine. Adi katundu natendekele ku Lofoi. Lwa kuya ku Nkonde lo lutanshi. Eviya katundu kasavika. Adi pa Lukafu po pene pa katundu. Mafuku onso vapakashi na vapakashi. Ke kuyuka ne kusoroshya, yo.

Adi ami wera, ndi mwingilishi wove wa midimo katwa. Nangwa dino ndi monka mu midimo yove. Ami wera ndi wove kenshi ndi wungi yo. Natota ne ava vasungu nasikala navo viya. Natota ne pa kumona Mwanangwa ; nasekele katwa pa kukumona. Napwa ; au mwanangwa natota ne au Bwana Mukubwa (Commandant Gheur) vyo ateka chino chalo vyawama katwa. Napwa.

Kavala, ye wadi kusapula ne Mpalamino ne Kitanika.

Ami Mukanda-vantu.

chef en disant : Les services que tu as rendus sont sans nombre, car il y a longtemps que tu sers le Bulamatari. Tu es maintenant un grand chef, voici ton pays. Mais les gens d'ici ne sont pas intelligents. Quand un blanc parle ils ne comprennent pas. C'était Monsieur l'Européen Chef et Mafuta qui me donnèrent la médaille. Les soldats tirèrent une salve de coups de fusils. Les blancs de Lukafu étaient tous là réunis, les chefs étaient tous là aussi.

Voici maintenant les travaux que j'ai faits pour le Roi Bulamatari. J'ai commencé à Lofoï où je construisis une fortification. Je coupais des sticks, tandis que Mwemena était chargé de fournir des cordes. Après cela, ce fut la construction des maisons des soldats et des blancs eux-mêmes. Quant aux travaux de construction de maisons, on ne saurait les compter. A Lofoï j'en ai fait exécuter par moi-même cinq, je pense Mais ceux que je faisais exécuter sont sans nombre. A Lukafu, nous fondâmes d'abord Mwena, Lukafu ensuite. Le premier qui construisit les maisons de blancs était Mafinge. Mais là aussi j'ai parfois surveillé moi-même les travaux. Ceux que je faisais surveiller sont innombrables. Quant au transport, je l'ai commencé à Lofoï lors du voyage à Nkonde, ce fut le premier. Alors le transport s'établit. A Lukafu surtout, c'était pourleurs sur porteurs. Je ne saurais les compter. Moi je suis ton serviteur très actif, même maintenant je fais tes travaux. Je suis tien et non pas un étranger. Je remercie aussi ces blancs avec lesquels je vis en bons termes ; merci de la visite du Prince, je suis très content de le voir. Je termine en remerciant ce Prince ainsi que Monsieur l'Européen Chef (Commandant Gheur). C'est un très grand bonheur pour le pays d'être gouverné par lui. Je termine.

C'est Kabala, Mpalamino et Kitanika qui ont fait ce récit. Moi, Mukanda-bantu.

Nous extrayons du Bulletin de Jurisprudence des Tribunaux Indigènes du Ruanda-Urundi l'intéressante étude suivante :

Les auteurs sont Ruhara Christophe; Rwamasirabo Chrysologue; Sendanyoye Gratien.

ETUDE.

Le Buhake, une coutume essentiellement munyarwanda.

La présente étude sur le *contrat d'ubugaragu* donne d'abord, en guise d'introduction, quelques notions générales sur la portée des termes et la forme générale que revêt le service du buhake. Elle examine ensuite les points suivants :

1. Le *contrat* d'ubuhake : son but — les phases de son élaboration — les devoirs réciproques des parties contractantes.
2. La transmission du contrat par héritage ou succession.
3. La revue périodique du bétail (umurundo).
4. La résiliation du contrat d'bugaragu.
5. Quelques considérations finales.

Pour être complet et donner un aperçu général de la situation *actuelle,* qui est quelque peu évoluée sous l'influence européenne, nous faisons suivre notre exposé de deux pièces officielles

a) Les prescriptions administratives au sujet du contrat d'ubugaragu, du 1 août 1941.

b) La réglementation officielle de l'umurundo, du 14 octobre 1933.

GENERALITES PRELIMINAIRES

1° Portée du Vocable «Buhake».

a) Sens général : Le mot *guhakwa,* dans son sens le plus large et le plus commun, signifie se faire sujet de quelqu'un, savoir servir. De ce chef, il se confond avec le verbe « gukolera », qui veut dire travailler au service de..., car dans la mentalité indigène « être sujet » signifie avoir des obligations envers celui dont on dépend.

Dans ce sens, tout munyarwanda est mugaragu et doit donc du buhake à un autre, plus aisé que lui. Cet autre peut être le chef de colline, le chef de chefferie, le Mwami, ou à un notable mututsi (même un muhutu) quelconque pourvu qu'il soit riche et qu'on espère obtenir quelque chose notamment de lui.

b) Sens courant : Le langage populaire attache une autre signification au verbe guhakwa celle de rendre visite à un grand.

Voici un exemple courant qui illustre ce sens : un muhutu, en ballade, passe près du rugo du chef Gashikazi... Il a envie d'y jeter un coup d'œil. Puisqu'il s'introduit dans le domaine d'un plus grand que lui — bien que ce n'est que simple curiosité — tout le monde est en droit de dire qu'il fait le *guhakwa,* alors que le muhutu ne désire pas rencontrer le chef et n'a nullement l'intention de demander quelque chose.

Il en est de même pour un petit mututsi qui va chez un riche ; de même aussi pour un chef de colline qui passe chez un chef de chefferie.

De ce qui précède il découle qu'un Mwami peut rendre visite à un autre Mwami, un chef à un autre chef de même condition, etc. sans qu'il y ait question de guhakwa. Les visites entre égaux ne s'appellent pas *gufiakwa*, mais bien « *kubonana, kugenderana* » (s'entrevoir, se rendre visite).

Guhakwa, dans le sens populaire, veut donc dire faire la cour, aller chez un grand — la politesse assurant les grâces à celui qui sait habilement en user.

c) Sens réel : Au fond des choses le buhake, c'est l'art de PLAIRE pour RECEVOIR.

En réalité, faire le guhakwa, ce n'est pas faire une simple visite au hasard ou en passant ! C'est faire plusieurs démarches, d'abord pour connaître les bagaragu les plus fidèles et les mieux en vue du maître et entrer en relation avec eux, ensuite pour être vu de celui chez qui on veut être introduit afin de lui offrir quelque cadeau pour se le rendre favorable. Montrer de la bonne volonté et du savoir faire tantôt par des services calculés, tantôt, et cela le plus souvent, par des marques occasionnelles mais toujours posées avec intention. En un mot : chercher à plaire afin d'obtenir quelque chose ; ce « quelque chose » est toujours une ou des vaches. Car, pratiquement, le vrai guhakwa tourne toujours autour de la vache d'ubugaragu. Compris dans ce sens, il crée une obligation formelle pour le mugaragu, obligation qui existe dès le jour où il reçoit du maître (shebuja) une ou plusieurs vaches.

C'est dans ce dernier sens que nous comprenons, dans la présente étude, le mot buhake.

2° Principales formes que revêt le buhake.

Il y a plusieurs catégories de bagaragu ; nous pouvons notamment les ranger en 3 grands groupes :

a) Les gens de cour (*abambali*). Ceux-ci sont toujours batutsi chez le Mwami et chez les grands chefs. Ils sont choisis parmi les riches et les petits notables. Le chef les estime dans la mesure où leur savoir-faire et leur parole facile commande sympathie et respect.

Leur service revient à surveiller les corvées, à faire la cour, à assister le chef pour la justice et à l'escorter dans la plupart de ses déplacements. Ce sont eux surtout qui tirent grande partie de la faveur la plus intime de leur shebuja. Il s'en suit qu'ils sont ou deviennent les plus grands détenteurs de bétail d'Ubugaragu.

Dès qu'ils deviennent vieux, le shebuja, eu égard à leur ancienneté et aux mérites de leur service, leur attribue le surnom de « abagaragu bakuru » (serviteurs en chef) donnant ainsi un éloge à leur fidélité jusque dans la vieillesse. Leur souvenir est toujours tenu en mémoire et le shebuja aime à les vanter devant ses égaux et ses inférieurs et cela surtout aux grandes occasions et dans les réunions.

b) Les gens de l'intérieur ou la valetaille. Ce sont les « **abanyagikari** » (abanyabintu), et les « **abaja** » ou servantes.

Le groupe des Banyagikari supporte le travail de cuisine. Les divers banyagikari sont bahutu à part quelques jeunes batutsi qui s'occupent plutôt de servir le patron et la maîtresse et de gérer la hutte des « bintu » : objets divers, bière, argent, etc.

Les devoirs de l'intérieur se résument, pour ces domestiques, d'après leur aptitudes, aux suivants : a) faire la cuisine, b) éduquer les enfants du shebuja, c) entretenir la propreté de la maison, d) prendre soin des habits et des étoffes : laver, repasser, etc. e) introduire les étrangers, f) vaquer aux soins du ménage de connivence avec la maîtresse, g) faire des commissions, h) apprêter le voyage, etc, etc...

Chaque mugaragu a son tour de service chez le maître.

Les Baja sont à peu près toujours filles des bagaragu. Elles sont chargées surtout de l'excution des travaux ayant trait à la propreté et à l'éducation des enfants. Elles entretiennent l'enclos et les huttes du shebuja et parfois puisent l'eau à l'usage du ménage. Elles sont principalement sujetles au service de la maîtresse.

Les deux groupes de domestiques se recrutent le plus souvent parmi les jeunes gens, filles et garcons, enfants de bagaragu. Ils peuvent aussi se choisir parmi les veufs ou célibataires, hommes et femmes. Leur service est conrôlé par la maîtresse, laquelle leur obtient des faveurs de son mari et peut même, à l'occasion, donner une vache aux plus fidèles parmi eux. Il est à noter que la maîtresse obtient ces vaches soit de ses parents soit de ses amis en certaines circonstances, telle la naissance de son premier enfant. Il est à noter que le bétail ainsi acquis par la femme est libre de toute obligation; il s'en suit qu'elle peut librement en disposer et l'employer pour récompenser ceux qui lui témoignent le plus de dévouement.

c) Il y a enfin, *les gens de campagne* (bahutu et batwa) dont les principales obligations comportent les travaux de culture, de construction et d'entretien de maisons et de kraals, de garde, etc.

Les batwa étaient asservis à la danse et à l'exécution de la volonté des grands sur les rebelles (abagome) c.à.d. sur ceux qui s'opposaient ou étaient supposés s'opposer à leurs caprices ou ordres. Le mutwa est généralement très fruste, très frugale, fidèle et les chefs aimaient à le prendre à leur cour tout en le tenant un peu à l'écart. Le mutwa n'est nullement exigeant et le but de son ubuhake se limite à un morceau de pagne ou à un mouton à abattre — les batwa étant très friands de viande de mouton, viande que les batutsi et les bahutu ne mangent pas!

Les batwa sont généralement mal vus des autres bagaragu parce que, sans diplomatie et discrétion aucune, ils racontent au shebuja tout ce qu'ils voient et entendent.

1. — LE CONTRAT DE BUHAKE.

Le contrat d'ubugaragu a toujours eu, en faveur du mugaragu, deux principaux avantages:

1° lui obtenir un protecteur, grâce au patronnage d'une personne importante et

2° lui donner du bétail.

Jadis, nul ne pouvait affirmer avoir la propriété pleine et entière d'une tête de bétail. Il avait nécessairement son shebuja et dans le cas rare où il semblait ne pas en avoir et jouir de toute liberté, le Mwami devenait, par le fait même, son shebuja. De là que, par exemple, quiconque acquérait du bétail par ses propres moyens et sans maître, avait recours à ce principe: « *tout le bétail appartient au Mwami* » suprême autorité du Ruanda, et s'en constituait de lui-même mugaragu. C'est d'ailleurs le seul moyen pour le propriétaire de soustraire son bétail aux convoitises d'un plus grand que lui.

Examinons maintenant:

a) Comment se conclut le contrat d'ubugaragu.

b) Comment il se termine.

Elaboration du contrat d'ubugaragu.

Le contrat d'ubugaragu débute par le « gukeza » c.à d. *l'introduction du solliciteur* chez le futur maître.

De la part du candidat, le gukeza est précédé de la consultation (guterekera, kuraguza...) des mânes de ses ancêtres, afin de s'assurer que les démarches à entreprendre seront courronnées de succès. Une fois qu'il est sûr de réussir parce que les augures lui sont favorables, il va aux informations: les démarches se succèdent très serrées et le candidat se fait ainsi connaître d'un certain nombre de bagaragu, surtout des plus favoris; ceux-ci lui fourniront l'occasion de se montrer au maître. Le moyen le plus sûr — mais pas toujours possible — pour se mettre en évidence, c'est de capter quelque intérêt de la femme du chef, qui elle alors, procédera à son introduction.

Une fois introduit commence pour le candidat sa période d'essai et d'épreuve, *l'ubuñange*. Il n'est pas encore mugaragu mais bien *muñange*: il devra se charger avec empressement de toutes les petites corvées et redoubler les marques extérieures de serviabilité et de sincère attachement. L'ubuhange dure de quelques mois à deux ans environ. Pendant tout ce temps le muhange est nourri, logé et vêtu par son shebuja.

En récompense de son fidèle et dévoué service, l'umuhange termine ce premier stade le jour où il reçoit une ou plusieurs têtes de bétail; il est alors *umugaragu*. Il rentre chez lui et est astreint aux obligations que nous exposerons dans le chapitre suivant. Il reviendra chez son shebuja à des époques plus ou moins déterminées pour y faire la cour (gufata igihe). Chez les petits propriétaires, l'igihe d'umugaragu n'a pas de durée précise. D'ailleurs le plus souvent, pareil umugaragu reste pratiquement toujours chez ou dans les environs immédiats de son shebuja et la vache reçue demeure dans le troupeau du maître. La protection dont jouit le serviteur de la part de son maître consiste alors essentiellement en ceci : ce dernier paie l'impôt, le loge, le nourrit et lui procure des habits. En ce cas les soins du maître s'étendront à la femme et aux enfants de son serviteur qui s'établira, avec sa famille, dans la propriété du shebuja.

La façon du guheza et la nature de l'ubuhange varient nécessairement dans leurs délails suivant les lieux et les personnes. Il y a cependant une certaine marche générale pour chaque catégorie de personnes : adultes, mineurs, batutsi, bahutu, riches ou pauvres.

Passons en revue les deux principaux cas :

1) Cas des batutsi :

Un mututsi, pour se faire mugaragu, se rend, accompagné d'un porteur d'une cruche de bonne bière, chez le futur maître pour solliciter du buhake. Il arrive même qu'il y vient avec une génisse et cela surtout, s'il a en vue d'obtenir aide et protection. Le mututsi y apporte donc moins de gêne que le muhutu!

Le mututsi candidat-mugaragu tâche de profiter de toutes les occcasions — et en cela il est fort habile! — pour intéresser son maître et flatter tous ses caprices. Ainsi, il acquiert vite une certaine estime, qui ne fera qu'augmenter graduellement par des relations très soutenues.

Jadis, les *jeunes batutsi* devenaient bagaragu à la suite du service régulier et obligatoire de *ntore*. Chaque famille mututsi avait le devoir sacré de mettre au moins un de ses fils au corps sportif de son shebuja. Les ntore n'étaient pas seulement des pages, mais aussi et *surtout*, des candidats aux fonctions administratives et politiques ainsi qu'à celles de l'armée. Quiconque avait envoyé son fils comme ntore, n'avait plus à s'inquiéter de son propre buhake. Cependant, de temps à autre, il devait expédier au shebuja par intermédiaire de son représentant, une cruche de bière afin de le lui rendre favorable, de solliciter quelque nouvelle faveur pour son fils, ou enfin, pour montrer qu'il lui reste fidèle.

En résumé, comment un aspirant se présente-t-il au buñake ?

S'il est mututsi adulte, il se présentera chez le futur maître muni ordinairement d'un pot de bière ou d'une génisse si la demande implique protection. Toutefois, lorsqu'il s'agit de protection, le mugaragu ne peut en être assuré qu'après avoir reçu une vache de son shebuja car il n'y a réellement du buhake que si l'on a reçu du bétail.

Si le candidat est mineur, la même procédure est suivie que dans le cas précédent, la demande du jeune homme est introduite par un représentant ami, le père s'il vit encore, un de ses oncles ou tout autre membre de sa famille.

C'est ainsi que fait un mugaragu qui se sent vieillir et qui désire se faire substituer par un jeune membre de sa famille. Dès l'admission du jeune, le vieux n'est plus mugaragu actif; il entre

dans le rang des courtisans ou des conseillers, ce qui n'exclut nullement la cruche traditionnelle comme gage de fidélité et surtout pour affermir le buhake de son fils.

2) Cas d'un muhutu.

Vu son état d'infériorité de caste, le muhutu ne sait et ne peut rien offrir quand il cherche à s'introduire chez un mututsi comme mugaragu.

Le plus souvent il offre d'abord une cruche de bière à un muhutu qu'il connaît et qu'il emploie comme intermédiaire pour venir en relation avec une personne de la maison qui le présentera au shebuja. Ainsi fait et si la demande est exaucée, le nouveau mugaragu est appelé devant le futur patron, auquel il expose d'abord ses misères et ensuite ses désirs.

Si le muhutu est riche il peut, après cette première audience, offrir une cruche de bière, mais il ne peut pas se permettre de la présenter lui-même. Il ne sera jamais traité comme s'il était mututsi Peu importe sa richesse, le muhutu restera toujours aux yeux du mututsi un « muhutu » c. à d. quelqu'un de caste et de rang inférieurs.

Tout ce qui vient d'être dit n'est pas le *contrat d'ubugaragu;* celui-ci est scellé par la remise par le shebuja, d'une vache à l'umugaragu.

Il arrive souvent qu'un shebuja a en son service des gens qui n'ont pas obtenu une vache, et qu'on appelle cependant ses bagaragu! Si ces individus sont des candidats-abagaraçu, ils sont plutôt « abakeza » ou « abahange », la première appellation indiquant quelqu'un qui est récent et la seconde qualifiant celui qui a déjà plus ou moins la certitude d'obtenir une vache — il n'attend plus que la réalisation d'une promesse faite. Il y a en outre certains serviteurs qui se sont présentés spontanément au service d'un quelqu'un, sans ambitionner une vache.

On ne peut pas dire que ceux-ci sont des bagaragu puisqu'ils n'ont pas reçu et ne recevront jamais de vache.

Il n'est pas rare de rencontrer, dans le buhake, un des cas suivants :

1° Un quelqu'un acquiert, par efforts personnels, ou par don gratuit, une ou plusieurs têtes de bétail. La mentalité purement indigène et non évoluée ne conçoit pas que quelqu'un puisse posséder du bétail sans avoir un protecteur, un shebuja! Ce petit propriétaire se constituera donc mugaragu d'un plus riche de la façon ordinaire, décrite ci-dessus. Le jour où il recevra une ou plusieurs vaches (vache ingabane) c.à d. à la fin de son ubuhake, par le fait même de recevoir cette vache, toutes celles qu'il possédait deviennent la propriété du shebuja, tout comme si ce dernier les lui avait données!... Notons qu'*actuellement*, sous l'influence du concept européen de justice, cette coutume est tombée en désuétude comme nous le verrons plus loin.

2° Il arrive qu'un même mugaragu est serviteur de deux shebuja à la fois. En ce cas le mugaragu a les mêmes obligations vis-à-vis des deux. Les vaches qu'il possède sont partagées en deux parts et, *actuellement*, elles doivent être enregistrées séparément dans le livret d'identité.

Devoirs réciproques des parties.

Notons d'abord que, pour la plupart des *batutsi pauvres*, le buhake est, vu leur mentalité, une nécessité absolue, même une condition de vie. En effet, le lait étant la base de leur nourriture, un petit troupeau est indispensable pour leur entretien ce qui, en général, n'est possible que moyennant le guhakwa.

1. Devoirs du mugaragu.

Ceux-ci sont nombreux et leur nature dépend en grande partie de la race, des aptitudes, du physique, de la richesse, de l'âge, etc. de l'intéressé. Certains sont rigoureux, d'autres le sont

moins. Il y a toujours un caractère vague et cela à dessein : la générosité du maître est généralement en rapport direct avec l'affection et le rôle du client!

On peut déterminer comme devoirs plus ou moins généraux :

A. Pour les bafiutu (cfr. Cours de Droit Coutumier par M. G. *Sandrat)* ;

1. Participer à la construction et à l'entretien de l'enceinte, du « kraal » et de ses habitations. Le plus souvent, il devra fournir les matériaux requis : Bois — cordes — roseaux — chaume... ou ira les couper où le maître l'indique (kubak'inkike).

2. Etre prêt à être dépêché n'importe où ou à assurer certaines liaisons (gutumwa).

3. Assurer la surveillance nocturne et veiller sur le repos du maître (kuralira).

4. Accompagner le maître dans certains de ses déplacements (voyages ou quand il va faire la cour à un plus grand) et l'aider dans ses changements d'habitation.

Porter la femme ou le maître lui-même s'il est vieux, malade, etc. (guherekeza).

5. Séjourner pendant un temps plus ou moins long, chez son shebuja ou tout court « faire la cour » : causer, distraire, intéresser le maître ou son épouse. etc.. gufat'igihe)

6. Apporter de temps à autre un pot de bière de bananes — ou mieux de l'hydromel ! — et, à l'époque des récoltes, un panier d'éleusine, de sorgho, etc.

7. Jadis, accompagner le maître dans ses expéditions.

8. Prendre part aux joies et surtout aux douleurs et malheurs du maître ; ainsi, le client offre à son maître une vache en guise de condoléance (indorano) en cas de grand malheur.

Concourir, de ses biens personnels, à un besoin urgent de son maître (un shebuja, sourtout s'il n'est pas très riche, ne se gêne pas d'emprunter à son mugaragu sourtout quand ce dernier est mututsi).

Si les vaches du shebuja ne donnent qu'insuffisamment du lait, le magaragu lui en fournira. Ce dernier service est souvent réciproque.

Si le maître encourt une adversité dans ses troupeaux, le client lui offrira une vache pour aider à les reconstituer (inshumbushanyo).

9. Mettre une génisse à la disposition de son shebuja, lorsque celui-ci constitue un troupeau, destiné à son fils, à l'occasion du mariage de celui-ci (indemano),

10. Mettre une vache laitière à la disposition de son shebuja lorsque celui-ci se déplace, loge ou campe non loin de son umugaragu (injyishwa). Cette vache doit être renouvelée dès qu'elle est tarie.

11. Se prêter au kurundisha (voir umurando).

12. A l'occasion d'une visite du shebuja lui offrir une tête de bétail (izimano).

B. Pour le mututsi.

Les obligations fondamentales sont les mêmes, avec cette différence cependant qu'il est naturellement dispensé de participer *personnellement* aux travaux manuels (construction ou réfection de l'enclos, etc...) ; cette participation il la prend par l'intermédiaire de ses serviteurs à lui. Vu sa race, c'est surtout la cour, la serviabilité, une grande amabilité — voir même flatterie -- qui importent!

2° DEVOIRS DU SHEBUJA

— Le but principal et le plus général du buhake, de la part du mugaragu, est l'obtention d'une ou plusieurs têtes de bétail.

En ordre secondaire le mugaragu s'est mis au service d'un plus grand afin de s'assurer ainsi *protection et aide.*

La *protection* escomptée consiste d'abord et avant tout à se savoir et se sentir à l'abri de de la convoitise d'un autre riche ou puissant.

Etant sous l'égide de son shebuja, il a moins à craindre de la part d'un autre « fort ». Le maître protège son serviteur d'abord parce que cette protection est la manifestation de sa puissance et en second lieu parce qu'il sauvegarde ainsi son propre bien. Le mugaragu a donc recours au shebuja dans toutes les querelles ou palabres. Le maître se charge toujours de la défense de son serviteur ; mais le zèle qu'il y met est en rapport direct avec l'attachement, le dévouement du serviteur et l'importance des biens qui sont en jeu. — Le shebuja, surtout s'il est riche et bien né, aime à secourir le serviteur en détresse. Dans l'infortune, le besoin, la maladie ou une nécessité quelconque, le mugaragu — surtout s'il est bien vu — aime à exposer, en termes très chauds, sa misère et sa détresse ; s'il a le courage de persévérer — ce qui généralement ne manque pas ! — il recevra toujours quelque secours. Ainsi, en cas de mortalité exceptionnelle parmi son bétail, le shebuja l'aidera en remplaçant, en entier ou en partie, la perte subie (inshumbushanyo).

Le mugaragu fidèle et très dévoué voit petit à petit accroître son bien, ainsi un service particulièrement remarquable ou quelque acte de bravoure sera récompensé par une ou plusieurs têtes de bétail (Ingororano).

II. — TRANSMISSION DU BUHAKE PAR HERITAGE OU SUCCESSION.

Quand le mugaragu se sent vieillir, il a soin de présenter son fils au shebuja.

Comme dit plus haut, le père entre alors dans la catégorie des vieux serviteurs, des conseillers et son buhake direct est repris par son fils qui, s'il est encore trop jeune pour un rôle actif, sera affecté à la garde des veaux ou des vaches ou à quelque autre travail qui convient à son âge.

De temps à autre, le vieux apportera une cruche de bière comme gage de sa fidélité personnelle et surtout pour affermir le buhake de son fils... Le vieux mugaragu vient-il à mourir, ses biens, y compris le bétail, passent à ses enfants, par suite du soin qu'il a eu de se faire remplacer par son fils. Si contrairement à ce qui se fait habituellement, le migaragu n'a présenté aucun membre de sa famille pour le remplacer dans le servage, et que la-dessus il vient à mourir, toutes les vaches retournent au shebuja, même si le fils du mugaragu est allé de son propre mouvement se constituer sujet.

Cependant dans ce dernier cas, l'enfant ne manquera pas de *demander immédiatement* l'héritage de son père, et, s'il *est* ou tend à devenir bon mugaragu, il l'obtiendra bien que son shebuja ne soit pas astreint à le lui donner.

Dans le cas où un fils hérite de son père le troupeau d'ubugaragu parce qu'il devient « chef de famille » (umutware w'umulyango), *lui*, qui n'*était pas mugaragu*, le devient automatiquement le jour où il prend possession de ce bétail. Dorénavant, incomberont à lui les diverses obligations antérieurement contractées par son père, ou peut-être par son aïeul, son bisaïeul, etc.

En tant que chef de famille il doit :

1° Donner la vache due au Mwami (inka y'ibgami). Celle-ci sera prélevée dans le troupeau d'ubugaragu. L'umutware w'umulyango établit, pour la bonne entente dans sa famille, un rôle suivant lequel chacun de ses frères (s'il en a et si ceux-ci possèdent du bétail du bugaragu) donnera la vache prévue.

2° Régler les disputes de famille avant qu'elles ne s'aggravent et soient portées devant les juridictions coutumières.

Notons que, si le défunt avait des vaches obtenues par ses propres moyens et cela *pendant* son contrat d'ubugaragu (ex. vaches impahano), celles-ci sont la propriété exclusive du chef de famille et s'appellent « ingaligali ». Il est à remarquer que, *jadis*, le chef de famille plaçait toujours

lui-même, par mesure de prudence, ses vaches ingaligali sous la protection de son shebuja et les convertissait ainsi en bétail de buhake. Actuellement, cela ne se fait généralement plus et le chef de famille garde la pleine propriété de ses ingaligali vu qu'il est persuadé qu'il n'en aura aucun ennui, les tribunaux lui assurant toute protection à ce sujet.

Dans le cas où le chef de famille est en bas âge, les vaches ingaligali passent sous le patronnage et le gardiennage du shebuja.

En tant que mugaragu il doit à son shebuja tout ce que la coutume à établi.

Qu'arrive-t-il si, à son décès, le mugaragu laisse un ou des enfants en bas âge?

Si le mugaragu laisse un ou plusieurs enfants en bas âge, la coutume, plus encore que la justice, veut que le shebuja fasse le partage égal des vaches, cela surtout dans le cas où la veuve, mère des enfants, n'est pas assez débrouillarde pour faire le servage qui convient à son sexe; cette intervention de sa part pouvant lui conserver, à elle et à ses enfants, toutes les vaches. Le shebuja du défunt doit assurer à ces orphelins, soit directement, soit par intermédiaire d'un tiers (mugaragu favori, oncle paternel, cousin...), tous les soins et la garde du bétail jusqu'à ce que l'aîné soit à mesure de gérer personnellement ses biens. L'aîné des enfants deviendra mugaragu dès qu'il sera en âge, après lui tous les autres le deviendront selon la part qui reviendra à chacun.

De tous les enfants, c'est l'aîné surtout qui entre en jeu. Si l'aîné, une fois marié, veut se dérober au servage régulier, toutes *ses* vaches lui seront enlevées, même, les vaches inyarulembo qu'il possède. Son geste est de nature telle que ses frères le haïront et bien souvent le traduiront en justice. De là palabres sur palabres! Les autres frères, et éventuellement leur mère, ont à faire le guhakwa pour les vaches qui leur restent.

III — REVUE PERIODIQUE DU BETAIL (Umurundo).

L'umurundo consiste à faire la revue de toutes les vaches de buhake que possède un shebuja.

Cette revue se fait périodiquement c. à d. aux époques fixées par la coutume.

— Le mot « umurundo » est tiré du verbe *kurunda* (litt. rassembler).

But :

Le shebuja fait l'umurundo dans le but de contrôler l'avoir en bétail de ses abagaragu, de s'assurer si ces derniers agissent avec son bien en bons pères de famille et, éventuellement, faire un prélèvement, s'il en a l'autorisation et le droit.

Espèces :

Il existe deux sortes d'umurundo :

1°. l'umurundo *non* accompagné de prélèvement de bétail;

2°. l'umurundo accompagné de prélèvement de bétail.

Le bétail ainsi prélevé s'appelle intore c'est-à-dire « choisi ».

Examinons ces deux espèces d'urumundo, tout en nous arrêtant principalement à la seconde vu son intérêt matériel et son importance dans le droit coutumier.

Umurundo sans prélèvement.

Cet umurundo consiste dans le fait que le ou les abagaragu présentent leur bétail au shebuja soit sur l'ordre du tribunal, soit sur l'ordre du shebuja même.

Ce cas se présente si le ou les abagaragu ne veulent pas reconnaître tel grand éleveur comme leur shebuja, ou si ce dernier a quelques craintes sur la gestion de son umugaragu.

Cet umurundo ne peut pas être confondu avec l'ukumurika qui consiste dans le fait, pour un éleveur, de revoir ses troupeaux de vaches *ingaturembo* (c. à. d. son bétail pour *besoins personnels)* afin qu'il puisse constituer au besoin un nouveau troupeau (indemano) : l'un n'a évidemment rien à voir avec l'autre.

Comme dit plus haut, cet umurundo est ordonné par le Tribunal ou il est ordonné par le shebuja lui-même.

Umurundo ordonné par le Tribunal :

Ce cas se présente à l'issue d'un litige qui divise le shebuja et son umugaragu.

Si un umugaragu conteste l'existence d'un contrat d'ubuhake entre lui et un shebuja, il soumet l'affaire au tribunal qui examine le bien fondé de sa plainte.

Si le tribunal constate, après les débats et après certaines enquêtes auxquelles il serait amené à procéder (soit d'office soit à la demande des parties) que l'action de l'umugaragu est non fondée, il le déboutera avec la condamnation de présenter à son shebuja tout le bétail qu'il détient et possède, afin que le shebuja puisse savoir de combien de têtes de bétail ce client dispose (cfr. Tribunal du Mwami du Ruanda du 4 mai 1945 — Bull. jurs. R-U. 1946 page 70).

Dans la question qui nous occupe, le shebuja a la faculté de faire un prélèvement coutumier, si le tribunal ne s'est pas prononcé sur le point de savoir si oui ou non, après la revue le shebuja le fera.

Si le tribunal, qui a ordonné la revue, constate qu'il existe un second contrat d'ubuhake, conjointement au premier, l'umugaragu présentera tout son bétail devant le Tribunal et le partage du bétail entre les shebuja se fera suivant l'importance de leurs dons à l'umugaragu (cfr. Tribunal du Mwami du Ruanda du 7 juillet 1945 — Bull. Juris. R-U. 1946 page 74).

Le Tribunal adopte cette mesure faute de document prouvant la progéniture de chaque tête de bétail. Dans le cas contraire, c. à d. si ce document existe et qu'il peut faire foi, surtout s'il ne peut être présumé avoir été fait pour les besoins de la cause, la partie en possession de cette preuve, peut toujours la soumettre au Tribunal, qui l'examinera et fera, si nécessaire, le partage suivant ce document.

Le fait pour un mugaragu qui a deux shebuja de présenter à un shebuja sans désigner au préalable le bétail appartenant à l'autre shebuja fait croire qu'il n'est pas engagé dans un autre contrat d'ubuhake (cfr. Tribunal du Mwami du Ruanda du 4 mai 1945 Bull. Juris. R-U. page 70).

Quant aux vaches personnelles que l'umugaragu détiendrait, (p. ex. celles obtenues par achat ou autre moyen de commerce, par donation, etc), pour qu'elles puissent être exclues des vaches d'ubuhake et éventuellement de la revue avec prélèvement, il faut que l'umugaragu :

« 1°) ait pris la précaution de faire enregistrer devant le « tribunal compétent toutes ses » acquisitions;

» 2°) ait tenu soigneusement note de toute fluctuation de son « troupeau, en ce qui concerne » le bétail ubuhake et personnel. » (cfr. article 10 — Contrat ubugaragu — commentaire et remarques — Conseil du Mwami du Ruanda en date du 1 août 1941 — Tribunal du Mwami de l'Urundi du 6 juin 1945 — Bull. Juris. R-U. 1946 Jugement N° 39 p. 43).

Il est à noter que cette mesure très sage adoptée par le Conseil du Mwami, reste souvent nécessairement lettre morte, vu le grand nombre d'abagaragu illettrés, et même chez beaucoup de lettrés suite à leur négligence à tenir à jour la fluctuation survenant dans leur troupeau.

Mais... en admettant même que tout soit fait en due forme, on se heurtera quand même bien souvent à l'argumentation suivante du shebuja :

a) L'umugaragu a fait enregistrer devant un tribunal telle acquisition de bétail acheté; l'achat ne pouvait être considéré comme propriété personnelle, parce que l'umugaragu a employé soit de l'argent soit une autre valeur provenant des vaches ubuhake.

b) Telle vache, reçue en don, n'était en fait qu'une réciprocité que l'ami de son umugaragu lui rendait parce qu'il avait antérieurement reçu une vache provenant de bétail d'ubuhake.

c) Telle dot reçue entre dans la catégorie des vaches ubuhake parce que l'umugaragu lui-même a employé pareille vache pour verser la dot d'un parent à lui (cfr. Tribunal chefferie Rukoma du 28 jauvier 1946).

On voit ainsi que, à chaque moment, on se trouve en présence d'assertions qui peuvent être vraies.

Dans ces cas, malgré que l'umugaragu ait observé méticuleusement les deux points adoptés par le contrat, il ne reste par moins vrai que, en réalité, les vaches inscrites sont à compter parmi celles régies par le contrat, d'ubuhake et peuvent éventuellement faire l'objet d'un prélèvement.

Umurundo du gré du shebuja :

Comme il a été dit plus haut, le shebuja fait l'umurundo à chaque fois qu'il a des appréhensions sérieuses sur la bonne gestion de son umugaragu. Il est évident que cette crainte n'existe pas pour les abagaragu qui l'entourent, mais bien pour ceux qui résident à une distance notable du domicile habituel du shebuja, la distance rendant la surveillance presque impossible.

Si donc le shebuja estime l'umurundo nécessaire, il en demande l'autorisation à l'Administrateur du ressort de ses abagaragu.

Ces derniers n'ont pas le droit de s'y opposer. Nous verrons plus loin la procédure à suivre.

Umurundo avec prélèvement (ugutora).

L'ugutora est le prélèvemeut d'une ou de plusieurs têtes de gros bétail, par le shebaja, et cela après la revue du troupeau de son umugaragu.

Quand le shebuja peut-il faire l'ugutora ? — Un shebuja ne peut procéder à l'ugutora parmi ses abagaragu qu'une fois pendant toute sa vie.

Quels sont les abagaragu qui peuvent être dispensés de la revue des troupeaux avec prélèvement ?

Sont dispensés de l'umurundo avec prélèvement du bétail :

a) Les abagaragu qui ont averti leur shebuja qu'ils ont subi une épizoolie, qui a décimé leur troupeau.

En ce cas le shebuja a la faculté de pratiquer un prélèvement ou d'y renoncer.

L'umugaragu peut soumettre la question au Tribunal, si le prélèvement pratiqué par le shebuja lui paraît exagéré.

b) Les abagaragu qui ont moins de trois vaches, abstraction faite de génisses et taurillons.

Le shebuja doit actuellement se conformer rigoureusement aux prescriptions de l'article 10 du contrat d'ubugaragu et aux instructions du Résident en cette matière (voir addenda).

Quelles sont ces intructions en ce qui concerne le taux du prélèvement? — En 1933 l'Administration, après avoir pris l'avis du Conseil du Mwami, a fixé le taux des prélèvements dans le but de mettre fin aux prélèvements arbitraires et souvent exagérés de certains shebuja. Elle a décidé que le shebuja peut prélever :

Sur un troupeau de 5 à 10 têtes : une vache
» 10 à 15 » : une vache et une génisse.
» 15 à 20 » : deux vaches.
» 20 à 25 » : deux vaches et une génisse
» 25 à 30 » : trois vaches

et ainsi de suite (cfr. Bull. Jur. Ind. C. B. 1945 p. 142 — Mœurs et coutumes des Banyarwanda en Territoire de Shangugu par Mr Bourgeois, Administrateur Territorial).

Ces instructions furent plus tard revues et rédigées sous forme d'articles, par le Conseil du Mwami, en date du 1 août 1941. Ce conseil a revu tout le contrat d'ubuhake, afin de lui acquérir une certaine précision (voir addenda I).

En quelles circonstances le shebuja fait-il le prélèvement ?

Voici les 3 cas qui peuvent se présenter :
1° — le shebuja vient de recevoir des abagaragu d'un chef ou du Mwami ;
2° — le shebuja vient de recueillir sa quote-part dans la succession de son père ;
3° — le fils d'un défunt hérite le droit d'aînesse.
Examinons-les un à un.

Le shebuja vient de recevoir des abagaragu d'un chef ou du Mwami.

Dans ce cas le shebuja ne fera pas de prélèvement chez tous ses abagaragu, mais bien chez ceux qu'il vient de recevoir.

Il accomplit ce geste afin que ses clients reconnaissent son droit de shebuja.

Le fait pour l'umugaragu de présenter ses vaches devant un shebuja constitue un acte attestant l'existence d'un lien entre l'umugaragu et le shebuja.

L'umugaragu ne peut nier être le client d'un patron si, au moins une fois dans sa vie, il lui a présenté les vaches dont il était propriétaire.

Le nouveau shebuja, qui prend le commandemnet d'un certain nombre d'abagaragu, a le droit de citer en justice pour non-exécution des obligations contractuelles envers son shebuja, celui qui refuse de présenter son bétail.

L'umurundo dont il y a question ici n'a pas seulement comme but, pour le nouveau shebuja, de s'assurer de la soumission de ses nouveaux abagaragu' mais aussi de connaître exactement l'importance de leur avoir en bétail.

Cette précaution est prise par le shebuja pour le cas de contestation ; il faut qu'il soit au courant de l'importance du troupeau de chacun de ses abagaragu.

Il est à noter que, vers 1933, il arrivait fréquemment qu'un sous-chef ou chef démis de son commandement politique perdait également ses abagaragu. Dans ce cas le nouveau chef investi procédait à l'umurundo de tous les éleveurs bagaragu du chef démis mais cela uniquement en ce qui regardait son ressort territorial.

D'autre part il arrive que le Mwami donne à un chef de chefferie qu'il investit, le commandement d'un certain nombre de ses abagaragu.

Le nouveau investi peut-il, en cette hypothèse, procéder à l'umurundo ?

Deux cas peuvent se présenter :

1° Le Mwami le nomme *chef* de certains de ses abagaragu.

2° Il le désigne comme leur *shebuja*.

Dans le premier cas le nouveau chef est constitué représentant légal du Mwami auprès des abagaragu de celui-ci. Il n'est pas leur shebuja. Il possède sur eux certaines attributions, qui sortent du cadre de cette étude.

Pareille nomination peut se faire non seulement pour les bagaragu d'une chefferie, mais même pour un groupe d'abagaragu du Mwami qui sont parsemés dans tout le pays. Il est à noter que le Mwami peut désigner qui il veut pour cette fonction ; le chef des bagaragu ne doit nullement être un chef politique.

Dans le second cas, l'acquéreur de ces abagaragu procède à l'umurundo avec prélèvement de bétail, comme dans le cas de celui qui reçoit les abagaragu d'un chef destitué avec perte de ses abagaragu.

Procédure de transfert d'abagaragu.

Le donateur (Mwami ou chef) peut convoquer tous les abagaragu qu'il cède et leur notifier verbalement qu'il les a placés sous la direction de telle shebuja. S'ils sont nombreux et dispersés, le donateur peut remettre au donataire une liste de leurs noms et résidences.

Actuellement, il convient d'envoyer le double de cette liste au Greffe de chaque juridiction qui a reçu l'enregistrement du contrat d'ubugaragu.

Le donataire fera toute diligence pour que notification soit faite à ses nouveaux abagaragu.

Ceux-ci comparaîtront devant le Tribunal, qui leur notifiera le transfert intervenu.

Si les abagaragu ont quelques doutes sur la validité de cette notification, ils s'adresseront au shebuja donateur qui confirmera les dires du Tribunal. Le donataire qui ne procéderait pas de cette façon avant de pratiquer l'umurundo, s'expose à la contestation de son droit de shebuja. L'umugaragu plaidera que, à sa connaissance, il est toujours l'umugaragu de tel ou tel shebuja.

2. Le shebuja vient de recevoir sa quote-part dans la succession de son père.

La façon de procéder est la même que dans le cas d'un tiers qui reçoit les vaches d'un chef.

Il contrôlera les vaches qu'il a retirées de cette succession et éventuellement il peut faire un prélèvement.

Ce prélèvement se fait suivant les modalités citées plus haut.

Le fils, qui reçoit de son père ou du chef de famille, les vaches pour son établissement, ne peut pas immédiatement exiger l'umurundo parmi les abagaragu reçus de son père, ou du chef de famille et cela :

1° parce que cette donation est incorporée dans le patrimoine familial et ne constitue pa une acquisition d'une tierce personne ;

2° parce que ces abagaragu peuvent avoir éventuellement donné une tête de bétail pour constituer un nouveau troupeau pour l'installer.

La coutume « le fils installé ne peut pas faire l'umurundo avec prélèvement, parmi les abagaragu reçus » a le sens qu'il ne peut le faire immédiatement après les avoir reçus.

Sans doute après quelques années, il ponrra faire l'umurundo avec prélèvement chez ses abagaragu qn'il s'est constitués lui-même et chez ceux qu'il a reçus de sa famille.

Si les abagaragu ont donné l'Indemano ou l'Umunani, c. à d. la vache d'installation d'un fils ou d'un frère du shebuja, cela équivaut à un umurundo avec prélèvement.

Pratiquement, le premier fils est installé par le père ou chef de famille, le second par les abagaragu et ainsi de suite, toujours alternativement.

Le prélèvement chez l'umugaragu dont il s'agit ici est d'une vache adulte par 20 vaches; une génisse par 14 à 19 vaches; un veau femelle par 8 à 15 vaches; un taurillon par 3 vaches ou moins (art. II contrat d'ubugaragu).

On pourrait se demander si le prélèvement indemano empêche le prélèvement dans l'umurundo?

La vache indemano que l'umugaragu donne au shebuja n'exclut pas la vache de prélèvement en cas de la revue générale des vaches que l'umugaragu possède. Toutefois, il peut l'influencer: la vache indemano est comme celle d'ibgami; elle est donnée à tour de rôle et plus d'une fois, si les circonstances l'exigent. Pratiquement, si le père donne de son vivant des abagaragu à son fils, ceux-ci, donnent à ce dernier une vache d'obédience (indabukiiano) et le fils ne pourra faire l'umurundo qu'après le décès de son père.

Mais il n'en est pas de même si les vaches d'installation sont données par le *chef de famille;* le nouveau shebuja ne doit pas attendre la mort du chef de famille pour faire l'umurundo.

3. Le shebuja devient, par testament ou d'office chef de famille.

Etant l'héritier principal, il fera la revue des vaches des abagaragu reçus par succession dès qu'il prend possession du leg.

Cependant il ne se conçoit pas qu'il le fasse du vivant de ce dernier, dans le cas où il a été désigné par son père, parce que, par exemple, celui-ci est devenu impotent.

Le droit de prélèvement du nouveau chef de famille, dans le cas qui nous occupe, s'étend d'abord sur les abagaragu de son père et sur les siens propres; ensuite sur le bien familial détenu par ses frères et membres de famille.

Quant à ses frères et autres membres de famille, le chef de famille, n'est pas leur shebuja mais leur représentant légal sur tous les *biens familiaux.* Son droit de prélèvement se limite donc exclusivement sur le bien familial et non sur les acquisitions à titre personnel ou privé.

Combien de fois, l'umurundo peut-il être fait ?

Comme il est dit plus haut, chaque shebuja ne peut faire qu'un prélèvement de bétail pendant sa vie.

Quid si le shebuja décède avant de procéder à l'ugutora?

La coutume est muette à ce sujet. Mais, il est de principe que le shebuja ne peut faire l'ugutora *qu'une* fois dans sa vie; on ne peut pas déroger à ce principe.

Quiconque reçoit, par héritage ou autrement, des abagaragu acquiert le droit de procéder à l'ugutora. *Chaque* shebuja ne peut exercer ce droit qu'*une* fois en sa vie; sinon l'umurundo deviendrait un acte d'exploitation pure et simple de l'umugaragu et paralyserait en ce dernier tout désir d'agir « en bon père de famille. »

Comment se fait l'umurundo avec prélèvement ?

Le shebuja qui veut procéder à l'ugutora parmi ses abagaragu doit en faire la demande au Mwami, ou à son shebuja s'il est mugaragu d'un autre grand chef.

Dans l'état actuel des choses, l'autorisation est accordée par le shebuja, après avis favorable du Résident, par intermédiaire de l'Administrateur Territorial de l'endroit où réside celui qui veut faire l'umurundo.

Les autorisations une fois obtenues, il doit fournir à l'Administration une liste complète des abagaragu chez qui il veut pratiquer l'ugutora. Cette liste doit mentionner le nombre de têtes de bétail que possède chaque mugaragu.

Ensuite le shebuja avise ses abagaragu. Il arrive fréquemment que parmi les abagaragu il y en a qui ont à leur tour des abagaragu et ainsi de suite.

Dans ce cas, le shebuja qui fait l'umurundo, doit avertir en temps opportun tous ses abagaragu et leur aviser du moment où il opérera cette revue. Il leur donne le délai nécessaire afin qu'ils puissent faire le rassemblement de tout leur bétail c. à d. celui qu'ils ont eux-mêmes confié à d'autres abagaragu et éventuellement de celui que ces derniers auraient, à leur tour, confié à des clients.

L'umugaragu doit présenter au shebuja tout le bétail en sa possession ou détenu chez lui, ainsi que celui de ses clients à lui.

En cas d'umurundo les deux catégories doivent être présentées.

Dans chacune des deux catégories, il peut y avoir, a) des vaches d'ubuhake, b) du bétail de propriété personnelle.

Quelle est la règle à suivre en cette matière ? — Celui qui est soumis à l'umurundo doit présenter à son shebuja *toutes* les vaches qu'il possède même celles qui ont été mises chez lui en gardiennage.

L'omission de cette formalité est sanctionnée d'amendes coutumières. (cfr. Tribunal de Ruhengeri du 26 mars 1945 Bull. Juris R.-U. 1946 n° 75 p. 100).

Le bétail grevé de droits de tiers, à savoir :

— les vaches en co-propriété (ingwate — imfatane) ;

— les vaches versées comme dot, dont l'indongoranyo n'est pas encore acquittée ;

— les impahano (vaches et obtenues par achat);

tombe-t-il sous la possibilité de prélèvement ? En d'autres mots, ces vaches

a) font-elles partie des vaches d'ubuhake ?

b) Si elles en font partie, peuvent-elles faire l'objet d'un prélèvement ?

Les vaches en co-propriétés, les vaches totales, les impahano, non soumises au contrat d'ubuhake, doivent faire partie de l'umurundo pour des raisons exposées au début de ce chapitre.

Le shebuja, pour faire le prélèvement prend le total de *toutes* les vaches possédées par l'umugaragu. Sur ce total, il fait le prélèvement coutumier sans distinction aucune qu'il s'agisse de vaches provenant du contrat d'ubuhake ou non.

Les cas qui peuvent dispenser de ce prélèvement global, ont été repris plus haut.

Les motifs qui ont amené le Conseil du Mwami à prendre cette mesure sont :

1° La coutume ancienne basée sur l'adage munyarwanda « UHAHA, AHAHIRA SHEBUJA » (celui qui acquiert du bétail, le fait au profit de son shebuja).

2° Cette mesure sauvegarde les intérêts du shebuja en cas de mauvaise foi de l'umugaragu; en effet : si celui-ci, ne tenant plus à ses engagements, veut résilier le contrat d'ubuhake, et malicieusement a changé son bétail de buhake en bétail de propriété personnelle, la ruse serait sans utilité. (cfr. Tribunal du Mwami du Ruanda du 17 août 1943 Servir 1945 p. 207).

Comme dit plus haut, tout le bétail compte pour établir le nombre, mais le shebuja peut-il prendre comme bétail de prélèvement celui qui est grevé de droit aux tiers ? — En règle générale non ; toutefois ce principe n'est pas absolu.

(à suivre).

JURISPRUDENCE CONGOLAISE

TRIBUNAL DU PARQUET D'ALBERTVILLE

PROCEDURE DEVANT LES TRIBUNAUX INDIGENES : Compétence ratione materiae. Mandataires.

En l'absence de mandataires désignés par le défendeur, le tribunal doit se déclarer incompétent et renvoyer les parties devant le tribunal du lieu où réside le défendeur.

Est contraire à la coutume, le fait pour le tribunal de désigner d'office un mandataire non agréé par le défendeur.

JUGEMENT.

En cause : S. c/ M.

Vu l'action intentée par S. G., chef investi de la chefferie Mambwe, devant le Tribunal de Territoire de Kongolo ; contre M. F. ; pour obtenir paiement contre ce dernier du complément de la dot promise à l'occasion du mariage de la nommée B. V., épouse du défendeur ;

Vu le jugement rendu par cette juridiction, R. R. 10/ 43 en date du 16 mai 1947 à Makutano, condamnant par défaut M. F. à remettre à la famille de S., pour complément de dot, cinq chèvres ; une veste et un pantalon ; le tout évalué à 700 frs : ou à subir une contrainte par corps de 15 jours en cas de non-exécution du présent jugement dans le délai de 3 mois ; le condamne en outre aux frais de l'instance taxés à 15 frs ou à 5 jours de contrainte par corps, en cas de non-paiement dans un délai de 3 mois ;

Vu la demande en annulation formulée par M. F. en date du 16 juin 1947 ;

Attendu que le défendeur M. F. réside depuis de nombreuses années à Manono, que l'art. II des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes règle la compétence des dits tribunaux et précise que la contestation devra être portée devant le tribunal du lieu où se trouve le défendeur ; que l'art. 26 du même décret stipule encore qu'aucun jugement n'est rendu sans que les parties elles-mêmes ou leurs mandataires n'aient été au préalable, mises à même de contredire aux allégations et aux preuves de la partie adverse et de proposer ou de faire valoir leurs moyens en toute liberté ;

Attendu qu'en l'occurrence les deux mandataires choisis par M. F. pour le représenter et le défendre à Kongolo, ce sont récusés en alléguant qu'ils n'étaient pas suffisamment au courant du présent litige et qu'ils n'étaient pas capables de soutenir la thése de leur mandat ;

Attendu qu'à la suite de la récusation de ces deux mandataires, le tribunal de Territoire désigna d'office un mandataire pour représenter le défendeur ;

Attendu qu'il résulte de l'ensemble de ces éléments que les premiers juges ont violé les formes substantielles prescrites par la Coutume ou par la Loi ; qu'après la récusation des mandataires choisis par M. F., le tribunal de Territoire de Kongolo devait se déclarer incompétent et renvoyer les parties devant le tribunal indigène du lieu où se trouvait le défendeur, en l'occurrence devant le tribunal de Manono ; que la désignation d'office d'un mandataire par la juridiction indigène saisie n'est pas prévue par la législation en vigueur et est contraire à l'esprit des prescriptions de l'art. 26 du décret précité ; surtout lorsque le mandataire élu par le Tribunal n'a pas été agréé par la personne à qui le mandataire est imposé ;

Attendu, en conséquence, que le tribunal de territoire de Kongolo aurait dû se reconnaître incompétent ; qu'en outre il a violé les formes substantielles prescrites par la loi et

la Coutume en imposant un mandataire qui n'a pas été agréé par le défendeur et qui, vraisemblablement, n'offrait pas les garanties suffisantes pour faire valoir en toute liberté, tous les moyens de défense;

Par ces motifs;

Le Tribunal du Parquet;

Statuant à la demande du défendeur originaire;

Annule le dit jugement;

Ainsi jugé et prononcé en audience publique par le Tribunal du Parquet du Tanganika séant à Albertville en degré d'annulation le lundi 28 juillet 1947;

(Siégeait sans Greffier, Monsieur Paul Hardy, Juge).

TRIBUNAL DU PARQUET DU KIVU.

DROIT PENAL - Epreuves Superstitieuses - Escroquerie - Constitue une escroquerie le fait de se faire remettre une somme d'argent pour la remise d'une poudre magique (dawa).

JUGEMENT.

. . . . . .

Le Tribunal du Parquet du Kivu, séant à Costermansville, a rendu, au degré de révision, le jugement suivant.

Audience publique du 28 septembre 1947.

En cause :
A. S.

Vu le jugement n° 1617 rendu le 8 juillet 1947 par le juge de police titulaire de Masisi, condamnant le nommé A. S. du chef d'épreuve superstitieuse prévue par l'article 57 du Code Pénal Livre II, à 60 jours de servitude pénale principale, aux frais taxés à la somme de 25 frs et, à défaut de paiement dans le délai de 7 jours à 5 jours de contrainte par corps;

Vu la décision de révision d'office en date du 14 août 1947, notifiée à l'intéressé le 6 septembre 1947;

Attendu qu'il est demeuré établi que le « sorcier » A. S. a fait un « Dawa », à la demande du nommé S. et l'a enterré non loin de la maison du nommé, K. dans l'intention de causer la mort de ce dernier; qu'il reconnait avoir reçu une somme de 50 frs pour la remise de ce « Dawa »;

Attendu que l'article 57 du Code Pénal livre II exige que l'épreuve superstitieuse consiste à soumettre, de gré ou de force, une personne à un mal physique réel ou supposé en vue de déduire des effets produits l'imputabilité d'un acte ou d'un événement ou toute autre conclusion; que ce n'est évidemment pas le cas dans la cause dont examen;

Attendu que dans le but de s'approprier une somme de 50 frs appartenant à autrui le nommé A. S. a employé des manœuvres frauduleuses consistant dans la fabrication, la remise et l'enterrement du « Dawa » pour persuader l'existence d'un pouvoir imaginaire; que ce fait est constitutif d'une infraction d'escroquerie prévue et punie par l'article 98 du Code Pénal Livre Second;

Attendu qu'à raison du trouble que jettent dans les milieux indigènes des manœuvres de cette espèce, la peine prononcée correspond aux nécessités d'une juste répression;

Par ces motifs,

Vu les articles 57 et 98 du Code Pénal Livre Second;

Vu les articles 118 et suivant et l'article 136 du code de procédure pénale;

Le Tribunal,

Statuant d'office et sans frais, dit pour droit que les faits mis à charge de A. S. sont constitutifs d'escroquerie; confirme le jugement à quo pour le surplus;

Ainsi jugé et prononcé en audience publique à Costermansville, aux jour, mois et an que dessus par le juge du Tribunal du Parquet, Delneuville Jean.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o sur les sommes et valeurs adjugées par Jugement, par J.-P. Colin une brochure, 7,50 francs
Les Bazeke, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.
Essai critique sur la situation Juridique des Indigènes au Congo Belge, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.
Les premières années de la Cour d'Appel d'Elisabethville - 1910-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs
Comment libeller les Préventions, par D. Merckaert, 15 frs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

14me Année Elisabethville, Mai-Juin 1948. 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

LE BUHAKE, UNE COUTUME ESSENTIELLEMENT MUNYARWANDA 261

JURISPRUDENCE. JUGEMENTS ANNOTÉS. Extraits du Bulletin nº 3 de Jurisprudence des tribunaux indigènes du Ruanda-Urundi. 266

Propriété foncière. 266
Succession et propriété foncière. 266
Paturage - droit d'occupation. 267
Ordres donnés par le sous-chef 267
Versement de dot 267
Contrat d'ubugaragu. Résiliation du contrat. 268
Succession - droit du chef de famille 269
Paturages : attribution du chef de colline 269
Demandeur qui se désiste 270
Lieu de détention de la dot d'une fille dont les parents sont décédés sans autre héritier 271
Droit foncier - terres abandonnées 271
Abandon de propriété 272
Remboursement de dot. Vache donnée par le beau-père au gendre à titre d'amitié. 272
Remboursement de dot - droit du gendre 273
Versement partiel d'une dot par le mari 274
Résiliation du contrat d'ubuhake aux torts de l'umugaragu 274
Contrat d'ubugaragu sur l'umurundo - obligation de l'umugaragu - droit du shebuja 274
Devoir de l'umugaragu, gardien de bétail 275
Contrat d'ubugaragu. Saisie illégale d'une vache. Violation par le shebuja 275
Droit du shebuja sur l'inyokorano 276
Résiliation du contrat de buhake 277
Vente de bétail ubuhake sans autorisation 278
Droit du shebuja sur l'inyokorano 278
Contrat d'ubugaragu. Obligation de l'umugaragu 279
Obligation du père et du fils engagés dans un même contrat d'ubugaragu 179
Chants historiques des Bayeke traduits en français par A. Munongo 280
La secte secrète Mwani par X. écrit en 1917 283

JURISPRUDENCE

Actions téméraires et vexatoires en droit coutumier Munyarwanda déshéritage d'une veuve 291
Condition de l'enfant né d'une femme chrétienne 292

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est dè 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chêque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Buhake, une coutume essentiellement munyarwanda.

(*Suite*)

Voyons les principaux cas qui peuvent se présenter :

1. — Vaches en co-propriété.

Celles-ci sont ou bien des imfatane, ou bien des ingwate.

Les imfatane :

Les imfatane sont des vaches possédées en co-propriété par deux ou plusieurs personnes à la fois. Elles proviennent d'un héritage ou d'un achat.

Le shebuja qui pratique l'ugutora, prend la quote-part qui appartient à son umugaragu et même parfois la totalité de la vache. Mais dans cette dernière éventualité, il faut l'accord des parties ; de plus, l'umugaragu doit donner aux co-propriétaires une autre vache de même valeur.

Ce transfert doit-il se faire au tribunal devant témoins ?

— Il n'existe aucun texte réglant ce problème et les parties sont donc libres.

Quid si les co-propriétaires ne donnent pas leur consentement pour le transfert de leur vache indivise ? — Ce serait aux co-propriétaires de faire valoir leurs motifs devant le tribunal qui aurait à décider sur le litige.

Les ingwate:

Les ingwate sont des vaches prêtées jusqu'au vélage d'une génisse. Dès qu'une génisse est née et sevrée l'ingwate retourne au prêteur et l'emprunteur est propriétaire de la vêle. Tout produit mâle appartient au prêteur. Le plus souvent ce sont des formes d'acquittement d'une dette ou d'un gage.

Quant à l'umurundo, il y a lieu d'envisager les deux cas suivants : a) l'umugaragu a donné une ingwate, b) il en *détient* une.

Dans le premier cas il ne doit pas la présenter parce qu'elle n'est, pour le moment, pas en sa possession. Dans le second cas, elle figure parmi les autres.

Le prélèvement éventuel d'une ingwate suit les mêmes règles qu'une imfatane ; avec cette différence cependant que le shebuja peut prendre la part qui revient à son umugaragu et la prendre comme *ingwate* chez lui.

2. — Vaches dotales.

En matière de contrat d'ubuhake les vaches versées comme dot, se subdivisent en trois catégories :

1°/ les dots faisant partie des vaches d'ubuhake ;

2°/ les dots ne faisant pas partie des vaches d'ubuhake ;

3°/ les vaches des deux catégories ci-dessus pour lesquelles l'indongoranyo est acquise.

Les vaches reçues comme dot par un umugaragu font partie des vaches d'ubuhake quand l'acquéreur a, lui aussi, employé une vache d'ubuhake pour acquitter sa propre dot ou celle de son fils ou d'un ami (cfr. Tribunal chefferie Rukoma du 28 janvier 1946 — Bull Juris R-U. 1946

n° 72 page 96). Dans le cas contraire elles ne font pas partie du bétail ubuhake comme il a déjà été expliqué. Cependant, elles doivent figurer à l'umurundo, sans pouvoir être l'objet d'un prélèvement.

Les vaches dotales d'ubuhake ne peuvent faire l'objet d'un prélèvement que dans le cas où l'indongoranyo a été acquittée. Dans le cas contraire le shebuja ne peut le faire, car la dot est toujours un bien susceptible de remboursement aussi longtemps que l'indongoranyo n'est pas encore acquittée. (cfr. Tribunal chefferie Nyarunguru du 24 mai 1945, Servir 1946 jugement 28 p. 35 — Tribunal Bwishaza du 2 mai 1945 Bull. Jurs. R-U 1946 jugement 37 p. 38 — Tribunal de la chefferie Rwiyamirira du 18 décembre 1945 Bull. Jurs. R-U. 194 n° 74 p. 99).

3. — Les impahano et imbata.

Les impahano sont des vaches qui ne sont pas soumises au contrat d'ubuhake et dont l'acquisition remonte aux ascendants.

Elles figureront à l'umurundo mais ne peuvent pas faire l'objet d'un prélèvement si la date de leur acquisition ne se situe pas après le contrat d'ubuhake.

Les vaches acquises par achat ou échange par l'umugaragu *(imbata)* figureront à l'umurundo et peuvent faire l'objet d'un prélèvement si leur acquisition est postérieure au contrat d'ubuhake.

Les *indagizo* (en gardiennat), les *isfiingano* (les vaches saisies) et les *intizo* (en usufruit pour la consommation du lait) ne peuvent pas être incluses de l'umurundo, mais doivent être déclarées par l'umugaragu si elles sont présentes au moment de l'umurundo. Il n'est pas nécessaire que leurs propriétaires soient présents, ni qu'ils délèguent une personne pour les remplacer.

Le shebuja prélève-t-il toujours le maximum ?

En cas de prélèvement, *le shebuja peut-il descendre en dessous du maximum fixé ?* — Il est évident qu'il le peut, l'umurundo n'étant pas un *devoir* mais une *prérogative,* il lui est loisible d'en faire usage en entier ou en partie.

En cette matière c'est évidemment le rapport qui existe entre le shebuja et l'umugaragu qui détermine l'attitude.

Il va sans dire que, si l'umugaragu fait à peine ce qu'il *doit,* le shebuja lui appliquera toute la rigueur de son droit. Si, par contre, il est bon serviteur, il peut obtenir une diminution dans le maximum exigé suivant l'importance de son troupeau. Ainsi, p. ex. au lieu de prélever trois vaches laitières il se contentera de trois ou deux génisses.

Outre cette bienveillance gratuite, il y en souvent une autre qui est de convenance. Ainsi, il peut arriver que l'umugaragu n'a, sur dix vaches qu'il possède, que trois vaches qui n'appartiennent pas à un tiers et que les sept autres sont en co-propriété. Le shebuja a droit à une vache. Mais suivant l'équité, il n'est pas raisonnable qu'il lui applique le maximum légal de prélèvement.

Cas d'abagaragu successifs.

Pour terminer ce chapitre, examinons le cas de plusieurs shebuja et abagaragu qui dépendent l'un de l'autre.

Exemple : A est shebuja de B. — B à son tour a pour umugaragu C. — Ceci peut évidemment, s'étendre à plusieurs échelons.

A demande à pratiquer l'umurundo.

B doit réunir son bétail à lui et celui de son umugaragu C. pour le présenter à A.

Supposons qu'au prélèvement, A ne choisisse que les vaches appartenant à l'umugaragu C, qu'arrive-t-il ? — L'umugaragu au premier degré B, shebuja de l'umugaragu au second degré C, compensera C et on procédera comme suit :

Supposons que C possède 20 à 25 vaches; le shebuja A peut prélever deux vaches et une génisse; admettons qu'il prenne 2 vaches. Le shebuja B peut, par le contrat d'ubuhake, prélever, chez C 2 vaches et une génisse mais généralement il ne fait pas usage de ce droit. Comme A a prélevé 2 vaches, B généralement les remplace par deux autres; ou bien il les remplace par deux autres mais demande pour lui ce qui reste pour atteindre le maximum c. à d. une génisse.

Il semble cependant, d'après la décision de certains tribunaux, que le shebuja B n'est pas *obligé* d'agir tel que nous venons de le dire. Supposons que l'umugaragu au second degré, C, ne possède que sept vaches seulement. Le shebuja suprême, A, à l'occasion du prélèvement, choisit deux vaches appartenant à l'umugaragu C. Dans cette hypothèse, B doit donner à A deux autres vaches en compensation, parce que, suivant le régime de leur contrat, l'umugaragu au second degré, ne pouvait subir comme prélèvement qu'une génisse.

RESILIATION DU CONTRAT D'UBUGARAGU.

Les causes de rupture du contrat d'ubugaragu viennent, soit du mugaragu, soit du shebuja

1°. Causes imputables au mugaragu :

a) Quand le mugaragu ne remplit plus ses devoirs, notamment le kuralira gulumwa, gufa-t'gihe... ou qu'il les remplit avec une telle nonchalance et une telle irrégularité que le maître s'en sent offuqué.

b) Peut également constituer une cause de rupture, le fait d'un mugaragu qui accuse son maître devant le Mwami, ou qui tâche de jeter la discorde entre son patron et les amis de celui-ci et cela pour des motifs non-fondés.

L'enlèvement définitif de toutes les vaches par le shebuja met une fin irrévocable au contrat.

c) Dans le cas où un mugaragu cherche un second ou un troisième shebuja *contre l'avis* du premier, celui-ci se voyant lésé prend son mugaragu en aversion et de là à la spoliation il n'y a plus qu'un pas à faire surtout quand des simulacres de justice sont toujours très favorable au plus fort !

La dépossession du mugaragu est, le plus souvent d'abord provisoire : le maître enlève tout; le sujet démi tâche d'obtenir le pardon de ses fautes par le truchement de bagaragu favoris, d'amis du shebuja, etc.

S'il réussit, il réacquiert son bétail surtout s'il ne s'agit pas de récidive et que les fautes ne sont pas trop graves.

Si le mugaragu a deux, ou plusieurs shebuja et qu'il se dérobe à ses devoirs vis à vis d'un d'eux, le maître lésé avertit d'abord les autres shebuja et se met d'accord avec eux sur le bétail qu'il saisira.

D'après la *coutume,* le shebuja qui dépouille son mugaragu lui enlève *toutes* les vaches qu'il a, aussi bien les inyarulembo que les autres parce que. a) ou bien le mugaragu ou ses ancêtres ont mis le bétail qu'ils avaient sous la protection du shebuja qui ainsi en devenait en quelque sorte le propriétaire, b) ou bien ce bétail a été acquis grâce à celui que le maître avait donné.

Ces derniers temps cependant il y a eu, sous l'influence du concept européen de la justice. quelque modification à cette règle : quelqu'un qui a du bétail en propre et qui désire se constituer mugaragu tout en gardant son inyarurembo peut faire inscrire ce dernier bétail dans son livret d'immatriculation par devant au moins deux témoins. Fera de même quelqu'un qui *est* mugaragu pour le bétail de inyarurembo ou imbata qu'il acquiert.

2° Rupture du contrat suite à l'initiative du shebuja :

Le shebuja met fin au contrat en spoliant le mugaragu de son bétail. Cet acte est presque toujours l'œuvre de jaloux c.à d. d'intrigueurs qui par ruses, calomnies, flatteries, parviennent à faire tomber quelqu'un en disgrâce et à se faire octroyer les faveurs et biens dont il jouissait.

Le dépouillement du sujet constitue le « kunyagwa » qui caractérise la fin du contrat. Il convient de faire remarquer que, ne constitue pas le kunyagwa, le fait qu'un shebuja, devenu pauvre, exige une génisse ou même une vache laitière de chacun de ses bagaragu; si la vache est laitière, on la trait jusqu'au tarissement, puis elle revient à son ancien détenteur. Si la vache, lors de sa période de traite chez le shebuja, met bas une femelle, celle-ci reste le propriété du shebuja (imponoke). Notons que ce terme imponoke s'emploie surtout pour désigner les vaches qui ont survécu à une épizootie.

Le shebuja peut encore occasionner la rupture du contrat en obligeant malicieusement son umugaragu de servir un ami à lui. Si le mugaragu s'y refuse, le shebuja applique le kunyagwa, car il faut compter que l'ami du shebuja est au même pied que le shebuja, le pacte d'amitié fait que leurs biens et leurs droits sont devenus en quelque sorte communs. Cependant cette loi est moins rigoureuse actuellement — influence européenne! — et le mugaragu peut maintenant, en ce cas s'adresser au tribunal afin d'obtenir le partage.

Si, par exemple, suite à une épizootie ou pour toute autre cause, le mugaragu n'a plus *aucune* tête de bétail et que le shebuja refuse ou néglige de lui en donner d'autres, le mugaragu est libéré de ses engagements et peut évidemment se faire umugaragu d'un autre maître.

Suite à l'influence européenne, le contrat d'ubugaragu peut, à présent, être résilié soit par décision du tribunal, soit par consentement et accord mutuel de partage.

Il est à noter que cet accord est d'introduction européenne et qu'il est évidemment contraire à toute justice que l'umugaragu, qui est ainsi libéré de toute obligation vis-à-vis de son shebuja, devienne ipso facto mugaragu du Mwami comme d'aucuns le disent! Ce partage n'est *nullement coutumier* et on ne peut donc lui appliquer le dicton populaire, qui n'a d'autre base que *la coutume*, que tout mugaragu libéré d'un shebuja devient mugaragu du Mwami, car en ce cas le partage deviendrait un non-sens.

Un mugaragu peut-il aliéner son bétail? — Oui, avec l'assentiment et d'après les indications du shebuja; sauf cependant la toute dernière vache, car la disparition de celle-ci constituerait la fin du contrat.

QUELQUES CONSIDERATIONS FINALES.

Les banyarwanda ont, en quelque sorte, le buhake dans le sang et sa réalité *pratique* ne disparaîtra pas de si tôt!

Les uns ont la tendance de guhaka (être maître de...), les autres du guhakwa (être sujet)... En ce domaine l'égoïsme et la convoitise des uns — les riches — comme des autres — les pauvres — veut bien faire disparaître de suite et en entier tout le système *si lui-même en recueille de grands avantages immédiats!* Mais... de même que certains baptisés retournent secrètement à des pratiques païennes, les uns comme les autres, une fois en possession du butin, ne retournent-ils pas, de l'une ou de l'autre façon, au système aboli?

Le buhake était en quelque sorte général au Ruanda; ainsi, même le Mwami a eu lui-même son shebuja, chez qui il faisait le guhakwa avant d'être investi autorité suprême. Il est évident que le jour où il devient Mwami, les rôles sont renversés, car à ce moment, la personne politique le remporte sur la convention privée : le shebuja doit faire la cour au Mwami par convenance, et pratiquement ils se donneront mutuellement du bétail.

Tout mugaragu de quelque importance se préoccupe du buhake de son fils dès que celui-ci est adolescent et même parfois à partir de l'âge de 10 ans. C'est en faisant le guhakwa que l'enfant apprend « la vie ». Par ce buhake, qui constitue en quelque sorte une partie indispensable de son éducation, il perpétue le servage contracté par ses ancêtres. Ainsi au petit jeune homme qui demande quelque chose à son père, celui-ci répond pour stimuler le guhakwa de son fils: « Qu'as-tu déjà de toi-même? » Si l'enfant a beaucoup, son père le loue et l'aide; s'il a peu ou rien, il est traité d'imbécile... D'ailleurs l'enfant ne reçoit quelque chose de ses parents que quand il se marie, et l'enfant du peuple ne parle jamais de son mariage aux parents parce que ce sont là leurs affaires et non les siennes, il ne doit pas s'en occuper!... Quiconque a une certaine possession de bétail avant son mariage, d'où la tient-il? — Assurément du guhakwa!

L'ubuhake est pratiquement, surtout une source d'usufruit du bétail. Le mugaragu en bénéficie pour autant qu'il partage les faveurs du shebuja. Dans beaucoup de cas, la détention du bétail par les bagaragu a acquit une certaine stabilité qui confère quelque caractère de propriété malgré le principe qui dit que « le bétail détenu par l'umugaragu appartient toujours au shebuja. »

Comme le fait remarquer à très juste titre M. G. Sandrart dans son Cours de Droit Coutumier, le système du bukake est le moyen par excellence, inventé par les batutsi, pour le maintien et la sauvegarde de leur ascendance et de leur autorité : la durée indéfinie des engagements maintient à tous les degrés de la hiérarchie sociale un souci constant d'obéissance à ceux qui dominent, la spoliation pure et simple pallie, par un procédé expéditif, le danger d'une ascension trop brutale ou l'éclosion d'une puissance susceptible de porter ombrage à l'autorité, tandis que l'intrigue et la délation, favorisées par le système, maintiennent la rivalité des petits et l'omnipotence des grands.

Aussi, le système est-il devenu *réellement* — et pas *apparemment* comme dit plus — caduc et vétuste pour tous ceux *qui sont soustraits* ou *se soustraient à la domination mutitsi.* Aussi ceux-ci — pas la masse! — c. à d. les contractés chez les Européens, les extra-coutumiers, une grande partie des évolués,... n'en veulent plus.

RUHARA CHRISTOPHE
RWAMASIRABO CHRYSOLOGUE
SENDANYOYE GRATIEN

JURISPRUDENCE

JUGEMENTS ANNOTÉS.

Extaits du Bulletin N° 3 de Jurisprudence des Tribunaux Indigènes du Ruanda-Urundi

Jugement n° 76 — Tribunal de Territoire séant à Astrida.
Audience publique du 4 juin 1945.
En cause :
Nturo c/ Kadili

Propriété Foncière.

Le fait pour une personne de quitter ses champs pour aller s'établir en dehors de sa circonscription, sans les laisser à un héritier, autorise le sous-chef de chefferie de disposer de cette propriété.

En cas de contestation le demandeur traduit en justice le chef qui a fait don de la propriété et non celui qui en tient la possession.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Sedede, Juge ; Kibwana, Rwagitare, Rukorereka, Sayinzoga, assesseurs et Kanuma, Greffier.

NOTE.

En droit coutumier du Ruanda le chef est aussi chef des terres en ce sens qu'il peut disposer des champs tombés en déshérence.

Dans le cas qui nous occupe, le nommé Nturo avait quitté sa propriété pour aller s'établir en dehors de la circonscription à laquelle il appartenait précédemment ; de ce fait le chef restait seul propriétaire des champs appartenant jusqu'alors à Nturo et en avait disposé. Kadili qui n'avait sans doute pas de champs demande au chef une propriété et le chef lui donna celle de de Nturo. Dès lors le champ devint la propriété de Kadili. Nturo ne pouvait pas assigner, devant le Tribunal, le dernier occupant de ses champs (Kadili), mais bien le chef qui les a donnés à ce dernier.

La chose s'explique : le seul moyen de défense dont dispose le défendeur est de dire qu'il a reçu la propriété et rien de plus. Le tribunal déboute le demandeur, en disant que le défendeur n'encourt aucune responsabilité et que c'est le chef qui devait être assigné.

E. R.

Jugement n° 77 — Tribunal de Territoire séant à Astrida.
Audience publique du 30 avril 1945.
En cause
Ngoboka c/ Kayonga

Succession, et propriété foncière. — Droit du chef sur la propriété foncière.

Le fait pour une personne de quitter sa propriété pour aller s'établir en dehors de sa circonscription n'autorise le chef de disposer de ses champs que si le propriétaire n'y laisse aucun ayant-droit.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Mutembe, Juge ; Nkorota, Bucakara, Munyakayanza, Munanira, assesseurs ; Kanuma, Greffier.

NOTE.

La propriété foncière comme tout autre bien revient à l'héritier légitime si le propriétaire vient à mourir. Dans le cas où il n'y a pas d'héritier, le chef dispose de la propriété.

Le jugement sous revue soulève deux points principaux sur la propriété foncière :

— héritage de biens fonciers, et

— mutation imposée par une circonstance indépendante de la volonté du propriétaire (la famine).

Un héritier légitime dans une succession de propriété a dû quitter cette dernière pendant la famine. Avant son retour, le sous-chef donne sa propriété à Ngoboka. Mais Kayonga, son oncle, défend les droits de l'héritier absent et ne cède pas la propriété à Ngoboka.

Le Tribunal déboute Ngoboka car, si le propriétaire a dû quitter ses champs à cause de la famine, on ne sait pas établir qu'après ce fléau il ne reviendra pas.

Le cas serait autre si l'héritier était parti de son propre gré habiter en dehors de la circonscription.

E. R.

Jugement n° 78 — Tribunal de la chefferie du Busanza séant a Rusatira.
Audience publique du 17 Septembre 1945.
En Cause :
Ntibeshya c/ Mudende.

Pâturage — droit d'occupation.

Le fait, pour un éleveur, d'être détenteur de pâturages ne lui donne pas le droit d'avoir les terrains de culture qui s'y trouvent.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Rusagara François, Juge; Mukimbiri et Sebaganji, assesseurs et Seruvumba, Greffier.

NOTE.

Un grand éleveur doit avoir des collines sur lesquelles il fait paître son troupeau. Mais ce droit ne lui confère pas la propriété des champs de cultures qui s'y trouvent.

Il peut cependant empêcher quiconque de s'y établir sans le consentement du chef de colline.

S. G.

Jugement n° 79 — Tribunal de Territoire de Nyanza séant à Nyanza.
Audience publique du 6 Avril 1946
En cause :
Kayibanda c/ Kayiranga

Ordres donnés par le sous-chef.

I. Les ordres donnés par les autorités indigènes sont en vigueur depuis le jour ou ils sont portés à la connaissance des habitants de la sous-chefferie. Ils n'ont pas d'effets rétroactifs.

II. Quiconque accuse faussement son sous-chef devant le Tribunal est passible de peine.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Bazatoha Juge; Kaberuka, Nagaphisi, Katabirwa, Rwabujyongo assesseurs; Ruhamirizia, Greffier.

Jugement nº 80 — Tribunal de la chefferie Bwanacyambwe séant à Remera.
Audience publique du 19 octobre 1945.
En cause :
Karori c/ Kabarega.

Versement de dot.

Ne constitue pas une dot les dons que le gendre fait à sa belle-mère si le gendre n'exprime pas au moins tacitement qu'il verse une dot.

Siégeaient : Rwiyamilira Juge; Rutaremara, Bihene; assesseurs et Mugarura, Greffier.

Jugement conforme à la notice.

NOTE.

Le versement de la dot se différencie des autres dons que le gendre fait à la famille de sa fiancée par le fait que la dot est le paiement d'un montant, déterminé par la famille, qui est fixé et versé devant témoins.

De là il découle que le gendre ne pourrait prétendre que font partie de la dot les autres dons qu'il aurait remis soit au beau-père, soit à la belle-mère dans l'intention de les aider à l'occasion d'un malheur ou dans le but de leur être agréable.

S. G.

Jugement nº. 81 — Tribunal de territoire de Ruhengeri
séant à Ruhengeri.
Audience publique du 30 avril 1945.
En cause :
Semisure c/ Ruhumuliza.

Contrat d'ubugaragu — Résiliation du contrat — conséquences.

I. Les abagaragu d'un petit éleveur passent au shebuja de ce dernier, quand le contrat d'ubu garagu est résilié aux torts du petit éleveur.

II. Autorise le tribunal à reprendre leurs vaches au profit du grand shebuja, le fait pour les abagaragu du second degré de refuser de faire l'ubuhake au shebuja du premier degré.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Kamari, Juge; Munderi, Rugaruka, Nsanzabarungu, Ruzindana, assesseurs; Nyagatare, Greffier.

NOTE.

Ce point est conforme au droit coutumier du Ruanda. Il est à remarquer que si le contrat d'ubugaragu est résilié aux torts d'un mugaragu au premier degré qui a de son côté d'autres bagaragu au deuxième degré, ces derniers passent sous la protection du shebuja au premier degré. S'ils se refusent à faire l'ubuhake, le tribunal autorisera le shebuja au 1er degré à reprendre ses vaches.

S. G.

Jugement nº. 82 — Tribunal du Mwami du Ruanda
séant à Nyanza.
Audience publique du 30 avril 1945.
En cause :
Sehene c/ Gakwerere.

Succession — droit du chef de famille.

I. Le fait pour un père de léguer ses biens à son petit-fils le constitue comme un fils au même titre que son père et oncle paternels.

II. A son décès ses biens, appartiennent au chef de famille, et non à son père s'il n'a pas d'autres descendants.

Jugement conforme à la notice.

Siegeaient : Mutara Rudahigwa Ch. L. P., Juge-Président ; Nyaburungu, Nkusi, Karuretwa, assesseurs et Masabo, Greffier.

NOTE.

Ce point est conforme au droit coutumier.

Un de cujus qui institue par testament un petit-fils comme son héritier, l'établit comme son propre enfant. Il a les mêmes obligations que son père devant le chef de famille, à moins qu'il n'ait spécialement dit que les obligations seront exécutées soit par le fils soit par le petit-fils. (cfr Servir 1945. — Dévolution des biens par voie testamentaire p. 249).

S. G.

Jugement nº 83 — Tribunal de Territoire de Nyanza
séant à Nyanza.
Audience publique du 15 janvier 1945.
En cause
Muvara c/ Condo.

Pâturages : attribution du chef de colline — droit des habitants.

En matière de pâturages, le chef de colline qui prend le commandement peut prélever un tiers des pâturages chez n'importe quel grand éleveur de sa colline.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Bazatoha, Juge; Nkubito, Gashugi, Rutagiragahu, Kamugundu, Muvunankiko, assesseurs et Ruhamiriza, Greffier.

NOTE.

Ce point est conforme au droit coutumier du Ruanda. Le jugement détermine les attributions du sous-chef sur les pâturages dans sa sous-chefferie, et le droit des habitants de cette dernière.

Le Tribunal décide que le sous-chef a droit à un tiers des pâturages de chaque grand éleveur qui possède des pâturages personnels.

Les petits éleveurs font paître leur bétail dans les pâturages soit du sous-chef soit d'un grand éleveur, suivant la partie de la sous-chefferie dans laquelle ils résident.

S. G.

Jugement nº 84 — Tribunal de Territoire de Nyanza
séant à Nyanza.
Audience publique du 17 mars 1945.
Kayomya c/ Bushayija.

Demandeur qui se désiste.

Le fait pour le demandeur de se désister de son action oblige le tribunal à le condamner aux frais de l'instance et aux frais que le défendeur avait effectués en matière de transport.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Bazatoha, Juge; Nagapfisi, Katarabirwa, Rwabujyongo, assesseurs et Ruhamiriza, Greffier.

NOTE.

En droit européen, les frais de l'instance sont à la charge de la partie qui succombe.

Il en est de même en droit indigène. Celui qui se désiste de son action est censé reconnaître qu'il a saisi à tort une juridiction, il est normal qu'il supporte les frais du procès.

Le jugement en examen a décidé que dans les frais de l'instance, il faut comprendre les frais de voyage du défendeur. Une telle disposition, qui n'est nullement contraire à l'équité, ne se conçoit cependant pas en droit européen.

Cependant la jurisprudence admet qu'un plaideur, mû par un esprit de chicane et de vexation peut, s'il succombe, être passible, outre la condamnation aux frais, à des dommages et intérêts qui pourraient comprendre notamment les frais de voyage. Encore faudrait-il que cette condamnation aux dommages et intérêrs ait été expressément demandée. (cfr. Beltjens code de procédure civile sub art. 130 nº 21 Pandectes Verbo plaideur téméraire nº 78 — Laurent T. 20 nº 412 et suivants — Beltjens Code civil sub art. 382 — nº 482 et suivants).

G. M.

Jugement n° 85 — Tribunal de Territoire de Nyanza
séant à Nyanza.
Audience publique du 5 avril 1946.
En cause
Nyiraburori c/ Rwamulinda.

Lieu de détention de la dot d'une fille dont les parents sont décédés sans autre héritier.

Une femme ne peut reprendre sa dot chez son mari si ses parents sont décédés ou si elle n'a plus ses frères.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Bazatoha, Juge ; Nagapfisi, Kaberuka, Rwabujyongo, Katarabiwa, assesseurs et Ruhamiriza, Greffier.

NOTE.

Une femme vivant chez son mari ne peut reprendre sa dot si ses parents sont décédés. En principe cette dot ne lui appartient pas.

Elle appartient à la famille. Si ses parents décèdent, elle peut être gardée chez un tiers, un ami par exemple, sous la surveillance du chef de colline.

S. G.

Jugement n° 86 — Tribunal de la chefferie Barusasiyeko
siégeant à Ijenda.
Audience publique du 7 avril 1945
En cause :
Kanyomvyi c/ Baregicaha.

Droit foncier — Terres abandonnées.

Les propriétés abandonnées par les habitants qui quittent la circonscription sans esprit de retour appartiennent au chef ou au sous-chef et non aux membres de la famille de l'émigrant.

Siégeaient : Barusasiyeko Louis, Juge ; Marura et Rwandamaguru, assesseurs ; Rutahe, Greffier.

NOTE.

En cas de décès de l'occupant, la propriété appartient au chef ou sous-chef, si le de cujus ne laisse ni enfant ni femme.

Le droit coutumier du Ruanda diffère de celui de l'Urundi en ceci que : le sous-chef en Urundi ne peut octroyer une propriété abandonnée (inkurçu cu iforço) sans en référer au chef.

Quand au sous-chef au Ruanda, il peut disposer des inkungu de sa sous-chefferie comme le chef en dispose dans son inyarurembo (s/chefferie du chef de chefferie). (cfr. Droit coutumier du Ruanda par G. Sandrart — Deuxième partie p. 72 — Coutumes et institutions des Barundi par E. Simons p. 91).

Cette disposition coutumière a été remplacée par un texte législatif de l'Ordonnance sur l'Organisation Politique et Administrative du Ruanda-Urundi (cfr Commentaire Org. Pol. Adm. du R.-U. par G. Mineur, p. 18 n° 13).

S. G.

Jugement nº 87 — Tribunal de Territoire de Nyanza
séant à Nyansa.
Audience publique du 14 avril 1945.
En cause :
Mushi c/ Sekanyambo.

Abandon de propriété.

Quiconque abandonne sa propriété ne peut plus la réclamer après un an, si elle a été cédée à un autre occupant par l'autorité coutumière.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Bazatoha Juge ; Nkubito, Semushi assesseurs ; Ruhamiriza Greffier.

NOTE.

Ce point est conforme au droit coutumier du Ruanda. Une personne qui quitte sa colline parce que, à la suite des vols qu'elle a commis, elle est devenue indésirable dans la sous-chefferie, ne peut revenir après un an revendiquer sa propriété ,si cette dernière a été cédée à un tiers. On considère que le nouvel occupant, après un an d'installation, a déjà fait beaucoup de dépenses pour les cultures.

Ce principe ne peut être appliqué en cas de famine.

Les gens qui émigrent pendant la famine peuvent retourner dans leur propriété après que celle-ci a cessé de sévir.

S. G.

Jugement nº 88 — Tribunal de territoire de Nyanza
séant à Nyanza.
Audience publique du 24 avril 1945.
En cause :
Ruribiriki c/ Nkerabigwi.

Remboursement de dot — Vache donnée par le beau-père au gendre à titre d'amitié.

Ne constitue pas une indongoranyo, la vache que le beau-père remet à son gendre à titre d'amitié.

Autorise le remboursement de la dot à la famille du mari, le fait pour les deux époux de mourir séparés et sans enfants.

Le fait que le beau-père avait donné une vache à titre d'amitié à son gendre est sans influence sur cette obligation.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient ; Bazatoha Juge ; Semushi, Nkubito, assesseurs ; Ruhamiriza. Greffier.

NOTE

Une vache que le beau-père remet à son gendre à titre de don sans aucune cérémonie ayant trait au régime matrimonial, ne constitue pas un indongoranyo.

Il en est de même de la vache que le gendre donne à son beau-père, dans le cas où ce dernier aurait perdu un enfant ou une grande partie de son bétail.

Si après la séparation des deux conjoints, tous les deux viennent à mourir sans enfants, la famille du mari est en droit de réclamer le remboursement de la dot. Le beau-père ne peut prétendre qu'il avait versé l'indongoranyo en donnant une vache à titre d'amitié à son gendre.

Sur la question de la restitution des vaches données à titre d'amitié, la jurisprudence des tribunaux est divergente; quelques décisions admettent que la vache donnée à titre d'amitié doit obligatoirement être rendue même par les héritiers, d'autres admettent qu'on n'est pas obligé de la restituer parce que c'est une donation.

S. G.

Jugement nº 89 — Tribunal de Territoire de Nyanza
séant à Nyanza.
Audience publique du 4 mai 1945.
En cause
Nyandwi c/ Nyirinkindi.

Remboursement de dot — droits du gendre.

Ne peut obtenir que des vaches existantes de sa dot versée, le gendre qui demande le remboursement de la dot.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Bazatoha, Juge; Kamungunga, Nkusi, Rugwizangoga, assesseurs; Ruhamiriza, Greffier.

NOTE

Ce point est conforme au droit coutumier du Ruanda. Ce jugement détermine les vaches à remettre au gendre en cas de remboursement de dot.

Le gendre ne peut exiger le remboursement de celles que le beau-père a employées à son profit pendant la vie commune des deux époux.

Il ne peut obtenir que celles qui existent et qui appartiennent encore au beau-père.

Une vache donnée en dot ne peut être considérée comme une vache donnée en garde car le beau-père en a la propriété.

Aussi longtemps que la femme vit avec son mari, le beau-père dispose de la dot, comme il l'entend, et il a le droit d'en faire ce qu'il veut comme de tout autre bétail qu'il possède.

S. G.

Jugement nº 90 — Tribunal de territoire de Nyanza
séant à Nyanza.
Audience publique du 8 mai 1945.
En cause :
Mbonyubgabo. c/ Twamugabo

Versement partiel d'une dot par le mari.

Sont illégitimes, les enfants issus d'un mariage ou la dot n'a été versée que partiellement.
Les dots provenant de ces enfants appartiennent à la famille maternelle et non paternelle.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Bazatoha, Juge; Nagapfisi, Muriganda, Kamugundu, assesseurs; Ruhamiliza, Greffier.

S. G.

Jugement n° 91 — Tribunal du Mwami du Ruanda
séant à Nyanza.
Audience publique du 30 avril 1945.
En cause :
Muyenzi c/ Kanyoni.

Résiliation du contrat d'ubuhake aux torts de l'umugaragu preuves de l'existence de ce contrat.

I. Le fait pour l'umugaragu de nier l'existence du contrat d'ubuhake entre lui et un shebuja, autorise le Tribunal à accorder au shebuja tout le bétail de son umugaragu sans partage, si le tribunal constate que ce contrat existe réellement.

II. Constitue une preuve incontestable de l'existence du contrat d'ubuhake, le fait pour le tribunal de trouver sur la fiche de recensement la mention qu'un tel est mugaragu d'un shebuja nominativement désigné.

Jugememt conforme à la notice.

Siégeaient : le Mwami Mutara Rudahigwa, Juge-Président; Nkusi, Nyabirungu, Karuretwa, assesseurs; Ruhamiliza, Greffier.

Jugement n° 92 — Tribunal de territoire de Ruhengeri
séant a Ruhengeri.
Audience publique du 26 mars 1945.
en cause
Sekanyambo c/ Ngerageze.

Contrat d'ubugaragu sur l'umurundo — obligation de l'umugaragu — droit du shebuja.

Autorise le tribunal à ordonner la remise d'une vache en gardiennage le fait pour l'umugaragu de refuser de la présenter aù monent ou le shebuja ordonne la revue générale des troupeaux du bétail de ses Abagaragu.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaint : Nzamuye, Juge; Kalera, Kalekezi, Kalahamuheto, Musanganya, Kabango, Ngaboyamahina, assesseurs; Kayitare Greffier.

NOTE.

Ce point est conforme au droit coutumier du Ruanda.

En matière d'umurundo, l'umugaragu doit présenter à son shebuja tout son bétail ubuhake, non seulement les vaches qu'il détient chez lui mais aussi celles mises en gardiennage chez un tiers.

Le fait pour l'umugaragu de ne pas satisfaire à cette obligation oblige le tribunal, à la demande du shebuja, de faire revenir cette vache chez le propriétaire. Ce dernier doit la présenter avec toutes les autres sous peine d'une amende coutumière à déterminer par le tribunal suivant l'importance de l'avoir en bétail de l'umugaragu.

Cfr dans le même sens : Tribunal de territoire d'Astrida du 9-3-45 - Servir N° 6 — 1945 — Jugement n° 17.

S. G.

Jugement n° 93 — Tribunal de territoire de Kibungu
séant à Kibungu
Audience publique du 13 juin 1945.
En cause :

Devoirs de l'umugaragu, gardien de bétail.

Autorise le tribunal à accorder au shebuja la faculté de reprendre ses vaches, le fait pour le gardien de bétail de refuser de remplir ses obligations de gardien.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Gacinya, Juge; Ndaruhutse, Gakeri, assesseurs; Sezirahiga, Greffier.

S. G.

Jugement n° 94 — Tribunal de territoire de Nyanza
séant à Nyanza.
Audience publique du 30 juin 1945.
En cause :
Muhondangila c/ Mapfuriro.

Contrat d'ubugaragu — Saisie illégale d'une vache — Violation du contrat d'ubugaragu par le shebuja.

Le fait pour un shebuja de violer ses obligations contractuelles envers son umugaragu permet au tribunal de le condamner à l'amende et à la réparation du dommage causé à l'umugaragu lésé.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Haguma, Juge; Condo Ruzagiriza, assesseurs; Ruhamiliza, Greffier.

NOTE.

Décision très intéressante et qui montre sur le vif l'action de la jurisprudence sur l'évolution de la coutume.

Il y a cinq ans, le tribunal n'aurait sans doute pas sanctionné, comme il le fait, la saisie de la vache, saisie dont le caractère injuste et arbitraire saute aux yeux.

L'umugaragu s'était engagé envers son shebuja à le servir pendant deux mois, à bâtir son urugo et à d'autres prestations qui ne sont pas détaillées dans le jugement; le shebuja, en dépit de l'accomplissement de ces obligations, saisit la vache de son umugaragu qui, ayant accompli ces deux mois de service, avait encore travaillé pour son shebuja pendant un mois supplémentaire.

Le jugement omet de statuer sur un chef demandé.

En effet, l'umugaragu a travaillé durant trois mois chez son shebuja faisant ainsi un mois de plus, qu'il n'avait été convenu entre les parties.

L'umugaragu demandait implicitement un dédommagement pour cette prestation supplémentaire; y avait-il droit?

Le tribunal n'a pas cru devoir statuer sur cette demande, jugeant sans doute qu'elle n'était pas formulée avec précision. L'umugaragu devait-il être payé?

Il semble que oui, puisqu'il ressort du jugement que l'obligation de l'umugaragu de travailler pour son shebuja se limitait dans le cas présent à deux mois.

D'autre part on peut estimer que le shebuja ne doit pas le dédommager pour ce mois supplémentaire si l'umugaragu a presté ses services par suite d'une crainte révérentielle pour son shebuja.

Il en serait autrement si le shebuja avait menacé son umugaragu de spoliation, en suite de quoi ce dernier aurait accompli ce troisième mois.

S. G.

Jugement n° 95 — Tribunal de territoire de Rutana
séant à Rutana.
Audience publique du 30 juillet 1945.
En cause
Nkangata c/ Bombobombo.

Droit du shebuja sur l'inyokorano.

Dans l'ukokoza, l'umugaragu doit donner, à son shebuja, un taurillon s'il détient moins de trois vaches.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Kigoma, Juge; Kagoma, Buzubona, assesseurs; Mukangara Greffier.

NOTE.

1. Sur ce point le droit coutumier de l'Urundi se rapproche de celui du Ruanda. Au Ruanda le contrat d'ubugaragu en son article 10 & 11 stipule que le shebuja prendra un taurillon

si l'umugaragu détient moins de quatre têtes de bétail.

2. Le jugement prévoit une amende à charge de la partie succombante de non exécution de la condamnation principale.

En cas de non restitution des sommes dues ou d'autres valeurs, le tribunal peut-il condamner la partie succombante à l'amende en cas de non paiement ou de non livraison de l'objet litigieux dans le délai fixé?

On peut répondre que oui, si la coutume prévoit des sanctions en cas de non exécution de la sentence prononcée par un tribunal

La partie succombonte s'acquitte-t-elle de la condamnation principate en exécutant la seconde? Il semble que non.

La peine que le tribunal inflige à la partie succombante en cas de non exécution de la décision prononcée à sa charge, constitue une toute autre peine que celle prononcée par le tribunal antérieurement, parce que la première découle de l'objet de la contestation, tandis que l'autre provient de la non exécution d'un jugement.

Cette infraction est la méconnaissance des ordres du juge, donc du tribunal.

Porte-t-elle préjudice à la condamnation principale?

Non, parce que l'exécution de cette peine n'empêche pas que la partie à qui le tribunal a donné gain de cause, exerce des poursuites et des contraintes en vertu d'une décision du Tribunal. S. G.

Jugement nº 96 — Tribunal de Territoire Nyanza
séant à Nyanza
Audience publique du 19 juillet 1945.
en cause
Magambwezi c/ Ngegera.

Résiliation du contrat de buhake — droits sur les pâturages cédés par le shebuja.

Le fait pour l'umugaragu de se séparer d'avec son shebuja entraine pour lui la perte des droits qu'il possédait sur les paturages reçus de son shebuja.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Haguma, Juge; Condo, Kayitaba, Rutagiragahu, Kamugundo, assesseurs; Ruhamiliza, Greffier.

NOTE.

Ce point est conforme au droit coutumier du Ruanda.

Ce jugement soulève deux points:

1º/ La résiliation du contrat entre le shebuja et l'umugaragu.

2º/ Les attributions du donateur sur la donation concédée.

Le premier point étant résolu, l'umugaragu ne pouvait plus prétendre avoir des droits sur les pâturages que son shebuja lui avait donnés.

Le shebuja en lui donnant ces pâturages lui fit une donation onéreuse, c'est-à-dire à laquelle des charges et conditions sont imposées. (cfr. Planiol T. III Nº 2505 p. 609).

La condition essentielle étaitl a persistance du contrat d'ubugaragu; ce dernier étant résolu, l'umugaragu devait renoncer aussi aux pâturages. S. G.

Jugement n° 97 — Tribunal de Territoire de Kibungu
séant a Kibungu.
Audience publique du 11 juillet 1945.
en cause
Rwigiri c/ Mafaranga

Vente du bétail ubuhake par l'umugaragu sans autorisation de son shebuja.

I. Le tait pour l'umugaragu de vendre une tête de bétail ubuhake sans l'autorisation préalable de son shebuja, autorise le tribunal à prononcer l'annulation de cette vente.

II. Le vendeur doit livrer à l'acheteur une autre tête de bétail si réellement il y a eu vente entre les deux parties, car l'acheteur doit obtenir la contrevaleur de ce qu'il a payé.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Gacinya, Juge; Gasana, Rwagasana. assesseurs, Sezirahiga Greffier.

NOTE.

I. Ce point est conforme au droit coutimier actuel du Ruanda.

Il a pour but de sauvergarder les intérêts du shebuja contre les agissements d'un mugaragu de mauvese foi, c'est-à-dire qui veut décimer le bétail reçu de son shebuja.

II. Dans le cas où l'umugaragu a vraiment vendu cette tête de bétail sans le consentement de son shebuja, le tribunal le condamnera à vendre une autre tête de bétail impahano ou imbata à la place de la première. Si d'autre part, il ne peut obtenir cette tête de bétail, il devra rembourser à l'acheteur la contrevaleur du prix de vente.

S. G.

Jugement n° 98 — Tribunal de Territoire de Muramvya
séant à Muramvya.
Audience publique du 11 août 1945.
en cause :
Niyondagara c/ Rusobanya.

Droit du shebuja sur l'inyokorano.

N'autorise pas le tribunal à faire droit à la demande du shebuja tendant à obtenir l'inyokorano le fait pour l'umugabire de n'avoir plus aucune vache de son shebuja.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Harahagazwe, Juge; Rusambi et Nongerabanyanka, assesseurs Jisho, Greffier.

NOTE.

Ce poit est conforme au droit coutumier de l'Urundi.

L'ukokoza consiste en Urundi, pour celui qui a donné une vache à un tiers soit à titre de don soit à titre d'ubuhake, de demander à son obligé une autre tête de bétail.

Il ne peut l'obtenir si sa vache est morte sans laisser de progéniture.

S. G.

Jugement n° 99 — Tribunal de Chefferie Kabagali
séant à Karambi
Audience publique du 23 août 1945.
en cause :
Nt. c/ S.

Contrat d'ubugaragu — Obligations de l'umugaragu.

L'umugaragu du Mwami qui doit donner le bétail dit y'Ibwami, ne peut recevoir qu'un veau sevré de son umugaragu possédant de dix à quinze têtes de bétail.

Jugement conforme à la notice

Siégeaient : Bwanakweri, Juge ; Nkusi et Buzindu, assesseurs.

NOTE.

Inka y'Ibwami : On entend par inka y'Ibwami le bétail que les abagaragu, clients du Mwami, doivent donner à des occasions que le Mwami juge opportun, telles que l'installation de ses enfants ou frères.

S. G.

Jugement n° 100 — Tribunal de la chefferie Bwanacyambwe
séant à Remera
Audience publique de 5 janvier 1946
en cause
Bihigifuku c/ Sebukamata.

Obligations du père et du fils engagés dans un même contrat d'ubugaragu.

Le fait pour un fils d'avoir reçu une tête de bétail d'un même shebuja que son père, n'exonère pas ce dernier de ses obligations.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Rwiyamirira, Juge ; Gakwavu, Rwabukanga, Bihenge, Munyangondo, Rutaremara, Sebutsure, assesseurs ; Mugarura, Greffier.

CHANTS HISTORIQUES DES BAYEKE RECUEILLIS A BUNKEYA ET AILLEURS, TRADUITS EN FRANCAIS, COMMENTES PAR ANTOINE MUNONGO, PETIT-FILS DU MWAMI MSIRI.

INTRODUCTION.

Connus comme grands guerriers et grands commerçants, les Bayeke sont aussi de grands chanteurs. Nos Pères, au lieu d'exprimer par la parole les différents sentiments de l'âme et les différentes circonstances de la vie, préfèrent souvent les chanter. C'est surtout aux jours de fêtes que ces chanteurs réunis à la cour de leur Mwami (1) se servent de leurs chants mélodieux et significatifs pour louer leur Roi, lui donner de bons conseils, lui demander ce dont ils ont besoin et lui signaler les dangers et les maux qui existent dans le pays afin que ce dernier prenne des mesures pour remédier à ces maux. C'est là surtout qu'ils s'en servent pour inculquer à la jeunesse le respect dû au Mwami, à ses notables et à ses lois, pour s'instruire les uns les autres, et, se blâmer mutuellement.

Au cours de mon congé passé à Bunkeya en 1944 - 1945, moi qui, depuis vers l'âge de douze ans, vis à l'étranger, j'avais souvent le bonheur d'entendre ces chants si instructifs qui me révélaient l'âme de notre race guerrière et m'enseignaient l'histoire de notre glorieux passé. A cause de leur beauté et de cet enseignement je me suis décidé d'en conserver quelques-uns par écrit afin que ce patrimoine ne fût pas entièrement perdu. Car bientôt, hélas! disparaîtront les quelques vieillards contemporains du règne de Msiri qui comprennent bien le sens de nos chants et, avec eux, disparaîtront et ce patrimoine et notre langue kiyeke si imagée, qui, faute d'écriture, cède peu à peu la place aux diverses langues parlées dans les différents pays occupés par les Bayeke.

Elisabethville, le 25 mars 1947
Antoine Munongo.

I

BUSALALA-MAGAZI.

Busalala-magazi	La malchance me poursuit
Ndabubuga none; (bis)	Depuis le commencement (de ma vie);
Bubwilwa bulozi	J'ai commencé à être accusé de sorcellerie
Ndabubuga none;	
Nshali muyanda (bis)	Alors que j'étais encore enfant.
Ndalila makanga.	C'est pourquoi j'ai pleuré des talismans
	(Qui me rendissent heureux)

Ce petit chant n'a besoin d'aucune explication. Ce n'est qu'une plainte d'une personne née sous une mauvaise étoile.

Elisabethville, le 15 octobre 1947
Antoine Munongo.

---

(1) Mwami = roi

II

LINGE ! LINGE

Linge ! linge ! linge linge !	Voyez ! voyez ! voyez ! voyez !
Ndakumi ezia mirundu	Ces étonnantes distances (que j'ai parcourues) (1)
Mu kugoba nsabo (bis).	Pour chercher des biens !
Gaya galalehile !	O! qu'il est loin mon village !
Nsabo nkaka ;	Les biens sont difficiles à aquérir (2)
Nge yashindile	C'est pourquoi ils dépassent
Butugu, ai we !	Même la fraternité, ai, we !
Ninga twaba, ninga twaba	En effet dussions-nous être, dussions-nous être frères
Nda imwi, tulasolela	Du même sang, nous pourrions nous battre
Nsabo, nge bwami	A cause des biens, parce qu'ils sont notre royauté
Bwi, fwe balanda.	A nous les roturiers.
Ngaya galalehile !	O! qu'il est loin mon village !
Nsabo nkaka,	Les biens sont difficiles à aquérir,
Nge yashindile butugu, ai we !	C'est pourquoi ils dépassent même la fraternité, Ai we !

1. Les distances entre le Katanga et l'Usumbwa, notre ancienne patrie à nous les Wasumbwa connus sous le nom de Bayeke ici au Congo Belge étonnent le chanteur parce qu'elles sont très longues. En effet ce pays communément appelé l'Unyamwezi est situé au centre de l'actuel Tanganika Territory.

2 Pour acquérir des biens du Katanga, de l'Angola et d'ailleurs, nos Pères enduraient des souffrances sans nombre, physiques et morales. Fardeau sur la tête, fusil en bandoulière, ces audacieux voyageurs parcouraient à pied des longues distances à travers des pays inconnus, pleins de dangers et souvent hostiles. Voilà pourquoi le chanteur dit que les biens sont difficiles à acquérir.

3. Dussions-nous être frères du même sang, nous pourrions nous battre à cause des biens, c'est-à dire : Si quelqu'un ne veut pas travailler et qu'il veuille disposer, comme bon lui semble, de ces biens qui m'ont coûté tant de peines, je pourrais me battre avec lui, dût-il être mon frère du même sang que moi.

4. Les biens sont notre royauté à nous les roturiers, parce qu'ils nous rendent puissants et nous font honorer comme des rois.

Elisabethville, le 15 octobre 1947
Antoine Munongo

MWAILYA, BAPODI.

Mwailya, bapodi,	Vous l'avez mangée, idiots, (1)
Ngombe yakafwa lububu.	La vache est morte en pure perte.
Mwami, wangaya bafumu,	O! roi qui haïssez les devins, (2)
Mwami, wangaya balomi,	O! roi qui haïssez les bolomi (3)
Kungu-ngoma likafiki	*Bannissez ce sentiment de votre cœur*
' Kala ku mitakali	De peur qu'un hibou ne vienne se poser (4)
Ya ngoma, e!	Sur les mitakali de tes tambours! (5)

(1) Aux jours de fêtes un mwami (6) muyeke, en plus de la bière, offrait à son peuple une vache, animal de grande valeur aux yeux de nos ancêtres, qu'il lui faisait servir avec des plats de bukari. En retour de ces bienfaits, il était de coutume que les grands du royaume fissent entendre à leur mwami des chants de différents genres et surtout de ces chants contenant des conseils qui pussent l'aider à bien gouverner son pays.

C'était parce que ses collègues avaient oublié d'observer cette bonne coutume que l'un d'eux indigné leur fit ce reproche. Idiots, leur dit-il, vous l'avez mangée comme une chose de nulle valeur, la vache que le roi vous a offerte. Elle est morte en pure perte, puisque vous alliez quitter ce monarque sans lui avoir donné des conseils.

(2) Puis se tournant vers ce dernier chez qui il avait remarqué de la haine contre les devins et les grands du royaume, il lui conseille de bannir ce sentiment de son cœur, de peur, dit-il, qu'un hibou ne vienne se poser sur les mitakali de ses tambours, c'est-à-dire de peur qu'il ne lui arrive malheur.

Explication de quelques mots :

(3) Balomi - les grands du royaume, par exemple ceux qui élisent un nouveau roi.

(4) De peur qu'un hibou ne vienne se poser..., chez les Bayeke comme chez un grand nombre d'autres peuplades africaines, le fait qu'un hibou se pose sur un arbre près d'une habitation, ou sur les mitakali d'un roi est un présage de malheur.

(5) Mitakali - pieux auxquels on suspend les tambours du royaume (voir « Les Bayeke par Grévisse, » page 229).

(6) Mwami — *voir*

Signification de ce chant : Un roi doit, autant que possible, se garder d'offenser les devins et les grands du royaume parce qu'ils pourraient l'abandonner dans les difficultés ou lui en susciter.

Elisabethville, le 15 octobre 1947

Antoine Munongo.

LA SECTE SECRÈTE " MANI "

Par X écrit en 1917

ORIGINE DE LA SECTE :

La secte de Mani est originaire de la tribu des Azande dans l'Uele. Elle est consacrée à l'esprit *Mani* ou *Gende* esprit malée qui a pour femme *Ndasu.*

Dans l'Uele la secte de MANI s'est mêlée plus au moins à la secte des Nebili qui vient des *Mayogo* ou de *Magbwetu* et à celle des *Mbango* qui parait être née dans le Lado. Ces sectes se sont répandues dans tout l'Uele avec prédominance de l'un ou l'autre élément suivant la tribu ou la contrée.

A Boma, Léo, Matadi et autres, centres c'est surtout la secte MANI QUI S'EST implantéeet quit tend à se propager rapidement. En s'établissant dans ces contrées d'Européens, il y a nécessairement beaucoup de pratiques qui sont tombées hors d'usage, et d'autres qui sont modifiées et adoptées selon les circonstances et les milieux, comme l'étude qui suivra le fera suffisamment ressortir.

BUT DE LA SECTE.

Se préserver de tou mal, se procurer du bien-être tant matériel que moral ou immoral, e nuire aux ennemis.

1°/ Se preserver de tout mal, en effet ils se proposent d'écarter les mauvais génies, leur interdire l'entrée de la maison ou du lit, de se prémunir contre leurs mauvais coups en route, de défendre leurs biens et plantations contre tout ce qui pourrait leur être nuisible.

2°/ Se procurer du bien-être matériel surtout la force de muscles et la santé du corps en guérissant les malades et en conservant les forces, et les richesses. Pour atteindre ce dernier but tous les moyens sont bons, les moyens honnêtes tels que le travail et le commerce, comme les moyens déshonnêtes tels que le vol, la prostitution, l'adultère. C'est ainsi que la plupart des femmes publiques font partie de la secte se munissent de leurs amulettes, s'en revêtent et en cachent d'autres soit dans le lit, soit en terre à proximité de la demeure de leur complice, afin de se garantir de toutes maladies dans l'exercice de leur métier immoral et pour en être longuement remunérées, C'est ainsi égalemet que certains domestiques indigènes ont hâte de se faire les adeptes de la secte, afin de pouvoir détourner à l'insu de leur maître les objets et l'argent que leur cœur convoite.

Et si jamais une palabre venait à surgir avec le blanc, grâce à MANI, la palabre ne deviendra jamais sérieuse.

3°/ Nuire à leurs enemis. Ils disposent d'une grande quantité de plantes qui peuvent occasionner la maladie ou la mort de ceux auxquels ils en veulent et ils invoquent « MANI » pour qu'il se charge de leurs vengeances.

CÉRÉMONIE D'INITIATION;

On propose le candidat en séance secrète du grand-maître on grande-maîtresse assité de quelques autres « *Bayengbe* » (c'est ainsi qu'ils s'appelent entr'eux) on discute des qualités et si

l'aspirant n'est pas considéré comme un futur maître, on convient du jour de son initiation. Au jour et à l'heure fixés, la cérémonie se passe d'ordinaire le soir, grand-maître chefs secondaires et simples « Bayengbe » d'une même section, ainsi que le représentants d'autres sections, se réunissent dans un endroit ou il y a suffisamment d'eau, soit marais, soit ruisseau, cet endroit s'appelle « Ibeli ». Chaque section à son « Ibeli ». Au dessus de l'eau on a aménagé des feuilles de palmier en forme de toit dans l'Uele un véritable toit de case.

Dans l'Uele cet endroit est disposé de la façon suivante : Un toit de 2 à 3 mètres de longueur, reposant sur des piquets, au dessus d'un mince ruisseau tout près de là se trouve la case ou il y a la nourriture sacrée « *Sungba* » dont il sera question plus loin. A côté ou en face une case divisée en deux compartiments par une paroi, dont l'une sert de temple de « GENDE » ou « MANI » qui y est exposé sur un socle, et l'autre sert à garder les braises sacrées provenant du bois qui a servi à préparer le « *Sungba* ». C'est aussi en présence de ces braises sacrées que se commettent des ignominies qu'on lira plus loin à propos de « Nenzula ». La réunion se tient vers 9 ou 8 heures du soir. Pour la cérémonie tous les assistants doivent se déshabiller, et ne peuvent garder qu'un lambeau d'étoffe passé entre les jambes et auquel on donne le nom de « MONDINA ».(« Molinda » sans doute). Cette prescription oblige aussi bien les hommes que les femmes.

Quand tous sont présents on donne le signal d'ouverture ; ici, non dans l'Uele paraît-il, on passe une corde au cou du candidat et « tata et mama " (Père et Mère) qui doivent engendrer la nouvelle vie de la secte conduisent leur « Muana » enfant dans l'eau, le plongent complètement dans l'onde, et tout en chantant « *mooxa kulumisa mani* » et en tirant par la corde le font avancer vers le toit. Pendant ce temps le grand maître est caché à proximité soit dans la forêt, soit dans les herbes suivant les circonstances et pousse des cris lugubres et mystérieux « fum fum ». Il serait l'organe du Mani en colère. Aussi longtemps que ces cris continuent Mani n'est pas satisfait et le patient doit passer et repasser sous eau jusqu'à ce que les cris cessent. Alors le néophyte peut sortir du bain, mais doit y laisser son « Mondinda » comme une offrande de Mani et pour se dépouiller complétement du vieil homme. Il se revêt de ses habits et très respectueusement vient se mettre devant l'assemblée du grand-maître, des nouveaux pères et mères et des anciens Mani.

Ceux-ci pleins de sollicitude, lui font de paternelles recommandations et lui disent en substance ce qui suit :

Mani « est grand-Mani surpasse Dieu — n'en parlez jamais qu'avec respect, ne parlez jamais de tout ce qui concerne Mani aux « Nguburus » (étranger à la secte) pas même aux Pères, même en confession. Si vous dévoilez les sectes de Mani soit aux Pères soit aux « Nguburus » vous serez atteint d'une maladie inguérissable. Respectez Mani — si vous êtes faché, contre des nôtres ne le montrez pas du doigt (geste spécial), il pourrait tomber malade, mais vous pouvez agir de la sorte à l'égard des « Nguburus » qui vous ont offensé et que vous haïssez. Vous ne mangerez pas de mets prohibés, ni antilopes, ni crabes, ni buffles . . . etc. Si vous observez ces prescriptions vous vivrez cent ans.

Ensuite le néophite doit prêter serment que quoiqu'il puisse lui arriver jamais il ne revèlera les sectes du Mani aux Ngbubus, et aux Pères même en confession et qu'il accomplira minutieusement toutes les prescriptions de la secte.

Si le néophite est un petit enfant, c'est la mère initiée elle-même qui doit porter son enfant par l'eau.

REPAS.

Après chaque séance on se rend à la demeure de l'un ou l'autre « Nyengbe » et no offre à tous les assistants un repas dont les frais sont à la charge de Tata et Mama. Le seul met qu'ils peu-

vent se permettre à cette occasion c'est leur mets sacré « Sungba » proprement une plante oléagineuse qui se trouve dans les forêts de l'Uele, de là le nom donné à tout le repas dont l'élément essentiel est le « Sungba » Le mets de « Sungba » qu'on prépare ici est une purée dont la substance principale est l'arachide qui remplace le véritable « Sungba » de l'Uele. On y ajoute plusieurs autres plantes dont l'une s'appelle « Elanga ».

La femme qui prépare le Sungba doit avoir passé la nuit précédente toute seule. Le Sungba se prépare dans une casserole « ad hoc » qui ne peut être affectée à aucun autre usage. Avant de toucher l'aliment préparé (sacré). tous les assistants doivent s'oindre d huile d'arachide, dans la nuque, sur le front, sur les joues aux joins extérieurs des yeux et parfois sur le nez. Cette première cérémonie terminée, le président grand-maître prend un peu de cette précieuse purée avec l'index et le médium et le dépose délicatement sur la langue de chaque Mani assis autour de la table tandis que celui-ci tient prudemment les mains bien ouvertes horizontalement devant la poitrine pour qu'aucune parcelle de la nourriture sacrée ne puisse tomber à terre. Le grand-maître a eu soins d'ailleurs de leur recommander la plus grande prudence.

Quand les chrétiens vont à communion est-ce qu'ils ne prennent pas leurs précautions pour éviter que l'hostie tombe ? et de la menace des pienes les plus sérvères si la moindre parcelle verait à tomber. Ces peines en effet sont sévères à l'excès, celui qui a beaucoup d'argent devra payer cinquante et même cent francs. Celui qui aura acquis un nom de chef perdra son titre et sera dégradé et s'il n'est susceptible d'aucune de ces peines soit à défaut d'argent soit à défaut de titre, il aura à subir les plus rudes châtiments à l'écart dans la forêt ou dans la brousse. Les hommes qui durant la nuit précédente ou durant la journée ont eu des relations avec une femme ou inversement ne peuvent recevoir le met sacré des mains du grand-maître, mais doivent venir le prendre dans une assiette. Après la consommation bien respectueuse de cette première portion du « Sungba » le restant est partagé et consommé en commun comme nourriture ordinaire. Bière et vin sont la boisson en ce genre de réunions, et « Tata et Mama » en supportent les frais.

INITIATION A DES GRADES SUPÉRIEURS.

Après avoir assisté plusieurs fois à leurs réunions diaboliques, et que les anciens croient qu'ils ont trouvé en vous un homme de confiance, ils vous proposeront de vous élever d'un grade sur l'échelle de leur hiérarchie, et de pénétrer plus avant dans les mystères de la secte.

Alors dans une réunion tenue dans la maison du grand-maître, vous pouvez contempler à loisir la statuette en bois de « Gende » sur laquelle le grand esprit se plait à multiplier ses bienfaits, et une fois pour toute, vous lui adresserez votre prière et lui exprimerez dans l'intimité tous les désirs de votre cœur. A cette occasion vous poserez le coude droit sur la table en soutenant la mention par la main tandis que vous regarderez le fétiche et que le grand-maître a placé à votre bras droit, seulement le fétiche ne sort pas de la boite dans laquelle on le conserve. Votre prière terminée le grand-maître vous donne la certitude que Mani vous comblera de ses bienfaits les plus divers, donnera une heureuse issue à toutes vos affaires, prodiguera santé et une vie de cent ans.

Après avoir fait ce nouveau pas tata et mama, ont le devoir de vous instruire des forces curatives et malfaisantes de certaines herbes et plantes « Mani » ainsi que de vous indiquer la manière dont on les prépare et dont on s'en sert. Désirez-vous vous élever davantage et devenir vous-même maître ou grand-maître et posséder le petit « Gende » tant convoité, nouvelle réunion, nouveaux frais. Il y en a qui ont payé jusque 100 et 200 francs. Alors vous recevez le nom de maître ou grand-maître et vous pouvez prier votre fétiche tant que vous voulez tout en le tenant respectueusement en mains devant vous. Cet argent est remis au grand-maître qui d'or-

dinaire le partage avec les « tata » et « mama » du nouveau chef. Ceux qui atteignent ce grade, les maîtres, ont un des cinq pouvoirs suivants et les grands-maîtres tels que « *Ndakwa* » *Uwiza* et *Nangain Ndani* ont les cinq ensemble.

DIVERS POUVOIRS.

1°/ Le Nguidu ou « Ngasangha » pouvoir du serpent. Ils s'entretiennent familièrement avec eux et ils s'en servent comme ils l'entendent tant des mâles que des femelles; ils les envoient mordre ceux à qui ils en veulent, et volent chez ceux dont ils convoitent les biens. Il les appellent de leurs flûtes et de leurs instruments sacrés. Les serpents se hâtent d'apparaître, se roulent au tour de leur maître, viennent le caresser de leur tête, et écoutent attentivement sa voix quand il leur donne des ordres.

2°/ Le « Nsamu » pouvoir de l'ar-en-ciel « Kelema, Magweta ».

La conception générale des congolais est, que l'ar-en-ciel est un serpent (mâle et femelle) qui réside dans l'eau. Celui qui veut aller se baigner dans le fleuve ou dans la rivière dès que l'arc-en-ciel arrive au bord de l'eau est comme fasciné par les sens tandis qu'une force irrésistible le tire sous l'eau. Là sous l'eau demeurent des êtres mystérieux (arc-en-ciel sous forme d'un serpent) qui suivant la volonté du maître, tiennent la victime ou simplement la torturent pour la remettre ensuite sur la rive. La croyance générale à Boma est que le premier sergent de Shinka, qui s'est noyé à Boma a péri de cette façon par les maléfices d'un sergent-major, grand-maître de la secte qui était en dispute continuelle avec la victime.

3°/ « Le Mangbwe » pouvoir du tonnerre. Celui qui est muni de ce pouvoir provoque un orage quand bon lui semble et appelle le tonnerre quand et où il le désire. On rapporte que le 18 novembre 1916 à Boma, Mungwa, un homme ayant une grande plaie à la jambe vint se mettre tout près du marais pendant l'orage. Un maître Mani fit tomber l'orage sur la plaie, qui à l'instant même était complétement disparue.

4°/ Dans l'Uele, il existe un quatrième pouvoir qu'il serait difficile d'exercer dans les centres Européens, le pouvoir du Léopard « Mama » « Ekopi » qui consiste à commander au léopard d'aller mordre ou blesser celui qui est l'objet de ses ressentiments.

5° / le pouvoir de savoir ce qui est caché et ce qui est distancé.

Le chef va chez GENDE de bonne heure, le salue, le prie. On rapporte qu'alors dans l'Uele celui-ci quitte son socle vient près du chef et lui dévoile les choses les plus mystérieuses. C'est ainsi par exemple, que les femmes de soldats dont le mari est à la guerre vont consulter « Nangai » pour savoir si leur mari vit encore et rentrera indemne de la campagne. Alors, le matin de bonne heure « Nangai » prend son fétiche dans les deux mains, le prie, l'interroge et donne ensuite la réponse à la cliente moyennant une rétribution de 5 à 10 frs. Elle même converserait chaque jour avec son mari, grand-maître aussi qui se trouve à la guerre. Tous ces différents pouvoirs sont portés à la connaissance du néophyte à la réunion de la cérémonie d'initiation ou à d'autres réunions, soit par Tata ou Mama soit par les anciens. Si le nouvel adepte se montre incrédule on lui en fournira les preuves. L'un ou l'autre jour il doit se rendre seul chez le grand-maître, soit dans la maison de celui-ci soit à l'écart dans la forêt.

Alors le grand-maître prend sa petite statuette, l'invoque, siffle et à l'instant même des serpents apparaissent, pythons et autres tous petits. Un grand serpent va s'enrouler autour du néophite incrédule. Arrivé avec la tête près de la bouche du patient il le menace de mordre jusqu'à ce que celui-ci pousse un cri « Je crois ». Ensuite le maître s'amuse quelques instants avec ses frères les serpents pour les congédier ensuite et le néophyte s'en va affermir sa foi de « Mani ».

VARIANTES.

Dans l'Uele, pendant que le néophyte passe et repasse dans l'eau Ndakwa » le grand-maître est assis dans la case où lui et « Ndani » preparent le « Sungba » et crient dans un petit instrument en bois " Fun. fun " jusqu'à ce qu'il veuille permettre au nouvel adepte de sortir. Dès que celui-ci s'est revétu de son costume, on procède au repas du " Sungba " de la façon décrite ci-dessus. Ensuite tous les assistants l'oignent d'huile de Sungba au front, à la poitrine, sur les jambes, sur les bras et les mains, dans les reins. Ceci fini on retourne le pot qui a contenu la nourriture sacrée et l'instruction de „ Ndakwa " commence.

Evidemment dans les régions où le missionnaire n'est pas connu on ne fait pas mention en particulier du Père et de la confession.

L'instruction finie, „ Ndakwa " siffle un coup dans son „ Eilili " sur la tête du néophyte et la cérémonie est finie sans frais pour le nouvel adepte.

Les recommandations de Ndakwa suffisent, le néo-Mani ne doit pas préter serment, il ne reçoit pas non plus le nom de " Djamba ". Après l'initiation le Néo-Mani retourne chez lui et va se procurer de quoi acheter un nom. Le jour où ses moyens le permettent il revient chez Ndakwa et achète un nom tel que " Warikenge " Njawu et Ndakwa le conduit alors dans la case de Gende et lui dit " Si vous souffrez, si vous avez des palabres, si vous désirez obtenir des biens venez saluer le matin au premier chant du coq, le " Grand-Yende " exposez-lui tout de que votre cœur désire. Ensnite Ndakwa lui fera connaître encore quelques plantes dont il pourra se servir soit pour guérir soit pour nuire.

Si le néophyte a suffisamment de moyens il se procurera un petit Yende de 5 à 6 centimètres qu'il pourra invoquer à loisir.

RÉUNIONS.

Les réunions se tiennent :
1°/ à l'occasion d'une cérémonie d'initiation.
2°/ à l'occasion de visites de maîtres étrangers.
3° " d'affaires importantes.
4°/ pour punir un coupable.

CÉRÉMONIAL DES RÉUNIONS.

Un maître ou grand-maître préside.

Autour de la table sont assis les autres maîtres et grades sur des chaises, les simples adeptes sur le sol. „ Ibwasonjo " maîtresse de cérémonie et surveillante veille au bon ordre. Tous les assistants doivent tenir les mains bien ouvertes sur les cuisses et regarder attentivement le maître ou l'ancien qui fait son discours, aussi longtemps que l'allocution dure. Si l'on veut prendre la parole à son tour ou échanger un mot avec son voisin s'est à «Gbwasongo » qu'il faut s'adresser. Celui qui trouble l'ordre doit être puni (voir plus loin). A chaque réunion il faut de la boisson bière ou vin. C'est le néophyte qui en supporte les frais ou bien Tata et Mama. Mais dans les réunions ordinaires les fonds sont puisés dans la bourse commune qui ne se vide jamais grâce aux quêtes, chacun donne suivant ses moyens, mais ordinairement pas moins d'1 fr.

A presque toutes les réunions d'une certaine importance, il faut un repas de leur nourriture sacrée, d'après la cérémonie citée plus haut.

Après quoi le maître ou le grand-maître président prend la parole.

Quand il est fatigué de parler, il s'assied et une femme de l'assistance entonne le chant, et tous les convives répètent le refrain. Si le président le désire, il commande une danse, leur danse « Mani » s'appellent « Mukwayi » sujet ordinaire du discours du président et des anciens.

Dans un rêve ou même sans rêve, Mani lui a apparu et lui a remis la matière à traiter.

Alors il parle des secrets de la secte, des événements ayant rapport à la secte, les pouvoirs et les devoirs du bon adepte de Mani, des rapports mutuels des « Banyengbo » des recommandations particulières suivant les circonstances; l'obligation du secret le plus stricte, des maux dont sont menacés les coupables, etc. . .

FÉTICHES. — AMULETTES. — REMÈDES ET POISONS.

La petite statuette que possèdent les grand-maîtres s'appelle « Gerde » statuette en bois en forme d'homme, qu'il garde ordinairement dans une boîte et qu'il cache soit dans une caisse ou malle et même en terre.

En priants on Gende l'heureux possesseur obtiendra tout ce qu'il désire. Le jour de leur initiation, tous les adeptes reçoivent quatre amulettes.

1°/ Trois ou quatre petits bâtons minces liés en faisceau; cette amulette est gardée dans le lit et en écarte tous les mauvais génies.

2°/ Un petit bâton d'environ trois centimètres en forme de sifflet : protège tous les habitants de tout le mal : écarte également les mauvais génies.

„ INDA " OU „ EKELE ".

3°/ Deux ou quatre bâtons plus petits d'un centimètre environ enfilés sur une corde soit au bras, soit à la jambe, soit à la ceinture. On les appelle : „ Nsepo " ou „ Mpengo ".

Une perle bleue " Monzengelo " sur une bague ou un bracelet. Cette perle est surtout un insigne qu'on porte quand on voyage à l'étranger pour être reconnu par les confrères.

Les filles publiques et autres mauvaises femmes qui font partie de la secte cachent le faisceau de petits bâtons, mentionnés ci-dessus dans le lit de leur complice, ou l'enfoncents dans la terre à proximité de la maison. Il y a encore différents instruments, amulettes dont se servent les chefs durant et en dehors des cérémonies, telles que baguettes, flûtes etc. . .

Quant aux plantes les unes constituent leur mets sacrés, tel que le Sungba " l'Elanga „ etc...

D'autres en grand nombre constituent les remèdes et ont des propriétés curatives. D'autres enfin sont employés pour empoissonner les ennemis plus au moins gravement.

C'est surtout aux " Tata " et „ Mama " qu'incombe le devoir d'initier leur filleul dans les mystères de la nature et de lui faire connaître les propriétés bienfaisantes et malfaisantes des feuilles des fruits, des écorces, des herbes. S'ils négligent ce devoir il n'est pas rare de voir surgir des différents très sérieux qui doivent être tranchés dans les réunions.

Un mot de leur " Menzula „ violent poison, dont une petite quantité est suffisante pour tuer et qui est le secret des grands chefs. Ils vont ceuillir le fruit „ Egwanga " le font sécher au soleil et l'écrase jusqu'à obtenir une poudre blanche.

S'ils veulent empoisonner un ennemi, ils prennent un peu de ce produit entre l'ongle et le doigt et invite la personne à un repas sans que celui-ci s'en aperçoive, ils mettent les doigts chragés de poison dans la vaiselle du côté de l'hôte qui avale les ingrédients qui doivent lui donner la maladie ou la mort. Ceux qui ont connaissance du crime projeté, après avoir mangé, prennent un vomitif, qui leur fait rendre ce qu'ils ont pris. C'est une précuation qu'ils n'oublient jamais parce qu'on ne peut savoir si eux aussi n'ont pas avalé un peu de poison meurtrier.

Le " Menzula " est proprement un poison de la secte „ Nebili " mais tous les chefs Mani ont soin de s'en munir. En effet, les poisons Mani sont faibles, rendent insensiblement malade et ne tuent pas rapidement.

SALUT DES MANI.

A Léo on donne le salut en disant " Me " ou " Mwego " et l'autre répond " Ekio ", à Boma on commence en disant Moye ou Moyaka " ou Monda „ ou Tétale " ou Onde ou Ai " Nani „ Ai Niengbe et l'autre répond " Ikeo „ et ils se donnent la main d'une façon spéciale. Le premier présente la main ouverte, latéralement verticale et le pouce perpendiculaire tandis que l'autre prend le pouce ainsi dressé. Les Mani doivent adresser ce salut non seulement à leurs confrères, mais aux serpents eurs amis, qu'ils rencontrent en route.

RAPPORTS MUTUELS

Salut : Les amis ne peuvent pas se passer sens échanger leur salut.

Visite : Quand un Mani vient chez un confrère, celui-ci doit le recevoir avec beaucoup de prévenances et lui présenter ce qu'il y a de meilleur. S'il n'a rien à lui offrir il lui présentera au moins un verre d'eau. Le visiteur alors boira l'eau et fera ensuite semblant de cracher dans le visage de son hôte qui doit répondre : *Ike.* Gens mariés : Dès qu'un homme ou une femme est entré dans la secte, le conjoint doit y entrer également, si non le premier aura soin de ménacer l'autre : Si je vous tourne le dos dans le lit demain vous serez atteint d'une maladie incurable.

Entre homme et femme : Si un homme veut commettre le péché avec une femme Mani soit mariée, soit libre, ils doivent se payer l'un à l'autre 0,50 f. ou bien simplement tenir un brin d'herbe ou une feuille qu'il casse ensuite. Si un homme Mani, soit marié soit libre s'est adjoint une concubine Mani, il ne peut plus se méconduire suivant son gré, avec d'autres femmes sans s'exposer à des punitions sévères. Le fait s'est produit à Boma.

En voyage : Si un Mani se rend en voyage il est toujours muni de son " Monzongula „ soit sur une bague soit sur un bracelet. De la sorte, il sera reconnu par ses frères ou sœurs dans le Mani et invité par le premier " Nyengbe „ qui le rencontrera et chez lequel il jouira de la plus cordiale hospitalité.

Désobéissance aux prescriptions Mani.

Si un « Nyengbe » désobéit aux prescriptions de la secte, soit en ce qui concerne les mutuels de ses confrères, soit en violant les secrets, soit en transgressant sur tout autre point, les commandements et défenses des Mani, il sera puni de la manière que le grand-maître Uwiza ou Ndakwa indiguera. La peine la plus commune et la moins sévère consiste à enfermer lescoupables pendant un jour entier : par exemple quand on a osé parler sans l'autorisation de « Gbuasongo » souvent aussi le coupable doit acheter la rémission de la peine soit à prix d'argent avec des étoffes ou d'autres objets, par exemple quand quelqu'un a laissé tomber un peu de Sungba par terre. Parfois une peine corpelle à l'assemblée comme ce fût le cas pour Uwiza, qui avait pris une autre femme. Sinon et ceci est surtout le cas à l'intérieur, on conduit le coupable dans la forêt ou le grand maître appelle les serpents pour le torturer, ou bien y attacher le malheureux à un arbre les pieds en l'air et on le laisse dans cette position pendant un certain temps. Ce dernier supplice s'appelle « wandanda na Mbaku » on a recours également aux poisons soit pour rendre malade, soit même pour donner la mort.

Comment les Mani doivent traiter les serpents.

Si un Mani rencontre un serpent vivant en route il se gardera bien de fuir ou de le tuer ; s'il le tue lui même mourra le lendemain. Il lui adressera aimablement le salut Mani « Moye ou Moiaga » Alors frère serpent s'arrête, lève la tête et la baisse pour répondre au salut : Si un Mani voit un « Nguburus qui poursuit un serpent il ne peut pas s'arrêter ni regarder. Si un Mani trouve un serpent mort, il doit déchirer un morceau de son habit, et l'y envelopper soigneusement pour l'enterrer ensuite avec respect. Si cependant il y a d'autres personnes présentes, il peut passer le serpent mort sans s'en soucier, il y a quelques temps un des grands-maîtres de Boma versait d'abondantes larmes en trouvant un serpent mort.

Tabous ou interdits sacrés.

Il est défendu aux « Banyengbe » de manger de l'antilope « Ngangina » du cochon sauvage « Nyoya » du buffle « Enza » du poisson électrique « nena » des crabes Edjaia... etc. Seulement la plupart de ces nourritures ne sont plus interdites quand elles sont préparées avec certaines herbes sacrées... que d'ordinaire les chefs seuls connaissent. Comme nous l'avons vu il est défendu de tuer les serpents. En voyage soit par pirogue soit par bateau on ne peut pas boire de l'eau du fleuve ou de la rivière ni y uriner, parce que « Nangbwe » et « Magweta " y résident.

On peut en boire dès qu'on arrive sur terre.

Quand un Mani rencontre des fourmis rouges „ Banzere " „ Gitsongoni " et Kigomba il doit prendre un brin d'herbe et le leur jeter. S'il va en voyage, et qu'il rencontre une caravane de ses fourmis il est inutile de continuer, son voyage ne serait pas prospère. Il rencontrera des malheurs ou l'affaire qu'il aurait l'intention d'aller traiter aurait une mauvaise issue.

Quelques mots de Mani.

Hommes grand-chef - *Ndakwa, Uwiza.* Dignitaires moindres - *Ikolo - Ngawa - Kati - Warikenge - Illamba.*

Femmes, *Ndani* parait être remplacé par *Wangai - Namafi - Ndakwa - Gbwasongo - Ndumba - Tsfinale - Vilamba..... etc.*

Quelque simples. - *Banseɣgbe - Falangainda - Sambainda - Mzingilinda - Salagainda.*

Il est à remarquer que beaucoup de ces noms sont d'introduction récente, et n'étaient pas connus jadis dans l'Uele.

Actions téméraires & vexatoires en droit coutumier Munyarwanda.

Suivi de Jurisprudence en la matière. (Extrait du Bulletin du Ruanda-Urundi.)

Tribunal de Territoire d'Astrida
séant à Astrida.
Audience publique du 9-1-1945
En cause
Rwasangabo c/ Rwangaligali

Déshéritage d'une veuve — Héritage par le père du défunt.

1. Une veuve qui ne reste pas dans la famille de son mari décédé ne peut hériter les biens de celui-ci.

II. Le père hérite les biens de son fils décédé, si celui-ci ne laisse pas d'enfant héritier. Il exerce la tutelle sun des enfants mineurs s'il y en a.

JUGEMENT

Le demandeur déclare ce qui suit, après avoir prêté serment : Rwangaligali est mon mugaragu (client). Maintenant il ne veut pas me reconnaître comme son shebuja.

Le défendeur réplique comme suit :

Rwasangabo n'a pas été mon shebuja, j'ai été au service de Nyamagore, femme de Simburudari. Ma fille l'a accompagnée et est restée avec elle chez Rwasangabo. Nyamagore a reçu de Rwasangabo une vache, qu'elle me donna à son tour. Elle m'a remis aussi la dot qu'elle a perçue pour ma fille. Rwasangabo n'a qu'à poursuivre Nyamagore; d'ailleurs celle-ci a dit qu'elle plaidera elle-même.

Le Tribunal procède à l'interrogatoire de Rwangaligali :

Q. A la mart de Simburudari, Rwasangabo a repris son bétail. Nyamagore aurait-elle gardé un autre mugarangu ?

R. Nom.

Q. Et vous, pourquoi êtres-vous resté chez Nyamagore ?

R. C'est qu'elle n'a pas voulu me laisser partir puisque j'avais reçu du bétail d'elle.

Q. Nyamagore était-elle au tribunal, chez le chef Mutembe ?

R. Nom.

Le Tribunal :

Attendu que Rwasangabo a donné une vache à Nyamagore qui était sa belle-fille ;

Attendu qu'a la mort de son fils, Rwasangabo a repris tout son bétail.

Attendu que Rwangaligali ne veut pas reconnaître Rwasangabo comme son shebuja pour du bétail qu'il a reçu de Nyamangore ;

Constate : que mnlgré le refus de servir de Rwangaligali, le bétail est à Rwasangabo, que si sa belle-fille se croyait lésée elle aurait plaidé chez Mutembe.

Décide :

Rwasangabo peut reprendre son bétail qui est chez Rwangaligali puisque ce dernier ne veut pas le servir. Si Nyamangore a quelque droit à faire valoir sur ce bétail, elle peut le faire en jutice. Rwangaligali est condamné en outre à 100 frs. d'amende.

Aisnsi jugé en audience publique dans le territoire d'Astrida, le 9 janvier 1945.

(Siégeaient Rubangura, juge ; Semabinga, assesseurs ; Kanuma, Greffier).

NOTE.

En droit coutumier du Ruanda, lors du décès du mari, la veuve hérite les biens du défunt si de leur union il est né des enfants et si elle reste dans la famille de feu son mari auprès de ses enfants.

Le résumé des débats du litige en examen ne précise pas si la veuve a des enfants ou non.

Deux éventualités sont possibles :

1°) Si elle a des enfants, elle peut :

a) rester auprès d'eux dans la famille de

feu son mari et être ainsi de droit héritière de celui-ci. En ce cas, le beau-père ou le chef de famille ne fera que fonction de tuteur ;

b) renter dans sa famille à elle et laisser les enfants chez leur grand'père ou chez un autre parent du mari défunt qui acquiert ainsi sur eux la puissance paternelle.

2°) Si elle n'a pas d'enfant, elle ne peut pas se prétendre héritière de son mari. Elle doit rentrer chez ses parents, à moins que la famille du défunt ne lui propose un mariage à un autre membre et qu'elle y consente.

En toute hypothèse, Nyamagore n'était pas héritière coutumière, car son beau-père a repris tout le bétail de son fils décédé ainsi que tous les bagaragu de celui-ci. Rwangaligali aurait dû faire comme les autres bagaragu et reconnaître Rwasangabo comm son shebuja. E. R.

Tribunal du Mwami du Ruanda
séant à Nyanza.
Audience publique du 22 janvier 1945.
En cause :
Nyonteze c/ Inyogaruzi.

Condition de l'enfant né d'une femme chrétienne abandonnant le toit conjugal. — Sanctions contre la bigamie — Condamnation du beau-père qui reçoit une dot avant que la première ne soit remboursée.

I. Est illégitime l'enfant né de l'union d'une femme chrétienne avec un autre mari qui n'est pas son époux légitime.

II. Le fait pour une femme de quitter le toit conjugal n'autorise pas son père de toucher une nouvelle dot, lorsque le premier mari ne l'a pas réclamée ou n'a pas renoncé au remboursement.

III. Le gendre qui verse une dot et le beau-père qui la reçoit, pour une femme qui a abandonné le toit conjugal, sont punissables par la coutume.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Le Mwami du Ruanda, Ch. L. P. Mutara Rudahigwa, Juge ; Kayitaba et Karemangingo, assesseurs, et Ruhamiriza, Greffier.

NOTE.

I. Ce jugement détermine la condition des enfants nés d'une femme mariée religieusement si elle vient à déserter le toit conjugal.

Ces enfants sont illégitimes, parce que le beau-père a reçu une dot avant que la première ne soit remboursée ou avant que le premier mari n'ait exprimé au moins tacitement sa renonciation au remboursement de la dot.

Il est à remarquer que ces enfants n'appartiennent ni au mari qui n'a pas demandé le rembousement de la dot, ni au second qui l'a versée avant que la première ne soit remboursée.

Pour le second mari, son versement de dot contrevient à la coutume. Il va sans dire que son union avec cette femme est une simple cohabitation comme si la dot n'avait pas été versée ; dès lors l'enfant né de cette union est illégitime et doit être racheté par après.

II. La coutume formule cette interdiction pour protéger des conjoints contre la mauvaise foi des beau-pères qui voudraient faire de leurs filles, des instruments de richesse.

S. G.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq Premières années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons ; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 6 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o sur les sommes et valeurs adjugées par Jugement, par J.-P. Colin une brochure, 7,50 francs
Les Bazeke, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.
Essai critique sur la situation Juridique des Indigènes au Congo Belge, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.
Les premières années de la Cour d'Appel d'Elisabetfiville ~ 1910-1920 ~ Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs
Comment libeller les Préventions, par D. Merckaert, 15 frs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

16me Année Elisabethville, Juillet-Août 1948. 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

De l'influence des langues congolaises bantou sur le « Ki-swahili, par Beaudoin Lecoste, Agent Territorial principal. 293

Quelques autres proverbes des arabisés du Maniema, par Beaudoin Lecoste, Agent Territorial principal. 302

Samba-a-kya-Buta, par Makonga Bonaventure. 304

JURISPRUDENCE

Droit de procédure devant le Tribunal de Territoire. 317

Droit Civil. Ordre public. Equité. 319

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

DE L'INFLUENCE DES LANGUES CONGOLAISES BANTU SUR LE KI-SWAHILI.

par Beaudoin Lecoste, Agent Territorial principal.

Dans une note servant de préface à un précédent article (voir n° 6 de Novembre-Décembre 1947 de la présente revue) qui est intitulé : « Etude sur l'origine du suffixe « habituel « KA en Ki-Ngwana », nous avons défini le Ki-Ngwana en disant qu'il est le produit de la modification du Ki-swahili de Zanzibar au contact des langues Bantu du Congo-Belge. Nous disions entre autres ce qui suit : « Le Ki-Swahili de Zanzibar, importé par les Arabes au Congo-Belge, y a subi certaines modifications dues au contact des langues congolaises Bantu. Il a en somme évolué pour son propre compte, se différenciant ainsi de la langue originelle. Les dialectes Congolais qui ont le plus contribué à modifier le Ki-Swahili sont ceux parlés par les populations habitant l'aire d'extension de cette langue, c'est à dire le Maniema et une partie du Katanga : Ki-Luba et les langues balubaïsées de ces régions, par exemple le Ki-Songe. Ces modifications portent notamment sur les préfixes de classes et sur la prononciation de certains mots. »

Voici ce que dit à ce sujet le R. P. Sacleux dans la préface de son « Dictionnaire Swahili-Français » : « Le dialecte Ki-Ngwana de formation récente est à peine fixé. En contact, à cause de sa très grande extension, avec de nombreuses langues de la même famille, il en subit naturellement les influences et varie de proche en proche à travers ses différents habitats. Il tient du Ki-Mrima et du Ki-Ungudya (deux dialectes de Zanzibar et environs) ; il a fait des emprunts principalement au Ki-Luba, spécialement aux dialectes Ki-Gengela et Ki-Luba-Hemba, puis à d'autres langues, au Ki-Kusu, au Ki-Rega, au Li-Ngala et au Ki-Kongo. »

Nous nous proposons d'étudier ici dans quelle mesure et sous quelles influences le Ki-Ngwana se sépare du Ki-Swahili.

La classification des préfixes que nous adoptons est celle proposée par le savant Carl Meinhoff, et nous en conserverons la numérotation. Voici le tableau de cette classification, suivant A. Werner (Introductory Sketch of the Bantu Languages, page 38).

1-	mu-	2-	*V*a
3-	mu-	4-	mi-
5-	li-	6-	ma- (aussi pluriel de 14)
7-	ki-	8-	*V*i-
9-	ni-	10-	li- /ni- (aussi pluriel de 11)
11-	lu-	12-	tu- (aussi pluriel de 13)
13-	ka-		
14-	Vu-		
15-	ku-		
16-	pa-		
17-	ku-		
18-	mu-		

Le reste ne nous intéressant pas pour la présente étude, nous ne le reproduisons pas.

A. MODIFICATION DU PREFIXE M- :

Dans un très grand nombre de langues Bantu, le préfixe de la 1re et de la 3me classe est MU-. Il n'existe cependant pas universellement sous cette forme; on a aussi Mo- et M- ou MW- comme en Ki-Swahili, Kamba, Shambala, etc. Dans ces derniers cas, le U- de MU- existe, mais on l'entend à peine, si bien qu'on ne l'écrit pas. Ce préfixe existe sous la forme Mu- dans la plupart des langues congolaises : Kongo-Yombe-Lunda-Tshiokwe et plus particulièrement dans les langues parlées au Maniema et au Katanga : Luba, Songe, Rega, Songola, etc.

En Ki-Ngwana, c'est la forme MU- qui est utilisée. On dira : Mu-tu mu-zuri et non m-tu m-zuri (un bel homme); utamuona et non utamwona (tu le verras). Cette modification est tellement profonde qu'on peut la considérer comme définitivement acquise. Elle répond d'ailleurs au génie des langues Bantu parlées dans l'aire d'extension du Ki-Swahili au Congo-Belge. Comme nous l'avons vu plus haut, ce préfixe sous sa forme MU- est aussi largement répandu parmi les langues Bantu. Il est choisi comme type dans les classifications générales (voir Meinhoff, Torrend; Bleek, Werner). Nous trouvons à ce sujet dans Torrend (A Comparative Grammar of the South African Bantu languages, page 20, nº 86) le texte suivant : « En Ki-Swahili.... l'influence Arabe se voit dans les cas suivants : Les éléments classificateurs des mots qui sont le plus fréquemment utilisés, sont affaiblis par élisions et contractions, certains d'entre eux étant réduits à de simples nasales, d'autres tombant simplement. » Il donne entre autres comme exemple la transformation du préfixe MU- en M- et celle de la lettre caractéristique U- en W-.

Le fait, en Ki-Ngwana, de voir réapparaître la forme MU- est un véritable phénomène de retour de la langue au type Bantu primitif. D'ailleurs MU- se retrouve en Ki-Swahili, quoique très rarement (cf, Steere : A Handbook of the Swahili Language as spoken at Zanzibar, page 12) Ex. Mu-ngu, Mu-halifu, Mu-hama, Mu-hindi, Mu-hogo, Mu-me, etc.

B. MODIFICATION DU PREFIXE WA- :

De même, dans beaucoup de langues Bantu, le préfixe de la deuxième classe (pluriel de la 1re) est BA-. Dans d'autres langues il devient A- ou VA ou BE- etc. Enfin il peut devenir WA- comme en Ki-Swahili et dans une grande partie des langues de l'est (Kamba-Sukuma-Pokomo-Shambala-Gogo etc.) Dans la classification donnée par Meinhoff, on a *Va*. *V* est le son appelé « bilabial v » très répandu dans les langues Bantu actuelles et qui devient B ou W dans certaines d'entre elles (cf. Werner : Bantu Languages).

Au Congo Belge, dans l'aire d'extension du Ki-Swahili on rencontre surtout la forme BA- (Luba-Yombe-Kongo-Rega-Songe-Songola-Lingala-Kusu-Gengele etc) et aussi la forme A- (Lunda-Tshiokwe etc). En Ki-Ngwana, les indigènes ont fortement tendance à remplacer le WA- du Ki-Swahili par BA- et le W- de la caractéristique par B.- C'est ainsi qu'on dira : Bantu Bazuri ba-ke ba-nakwenda au lieu de Wa-tu Wa-zuri Wa-ke Wa-nakwenda (ses bons hommes s'en vont); Ba-toto b-ngu au lieu de wa-toto w-angu (mes enfants); etc. Si l'on dit Wa-tu wa-zuri on risque de se faire prendre pour un précieux. Cette modification est cependant moins profonde que la précédente. Elle répond également au génie des langues Bantu parlées dans l'aire d'extension du Ki-Swahili au Congo Belge. On entend souvent parler des Wa-zimba, Wa-gengele, Wa-rega, Wa-kuti, Wa-kusu, etc. Ces populations se nomment elles-mêmes Ba-zimba, Ba-gengele, etc.

Seule l'influence du Ki-Swahili fait que l'on s'exprime ainsi.

MODIFICATION DU PREFIXE VI- :

Dans les langues Bantu, le préfixe de la 8me classe (pluriel de la 7me) existe sous différentes formes : VI- (Swahili-Shambala-Pokomo-Nika-etc) BI- (Ganda-Ila) I- (Kamba-Yao) BE- (Dualla) Dans l'aire d'extension du Ki-Swahili au Congo-Belge, c'est la forme BI- qui se rencontre le plus souvent dans les langues vernaculaires (Luba-Songe-Rega-Songola-Gengele-etc).

En Ki-Ngwana on abandonne volontiers le VI- du Ki-Swahili pour le BI-. Ex. Bi-ti bi-zuri by-ake au lieu de vi-ti vi-zuri vy-ake (ses belles chaises).

Au singulier de cette classe (préfixe KI-), l'accord se fait comme en Ki-Luba : Ki-ti Ky-angu au lieu de Ki-ti Ch-angu ; Ki-tu ky-ake au lieu de Ki-tu ch-ake (ma chaise ; son objet).

Le R. P. Sacleux écrit à la page 9 de son livre cité plus haut, au sujet du Ki-Pemba, l'un des dialectes du Ki-Swahili : « Le caractère saillant du Ki-Pemba est l'étape KY- devant la voyelle du préfixe KI- lequel abouti à CH- pour ce même cas dans les autres dialectes, Ex. Ky-ombo ky-ema au lieu de Ch-ombo ch-ema ». A la page 463 au mot KY il écrit : « KY- (Ki-Ngwana) préfixe nominal = préfixe CH- : Ki-tu Ky-ema ou ch-ema ; Ki-nywa Ky-ake ou ch-ake. Puis au mot KYa : » KYa (Ki-Pemba et Ki-Ngwana) = Ch-a Ky-ombo Ky-a fulani.

Dans ce cas, l'influence des langues du milieu où est parlé le Ki-Swahili apporte une fois encore une modification définitive. Pour le cas du Ky-a, l'exemple vient du Ki-Swahili lui-même.

A ce sujet, il existe une curieuse confusion. Le mot Swahili pour « verre » (à boire) est « bilauri ». tant au singulier qu'au pluriel. La classe BI- exite en Ki-Swahili sous la forme VI-. Ce mot, qui est d'ailleurs d'origine Arabe, fait partie de la classe N- invariable au pluriel. Les indigènes du Congo, habitués à utiliser le préfixe BI- comme pluriel de KI- dans leurs langues natales, croient que Bilauri doit s'entendre : Bi-lauri et qu'il est le pluriel de Ki-lauri. Ainsi, on dit partout au Manienia, pour un seul verre : Ki-lauri et pour plusieurs verres Bi-lauri. Certains européens, croyant de bonne foi que le mot singulier est Ki-lauri, et voulant épurer leur languages, disent au pluriel : Vi-lauri. Voilà comment un mot de la classe N- invariable à nettement tendande à passer dans une autre classe.

D. LES CLASSES LU- ET BU- :

LU- est le préfixe de la 11me classe et BU- celui de la 14me sous sa forme *V*U- (Meinhoff). En Ki-Swahili ces deux classes sont contractées en une seule : la classe U-.

I. LE PRÉFIXE LU- :

Werner, à la page 59 de son ouvrage déjà cité, écrit : « Le 11me préfixe se retrouve dans la plupart des langues Bantu parlées actuellement, quoique sa présence est souvent dissimulée par le fait qu'il a été contracté en W- Ex. Zulu et Swahili ». Torrend au n° 470 de son ouvrage cité plus haut écrit : « Le suffixe qui se prononce LU- en Tonga, Bisa, Ganda, etc. se prononce U- en Kamba et Swahili (W- devant une voyelle) ». Dans d'autres langues LU- devient DU- (Karanga), RU- (Karanga et Herero), LO- (Chwana-Rotse), O- (Mpongwe). Au pluriel LU- devient I-, MA-, N-, NI-. Dans les langues Bantu du Congo Belge, le préfixe LU- existe dans une très large mesure, notamment là où se parle le Ki-Ngwana : Luba-Songe-Songola-Rega- et aussi Lunda, Kongo et Yombe. En Ebudja, Lingala, Lontomba on a LO-.

L'accord des noms se fait au moyen de la particule -a précédée de LU- ou de Lw-. En Ki-Ngwana on dit :

Lu-ndimu	au lieu de	-ndimu (citron)
Lu-pepo	"	u-pepo (vent)
Lu-pao	"	-pao (pelle)
Lu-bao	"	u-bao (planche)
Lu-kamba	"	-kamba (corde)
Lu-dimi	"	u-limi (langue)
Lu-bavu	"	u-bavu (poitrine)
Lu-lefu	"	u-lefu (longueur)

On dira : Lu-pao lu angu au lieu de pao y angu (ma pelle)

Lu-ndimu : lu-a Sultani au lieu de N-dimu ya Sultani

(Le citron du chef)

Lu-bao lu-dogo au lieu de u-bao m-dogo

(petite plance)

Dans les langues où il est utilisé, le préfixe LU- indiquerait surtout des choses longues : par exemple les cours d'eau Lualaba, Lubilash, Lula, Lukuga, Luama, etc. On écrit sur les cartes : Ulindi, mais les indigènes disent Lulindi.

Ce préfixe est également utilisé en Ki-Mgao, l'un des dialectes du Ki-Swahili. Voici ce qu'écrit à ce sujet le R. P. Sacleux dans son ouvrage déjà cité, page 478 : « LU- (Lw-) Ki-Mgao et Ki-Ngwana). Préfixe nominal = U- (W-) genre extractif, des autres dialectes : Lu-pawa, Lw-embe pour en Ki-Ungudya (Zanzibar) U-pawa, W-embe. Ce préfixe est employé occassionnellement, par imitation de langues voisines, Yao, Nyandzya, Luba, etc. Préfixe pronominal correspondant. » Et, page 464 : « Les wa-Mrima du sud appuient volontiers d'un L les préfixes nominaux en U- du genre extractif au sing.. mais les substantifs seulement : lu-kuni, lu-limi. »

II- La classe BU- :

Ce préfixe se retrouve sous plusieurs autres formes : BO- , O- , U- . Meinhoff, dans sa classification donne le préfixe *Vu-* (bilabial V) Ce son tient de B et de V. Au Congo Belge ce préfixe se retrouve sous sa forme BU- (plus. MA- ou N-). Par ex. en Luba, Songe, etc. En Ki-Ngwana, c'est également BU- qui est en usage, au lieu de U- Swahili.

En Ki-Ngwana on dit :

Bu-siku	au lieu de	U-siku (nuit
Bu-fitini	"	U-fitini (complot)
Bu-longo	"	U-dongo (terre)
Bu-nga	"	U-nga (farine)
Bu-chi	"	U-chi (nu)
Bu-lozi	"	U-lozi (sorcellerie)
Bu-chafu	"	U-chafu (crasse)
Bu-chungu	"	U-chungu (douleur)
Bu-shalati	"	U-sharati (licence
Bu-singizi	"	U-singizi (sommeil

Le rapport de deux noms se fait au moyen de la particule -a précédée de BU- ou de BW- (Luba et Songe) ou BYA- (Tonga). En Ki-Ngwana on se sert de BU- . Ex. Bu-chafu bua Sultani au lieu de: U-chafu wa Sultani (la crasse du chef); Bu-nga bu-ake au lieu de U-nga W-ake (sa farine), etc... A la page 115 de l'ouvrage cité, le R. P. Sacleux cite Bu- comme préfixe

nominal à la place de U-, en Ki-Ngwana. C'est dit-il une imitation des langues voisines, Luba et Kongo.

En Ki-Swahili, ces deux classes n'existent pas, ou plutôt elles ont été contractées en une seule; la classe U-. A la page 18 de son livre déja mentionné, Steere écrit: « On a reconnu depuis longtemps que dans la classe U- en Swahili sont fusionnées deux classes; la classe LU- Ni- et la classe VU- MA-. Etant donné que le L et le V ont tendance à tomber en Ki-Swahili, spécialement comme lettres initiales; ces deux classes distinctes se fondent en une classe: U-. C'est la classe Vu-qui apporte tous les noms abstraits et ceux-ci n'ont proprement aucun pluriel; la classe LU- consiste dans une large mesure de noms concrets qui suggèrent l'idée de longueur; notez tous les noms de rivières qui commencent par LU- ou par RU-; ils font leur pluriel en NI-. Il y a cependant quelques pluriels en MA-.

Dans ce cas encore, le Ki-Ngwana n'a fait que se rapprocher du génie des langues Bantu, en réinstaurant les classes LU- et BU-. Cependant le préfixe U- persiste dans certains mots.

E. LA CLASSE KA- TU- :

Cette classe qui, un peu partout, est celle des Diminutifs, existe dans de nombreuses langues Bantu. En Ki-Swahili elle n'existe pas: tout au moins le pluriel TU-, car Ka- se retrouve parfois. Torrend écrit au nº 513 de son livre précité: « En Ki-Swahili je ne puis trouver aucune trace du classificateur pluriel TU-, mais je trouve des traces de KA- utilisé comme classificateur. Ex. Ka-jua (petit soleil). Cependant il semble que quand la particule Ka- forme des diminutifs en Swahili, elle est plutôt utilisée comme simple préfixe que comme classificateur. Ex. Ka-we ya et pas ka-we ka. » A la page 10 de son Handbook, Steere dit: « Il y a également deux classes dans la 4me classe; la classe KI- VI- propre spécialement aux choses concrètes ou objets d'une certaine espèce et la classe KA- TU- des diminutifs. Il semblerait que TU- est le préfice pluriel véritable pour les diminutifs; Mais KA- est confu dans le choix de son partenaire et KA-VA-KAVI-, KA-VU- se retrouvent tous à côté d'autres. Peut-être le Swahili a-t-il eu jadis la combinaison KA-VI- et que ceci aida à la confusion avec la classe KI-VI- et provoqua le changement de KA- en KI- au singulier. Même à l'heure actuelle quelques diminutifs avec le préfixe KA- survivent et ils font leur pluriel en VI-. » Le R. P. Sacleux dit, page 311 de son Dictionnaire: « KA- (K-) préfixe nominal de quelques diminutifs plus emphatiques que les mêmes avec préfixe KI- Ka-dogo un tout petit peu (cf. Ki-dogo: un peu) synonyme Ki-Amu et Ki-Gunya-Ka-titi); Dialectes du Sud Ka-toto bébé. Dans les dialectes orientaux ces diminutifs sont des exeptions et n'ont pas de pluriel. Par contre le dialecte Ki-Ngwana emprunte volontiers aux langues voisines (Luba-Rege- etc. le procédé de former des diminutifs en KA- avec pluriel TU- (TW-) se substituant au préfixe singulier Ka-toto K-angu Ka-dogo ka-lala; plur. Tu-toto tw-angu tu-dogo twa-lala (mon petit enfant dort). Dans quelques mots KA- a la valeur modale du préfixe KI- (ka-le, kamwe, ka-doro, ka-lembo, etc. »

Au Congo Belge cette classe existe également un peu partout; Luba, Songe, Lunda, Songola, etc. On la trouve en Ki-Ngwana, quoique certains diminutifs se fassent également en KI-. On dira: Ka-le Ka-tu ka Sultani (ce petit homme du Chef), tu-le tu-ndege tu-dogo (ces petits oiseaux). Les noms étrangers qui commencent par KA ou par un son semblable (CA par ex.) sont (automatiquement incorporés à cette classe. En voici un curieux exemple: le mot français « cantonnier » se dit en Ki-Ngwana « Ka-tonniere ». Parfois on utilisera pour le pluriel le préfixe BA- (ba-katonniere) mais on dira aussi très souvent: « lutonniere ». On a également « Kapitula » et « tupitula ».

Ici encore, on assiste à un retour au type Bantu primitif. Dans la classification de Meinhoff la classe KA- porte le numéro 13 et TU- le numéro 12, car TU- est également le pluriel de LU- dans certains cas.

Ainsi donc, les classes de noms sont plus nombreuses en Ki-Ngwana qu'en Ki-Swahili. Nous donnons à la fin de cette étude un tableau comparatif des préfixes de classes avec le Ki-Swahili et le Ki-Ngwana.

F. LE SUFFIXE HABITUEL -KA :

Nous avons déjà traité cette question dans notre étude citée en tête du présent article. Au moment où nous avons rédigé ce travail, nous n'avions pas encore eu l'occasion de consulter le, dictionnaire du R. P. Sacleux. A la page 312, il dit à ce sujet : « -Ka (Ki-Ngwana = Ki-Mrima -GA). Suffixe verbal marquant l'habitude ou la durée d'une façon indéterminée : a na pita*ka* kila siku, il passe tous les jours. Tu vuke tukala*ke* salama, traversons pour nous mettre en sûreté. Sifunga*ki*, je ne jeûne pas. » En Ki-ngwana en réalité I devient E (sifunga*ke*). D'ailleurs à ce sujet le même auteur fait remarquer qu'en Ki-Ngwana E remplace I dans les mêmes cas. Ex. siende-sifike-sikae (excepté siwezi - sitaki) Et il ajoute : « Mais on dit : sitaka*ke*, je ne veux pas généralement ». (page 292) Page 242, il dit ; « -Ga (ki-mrima du sud par emprunt au Zaramo, Konde, Kami, Sagara Kaguru, Ngindo, Yao, etc, = Ki-Ngwana -KA). Suffixe qui s'ajoute au présent et au passé de l'indicatif, au subjonctif, à l'impératif et à l'infinitif, le plus souvent pour marquer l'habitude, parfois aussi simplement pour affirmer davantage, marquer la certitude. Ex. kwenu mna vaa*ga* nguo nyeupe = chez vous vous vous habillez en blanc. Nakudya*ga* je viens habituellement. »

Donc, en Ki-Mrima, un des plus importants dialectes du Swahili, même à l'heure actuelle, le temps habituel se rend par le suffixe -GA. La thèse que nous défendions dans notre étude, à savoir que le suffixe habituel -KA en Ki-Ngwana vient d'une forme Swahilie plus ancienne et est réapparue sous l'influence notamment des langues Bantu du Congo-Belge, est ainsi corroborée.

***

Au cours de la présente étude, nous n'avons considéré que les différences entre le Ki-Swahili et le Ki-Ngwana, résultant du contact avec les langues congolaises Bantu. Il en est cependant d'autres. Ce sont souvent des variations dialectales du Ki-Swahili qui ont été conservées par le Ki-Ngwana alors qu'elles ont été écartées dans la langue actuelle. Nous nous proposons de traiter cette question dans une étude subséquente.

***

Nous dirons en conclusion que, sous l'influence principalement du groupe central des langues Bantu, le Ki-Swahili a tendance à retourner vers un type plus primitif, dont il s'était éloigné, notamment au contact de l'Arabe, comme c'est le cas pour plusieurs autres langues de l'Est, telles que le Sukuma, le Sagara et le Shambala. Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, d'une altération de la langue, qui, d'autre part est très bien parlée, les préfixes et les accords étant respectés et la conjugaison, même négative, impeccable. Il ne faut pas confondre avec le sabir parlé au Katanga sous le nom de Ki-Swahili. A des centaines de kilomètres de distance, et pendant une durée de plus d'un demi siècle, le Ki-Swahili a subit tout naturellement des modifications, jusqu'à former un nouveau dialecte, le dialecte Occidental.

Les Missions Protestantes ont tendance à adopter le Ki-Ngwana, tont en l'empêchant de dégénérer et de devenir du petit nègre. Les Missions Catholiques par contre, tiennent pour le Ki-Swahili pur. Si nous nous plaçons à un point de vue pratique immédiat, il est évident que le Ki-Ngwana se rapprochant plus du génie Bantu est mieux accessible à l'indigène que le Ki-Swahili.

D'autre part, en agissant ainsi on va à l'encontre de l'effort que fait le Gouvernement Britannique dans l'Est-Africain et qui consiste à standardiser la langue. Il existe dans ce but un comité, le « Inter-territorial language (Swahili) commitee of the East African Dependencies. » Du point de vue de l'avenir, et si l'on veut développer une littérature Swahilie, toute tendance à la création d'un nouveau dialecte doit être proscrite. Quant à nous, notre but n'est pas de rechercher s'il faut ou non adopter le Ki-Ngwana. Nous nous sommes borné à constater un fait et à tenter de l'expliquer.

Nous ajoutons en annexe, tout d'abord une liste des langues citées au cour de notre étude avec la situation géographique des peuples qui les parlent. Dans une seconde annexe, nous donnons un tableau comparatif des préfixes de classes, comportant d'abord les classificateurs en Ur-Bantu, qui est la langue originelle hypothétique suivant Meinhoff. Ensuite, d'une part un groupe de langue de l'Afrique Centrale avec le Ki-Ngwana. Puis, d'autre part, le Ki-Swahili avec un groupe de langues de l'Est. On verra par ce tableau dans quelle mesure le premier groupe avec le Ki-Ngwana se rapproche de l'Ur-Bantu et dans quelle mesure, le second groupe avec le Ki-Swahili s'en sépare.

Lecoste Beaudoin,
Agent Territorial principal.

ANNEXE I

Liste des langues citées au cours de cette étude, avec la position géographique des tribus qui les parlent.

Bisa	(Centre) Sud lac Banguelo.
Bondei	(Est) face à l'ile de Pemba.
Chwana	(Sud) au nord du confluent de l'orange et du Vaal.
Duala	(Ouest) Cameroun.
Ebudja	(Centre) région Stanleyville.
Ganda	(Est) Uganda.
Gengele	(Centre) région Kindu.
Gogo	(Est) au sud de Tabora.
Herero	(Sud-Ouest) ancien sud-ouest Africain Allemand.
Ila	(Centre) Moyen Zambèze.
Kaguru	(Est) voir Sagara.
Kamba	(Est) entre Mombasa et Mt. Kenia.
Kami	(Est)
Karanga	(Sud) au sud du Zambèze.
Konde	(Est) entre lac Nyassa et côte orientale, sur la basse Rovuma.
Kongo	(Centre Ouest) Bas-Congo.
Kusu	(Centre) Maniema.
Lala	(Centre) sud Katanga.
Lebeo	(Centre) région Stanleyville.
Lingala	(Centre) moyen Congo (fleuve)
Lontomba	(Centre) Lac Léopold II.
Luba	(Centre) Kasaï et Katanga.
Luba-Hemba	(Centre) Katanga.

Lunda	(Centre) à l'est de Angola et à l'ouest du Katanga.
Makua	(Est) entre lac Nyassa et Mozambique.
Mpongwe	(Ouest) Gabon.
Ngindo	(Est) de la Rufiji à la Lindi.
Nika	(Est) entre le Kilimandjaro et la côte orientale.
Nyamwezi	(Est) au sud du lac Victoria.
Nyanja	(Est) lac Nyassa
Olombo	(Centre) entre Stanleyville et Basoko
Pokomo	(Est) entre le Mt. Kenia et l'île de Lamu.
Rega	(Centre) territoires Pangi et Shabunda.
Rotse	(Centre) Haut Zambèze
Sagara	(Est) entre Tabora et lac Nyassa.
Senna	(Centre) au sud du lac Nyassa
Shambala	(Est) face île de Pemba
Songe	(Centre) Lomami
Songola	(Centre) Kindu
Sukuma	(Est) au sud-est du lac Victoria (dialecte du Nyamwezi)
Taita	(Est) entre Mombasa et Kilimandjaro
Tonga	(Centre) entre lac Banguelo et chutes Victoria
Tshiokwe	(Centre) Est Angola et ouest Katanga
Xhosa	(Sud) au sud des Zulu
Yao	(Est) à l'est du lac Nyassa
Yombe	(Centre-Ouest) Mayombe
Zulu	(Sud) sources Orange
Zaramo	(Est) au sud de Zanzibar
	Dialectes du Kiswahili :
Ki-Amu	Ile Amu (Lamu)
Ki-Gunya	Ile Rasini
Ki-Hadimu	Ile Zanzibar
Ki-Mgao	Sud du Ki-Mrima jusqu'au Cap Delgado
Ki-Mrima	Face à l'île de Zanzibar
Ki-Mvita	Mombasa
Ki-Pemba	Ile de Pemba
Ki-Ungudya	Ile Zanzibar.

Nous ne donnons la liste que des dialectes cités. Il y en a beaucoup d'autres avec les sous-dialectes.

Annexe II — Tableau comparatif des préfixes nominaux de quelques langues Bantu.

Classes	Ur-Bantu		Tonga		Ganda		Kongo		Yombe		Tshiokwe		Lunda		Luba		Songe		Rega	
I	Mu-	*Va-*	Mu-	Ba-	Mu-	Ba-	Mu-	Ba-	Mu-	Ba-	Mu-	A-	Mu-	A-	Mu-	Ba-	Mu-	Ba-	Mu-	Ba-
II	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-	Mu-	Nyi-	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-
III	Li-	Ma-	Li-	Ma-	Li- J-	Ma-	Di-	Ma-	Di-	Ma-	Li-	Ma-	I-	Ma-	Li-	Ma-	E-	Ma-	Li- I-	Ma-
IV	Ki-	*Vi-*	Ki-	Zi-	Ki-	Bi-	Ki-	Bi-	Ki-	Bi-	Chi-	I-	Chi-	Yi-	Ki-	Bi-	Ki- I-	Bi-	Ki-	Bi-
V	Ni-	Li- Ni-	I-	N-	N-	N-	N-	Zin-	N-	Zin-	N- M-	N- M-	N-	N-	N-	N-	N-	N-	N-	N-
VI	Lu-	Ni- Tu-	Lu-	N-	Lu-	N-	Lu-	Zin- Ma-	Lu-	Zin- Ma-	Lu-	N- M-	Lu-	N-	Lu-	N- Ma-	Lu-	N-	Lu-	N- M-
VII	Ka-	Tu-	Ka-	Tu-	Ka-	Bu-	Ka-		Ka-		Ka-	Tu-	Ka-	Tu-	Ka-	Tu-	Ka-	Tu-	Ka-	Tu-
VIII	*Vu-*	Ma-	Bu-	Ma-	Bu-	Ma-	Bu-	Ma-	Bu-	Ma-	Wu-	—	Wu-	Ma-	Bu-	Ma-	Bu-	Ma-	Bu-	Ma-

	Songola		ki-ngwana		Swahili		Pokomo		Sukuma		Sagara		Shambala		Kamba	
I	Mu-	Ba-	Mu-	Ba-	M-	Wa-	M-	Wa-	M-	Wa-	M-	Wa-	Mu-	Wa-	Mu-	A-
II	Mu-	Mi-	Mu-	Mi-	M-	Mi-	M-	Mi-	M-	Mi-	M-	Mi-	M-	Mi-	M-	Mi-
III	I-	Ma-	Li- Ji-	Ma-	Li- N-	Ma-	Ji-	Ma-	Ji- I-	Ma-	I-	Ma-	I-	Ma-	I-	Ma-
IV	Ki-	Bi-	Ki-	Bi-	Ki-	Vi-	Ki-	Vi-	Ki-	I-	Ki-	Vi-	Ki-	Vi-	Ki-	Fi-
V	N-	N-	N-	N-	N-	N-	N-	N-	N-	N-	M-	M-	M-	M-	N-	N-
VI	Lu-	N-	Lu-	N-	U-	N-			Lu-	N-	Lu-	N-	Lu-	N-	U-	N-
VII	Ka-	Tu-	Ka-	Tu-					Ka-	Tu-			Ka-	Vi-	Ka-	Tu-
VIII	Bu-	Ma-	Bu-	Ma-	U-	N-			U-	N-	U-	N-	U-	N-	U-	N-

QUELQUES AUTRES PROVERBES DES ARABISES DU MANIEMA.

Par Beaudoin LECOSTE. Agent Territorial principal.

NOTE.

Dans un précédent article publié dans le nº 3 (mai-juin 1947) de la présente revue sous le titre « Proverbes et Devinettes des Arabisés du Maniema », nous avons donné une première série de quinze proverbes ainsi que quinze devinettes. Voici quinze autres proverbes qui font suite à l'article précité.

1. DUNIANI HAINA SHUKRANI; KWALE, TENGEMALE, NIKUMEZE.

Trad. litt. : Au monde, pas de merci; perdrix, sois prête, que je t'avale.

Trad. libre : La reconnaissance n'est pas de ce monde; perdrix, sois prête, que je t'avale.

Il est fait allusion ici à un conte où le serpent, pris dans un feu de brousse, fut sauvé pa la perdrix qui l'emporta dans l'espace. Quand il fut sauvé, il n'en mangea pas moins la perdrix.

Sens : N'attendez jamais de reconnaissance d'une bonne action.

2. KIBRITI NAWAKA, KAKITAISHINDA KASUKU.

Trad. litt. : L'allumette brûle; elle ne vaut pas la résine indigène.

Trad. libre : L'allumette ne brûle pas aussi bien que la résine.

Sens : Les inventions nouvelles ne valent pas toujours les vieilles choses.

3. KAPELA KAPIKE KOMBE, PAKA MWAKA WA MAVUNO.

Traduction : Le pauvre ne cuit du riz que dans les années d'abondance (kombe = plat de riz cuit : wadi)

Sens : Le pauvre n'a jamais que les miettes. S'il y a trop de nourriture les miettes sont abondantes, et c'est le seul moment où il pourra manger à sa faim.

4. KUKU MNYONGE KASEME, MACHUNGU YAKE ROHONI.

Traduction : La poule débile ne parle pas, elle garde son amertume au fond de son cœur.

Sens : La peine est souvent muette; à quoi bon parler?

5. BIKIDUMU KUKULIKA, MWENYE SAFARI BEGETI.

Trad. litt. : Mademoiselle gargoulette s'agite; mais celui qui part en voyage est le seau.

Trad. libre : Mademoiselle gargoulette s'affaire et poutant c'est le seau qui accompagnera le maître en voyage.

Sens : Il ne faut jamais se réjouir trop tôt d'une chose incertaine.

6. KISIKI KAFUE MGANI, PASIPO NDEGE KUTUA.

Trad. litt : La souche ne meurt pas célibataire, sans qu'un oiseau s'y perche.

Trad. libre : La souche ne mourra sans qu'un oiseau ne s'y perche.

Sens : Nul ne meurt sans amour; il le connait, fusse une fois seulement dans sa vie.

7. SAMAKI ZOTE NALUKA, WALIMSHUKU KAMBALE.

Trad. litt. : Tous les poissons puent; ils soupçonnèrent le Kambale

Trad. libre : Quand un poisson sens mauvais, on soupçonne immédiatement le kambale. Le Kambale est un poisson qui sent particulièrement mauvais.

Sens : Une mauvaise réputation vous suit partout.

8. UMBALAGA SI MAISHA, VIBAYA KUWAA SAC.

Traduction : Le célibat n'est pas une vie; se vêtir d'un sac est peu indiqué.

Sens : le célibat n'est jamais qu'une période transitoire. A un moment de pauvreté on peut se vêtir d'un sac, mais pas constamment.

9. SIRI BIN SIRI, IKAZIDI ITATOKELEA.

Trad. litt. : Secret fils de secret; s'il est exagéré il sortira. (Bin en arabe signifie: fils de ... et binti : fille de ...

Trad. libre : Un secret trop bien gardé, se sait toujours finalement.

Sens : Vouloir trop bien cacher un secret est toujours une erreur. Par trop de précautions on finit par attirer l'attention.

10. MTO AKITAHA MUSSA USIMKATAZE.

Traduction : Si un enfant veut une noix, ne la lui refuse pas.

Sens Si l'enfant veut tenter une chose qui dépasse sa capacité (par ex. briser une noix avec ses dents) laisse-le faire. Il mesurera lui-même la limite de ses propres forces.

11. KUKU ANKUENDA ANAKULA, WALIMISHA SHAULI.

Trad. litt. : La poule va et mange; ils ont réglé son sort.

Trad. libre : La poule se promène insouciante pendant que l'on décide de son sort (qui est bien entendu, de l'égorger).

Sens : Nul ne sait ce que le sort lui réserve.

12. PANYA ANASEMA NA MWAMBA, MWENYE NENO KALIYUWE

Traduction La souris parle à la solive; celui dont on parle ne se doute de rien.

Sens : Toujours nous ignorons ce que l'on dit et pense de nous.

13. KAPELA KAPIKE KUKU, PAKA MWAKA WA SHOTOKA.

Traduction : Le pauvre ne cuit pas de poules sauf l'année de la maladie des poules. (shotoka = maladie épidémique des poules) (à ce moment il pourra en acheter au rabais).

Sens : Le malheureux doit se contenter des rebuts.

14. KATA ZAMANI UTAFIKA KWANGU KUOMBA DAWA YA MTOTO.

Traduction : Plus tard tu viendras me demander un médicament pour ton enfant.
(ici « zamani » qui signifie : jadis, est pris dans le sens de : plus tard. C'est une expression ki-ngwana).

Sens : On se retrouvera un jour. Se dit à quelqu'un qui vous refuse un service pour lui signifier qu'en cas de besoin il ne vous trouvera pas.., non plus

15. MUKO NDANI YA KOKO, VISHIDO VYA MWENYE NYUMBA

Trad. litt. : Le manioc qui est encore dans le bois; triomphe de la maîtresse de maison.

Trad. libre : Concubine : la première femme dominera toujours.

Sens : Dans un harem, les concubines peuvent éventuellement triompher par leur jeunesse : en fait seule compte la première épouse.

LECOSTE B.
Agent territorial principal.

Nous extrayons du Journal « l'ETOILE NYOTA » l'Etude suivante due à la plume de Makonga Bonaveture.

Samba-a-kya-Buta

par Makonga Bonaventure

AVANT-PROPOS

L'histoire des Bene Samba-a-kya Buta que je tâche d'écrire avec exactitude, est une histoire que les Anciens seuls sont capables de relater. C'est d'eux que je la tiens.

Quand et comment entendis-je narrer ce récit d'un caractère épique et dramatique qui donne l'origine de notre pays?

Ce fut quand je venais d'atteindre à peine l'âge de raison, entre les années 1920 à 1925

A cette époque, je fus attiré par la beauté d'un autre genre de vie menée par les européens. Mon attention fut retenue par les gravures des journeaux illustrés abandonnés par les passagers européens dans le gîte-d'étape de mon village.

En les contemplant, spontanément je fus animé de la passion de vouloir déchiffrer ce que cette multitude de petites lignes en noir, inondant ces papiers, pouvait bien apprendre à ces messieurs.

Ainsi fasciné et ayant hâte d'atteindre mon but, je m'échappai un jour de la maison paternelle, sans tambour ni trompette. Je partis pour suivre ma destinée à l'insu et contre l'adhésion de mes parents. Pour être plus près des Blancs, et toujours en contact assidu avec eux, c'était le seul moyen possible.

Malheureusement, au lieu de chercher à me mettre directement en relation avec les Blancs chargés de l'éducation et de l'instruction, je me désorientai inconsciemment. Tour à tour je fus un petit marmiton que, nombreuses fois, une Dame fit déguerpir parce que j'avais grande peine à fendre un morceau de bois pour la cuisine; tantôt un jeune planton qu'un Monsieur de l'Administration trouva par trop bambin pour être engagé par contrat par une Société employeuse. Et ce fut ainsi jusqu'à ce que j'eus découvert le véritable chemin de ma vocation.

J'entrai un jour dans un des établissements des R.R. P.P. Bénédictins de Lophem, au Katanga. Là, après deux ans et demi comme élève appliqué, et lorsque la crise de 1930 éclata, le hasard voulut que je devienne un jeune moniteur, à la tête d'une classe où certains de mes anciens condisciples étaient plus âgés que moi. Je me résignai à cette tâche en faisant de mon mieux pour ne pas désappointer mes bienfaiteurs.

Seulement, je sentais que c'était perdre mon temps que de vouloir former les autres avant d'être moi-même bien formé. Cette situation ne dura heureusement pas.

Lorsque je me décidai de retourner dans mon pays natal, des lettres de recommandation me furent remises pour les autorités du District et du Territoire (Kabinda et Kamina) et pour Monseigneur Stappers, des Franciscains, à Luabo-lez-Kinda.

Ce fut grâce à ces lettres que, malgré mon projet d'aller continuer mes études dans une école moyenne du Kasaï, j'entrai à l'école normale de Luabo et que je pus, de la sorte compléter mes 2 ans 1/2 d'études primaires par deux ans d'école normale, au bout desquels un diplôme, avec 89 points sur 100, me fut délivré.

Voilà en quelques lignes ce que je fis et ce que je suis.

Pour mieux savoir écrire et coordonner les faits que j'entreprends de racontrer il eut fallu être un de ces vieux de chez nous qui ont une mémoire remarquable, mais m'étant obstiné à tirer au clair, coûte que coûte, cette histoire confuse de Samba, j'ai pu voir que non seulement je devais me baser sur les faits et gestes des derniers Chefs, mais que je devais encore remonter vers leurs origines. Il m'a fallu pour celà rechercher les renseignements les plus divers en faisant des investigations profondes auprès des Anciens durant un séjour prolongé au pays.

Outre les déclarations de personnages éminents de chez-nous, parents et autres, je recuellis celles de personnalités également éminentes de deux contrées voisines avec lesqueles nous partageons notre origine : Kasongo-a-Nyempo et Kabongo.

J'entendis des déclarations qui cachaient des arrière-pensées, et un point noir restait à propos des visites de mon ancêtre Makonga-Mutombe à son ami Kasongo-a-Nyembo. Aussi, pour que la vérite se fasse jour, il me faudra m'attarder sur les origines des ancêtres de Makonga, qui commencent avec le premier empire.

C'est pourquoi j'intitule mon ouvrage « Samba-a-kya-Buta » tout court. Les diverses collectivités, trouvées Mwine-Simba vivant par familles, avec comme chefs les pères de ces familles, et qui passaient pour être autochtones, ne restèrent pas unies sous le règne des successeurs de Kalala-Ilunga ; elle ne les servirent même pas ; cependant elles reconnaissent qu'elles sont venues de la région, appelée de nos jours, comme étant celle de Kasongo-Nyembo. C'est pourquoi elles disent, « Twatambile kwa Kasongo-a-Nyembo » ou « Nous venons de chez Kasongo-a-Nyembo » avouant ainsi plutôt leur origine que la dépendance de ce prince.

Je tiens encore à faire remarquer que l'histoire de notre pays est pratiquement mêlée de superstitions ridicules ayaut nn double aspect : elles sont tantôt purement de caractère religieux, tantôt c'est le caractère diplomatique qui domine. Celui-ci est fréquent, aujourd'hui encore, à la cour des successeurs de Kalala-Ilunga.

Aussi, quiconque veut écrire notre histoire, ne devrait pas se laiser induire en erreur en attachant une scrupuleuse importance aux seules déclarations de certains vieux favoris des Chefs actuels. Ils ont d'abord comme mot d'ordre de ne pas être trop francs, principalement pour ce qui concerne la prééminence de leur chef sur d'autres chefs dont l'histoire est encore à éclaircir. Ensuite, si ces vieux, tout en racontant, arrivent au point où l'histoire prend une autre tournure, ils n'osent pas s'avouer incapables de continuer et d'en référer à d'autres ; ils ont peur de perdre et leur prestige de vieux qui savent raconter et la confiance de leurs auditeurs.

C'est ainsi que la plupart d'entre ceux qui sont consultés déforment les faits.

Ne nous imaginons pas que le rôle de grand « Conquérant armé », comme Kongolo et sa suite, a systèmatiquement disparu de nos jours il en soit de mème de celui de Conquérant par des moyens diplomatiques. qui était également la seconde qualité du Chef de l'empire.

La verité nue peut nuire, dit-on ; ceux qui parlent franc s'en rendent compte, et ils deviennent très rares.

Après tout que nous importe ? Ne dit-on pas aussi que la verité saute aux yeux ?

Je me contenterai donc de raconter les faits, tels qu'ils m'ont apparu suivant toutes les déclarations faites, laissant le soin d'apprécier et de juger aux Autorités que je veux éclairer.

Cependant, pour terminer cet avant propos, je veux faire remarquer qu'un ami, bien instruit, orginaire de Kabongo, passionné lui aussi pour connaître l'histoire de nos trois chefferies : Kinda, Kasongo-a-Nyembo et Kabongo, m'a rapporté qu'il existe, parmi les plus fameux narrateurs de la région de Kabongo, un qui l'emporte sur tous : c'est le noble Ndalamba-Sakadi, dit Kasongo. Il est le frère du Chef Kasongo lui-même. Son rang est très élevé car, jadis, il pouvait remplacer le Chef. Il raconte, m'a dit mon ami, depuis les débuts de notre histoire jusqu'à l'émigration de

Samba-a-kya-Buta vers les régions du Sud. Les autorités pourraient donc l'entendre si elles veulent s'assurer que mon récit est juste.

MAKONGA Bonaventure

CHAPITRE I.

Kongolo-a-Mwamba

Les anciens racontent qu'autrefois, avant l'arrivée de Ilunga Mbidi dans notre contrée, nous nous appellions des « Bakalanga ». Nous formions des clans divers ayant à leurs têtes différents chefs politiques. Un jour, un pêcheur du nom de Muleya Monga, chargé de la pêche dans le lac Buoya, eut un enfant doué d'une nature extraordinaire qu'il appela « Kongolo ». « Kongolo » veut dire « arc-en-ciel ». Ce nom fut donné à l'enfant à cause de sa peau brunâtre comme une des teintes rougeâtres de l'arc-en-ciel. Il parait aussi que parmi les Bakalanga, il n'y avait pas de gens de couleur noire foncée. L'avis même de certains anciens formulé avec assez de naïveté est que : si Ilunga Mbidi et sa suite, qui étaient de cette couleur noire foncée, n'étaient pas venus, notre race serait une race tout à fait blanche !

Enfin, il advint qu'en rentrant de promenade, le dit enfant remarqua une armée de fourmis, noires, petites en nombre, qui venait de remporter une éclatante victoire sur les rouges fort nombreuses, et qui ramenait un fort butin.

Une fois arrivé à la maison, il raconta cette aventure à son père et en voulut des explications. Le père, étonné du sens d'observation de son gamin lui répondit ceci : « Mon enfant, si les fourmis noires moins nombreuses ont pû vaincre le nombre, c'est que leur volonté est une. »

Dès lors, l'extraordinaire jeune homme se le tint pour dit, se promettant d'en arriver là plus tard avec ses semblables.

En effet, quand il eut atteint l'âge d'un homme, il commença par se faire des adeptes de son choix parmi les braves jeunes gens Bakalanga. Il réussit si bien que, peu après, il se trouva à la tête d'une forte armée. Il entama immédiatement l'œuvre chère de son rêve.

Le fils du pêcheur fit merveille. Il fit preuve d'un esprit persévérant et d'un habile guerrier. Il soumit successivement les divers clans, se rendit redoutable et populaire. Tous l'honorèrent en véritable « Monarque ».

De sa hardiesse singulière et téméraire, on raconte que, lorsqu'il se levait, c'était sur le dos d'hommes couchés à ses pieds qu'il appuyait ses lances.

Malheureusement l'organisation d'une Cour propre aux Souverains puissants fit défaut à cet intrépide personnage.

Ses adeptes les plus importants furent ses uniqnes courtisans. Il mangeait et buvait publiquement. Il ne se préoccupait d'aucune règle de convenance chère aux Souverains actuels de nos pays.

Somme toute, que lui importait tout scrupule ? Qu'était cette prétendue convenance ? Il ne le savait pas ou, admettons même qu'il l'eut sû, il y restait indifférent. Du moment que ses ordres étaient obtempérés celà suffisait. Cette façon de vie si simple ne nécessitait même pas la possession de « médicaments » comme les amulettes, fétiches, etc.

Malheureusement encore, ce manque d'organisation convenable de sa Cour et cette façon d'une vie si simple provoqueront des désastres au jour où le réformateur apparaîtra. On dira de de toute par : « Quand même ce n'est pas prestigieux pour un Grand Chef comme le nôtre ! » Ce sera le prélude de la décadence du premier empire. Kongolo verra ainsi ses adeptes les plus importants, parmi lesquels MIJIBU, le Grand nécromancien de l'empire, partager l'avis de l'étranger.

L'arrivée d'un Prince Umpemba au Royaume des Bakalanga

Accompagné d'une forte suite et venant de l'Est dans le royaume de Buhemba, fils du grand Roi Ngoy-a-Nsanga-a-Membe, le Prince Ilunga-Bbidi s'introduisit dans notre pays. Il avai dit-on, quitté son pays par suite d'une discussion avec sa grande sœur, la princesse préférée de son père.

Ayant perdu le chien de la favorite, chien dont on doute qu'il eut été réellement un chien à cause de son extraordinaire beauté, Ilunga fut obligé de le retrouver coûte que coûte. C'est, ainsi que, une forte suite des Courtisans, (ici le mot courtisan est utilisé avec raison car nous nous trouvons en présence de personnages d une véritable Cour méticuleusement organisée) ne purent abandonner ce Prince, l'avenir du pays, et le laisser s'aventurer seul à travers des régions inconnues. Ils s'empressèrent de l'accompagner. Il déboucha au royaume des BAKALANGA.

Kongolo ne fut pas long à être tenu au courant de la présence d'un Prince étranger dans son empire.

Il commença à prendre ses mesures. Le Conseil des notables fut convoqué en vue de discuter cet événement imprévu. Son avis fut de faire la guerre à ce rival possible. Cependant, le Conseil qui était composé de sages et nobles personnages, dont entre autres le fameux nécromancien Mijibu, le noble Mwine-Samba, Mwimbi-a-Nkunga dit Samba-a-kya Buta, s'y opposa. Le prince errant devait être « le bienvenu ». Un bon accueil, digne de lui, devait lui être réservé.

Quoiqu'il se sentit mal à l'aise, le Monarque se vit obligé de se résigner à l'avis public, tout en se mordant pourtant les doigts, A cette volonté presqu'impérative du Conseil, Muleya-Monga, le père de Kongolo, se mit aussitôt à faire bâtir une hutte spéciale pour la réception de Ilunga Mbidi.

L'entrée de Ilunga-Mbidi à Buoya

Après avoir vainement dépêche ses grands hommes à la rencontre du Prince errant, le Grand Chef des Bakalanga se résolut d'y envoyer ses propres sœurs, les « MFYAMA » ou Princesses: BULANDA et MABELA. Celles-ci, une fois arrivées à Kibanza (petit village), se mirent à attraper les poissons dans un ruisseau du nom de Lukuvu, en attendant l'apparition de leur hôte.

Leur corbeille fut remplie de poissons au point que elles ne surent plus la soulever seules Pendant qu'elles se débattaient, un jeune homme, dont la beauté était extraordinaire, leur apparut. C'était justement le Prince errant.

Il était noir comme jais, flegmatique, aimable, avec un sourire charmant aux lèvres. Tout l'ensemble du Prince dénotait un personnage de pure noblesse. On l'appela plus tard « VIDJE ou BIDJE, NKUNGU-A-BANZE, KALEMBA-KA-MAWEZI ». Ces différents noms sont ceux-mêmes que l'on donne au CRÉATEUR.

Les deux MFYAMA se sentirent captivées par la personnalité de ce Prince. Aussi, furent-elles au comble d'une joie mêlée d'étonnement lorsqu'il leur offrit de les seconder à soulever la corbeille pleine de poissons. Son offre fut acceptée.

Le Prince lui-même avait trouvé les deux jeunes filles à son goût. »

Après s'être présentés mutuellement, les deux sœurs se confondaient vivement en excuses et en remerciments. Elles lui dirent qu'il était la cause de leur présence. Enfin, de son côté, en les remerciant, le Prince leur dit ceci: « Allez, précédez-moi et veuillez dire à votre royal frère que j'arrive à l'instant. »

Elles exécutèrent à la lettre cet ordre et, un instant après, le Prince et sa suite firent leur entrée dans la capitale des Bakalanga. On prit l'habitude de les appeler: BALUBA (pluriel) ou. Mu'uba (singulier) c'est-à-dire: « gens égarés, gens qui ont perdu leur route. » C'est le nom que prendra tout un empire au lieu de celui de BAKALANGA ou BAHEMBA.

Les deux sœurs Mfyama devinrent les femmes de Ilunga-Mbidi, et le lieu où eut lieu leur rencontre avec Mbidi (village KIBANZA) resta inoubliable. Plus tard après la mort de Kongolo, Kalala-Ilunga son neveu, fils de Mbidi, ira bâtir sa capitale là-bas et il sera appelé: Ilunga Mwine-Kabanza.

Les contrastes et les difficultés

Nous l'avons déjà dit, l'adhésion que marqua notre chef Kongolo de laisser entrer le Prince errant, ne fut qu'une résignation car il ne pouvait aller à l'encontre de la volonté du Conseil.

Kongolo pressentit de jour en jour un danger imminent qui pouvait résulter pour lui de la conduite de son hôte et de la manière dont il serait traité par sa suite. La conception de la royauté ou plus précisément sur la personne de leur Prince était une chose presque surnaturelle.

Il était l'objet de tous les soins :

L'eau qui servait à la cuisine du Prince était puisée pendant la nuit; si même il arrivait que celà soit fait pendant la journée, un homme chargé de crier : « Fyamai » ou « Cachez-vous », précédait toujours les gens chargés des calebasses.

On utilisait encore dans ce cas une clochette qu'agitait quelqu'un continuellement à l'aller et au retour. On s'empressait de le couvrir quand il voulait boire. Un silence profond était observé durant toutes les minutes, lorsqu'il buvait. La fin était annoncée par un signe appelé « Kuketa Bumama » afin de permettre les bavardages des reprendre leur cours.

On ne pouvait pas même s'imaginer qu'il put avoir besoin d'aller au W. C. ou d'uriner car tout chez lui se passait dans le plus grand secret et avec des soins extrêmes.

On le saluait en se frottant de « PEMBA » ou « Kaolin » et en criant à tue-tête : BWE! KALOMBO! » ou encore « VIDJE! KALOMBO! NKUNGWA-BANZE! KALEMBA-KA-MAWE-ZI! » Enfin à en juger par ces diverses appellations on le considérait comme un être surnaturel.

Au milieu de tout ces contrastes, les difficultés ne furent pas longues à surgir. Kongolo, nerveux, commença même par se montrer plus sévère à l'égard du fameux Nécromancien pour lequel tout le monde, y compris lui-même avait un respect particulier. Ce qui mit parfois la fureur de l'implacable Chef de l'empire au comble de sa folie c'est que Mbidi se moquait parfois, tout en plaisantant avec son beau-frère, de sa cour peu prestigieuse.

Le complot.

Tout ce que nons venons de raconter ne fut pas de manière à satisfaire et à laisser *Kongolo* indifférent.

Il en résulta que l'animosité allant croissante, le chef de l'empire organisa un complot. Il faillait agir vite. Il envoya des troupes dans tous les environs de la capitale afin de commencer, au

besoin, l'attaque contre le Prince étranger. Ce fait cependant ne fut pas pour contenter la plupart des soutiens de l'empire.

Ces derniers souhaitaient la prolongation du séjour du Prince Mbidi afin de parvenir à s'assimiler la façon dont était composée sa cour et ses règles de convenance propres à une véritable monarchie. Les mesures de la sécurité du Prince furent prises. *Mijibu,* le nécromancien fut également averti.

L'Avertissement.

Sitôt au courant du plan fatal du chef ingrat, Mijibu revêtit sesornements de VIDJE ou représentant de l'Etre Suprême. Il se mit, en faisant le tour de la capitale, à proclamer son fameux proverbe avertisseur resté mémorable : « Mwenyi kanangula, Mwenyi kayuka, popalapangwa Mwenyi pano », c'est-à-dire : « L'Etranger qui ne raisonne pas, L'Etranger qui ne peut comprendre, c'est l'heure où l'on tue l'Etranger » !

Alors à ces paroles lourdes de sens, tout le monde se demandait ce qui allait arriver et chacun se tint sur ses gardes. Cependant, à Ilunga-Mbidi qui était le seul étranger, ces paroles étranges semblèrent s'adresser à lui.

Elles lui présageaient le malheur Prompt comme un éclair, il prit la décision de s'en aller dès le lendemain.

Le départ.

Le lendemain très tôt, Ilunga Mbidi fit appeler son beau-frère afin de lui faire ses adieux. Après lui avoir exprimé sa décision de rentrer au royaume de son père, il lui dit ceci : « J'ai découvert votre complot formé contre moi. Vous êtes un mauvais Chef. J'ai une forte armée ; mon père est un grand souverain ; je pourrais bien me décider à vous combattre et vous vaincre malgré votre vaste empire, mais je vous pardonne ! Adieu ! »

En partant, le Prince eut soin de remettre à la Mfyama-Bulanda alors enceinte, un jeu de flèches et un arc pour son futur enfant. Il lui recommanda de les remettre aux mains propres de son fils, comme un grand et affectueux souvenir paternel.

La Mfyama devait dire à l'enfant que son père est prince du grand royaume des Bahemba à Membe. Au besoin, ce cher enfant dit-il pouvait le rejoindre. Sur ce, le Prince, suivit de sa suite de Baluba, s'en alla et ne revint plus jamais.

CHAPITRE II.

Le fils.

Après le départ de Mbidi le jour vint enfin où la Mfyama Balanda mit au monde un beau bébé à qui le nom du Prince errant, son père fut donné.

La ressemblance était frappante. Il était noir tout à fait comme son père. Nous ne donnerons pas ici les anecdotes plus ou moins incroyables racontées relativement aux faits qui se passèrent aussitôt le fils né, et qui donnerait à notre récit un caractère plutôt de légende.

Notons cependant que la Mfyama ne manqua pas d'accomplir la volonté paternelle en transmettant le souvenir du père au fils.

Devenu homme, Ilunga se distingua par ses rares qualités d'excellent combattant, dans des campagnes nombreuses.

Son génie guerrier allant croissant, il ne fut pas long à s'octroyer rapidement le titre de « Kalala » ou général de l'armée. Il fut également un sportman de valeur.

Il vainquit à maintes reprises son oncle, antagoniste aussi tenace dans divers jeux. Voilà qui, plus tard, fit encore renaître la jalousie de Kongolo, sur le fils de Ilunga Mbidi.

Il se demanda si, par hasard ce neveu dont l'habileté et le courage se faisaient manifestes n'allait pas un jour chercher à le supplanter ?...

Ajoutons également que Kalala-Ilunga fut encore grand amateur de la danse aux grands gestes, propre peut-être au pays des Baluba.

« Eclat de rire malheureux. »

Voici comment l'animosité de Kongolo contre son neveu atteignit son point culminant. Un jour un match de divers jeux fut organisé; tout le monde dut y assister. La Reine mère Mwamba, mère de Kongolo, y fut également conviée. Le chef de l'empire perdit lamentablemant la partie contre Ilunga qui fut fier de pouvoir recevoir les éloges des spectateurs, y compris ceux de sa grand'mère. Celle-ci était transportée de joie et riait aux éclats à la victoire de son petit-fils.

Elle disait d'un accent malicieux : « Oh! mon enfant, que c'est piteux d'être ainsi battu par ton jeune neveu! Que deviendra enfin cet enfant si celà continue ? » Et à l'adresse de son neveu : « Vous êtes bien brave cher petit-fils! »

Kongolo qui n'était pas d'une nature modérée ne put supporter de se voir ridiculiser de la sorte. Il proféra des menaces d'enterrer vive cette mère qui le ridiculisait.

La mère, tenant ces menaces à la légère, continua encore plus fort de rire. Le Chef de l'empire au comble de son excès de colère, ordonna d'enterrer vivante cette entêtée qui persistait malgrè la réalité du danger.

Les ordres du Chef furent exécutés, et la journée sportive, agréablement commencée, finit d'une façon lugubre.

Le proverbe français dit bien : « Après la pluie le beau temps. » Une fois cette scène passée, le chef fut attaqué par de vifs remords... Décidément sa colère contre la cause de tout ce désastre se dessina plus implacable. L'occasion d'en finir avec Ilunga fut recherchée minitieusement.

La génération conclut de l'entêtement de Mwamba, la mère de Kongolo, l'expression suivante : « WASEPA KASAJI (ou KISADI) MALWA, KYASEPELE INA KONGOLO » c a. d. « TU RIS AUX ECLATS D'UN RIRE MALHEUREUX COMME RIAIT LA MÈRE DE KONGOLO ».

Cette expression s'adresse encore souvent aux plus entêtés railleurs.

Plan Fatal.

Comme nous l'avons déjà dit Kongolo voulait trouver l'occasion favorable d'en finir avec son neveu. Ce fut l'objet de sa très grande préoccupation. Il parvint un jour à inventer le plan terrible que voici : Il organiserait une grande fête, espèce de fête nationale. Son neveu sera le chef de cette fête; il sera prié d'exhiber au public sa splendide danse aux grands gestes et le public l'applaudira.

Il sera creusé, entre l'orchestre et la place d'honneur, un grand trou sur lequel on étendra soigneusement des nattes pour faire honneur au Prince danseur. Dans le trou même, au fond, des lances bien aiguisées seront placées de sorte que, une fois dedans, le danseur serait taillé en pièce; voilà comment un plan odieux contre Kalala-Ilunga fut combiné.

« Danser en tâtant. »

Une fois de plus, la foule fut convoquée pour assister à une grande fête dansante. La place du chef d'orchestre MUNGEDI et ses musiciens, déjà préparée à l'avance, leur fut désignée. Une foule nombreuse de curieux se hâta d'y prendre la sienne en vue de bien applaudir le Prince danseur.

Le chef lui-même, avec un semblant de faire plaisir à son neveu, daigna honorer cette fête de sa présence. Oh ! perfidie !

Heureusement le mobile de cette fête fut découvert.

Notre fameux Mijibu avait tenu MUNGEDI au courant du but de ce festival. Il devait en tambourinant, prévenir la victime du danger qui la menaçait.

Tout le monde se trouvait déjà là ; Ilunga s'y présenta en dernier lieu. Il était somptueusement-vêtu avec, dans chaque main une lance. Il fut chaleureusement salué par cette foule tumultueuse et impatiente de satisfaire sa curiosité.

Le Chef lui-même, avec une gravité caractéristique, esquissa un salut avec un sourire quasiment satisfait à l'endroit de son cousin qui le lui rendit.

Presqu'aussitôt le commencement de la danse fut annoncé par trois coup que Mungedi tapa sur son tambour. Il y eut des bousculades dans les rangs des spectateurs : chacun d'eux voulait se placer de façon à mieux voir.

Alors, au signal de son chef tout l'orchestre s'ébranla. On tambourina en cadence l'éternelle mesure à quatre temps. L'élégant jeune homme dansa merveilleusement, à rendre tous les spectateurs fous de joie.

Allant vers l'orchestre, il remuait les membres intérieurs à enfoncer la terre ; les membres supérieurs poussés en sens vertical, faisaient voir en un éclair les terribles lames d'acier qui armaient ses belles mains.

Il dansa si bien que l'enthousiasme général provoqua des applaudissements sans fin. Cependant, notre danseur qui était un professionnel, ne perdit pas un seul mot de l'avertissement que l'habile tambourineur accentuait : « Utomboka, ushinshila : panshi paji bwine nkala ». (Dansez en tâtant, sous la terre il y a du danger !) Alors, tout en gesticulant, Kalala-Ilunga s'approcha hardiment près de la place où se trouvait le trou et d'un mouvement énergique et spontané planta une lance, au grand étonnement de toute la foule , dans les nattes qui s'effondrèrent.

La fuite.

Il était temps. Le complot ou piège ainsi découvert, Kalala courut dans la foule des curieux étonnés, et s'y fit ouvrir aussitôt un passage. Il proféra tout en courant à perdre haleine des menaces de vengeance à l'adresse de son oncle, par une invasion prochaine. Il allait amener la puissante armée de son père ; cette armée viendrait le venger de cet acte indigne de la part d'un oncle bien maternel.

Kongolo une fois revenu de son étonnement, pensant au sérieux de ces paroles menaçantes ordonna de se mettre aux trousses du fuyard. Hélas ! c'était trop tard. Ilunga put ainsi fuir aisément jusqu'au jour où il traversa le fleuve. Après sa traversée, il intima l'ordre aux rameurs de cacher les pirogues et de ne laisser traverser personne sous peine d'une vengeance de sa part.

Ce fut ainsi que l'enfant put aller rejoindre son père le Grand Roi NGOY-A NSANGA, dont il était le successeur.

L'envolée.

Le mystère sembla planer sur la fuite inattendue de Ilunga. Le Chef était consterné. Il médita les conséquences de son plan avorté. La poursuite vaine ne présageait rien qui vaille ; il devint

soupçonneux envers ses adorateurs. Le premier suspect fut Mijibu le nécromancien. Il l'accusa de l'avoir empêché de combattre Ilunga-Mbidi, l'origine de tout le mal. Le second fut le Chef d'orchestre.

Il les fit monter sur le sommet d'un arbre avec ordre de rappeler Kalala Ilunga au son du tambour. « Si Ilunga ne revient pas, leur dit-il, vous devez mourir de privation ».

Les efforts de Mijibu et de son Chef d'orchestre furent comme donner un coup d'épée dans l'eau. En fin de compte, se voyant condamné à une mort atroce et lâche, Mijibu ordonna à ses compagnons d'infortune de bien se tenir fort à ses vêtements.

C'est ainsi, dit-on, que le Nécromancien, après avoir invoqué l'Etre suprême qu'il représentait, s'envola avec ses compagnons en agitant ses nombreuses clochettes. Jusqu'à présent, on a beaucoup de vénération envers le Grand Mijibu (surtout au pays des successeurs de Kalala Ilunga). On l'adore, au sens propre du mot, on le considère comme le plus grand Ange gardien de la dynastie.

Ici finissent les aventures de Ilunga Mbidi et avec son fils commence la décadence de l'empire de Kongolo à qui l'invasion a été promise.

CHAPITRE III

Où le Grand Chef d'un vaste empire a peur.

La ténacité de cette double nature extraordinaire du père et du fils qui allaient s'allier; l'obéissance aveugle et scrupuleuse exprimée sous une forme d'abnégation absolue par l'ensemble de la suite du Prince Ilunga-Mbidi lors de son séjour chez nous, la trahison de ses plans néfastes et successifs contre ces deux personnages inquiétants pour l'empire, l'envolée du fameux clairvoyant Mijibu, tout cela passé en revue ne fut point de bonne augure ni de nature à laisser une fois de plus le Chef indifférent.

Kongolo en eut une vision d'enfer qui ne cessa de le hanter misérablement. Aussi, en résulta-t-il qu'il se décida d'abandonner la capitale et d'aller chercher refuge ailleurs. Ce refuge, pour être sûr, devait être en même temps un lieu « fort » qui, au besoin, pourrait servir d'écran contre l'armée de l'invasion possible.

C'est ainsi qne la retraite dans les grottes du rocher Kayi (ou Kaya) fut trouvée favorable. Une fois sa décision arrêtée, l'ordre du départ en fut transmis à toute la Cour et à l'armée de défense

Aux grottes du rocher Kayi.

Le Chef, sa cour et son armée s'intallèrent dans les fameuses grottes du rocher Kayi. La place était favorable. Avec un semblant de confiance le fils de Mwamba était décidé d'y tenter sa dernière chance, En réalité, le Lion des Bakalanga y vivait au milieu d'inquiétudes et d'angoisses indescriptibles. Il n'était même plus sûr de la confiance du milieu où il vivait, depuis l'envolée du Clairvoyant Mijibu qui l'instruisait chaque fois sur les événements de l'avenir. Entre ses importants et implacables guerriers, il lui restait encore le noble Mwimbi-a-Nkunga, connu sous le nom de son titre aristocratique de Mwine-Samba, ou sous celui d'un capricieux guerrier « Samba-a-kya Buta kya Mulumbu na Ngao ».

Celui-ci, tout en ayant été l'ami personnel du Nécromancien, et partisan de l'opinion pro-Mbidi ou plus précisement de la manière dont sa cour était formée, resta également le défenseur de Kongolo dans ce moment critique.

Il faisait farouchement la guerre, lorsque cette guerre avait un but profitable à l'empire autrement il restait catégoriquement et inébranlablement neutre.

Toutefois le Chef, ainsi harassé continuellement par le doute sur lui-même et sur son entourage, conservait néanmoins l'habitude de se faire ouvrir les portes des grottes et d'aller se chauffer au soleil sur le sommet de la montagne où il restait souvent et longtemps seul. Il fit ainsi jusqu'au jour malheureux de son assassinat.

L'invasion.

La nouvelle du retour de Kalala-Ilunga, placé à la tête d'une forte armée d'invasion, fit sensation au rocher Kayi. Ce fut dans un état d'esprit inexprimable qu'on se demanda ce qu'allait devenir l'empire Bakalanga.

L'armée d'Ilunga avait déjà envahi la capitale et les régoins environnantes. Elle avait hâte de faire une rencontre armée avec celle du Chef de l'empire et de décider de l'avenir.

Je ne saurais confirmer si, à cette nouvelle, les adeptes combattants de l'empire attendirent le choc de pied ferme et décidés à la bataille.

Notons seulement que la plupart, déjà corrompus et démoralisés par le système du Prince errant, furent perplexes. Entre temps, les troupes de l'invasion Baluba faisaient leur avance dans toutes les directions vers Kayi. L'opinion dominante dans le milieu de Kongolo, milieu le plus autorisé, était de savoir si réellement l'on pouvait commettre l'absurdité de combattre un propre, fils de la FYAMA BULANDA.

Les mécontentes.

Durant ce récit des événements tumultueux et successifs, il nous a semblé avoir trop passé sous silence les personnages principaux et intéressés: les deux Fyama Bulanda et Mabela.

Comme il est naturel chez nous que l'enfant aime plus sa mère que son père, il l'est également que la mère ait beaucop plus d'amour pour son enfant que pour son mari.

Les deux Fyama furent ainsi les principales intéressés dans cette affaire, car ce qui touchait leur fils sembla les toucher directement.

Jusqu'ici, où les événements allaient atteindre leur point culminant elles s'étaient contentées de se plaindre sur la façon que leur frère traitait leur enfant. Mais quand le moment favorable se présenta, elles n'hésitèrent point; elles s'en allèrent combiner le plan de la capture de leur frère avec les gens de la suite de leur fils. C'est ainsi que les hommes d'Ilunga découvrirent l'endroit où Kongolo avait l'habitude de monter se chauffer au soleil sur le sommet du rocher Kayi.

L'assassinat de Kongolo.

Le plan de la disparition du Chef de l'empire ne fut connu de personne parmi les Courtisans.

Un matin, comme d'habitude, les deux FYAMA firent ouvrir à leur frère qui se rendit là haut.

N'ayant aucun soupçon sur la conduite de ses sœurs, il se livra, à l'abri de tout dérangement, aux réflexions sur la tournure des événements.

Ce fut ainsi que, à l'insu de la Cour et de tous ses combattants, il fut surpis par les guerriers de son neveu qui l'assassinèrent sans défense.

CHAPITRE VI.

La révolution.

Si la nouvelle du retour de Kalala, placé à la tête d'une forte armée, avait provoqué une

grande sensation à Kayi, celle de la découverte de l'assassinat du Grand Chef ne fit pas moins. La partie sembla perdue d'avance du moins aux plus sensés et plus implacables adeptes défenseurs du Chef de l'empire Bakalanga.

L'admirable édifice était privé de sa pierre de fondation.

Il fallait maintenant, pour qu'une décision définitive et sage fut prise, que tout le monde eut compris l'importance de cette regrettable perte de « l'invincible soutien. »

Hélàs ! il arriva malheureusement qu'au lieu de s'avouer vaincue d'avance, la majorité des admirateurs du défunt, en ce moment d'une folle exaltation, se résolut: 1° d'en finir avec les FYAMA suspectes; 2° de faire face après à cette terrible armée d'invasion.

Une seule personne se montra sage en formulant une opinion contraire. C'est Mwine Samba. Comme nous l'avons déjà dit, cet ami personnel du célèbre clairvoyant était un farouche combattant quand le combat pouvait avoir une fin d'intérêt pour l'empire; autrement il préférait rester, à n'importe quel prix, hors du conflit. Aussi, jugea-t-il l'absence d'intérêt dans le cas présent Il dit ceci :

Puisque le mal est déjà fait ; puisque ceux qui en sont les auteurs sont de notre propre sang, tout comme celui du défunt, et de la FYAMA, notre fille; à quoi bon chercher des complications; à quoi bon nous livrer à de vaines batailles où ne pourra couler que notre propre sang? Puisque le destin a toléré ce mal affreux, soumettons-nous aussi sans vantardise, et reconnaissons le neveu comme « Vainqueur et comme Chef suprême; il est notre sang ».

Hélàs! Il se désillusionna, le fameux Samba-a-kya Buta, en s'improvisant « pacifiste ». Ses paroles, pourtant logiques et pleines de bon sens, se perdirent dans le chaos de ses compatriotes exaltés, comme une goutte d'eau se perd dans l'Océan.

Combien ne se sentit-il pas déçu à cette constatation? Ce fut alors que indigné, notre Chef Samba, ce capricieux batailleur comme le désigne les dénominations de « Samba-a-kya Buta, kya Mulumbu na Ngao, kya Budimi kikale » ou « Homme de l'arc, de lance et de bouclier, à côté des travaux des champs » (ici Samba représente l'homme ou la personne à qui il appartient) comprenant qu'il allait inconsciemment être obligé de commettre une absurdité, en se mêlant à une bataille sans intérêt, prit la décision de s'en aller.

Il s'en alla bien loin et ne sut plus ce qui se passa après lui, entre les partisans de la vengeance de la mort de Kongolo d'une part, le neveu, fils de la FYAMA et Mbidi de l'autre.

Donc, il fit comme son ami Mijibu le nécromancien.

Samba-a-kyabuta s'en va.

Si Mîjibu s'envolant de Buoya avait pris sa direction vers l'Orient, Mwine-Samba lui partant indigné de Kayi, lieu de la retraite impériale, préféra se diriger vers le Sud. La catastrophe, sujet de tant de débats qui en résultèrent, lui avait inspiré le dégoût du sol natal. Il allait s'exiler, abandonnant pour toujours sa possession de Samba. Il allait amener avec lui rien que son simple « titre » de « Mwine-Samba, Mwimbi-a-Nkunga » qui fera reconnaître aux générations futures, partout où il allait s'établir, et son origine et ce qu'il en fut.

Il quitta Kayi accompagné d'une multitude de fidèles et de ses fils et petits-fils dont les noms sont les suivants :

1) Makonga-a-Mwimbi, dit « Mwine kakuta bânsha, katanda kadimwa ntamba na lulungu a mukeke ».

2) Kazidi ;

3) Ndala-a-Makonga ;

4) Sailwa ;

5) Kiyombo-kya-Nkunga dit « Kiyombo kiyombela Baluba » (c. à. d Kiyombo (son nom) qui parle en une langue étrangère aux Baluba ». « Kuyomba » est un verbe qui signifie : parler une langue étrangère à son entourage).

Mwimbi-a-Nkunga quitta ainsi la scène de l'histoire, imprégné de souvenirs grandioses sur le règne du grand fondateur de l'empire. Il avait vu le Prince Errant Muhemba surnommé Muluba; il avait conservé également le doux souvenir de la magnificence de sa demi-Cour. Oui, nous disons sa « demi-Cour » car la cour proprement dite était celle où vivait son père.

Il traversa des régions plus ou moins habitées au cours de son voyage d'exil volontaire. C'est ainsi que, arrivé dans cette contrée où, comme celle qu'il venait de parcourir, les autochtones vivaient par familles, à l'abri de tout pouvoir despote, il s'arrêta. Après avoir constaté que la région entière était occupée par des gens sans un ordre unique, il se fixa a Kaunze sur Dimai.

Chacun des nombreux groupements éparpillés à travers tout ce pays avait à sa tête, comme Chef politique, son propre chef de famille. Chaque groupement s'y était, lors de l'occupation, octroyé ces terres bien limitées à celles des autres familles.

Ces terres, comme on peut encore les voir aujourd'hui, portaient les noms des chefs de familles auxquelles elles appartenaient. Kaunze les habitants s'appelaient Bens Kaunze; — Ndala, habitants : Bene Ndala; — Kampamba, habitants : Bene Kampamba; Mwidia, habitants : Bene Mwidia; Mukwa Madi, habitants : Bene Mukwamadi ou Bene Bukwamadi; — Lubende, habitants : Bene Lubende, etc.

Mwine-Samba, comme nous l'avons dit, se fixa à Kaunze sur Dimaï. Il y séjourna durent un temps suffisant en vue d'observer et juger des mœurs de ces gens. De leur côté, ces gens se montrèrent accueillants et respecueux à l'égard de cet éminent personnage, accaparé par toute une suite de fidèles et qui semblait leur venir du ciel. L'endroit plut à notre Chef de Samba.

Samba-a-kya Buta fonde une « Monarchie »

Seulement, qu'est-ce qu'il allait advenir parmi ces gens où un ordre unique faisait défaut? — Il n'allait quand même pas les imiter en cherchant à s'approprier lui aussi, lui le noble Mwine-Samba, un lopin de terres qui pouvait porter son nom.

Voici la solution qui s'imposa à ce problème : Puisque l'union était nécessaire parmi ces peuplades, il fallait la tenter de gré ou de force.

Il en établit les institutions basées sur le système Ilunga-Mbidi. Seulement ces institutions ne furent pas pour ainsi dire tout-à-fait complètes.

Ce qui manqua fut surtout la composition de la Cour. Il y avait plus de membres chez le Prince Errant que chez Mwine-Samba.

Si ce dernier avait pû ajourner son départ « d'indigné » jusqu'à l'établissement de la Cour du Prince Muluba parmi les Bakalanga, aux risques de se compromettre dans une guerre sans intérêt, il se serait, sans l'ombre d'un doute, assimilé convenablement et complétement la manière dont cette fameuse Cour était composée.

Malheureusement ce ne fut pas le cas, comme celui de Kibinda-Ilunga parti chez les Lunda.

Les Chefs de la monarchie de Mwine-Samba durent s'appeler : Mulopwe Mwine-Samba : « Mulopwe Mutoma Dimai wa Samba » (qui boit l'eau de Samba); Bidye (Etre suprême, du fait qu'après l'Etre suprême invisible lui est visible); Mwine Ntanda (maître de la terre).

Ses signes caractéristiques sont : Lukano (bracelet sans liaison apparente) et Ludibu ou Ludyubu (clochette). Dimai fut institué : ruisseau à l'onde purifiant les Chefs. Ceux-ci, lors de leur

intronisation devaient boire et se laver pour la première et la dernière fois dans son eau. Il leur était défendu de voir ensuite ce ruisseau.

A l'exception que la Cour était incomplète, tout fut à peu près adapté au système Mbidi. Avant la confirmation du Chef, quelqu'un devait précéder les gens portant les calebasses de l'eau du Monarque en criant « Fyama » (Cachez-vous). Après la confirmation, ce qui veut dire que le Chef avait déjà tué un homme pour se faire asperger de son sang, alors le Ludibu était mis en fonction.

Le Chef est salué de la manière suivante : « Bidye, Kalombo! Mwine Ntanda, Ntambo Mulopwe Mwine Samba! » On dit ces paroles en se frottant de Pemba, sur la poitrine et sur les deux bras.

Sa première femme ou Reine est appelée Muntu wa Bene. Elle est saluée par les autres femmes qui s'agenouillent et en se frottant la terre sur les deux avant-bras.

Ce fut de bon gré, pour la plupart, que le Chef suprême fut admis. Le titre « Mwine-Samba » ou Samba devint le nom pour tout un pays, automatiquement et progressivement. La devise : « Samba-a-kya Buta, kya Mulumbu na ngao, kya Budimi kikale » s'y adapta également tandis que dans le temps ces paroles ne furent « nom ou devise » que pour la personne de Mwimbi-a-Nkunga Mwine Samba.

***

La redevance principale, que le vassal doit à cette dynastie à part les grandes bêtes abattues sont : le lion, le léopard, etc. On doit, quand on les tue, leur bander soigneusement la gueule et les porter vers la Cour sur un bois que deux hommes portent l'un à chaque bout, et entonner cette chanson : « I Nyema Ka? — Inge? I Nyema wa Mulopwe Ntambo, ne Kimungu Mukwatani! ».

(à Suivre)

JURISPRUDENCE

TRIBUNAL DU PARQUET
DU HAUT LOMAMI
séant à KAMINA
en instance d'annulation

DROIT DE PROCEDURE DEVANT LE TRIBUNAL DE TERRITOIRE.

Le rôle essentiel du président du tribunal indigène est de veiller à l'application de la coutume et de fixer le taux de la peine. L'absence du président à la première audience n'est pas une cause de nullité.

Vu le jugement du Tribunal de Centre de Kamina en date du 19-11-1947 condamnant L. a deux mois de servitude pénale principale, a 50 frs d'amende et auxfrais de l'instance ;

Vu le jugement du Tribunal de Territoire de Kamina en date du 7-2-1948 confirmant le premier jugement sauf en tant qu'il condamne L. à deux mois de servitude pénale principale; cette peine étant ramenée a un mois de servitude pénale principale ; le condamnant aux frais de deux instances ;

Vu la demande en annulation du nommé L. transmise sous le couvert de la lettre du Président du Tribunal de Territoire en date du 10-2-1948 ;

Attendu que le prévenu comparaît volontairement ;

Attendu qu'a l'audience du 14-2-1948 le prévenu par le truchement de son conseil, Maître R. demanda l'annulation du jugement du Tribunal de Territoire pour les motifs suivants ;

1. Le Tribunal de Territoire n'était pas composé régulièrement, l'Administrateur Territorial président du Tribunal n'a pas assisté aux débats;

2. Le Jugement du Tribunal de Centre et le jugement du Tribunal de Territoire ne rencontrent pas l'argumentation de L.; il y a donc lieu à annulation pour insuffisance de motivation ;

Quant au premier moyen.

Attendu qu'il résulte de l'interrogatoire de l'Administrateur Territorial H., Président de droit du Tribunal de Territoire, qu'il n'assista pas aux débats ;

Que les assesseurs indigènes après avoir entendu les parties firent rapport au Président du Tribunal de Territoire ; que celui-ci cependant participa à la délibération et assista au prononcé du jugement ;

Attendu qu'il échet donc de rechercher si la composition du Tribunal de Territoire n'était pas irrégulière, l'Administrateur Territorial, Président de droit de cette juridiction n'ayant pas assisté aux débats ;

Attendu que l'art. 25 des Décrets coordonnés sur les juridictions indigènes stipule que les règles de procédure sont les règles coutumières du ressort sauf si ces dernières sont contraires à l'ordre public universel ou aux principes d'humanité ou d'équité ;

Attendu que dans de nombreuses peuplades de la Colonie et notamment chez les Balubas, qui dominent dans la région de Kamina, le Président des Tribunaux indigènes n'assiste pas aux débats ;

Que ses assesseurs, dont l'un deux est spécialement chargé d'interroger les parties, lui font rapport sur l'affaire en exposant les faits et en précisant la coutume a appliquer ;

Que le rôle essentiel du Tribunal indigène est de veiller a l'application de la coutume et de fixer le taux de la peine ;

Attendu qu'on ne voit pas les raisons pour lesquelles telle procédure ne serait pas d'application devant le Tribunal de Territoire ;

Qu'elle presente le grand avantage de

sauvegarder l'indépendance des assesseurs indigènes trop souvent portés à suivre ou même à pressentir l'opinion de l'Administrateur Territoirial, Président de droit du Tribunal du Territoire ;

Attendu qu'en ce domaine on doit se garder de la endance à introduire dans les juridictions indigènes des règles inspirées de la procédure européenne ou calquées sur elles : (Magotte - Les juridictions indigènes page 51 n° 153)

Attendu qu'il échet cependant de rechercher si pareille coutume n'est pas contraire à l'ordre public universel ;

Attendu quee les Décrets coordonnés ne précisent pas ce qu'il faut entendre par ordre public universel ;

Attendu qu'il resulte des travaux préparatoires de la Loi et notamment des délibérations devant le Conseil que le iégislateur estime qu'il serait dangereux de préciser cette notion et qu'il appartient aux Tribunaux d'en dégager la portée d'après la doctrine et la jurisprudence;

Attendu que l'ordre public universel invoqué par le législateur est l'ordre public interne constitué par l'ensemble des principes sur lesquels repose l'organisation de l'état et l'organisation sociale dans l'état. Dans les dispositions étudiées ici, il s'agit de l'ordre public universel, constitué par les principes qui sont à la base de la civilisation et qu'aucune nation civilisée ne peut méconnaître sans perdre le caractère, telles les coutumes barbares et celles qui méconnaissent la personnalité humaine comme l'esclavage; (Megotte opus cité page 83 n° 135).

Attendu qu'il parait évident que la procédure employée n'est pas contraire à l'ordre public universel tel que défini ci-dessus;

Attendu donc que coutumièrement le Tribunal de Territoire était régulièrement composé;

Quant au deuxième moyen.

Attendu qu'insuffisance de motivation vaut absence de motivation ;

Attendu que la motivation employé par le Tribunal du Centre, sans être limpide, est suffisamment claire et explicite;

Attendu que le Tribunal de Territoire s'en est référé à la motivation du jugement du Tribunal du Centre tout en ajoutant qu'il y avait lieu de ramener la peine à un mois de servitude pénale principale ; la première juridiction ayant excédé les limites de sa compétence ; que cette motivation qui aurait pu se concrétiser heureusement dans la formule : « Par ces motifs et ceux non contraires du premier juge » est régulière ;

Attendu qu'il n'existe aucune des autres causes d'annulation prévues aux articles 35 et 36 des Décrets coordonnés sur les juridictions indigènes ;

Par ces motifs,

Le Tribunal du Parquet,

Vu les art. 35 à 38 des Décrets coordonnés sur les juridictions indigènes ;

Oui le prevenu en ses moyens de défense présentés tant par lui-même que par son conseil Maître R. ;

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

Ainsi jugé et prononcé par le Tribunal du Parquet du Haut Lomami, séant à Kamina, en instance d'annulation en audience publique du Lundi 16 Février 1948.

(Siégeait sans Greffier Monsieur Ch. de Beer de Laer, juge; Plaidait Mtre Rubbens).

NOTE

Le Tribunal de territoire s'il constitue une juridiction indigène, n'est pas un tribunal coutumier, mais une création du législateur européen.

Son organisation et sa composition n'ont d'autre source que la loi écrite.

Il est erroné de vouloir le soumettre à des principes d'organisation tirés de la coutume.

Ce n'était pas sous l'angle de la procédure qu'il fallait envisager le défaut de présence du Président du tribunal au cour des débats, mais en fonction de la composition du siège

telle qu'elle est prévue par une loi d'ordre public.

L'absence du Président du tribunal au cours des débats rendait vicieuse la composition du tribunal à ce moment.

Le fait qu'il participa aux délibérations et au prononcé du jugement ne couvre pas la nullité qui résulte de son absence initiale.

Ce jugement devait être annulé sur la base de l'art. 35 du décret sur la juridiction indigène.

G. B.

TRIBUNAL DU PARQUET DU HAUT-KATANGA

Siégeant à Elisabethville en instance d'annulation des jugements rendus par les juridictions indigènes.

DROIT CIVIL. - ORDRE PUBLIC EQUITE.

En cause G. B. Contre M. E. caporal

Est contraire à l'ordre public ou au moins à l'équité un jugement qui déclare que même en cas d'achat de bonne foi d'un objet volé, le propriétaire conserve entièrement ses droits sur l'objet qui lui fut volé.

Vu le jugement du 3 juin 1948 rendu par le Tribunal du Territoire d'Elisabethville, siégeant au degré de revision à la requête de M. E. et dont le dispositif est ainsi conçu :

« Le Tribunal,

» Statuant contradictoirement, annule le » jugement dont révision ;

» Et statuant à nouveau condamne la » défenderesse B. à la restitution immédiate » de la poule litigieuse ; aux frais de l'in- » stance fixés, à 30 frs ou à défaut de paie- » ment immédiat à 6 jours de C. P. C. »

Vu la demande d'annulation de ce jugement faite le 8 juin 1948 par la demanderesse ;

Attendu que la demande originaire tendait à ce que la demanderesse, défenderesse dans l'instance de révision soit condamnée à restituer une poule appartenant au défendeur, demandeur originaire ;

Attendu que la demanderesse reconnait avoir acheté cette poule au marché, que rien n'établit dans son chef la mauvaise foi ;

Attendu que le tribunal de revision a basé « son jugement en invoquant que même » en cas d'achat de bonne foi d'un objet volé, » le propriétaire conserve entièrement ses » droits sur l'objet qui lui a été volé » ;

Attendu que cette motivation tendancieuse est contraire si pas à l'ordre public, à l'équité ;

Attendu qu'en obligeant B. a restituer la poule à M., le tribunal de Territoire a en fait, prononcé une condamnation ;

Attendu, en effet, que la restitution doit être considérée comme la conséquence d'une condamnation ;

Par ces motifs,

Le Tribunal

Statuant sur pièces ;

Vu les décrets coordonnés sur les juridictions indigènes et spécialement en ses articles 35 à 38 ;

Annule pour le tout le jugement entrepris ;

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du 8 juin 1948.

(Siégeait sans greffier, Monsieur Vandresse, juge).

NOTE

Le tribunal de Territoire statuant au degré de révision a estimé que la femme B. a, de bonne foi, acheté la poule litigieuse au marché. Il examine ensuite quels sont, en ce cas, les droits du propriétaire de la chose volée et répond par le motif suivant : « Attendu » que suivant les usages locaux, même en » cas d'achat de bonne foi d'un objet volé le

» propriétaire conserve entièrement ses droits sur l'objet qui lui a été volé.

Et le tribunal de territoire condamne l'acheteuse de bonne foi à restituer la poule au propriétaire sans condamner celui-ci à lui payer une somme d'argent.

En droit congolais écrit la solution est indiquée aux art. 658 et 659 du C. C. L. III.

Il y a, sur la base de l'art. 35/3° des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes, motif d'annulation si la coutume dont il a été fait application est contraire à l'ordre public *universel.*

La disposition de l'art. 659 du C. C. C. L. II n'exprime certainement pas un principe d'ordre public universel.

Le tribunal de territoire pouvait donc faire application de la coutume contraire à cette règle de droit écrit congolais.

M. D.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection comlète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq Premières années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnoire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o 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'Elisabetfiville - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs
Comment libeller les Préventions, par D. Merckaert, 15 frs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

15.807

16me Année Elisabethville, Septembre-Octobre 1948 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

Samba-a-kya-Buta, suite et fin, par Makonga Bonaventure. 321

MINISTÈRE DES COLONIES BIBLIOTHÈQUE BRUXELLES

JURISPRUDENCE :

Coutume kupiana : L'épouse ne peut être retenue contre son gré dans la famille du défunt. 346
Droit pénal coutumier : Adultère. 347
Droit de procédure civile : Chose jugée. 347
Droit civil coutumier : Pas de distinction entre la fraude et le dol. 347

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Samba-a-kya-Buta

par Makonga Bonaventure

Les premiers Chefs.

Une fois le institutions monarchiques établies, Mwine-Samba fit de son premier enfant Makonga-a-Mwimbi, le premier Chef de Samba.

Toutes les tribus, après l'avoir reconnu comme Chef suprême, de bon gré, commencèrent à lui porter leurs redevances. Elles restèrent cependant maîtres absolus, respectivement dans leur domaine et parmi leurs familles.

Les terres que ces peuplades acquérirent avant, leur restèrent, tout en conservant un caractère héréditaire. C'est ainsi qu'on peut constater, chez nous que les descendants de Samba-a-kya Buta ne sont possesseurs d'aucun lopin de terre. Mais ils sont les maîtres suprêmes, et ils habitent ici ou là-bas, selon leur gré. Makonga-a-mwimbi fut un excellent Chef. Il fit montre d'une habileté toute patriarcale.

Il mourut après un brillant, paisible et long règne.

Il laissa intact le prestige, allant croissant de la jeune monarchie. En mourant, il laissa deux enfants au monde : Kazadi et Ndalaa Makonga. Son fils Kazadi lui succéda. Malheureusement celui-ci ne laissa qu'une fille. Son frère Ndala lui succéda et à Ndala succéda son fils Makonga dit. « Nge-mu-Kyulu Makonga ». (Le Léopard sur la termitière veut dire : Makonga lors de son arrivée ne trouva pas des chefs dans ce pays, il était le seul léopard ou Chef dans ce pays qui lui sembla un désert).

Tels sont les premiers Chefs de Samba, après leurs père. De leur vivant on ne connut aucun autre Chef dans cette contrée.

Les vagabonds et la régence.

Comme tout le monde le sait, la charge des Souverains est très lourde tant en responsabilité qu'en la manière même de régner. Aujourd'hui, un tel ou tel autre Chef se contente d'étaler sa médaille, signe de sa toute puissance et de sa prééminence et celà suffit; que lui importe le reste puisque toutes les difficultés du temps passé sont résolues d'avance par l'Autorité du pouvoir occupant.

Hélàs! Cela ne fut pas le cas en ce qui concerne la souveraineté au vieux mauvais temps. Un souverain devait être un « Advienne que pourra ». Un: « je défendrai mon pays à n'importe quel prix ». Donc il devait, en un mot, être décidé à faire face à toutes les éventualités. Aussi devons-nous juger avec une extrême prudence ceux qui, à une époque d'une barbarie farouche, eurent l'audace de porter les titres, bien agréable et aisé à porter aujourd'hui de « Souverain » ou « Mulopwe ».

Nous avons dit que les premiers Milopwe, enfants du grand Mwine Samba, avaient laissé intact le prestige de la jeune monarchie.

Cependant est-ce que cette jeune monarchie trouva, après la mort de ces braves Milopwe un successeur digne, parmi les deux derniers enfants de Mwimbi-a-Nkunga ? Disons « non » carrément. Sailwa et Kiyombo-kya-Nkunga, comprenant l'importance et le poids de la charge de Mulopwe, préférèrent garder leur rang de simples « Pinces sans cause ».

Ils abandonnèrent la régence de la monarchie aux soins de deux vagabonds qui, leur arrivant on ne sait d'où, se présentèrent comme étant les « envoyés » de la Cour de Kasongo-a-Kalombo.

Ils venaient, leur dirent-ils, prendre des nouvelles des « Chefs » qui s'en allèrent lors de la révolution. Aussi, ces paroles mielleuses, comme celles du « Renard au maître Corbeau » du bon Monsieur de Lafontaine, leur firent réserver un accueil chaleureux de la part des enfants du grand fondateur, Chef de Samba.

Aux yeux des enfants naïfs de ce dernier, ils étaient des « compatrioles bienveillants ».

A leur demande de représenter la monarchie jusqu'a l'âge nécessaire de Mwenze-A-Musumba, l'enfant de Ngé mu Kyulu, l'adhésion des deux Princes fut unanime. C'est ainsi que, une fois le pouvoir aux mains de Twite et Kalenga a Kyobe, il ne revint plus tard aux descendants de Mwine Samba qu'au prix de batailles sanglantes.

Ces batailles se répétant à maintes reprises, nos deux princes furent obligés de se réfugier au pays de Kayembe-Mukulu. C'est là qu'ils s'endormirent dans le sommeil éternel. Leurs enfants seuls retournèrent plus tard et dispersèrent les descendants de ces vagabonds. Voici les noms des plus importants de ceux-ci, depuis leurs aïeux : Twite ; — Kalenga-A-Kyobe ; Misenge A Twite ; — Kalemba-A- Misenge ; — Kyala-Ntanda Kalenga ; — Kasongo-Kenda Bikata ; — Ngoy-Kibwidi ; — Kalenga Luabula, — Kalenga Kitenta, etc. C'est ce qui forme la lignée des gens qui habitèrent Kaponda dit Bene Myumbu.

J'aimerais exposer également la façon dont se battirent les deux familles antagonistes, seulement l'histoire étant tellement longue, je demanderai qu'on m'excuse pour le moment. Je dois encore avoir des précisions sur certains faits qui se déroulèrent sur ces batailles. Courons d'abord vers la fin de l'histoire de la dynastie de Mwine Samba.

Voilà enfin comment débuta cette période malheureuse et à quelle situation funeste notre jeune monarchie fut amenée. Nous qualifions les conséquence qui en résultèrent pour cette monarchie « bien absolue » que ce fut « la sottise des deux Princes ».

C'est elle encore qui provoqua ce « point noir » planant sur l'intégrité de la succession de Makonga-Mutumbe à ses Grands prédécesseurs. Seulement ce qui n'est pas moins étonnant, c'est que, parmi le cercle des fameux narrateurs des histoires anciennes de la région de Kabongo, personne ne semble se souvenir de ces pseudo-envoyés de la Couronne des successeurs de Kalala-Ilunga. Ils ne semblent même pas avoir connu ces mécréants où avoir jamais entendu parler d'eux.

CHAPITRE V.

La reprise du pouvoir.

Après avoir montré en termes généraux comment deux vagabonds s'emparèrent du puovoir des enfants de Samba-a-kya Buta, tâchons de démontrer de quelle façon ce pouvoir héréditaire revint à ceux-ci.

Pour la seconde fois, nos pères s'étant vu refuser de faire admettre leur Prince héritier, se révoltèrent. Ils intronisèrent Mweza-a-Musumba par la force. Les Bene (les gens de) Twite ayant à leur tête Makonga-a-Misenga' la bataille commença.

Mwenze fut vainqueur et força Makonga, à se refugier au royaume du Mwata-Yamvo. Là-bas, ayant refusé de manger la nourriture préparée à des cuisines ordinaires il fut décapité. Les Bene Misenga le remplacèrent par Wesewese qui, enclin à renverser Mwenza-a-Musumba, envoya d'abord consulter les devins dans la région de l'Umpungu (Territoire de Bukama).

Il lui fut révélé que la bataille contre Mwenze était perte de temps. Le seul bon moyen, lui prédit-on, était de l'empoisonner.

Ce que Wesewese fit et, au lieu de mourir, Mwenze-a-Musumba attrapa la maladie de Ntanta. Ce fut après sa mort que Wesewese chassa nos pères Sailwa et Kiyombo kya Nkunga, qui allèrent mourir à Kalundwe. Les enfants seuls y étant revenus, Konkola, fils de Mwenze-a-Musumba, par des manœuvres habiles, put reprendre le pouvoir sacré de nos pères. Il battit successivement deux personnages des Bene Misenga qui aliaient lui tenir tête après la mort de Wesewese, ce sont : Kalenga-Mukungulo et Kalenga-Luabula.

Après Konkola vint Kalenga-Kikunu fils de Kiyombo. Durant toute une longue période, la jeune monarchie était restée chancelante en traversant des années tragiques jusqu'à l'avénement de Makonga-Mutumbe.

Ce Prince d'une audace téméraire, fut le redresseur et non pas le fondateur de la monarchie de Samba dit ya Myambo. Les vagabonds étaient usés par des guerres continuelles; ils ne purent dorénavant tenir.

Cependant ces guerres avaient porté une grande atteinte à la monarchie.

Tableau généalogique de la dynastie de Mwimbi-a-Nkunga en suivant principalement l'ordre de naissance.

Grand fondateur : *Mwimbi-a-Nkunga*

I Makonga-a-Mwimbi (Mwine-kakutabânsha)

II *Makonga-a-Mwimbi* (Mulopwe)

1 : Kazadi,
2 : Ndala

III *Kazadi*

1 : Nkungi (fille)

IV *Nkungi*

1 : Sailwa, 2 Kiyombo kya-Nkungi

V *Sailwa.*

1 : Makonga

VI *Makonga*

1 : Kalamba-ka-Kyubo, 2 : Ngeleka-a-Nsaki

VII *Kyombo-kya-Nkungi*

1 : Makonga, 2 Kavula 3 : Umba-a-Kyombo-kya-Nkungi, 4 : Kungi (fille)

VIII *Makonga* (mulopwe)

1 : Lenge, 2 : Kazadi

IX *Kavula* (Mulopwe)

1 : Kaunze-Ndala

X *Kaunze-Ndala* (mulopwe)

1 : Makonga-Dilongɔ

XI *Umba-a-Kiyombo-kya-Nkungi* (mulopwe)

1 : Kalenga Tele Dino, 2 : Kavula Katenge Mwema, 3 : Kabinda

XII *Kalenga Tele-Dino* (mulopwe) pas d'enfants

XIII *Katenga Mwema vula* (Kamulopwe)

1 : Kabole (fille), 2 : Kabulo

XIV *Kabole*

1 : Makonga-Mutumbe
(sa famille prend le pouvoir)

XV *Nkungi*

1 : Bulanda

XVI *Bulanda*

1 : Mwenze

XVII *Mwenze*

: 1 Lumpungu

XVIII Ndala-a-Makonga (fille-a Mwimbi qui succéda à son frère Kasadi), mulopwe.

1 : Makonga-nge-mu Kyulu

XIX Makonga-nge-mu-Kyulu (mulopwe)

1 : Mwenze-a-Musumba

XX *Mwenze-a-Musumba* (mulopwe)

1 : Makonga-Katânga, Mwepu

XXI *Makongo-Katânga* (mulopwe)

1 : Konkola Nkasu-washijije ba bisengele

XXII *Konkola-Nkasu* pas d'enfants

XXIII *Mwepu Kinkudimba*

1 : Kalamba (fille)

Après cette lignée qui eût le pouvoir vient celle de Kiyombo-kya-Nkungi.

CHAPITRE VI

Makonga Mutumbe et les Bene Samba-a-kya buta

Comme on le voit dans le tableau généloɡique ci-devant, Makonga-Mutumbe est le descendant du grand fondateur, par sa mère Kabole, fille de Kivula Katenge Mwema. Une fille ne pouvait succéder à nos ancêtres, étant donné que les institutions ne prévoyaient pas le cas.

Mais Kabole étaint mariée à Bitewa, frère de Bipomba et Kafwiza, tous les trois, fils de Musenge Mukanzila originaire de Nkala qui s'était installé à Nkumbu. C'est ainsi qu'elle mit au monde un garçon et une fille. Elle donna à son garçon le nom de ses ancêtres, donc celui des Makonga. Il s'appelle tantôt « Makonga-wa-Kabole ne Banza, wa Bipomba ne Bitewa » tantôt « Makonga-a-Mwimbi mwine kakuta bânsha » ou encore « Makonga Katânga etc ». C'est lui qui va

être notre ancêtre et le redresseur de la monarchie mourante. La fille est morte sans enfant.

Une discussion qualifiée de « bataille » sanglante ayant mis aux prises un des parents de Kabole avec ceux de son mari, elle peut retourner à Mwaba chez ses parents sans que la dot même soit remboursée. Elle était accompagnée de son garçon. Ce fut ainsi que ce dernier, après une autre longue période de vacance du trône de ses aïeux et par suite du manque d'un successeur, fut choisi comme tel. Il l'était incontestablement par « droit » de sa mère. Il va être le successeur de Makonga Dilungo et prolonger la branche de Kiyombo après que celle de Ndala-a-Makonga se fut éteinte et celle de Sailwa, retirée vers le sud.

Le redresseur.

Après avoir vu comment eut lieu la naissance d'une monarchie parmi les peuplades qui vivaient par groupement de familles individuelles et indépendantes et la filiation directe de Makonga-Mutumbe à la famille du Grand Fondateur, nous allons maintenant voir comment le petit-fils, ou plus précisément l'arrière petit-fils, va tâcher de redresser cette monarchie mourante.

Les visites répétées et leurs intentions, de Makonga-Mutumbe au Successeur du trône de Kalala Ilunga, Kasongo-a-Nyembo, avaient plutôt un but tout lucratif pour ce dernier que pour l'arrière petit-fils de Mwine-Samba.

Ces visites furent « visites de bienfaisance ». Si elles sont aujourd'hui attribuées par la plupart des opinions à une intention de la part de Mutumbe de s'octroyer un titre de dignitaire, celà est tout à fait faux.

Disons que ce fut plutôt « grâce » à ces visites que, plus tard, Kasongo-a-Nyembo allait pouvoir résister aux plus terribles révolutions qui, sans ces visites de bienfaisance, l'auraient renversé impitoyablement.

Esprit d'une audace téméraire, et sans égal en ce qui concerne le choix de ses relations, Makonga, qui s'acquit l'amitié des Angolans dit Bene Kinyema, gens tout à fait étrangers et dont l'invasion à ce moment-là était redoutée par les cours mieux constituées, put s'enrichir largement.

Après avoir redressé la monarchie chancelante par sa renommée et sa puissance, riche en fusils à piston, poudre, fusils à silex etc., il songea, tout en voulant aider ses amis à vendre ou échanger le surplus de leus richesses contre celles des pays étrangers, à en faire profiter en premier lieu la Cour d'origine de ses aïeux. Ce fut ainsi que Makonga-Mota-Mfwanda (qui se chauffe au moyen de la poudre) que l'on prétend être allés là avec l'intention d'acheter un titre de Mulopwe, put introduire toute une richesse étrangère, composée de fusils à piston, à silex poudre et couvertures en laine qu'on appela « BISANJI BYA DUMBA », au pays de Kasongo-a-Myembo. Beaucoup des vieux de ce pays m'ont parlé récemment, avec une admiration mêlée d'adoration, du plus grand bienfait de mon audacieux grand-père Mutumbe.

Certains d'entre eux, témoins oculaires de son arrivée à la Cour des Successeurs de Kalala-Ilunga, m'ont fait la description de la splendeur de sa suite. Ce fut, dit-on, à la tête d'une file d'hommes chargés qu'il se trouva personnellement. Cette file propre à créer la terreur allait, dit-on de Kinkunki (village actuel du chef Kisuku) à Kamina (ville européenne).

Le Chef ou Mulopwe Kasongo-a-Nyembo lui-même se demanda si cela n'était pas le nouveau prélude d'une armée d'invasion qui s'amenait.

Il fut rassûré seulement lorsqu'il sut que c'était un Mulopwe, descendant des antiques Mulopwe qui s'en allèrent au cours d'une révolution, donc de Mwine-Samba.

Makonga fut chaleureusement reçu. La Mfyama (princesse) ou Mwanana Seya, sœur de Kasonga-à-Nyembo, lui fut donnée pour femme comme les deux Mfyama du temps passé « Bularda et Mabela » furent données à Ilunga-Mbidi.

C'est également ainsi que Mota-Mfwanda, durant ses quatre visites à la cour des Successeurs de Kala'a, visites dont chacune d'elles se prolongea assez longtemps, put faire des enfants à la Mwanana.

Ces enfants sont bien connus pour être ceux de Makonga-Mutumbe ; ils vivent encore et se sont établis quelque part au pays du Chef Kabongo.

Disons une fois de plus que l'amitié de ces deux Princes allait jusqu'à l'ennui : Kasongo-a-Nyembo ne voulut pas que Mutumbe s'en retournât chez lui.

Cependant, en rentrant chez lui, Mutumbe ne songea nullement d'amener ni la mère et ses enfants jusque dans son royaume. Il fit exactement ce que fit Ilunga-Mbidi qui s'en alla en abandonnant les deux Mfyama dont une était enceinte.

N'est-ce pas une farce que celle que j'entendis naguère racontée par un courtisan le plus en en vue aujourd'hui du Chef Kisuku ? Ce dignitaire, au titre pompeux de Mwepu, prétend que Makonga étant venu négocier en vue de se procurer un titre, Kasonga-a-Nyembo lui donna sa sœur, la Mwanana, grâce à laquelle Mutumbe, en rentrant chez lui avec elle, força les tribus d'au-delà du Lovoï de croire qu'il avait reçu l'ordre de régner sur eux ? La sœur de Kasonga-a-Nyembo, ni les enfants, comme nous l'avons déjà dit, nont jamais mis pied au royaume de nos pères.

Evidemment, Kasongo et Makonga se fixèrent la frontière de leurs deux pays à la rivière Lovoï. Ce fut lors de la fin des grands services que Mutumbe rendit, ayant combattu victorieusement les trois premières révoltes dirigées contre sont grand ami par ses frères ; à la quatrième, celle de Kabongo, le héros Mota-Mfwanda se déclara impuissant et Kasongo, décidé d'aller chercher les Blancs à Kabinda, après avoir remercié son ami, lui remit plusieurs esclaves et d'autres choses.

Mutumbe est donc le successeur incontesté du trône de la dynastie de Mwine Samba. Il en est le redresseur et « non » le fondateur. Il avait par conséquent tout droit de défendre le pays avec une abnégation absolue, contre les envahisseurs. Il est appelé automatiquement Mwine-Samba-Mulopwe. Et comme c'est la coutume chez nous de choisir le nom d'un parent défunt pour le donner au nouveau-né, Mutumbe s'appelle « Makonga-a-Mwimbi » du nom de Makonga a-Mwimbi, dit Nge-mu-Kyulu, fils de Mwimbi-a-Nkunga.

Et nous les petit-fils qui portons le nom de Makonga, pour nous différencier des autres Makonga étrangers à notre famille, on fait précéder notre nom des surnoms : « a-Mwimbi » ou « Mutumbe » ; donc : Makonga a-Mwimbi, Makonga a Mutumbe. Il en est de même de Kinda-Umba ou des enfants nés ou nées du nom « Umba » fils de Kiyombo « Kilamba-Umba » ils sont appelés : « Umba-a-Kiyombo kya Nkunga » ou « Kinda-Umba ».

Bravoure téméraire de Makonga-Mutumbe.

A chaque réunion de territoire parlant de Makonga Mutumbe, le seul représentant légal de Mota-Mfwanda, le Chef ou Mulopwe Kinda Ilunga, dans ses diverses allocutions, a toujours et devant tout le monde fait allusion à la bravoure de son père et défier ceux qui, aujourd'hui profitant de l'ignorance des Européens veulent se mesurer avec cette familles des Chefs.

Il parle avec une précision indiscutable de ses nobles aïeux devant ceux qui osent prétendre que Makonga-Mutumbe ayant été trafiquant, travailla pour son compte personnel. Aucun, du moins, jusqu'ici, n'a jamais osé soulever de protestations parmi ces grands feudataires redoutables, en face de cette vérité.

Évidemment, sans cette grande tête qui représente nos nobles aïeux, nous serions ignorants ou presque, sur un passé trop lointain. Nous serions peut-être même trompés et bannis de la terre pour laquelle nos ancêtres dépensèrent de si sublimes efforts en vue de l'organiser.

Mutumbe.

Mutumbe est le premier surnon de Makonga.

Pendant qu'il était encore jeune, il exerça le métier de bijoutier par excellence et fut fameux. Devenu enfin riche, il entreprit son premier voyage en Angola où il eut nombre de relations amicales. Il en revint avec des fusils à piston, à silex et de la poudre et nombreuses autres richesses parmi lesquelles pagnes et couvertures en laine.

Ses amis de l'Angola lui firent à leur tour maintes visites, lui apportant à chaque accasion de leurs richesses et emmenant, eux aussi, celles qui leur furent agréables de chez notre ancêtre. Makonga fut de cette façon éminemment riches, populaire, et fut connu à travers tout Samba. Dès lors, on le surnomma « Mutumbe », qui signifie : « Célèbre, Renommé ». A côté de ce sobriquet, la réputation des « riche enfants de Makonga Mutumbe » resta à toute sa génération.

Il est encore appelé « Mota-Mfwanda » (qui s'echauffe au moyen de la poudre), du fait que du matin au soir il ne faissait que tirer des coups de feu.

Makonga est ami de : 1. Kitoka Kya Masengo ; 2. Kamana Ka Mayanda ; 3. Shya Kishika ; 4. Mungomba Wa Lui, Wa Ntanda uja ne Bishi ; 5. Ntanda-a-Bene ; 6. Kalonda Mashinda ; 7. Kiseba. Ceux-ci sont les fameux trafiquants Angolans.

Les femmes et les enfants de Makonga-Mutumbe.

Sa première femme est Mwenze-Kassala de Buyawe. Avec elle il eut sept enfants dont quatre garçons et trois filles. Leurs noms sont les suivants.

1° Umba Mwajavita ou Kinda Umba ;

2° Ilunga Senga Bitewa dit Mulopwe Ilunga, qui succéda coutumièrement à son frère sous le nom de Kinda aussi.

3° Makonga-Ngando ;

4° Kalenga-a Kyobe (fille partie on ne sait où avec les soldats par suite d'une dispute entre elle et Kinda-Umba) ;

5° et 6° deux jumeaux : Kalenga-a-Kyobe dit Kakese et Dala-Kilamba (fille) ;

7° Mwaba Kazadi. Mwenze-Kassala est également appelée « Muntwabene, de : Muntu-wa-Bene. (fille d'autrui, ou fille précieuse par rapport aux autres femmes du chef, bref, Muntwabene signifie « Reine »).

Sa seconde femme lui donna la première un garçon du nom de Kasongo-Lundumuna ou Kasongo-ka-Mutumbe. Ce dernier est considéré comme l'aîné de la famille parce qu'il était le premier-né.

Vint ensuite une lignée des enfants provenant des femmes que Makonga reçus plus tard en guise de grande reconnaissance de la part du grand Chef Ilunga-a-Kabale.

On eut l'habitude de traiter leurs enfants en frères car, la très compatissante Muntwabene Mwenze ne voulant pas traiter leurs mères selon leur lourde condition d'esclaves, les fit passer pour les femmes de son époux.

Il y en a cinq qui ont en réalité pour parents les enfants de Makonga, qui fréquentèrent ces personnes abritées sous le nom de leur père. La preuve est que les enfants nés de ces femmes, après la mort de Mutumbe furent traités d'enfants par rapport à nos pères, et de frères par rapport à nous.

Il est à remarquer que parfois les esclaves eux-mêmes peuvent appeler leur maître « père » selon que ce dernier leur est plus ou moins bienveillant.

Les noms de ces enfants sont les suivants :

Ilungu-Kanama et Kavula son frère; Mande-Kifulo dit Vwelenyoka et son frère Tshomatshoma; Bulabula Muzinga; ces deux derniers sont morts.

Tous ces enfants jouissaient de la même liberté que les enfants légitimes de Mutumbe. Il ne leur était pas permis de conspirer pour le pouvoir.

Un acte semblable eut été considéré comme empiétement et la souillure du droit sacré de la dynastie de nos pères.

Si même Ilunga Senga Bitewa pouvait être avec des preuves plausibles indigne de succéder et d'être investi, il n'y aurait pas moins d'autres dignes parmi ses frères et enfants.

Et s'il prit Waonya après Vwelenyoka, c'est que les Blancs semblaient le vouloir, et pour éviter la perte totale du pouvoir comme nous le verrons plus loin.

Makonga défenseur de Kasongo-a-Nyembo.

Makonga défendant Kasongo-a-Nyembo contre les révoltes ci-dessous dirigées contre lui par ses frères, il fut surnommé « Kvaile ne Nkunwa Kwabo, Watujila yo Baluba ke Bakune » c. à. d. « qui vint avec des semences de chez lui et les laissa aux Baluba qui les semèrent » (Nkunwa ou Semences, c'est la poudre).

I. La première révolte fut dirigée par « Ndaie-a-Mande » contre Kasongo-a-Nyembo son frère. Le prince révolutionnaire intrigait en vue de renverser le Chef et de s'emparer du trône.

Celui-ci fut secondé par Makonga-Mutumbe fort et riche en poudre et fusils à piston, qui vainquit la rébellion.

Pour récompenser ce riche, son ami lui donna beaucoup de colliers de perles et plusieurs esclaves parmi lesquels « Pamba-Umpange », mère du Chef Waonya-Ilunga-Kalama.

II. La seconde révolte fut celle conduite par « Nkumbo-Misala »; ce fut encore le même mobile qui poussa les deux frères à la rivalité.

De nouveau, Makonga battit Nkumba. Il reçut en compensation plusieurs garçons et filles dont entre autres : Ngoy-Ina-Mbuya, mère de Monga Mukishi; Monga-a-Numbi, mère de Mwajavita Muzinga (père de Makonga Marie-Josephine) Banza-Nkeba; Pamba-Manie, mère de Mande-Kifulo dit Vwelenyoka etc...

III. — La troisième révolte fut celle de Kitotwa Mukulu-a-Nkoni (Kitamba, neveu de Kasongo-a-Nyembo). Kasongo-a-Nyembo victorieux, céda à notre ancêtre : Mwanza (fille); Umba-Ina Kaienga; Banza-Mudimba etc...

IV. La quatrième et dernière révolte est celle de « Kabongo »; cette fois Makonga et son allié n'en purent rien car, Kabongo s'étant refugié à Baleya (où il se trouve actuellement) put se rallier aux Baleji ou Batombozi qui étaient beaucoup mieux doués de qualités belliqueuses.

Kasonga-a-Nyembo, remerciant Mutumbe, le congédia en fixant la frontière de leurs deux pays à la rivière Lovoi.

Une fois rentré chez lui, Makonga continua son œuvre en vue de redresser la monarchie et de s'assurer la soumission de certains feudataires. Il s'acquit l'amitié des Batombozi auxquels il fournit des malles de poudre. Il conclut avec eux le pacte d'amitié en se suçant mutuellement le sang (Kutomangana-Kasenie). Ce pacte reconnaissait l'inviolabilité du pays ami.

Malheureusement son œuvre fut interrompue prématurement par la violation du dit pacte par les nouveaux-arrivants. Makonga fut de la sorte obligé d'abandonner son idéal et, en se défendant énergiquement, alla à son tour chercher le secours des hommes Blancs à Kisale.

L'amitié de Makonga-Mutumbe et de Kasongo-a-Nyembo est bien connue des vieux qui survivent.

Makonga Mutumbe et sa politique.

Revenu enfin des expéditions que nous venons de relater, le puissant et audacieux Mutumbe s'installa à Mwaba, village originaire de son arrière-grand'mère Makonga, femme de Kilamba-Umba et fillede Mwaba-Lenge et Kabulo-ka-Ngandu. C'est là où se déploya la magnificence de de sa Cour toute puissante.

La Cour de ce prince, qui excita l'admiration de tout le peuple de Samba par ses audacieuses et extravagantes expéditions à la Cour des successeurs de la Couronne de Kalala-Ilunga devint la terreur de notre pays entier. Elle avait conservé et tachait de restaurer les institutions, établies par le grand fondateur de la dynastie.

Son rétablissement fut salué avec enthousiasme. Le Chef ou Mulopwe Makonga-Mutumbe qui, suivant les principes des institutions, ne mangea à la cuisine de personne parmi les cuisines de nos principaux feudataires autochtones, fut toujours traité par ces derniers avec son juste titre de Mulopwe Mwine-Nlanda, c. à. d. « Souverain Maître des terres ».

Ces appellations ont un sens sous-entendu de « Maître des terres sur les maîtres » car comme je l'ai déjà dit, ces Milopwe n'ont j'amais eu des terres propres à eux.

Sa politique fut loyale. Il fut grand Justicier et défenseur du droit de chacun de nos divers Seigneurs Feudataires. Chaque fois, il fut appelé pour concilier les différents qui mirent aux prises les propriétaires de terres, dont l'un d'eux se voyait menacé par un voisin trop fort. C'est ce qui le fit quitter MWABA et s'installer à Mankobongo, centre de tout Samba, à la demande de l'un de nos feudataires, Mulambale, frère de WALEMBA, nommé chef de secteur pour nos trois collectivités, qu'on prétendit n'avoir pas les mêmes coutumes avec le reste de Samba : Bukwamari, Mwindia et Zibangando.

Dans certains cas, il fut un juge impartiallement sévère. Lorsqu'il était prié de donner une solution judicieuse aux différends de deux antagonistes jurés et dangereux, il se plaçait carrément et audacieusement, en souverain qu'il était, drapé splendidement dans ses magnifiques pagnes de provenance Angolane, sont petit fusil qui exsite encore aujourd'hui soigneusement dissimillé sous ses vêtements, il se plaçait disions-nous, entre les plaignants des deux parties.

Après avoir entendu les exposés de part et d'autre, sa sentence juste mais trop sévère était formulée d'une manière extraordinaire, voire même barbare, puisque au temps de la barbarie une audace en valait toujours une autre.

Au lieu de se donner la peine de se retirer à l'écart accompagné de ses juges afin de procéder au « Kitungulu-Kya Mambo » où l'on a l'habitude d'y délibérer une solution à l'abri des oreilles indiscrètes, au lieu de se retirer lui-même pour ne pas être mêlé aux rires qui suivent ordinairement le prononcé de jugement, au lieu de désigner un juge muni de Pemba (Kaolin) afin de désigner le vainqueur, en lui lançant ce Pemba à la poitrine (signe de purification), au lieu d'ordonner d'attacher le perdant qui, bien des fois s'avérait dangereux, en juge suprême, Mutumbe se contentait de saisir son petit fusil et d'en abattre tout simplement l'indésirable, d'un coup de feu.

Il était insouciant de la teurreur et du désarroi tumultueux qu'il provoquait en agissant ainsi. C'est par ce moyen, employé rarement qu'il prévenait, tout en rendant justice, les rivaux possibles pouvant surgir et oser contrecarer sa tâche de redressement de la dynastie.

En dehors de ce cas, il fut un pacifiste passionné envers tous ceux qui restèrent sans querelles dans leurs possessions. Il ne fut pas trop exigeant en ce qui concerne les redevances.

Makonga pouvait se les faire octroyer de gré ou de force. Seulement comme il avait des parents presque partout (on comprend le sens du mot « parent » chez nous autres noirs) dans

les familles des principaux propriétaires des terres, il préféra fermer les yeux dans les questions de redevances.

Makonga Mutumbe et les Batombozi ou Batetela.

Durant ses voyages vers Kwipata, il avait rencontré des gens qui allaient envahissant les pays et qu'on appelait communément « Batombozi ».

Avide de relations d'importance, il fit leur connaissance et les emmena jusque dans notre pays, en amis bien entendu.

Arrivés devant la rivière Lovoï qui était la limite fixée, il la leur désigna en leur disant qu'ils devaient cesser de se battre une fois en territoire ami, cela pour ne pas risquer de compromettre leur amitié.

Le premier village qui leur fut ainsi indiqué et interdit, est connu sous le nom de « Kauzamba ».

C'est ce village qui, une fois attaqué par les nouveaux arrivants, va être la cause du drame d'une bataille gigantesque qui se déroula entre anciens amis. — Les Batombozi s'installèrent ainsi à proximité de « KANZA » village de notre ancêtre, situé à quelques 5 kms de notre village actuel (Mankobongo).

Conflit armé.

L'inévitable conflit arriva. Il n'en fallut pas davantage que l'attaque du village frontière par les nouveaux arrivants. Ceux-ci, suivant la même piste qu'avaient suivie leurs congénères quelque temps auparavant, durent déboucher à Kamaungu.

Et ignorant ou non le pacte d'amitié conclu entre l'audacieux Mutumbe et leur Chef, ils déclenchèrent l'attaque. La nouvelle en parvint sans retard à notre ancêtre.

Celui-ci, irrité, exigea immédiatement des explications à ses amis concernant cette attitude peu confiante de leur part. De longues conférences eurent lieu.

Elles furent présidées d'une part, par Mutumbe, et d'autre part par le Chef des provocateurs. Les deux présidents étaient tous les deux portés durant ces longues conférences en signe des Chefs Suprêmes. Il y avait deux foules distinctes, assez éloignées l'une de l'autre.

Les questions et les réponses furent portées et rapportées par l'intermédaire d'envoyés spéciaux. Les débats se terminèrent par la déclaration des hostilités entre les deux antagonistes.

Nos pères combattirent vaillamment. Ils eurent malheureusement affaire avec un terrible ennemi, bien armé et beaucoup mieux doué de qualités de combattant au point qu'ils furent obligés de battre en retraite.

Cependant, bien qu'ils reculèrent, il ne manqua pas de rencontres dignes de mémoire, où nos vaillants Bene-Samba-a-kya Buta s'engagèrent dans une bataille à mort. Citons entre autres la bataille de NKUMBU, (village qui se trouve à quelques kms au sud de Kalalo, village du chef Waonya) qui nous est rapportée comme une des plus fameuses.

En souvenir de cette bataille à mort qui fut engagée et où la volonté des héros communia dans un seul but : se défendre opiniâtrement, les paroles suivantes en restent symboliques : « BA-KAMWELA BE BOLELE BASHILE MATA LUPANDA » c'est-à-dire : « Les héros de Kamwela (village approximité de Nkumbu) qui pourirent sans avoir personne pour les enterrer ».

A la recherche du secours des hommes blancs.

Makonga, contraint à une retraite, se décida d'aller chercher les secours des « Hommes

Blancs » dont il avait entendu parler de la vaillance guerrière. Ces Hommes Blancs, devant se trouver à Kisale (Kikondja), il y dépêcha ses deux enfants : Umba (Kinda) et Kasongo Lundumuna (Ka-Mutumbe).

Ceux-ci revinrent accompagnés de leurs puissants hôtes.

Makonga était alors atteint d'une maladie qui devait l'entraîner dans la tombe.

Après voir pris vainement des médicaments européens qui lui furent donnés, il s'endormit tranquillement, laissant ses fils poursuivre, avec leurs partenaires, les Blancs, la lutte contre les oppresseurs qui s'étaient vus, à leur tour, obligés de s'enfuir.

Nos pères furent surnommés « Kyakasakîle Bazungu » (qui ont été chercher les Blancs). Ce sobriquet est devenu populaire et est appliqué encore dans des cas, où le peuple de Nsamba est obligé à des travaux.

Fin des hostilités.

En poursuivant la lutte Umba Mwajavita, eut pour mission d'aller en avant avec les blancs et Ilunga-Senga-Bitewa ramenait les prisonniers à l'arrière.

Le soin des veuves et des biens laissés par leur père fut l'occupation de Kasongo-ka-Mutumbe. La qualité de l'ainé de famille de ce dernier et à plus forte raison sa conduite impeccable, le faisait déjà considérer comme successeur par excellence, et ses frères furent unanimes. Aussi n'attendit-on plus que le retour complet de la paix afin de procéder à son intronisation.

Enfin l'ennemi, qui été en débandade presque complète, ne fut pas long à être capturé. Les deux frères qui étaient directement en contact avec leurs puissants congénères obtinrent d'eux la promesse de l'investiture de successeur de leur père.

Quel ne fut pas enfin l'étonnement de nos autochtones à l'idée que leurs hôtes puissent prétendre suppléer à leur pouvoir.

Cet étonnement fut en quelque sorte accompagné d'une espèce d'effroi. Ils se demandaient si ce n'était pas le tour de leurs hôtes à leur chercher noise, eux aussi.

L'assurance leur en revint cependant en apprenant que ce qu'ils prétendaient eux mêmes « le supplément à leur pouvoir » ne signifiait autre chose que « la reconnaissance de leur pouvoir comme autorité supérieure des diverses collectivités de tout Nsamba ya Myambo, et l'investir en quelque sorte pour que cette autorité supérieure serve d'agent de liaison devant l'autorité européenne. » Les Blancs leur dirent encore qu'il ne fallait pas s'imaginer qu'ils étaient passagers.

Nos pères n'eurent rien à regretter car ils savaient qu'avec le concours de leurs nouveaux et puissants amis, l'œuvre de leur père (l'expension de son pouvoir dans le pays) se poursuivrait encore plus automatiquement que ne l'aurait permis la désastreuse situation où l'avaient mis ses ex-amis devenus ennemis. Nos pères restèrent ainsi confiants en leurs Puissants Amis, les enfants de la Libre Belgique.

Fondation du poste de Kinda.

Aussitôt les malheurs passés, il fut demandé aux enfants de Mutumbe, le lieu de l'emplacement du Poste des Représentants du pouvoir occupant. C'est alors que nos pères installés provisoirement eux-mêmes à Kalangu, montrèrent à leurs hôtes le lieu où est situé actuellement le Poste de Kinda.

Ensuite, vint la question de la désignation de certains sous-chefs qui pouvaient prêter main forte à nos pères pour la direction de ce territoire qu'ils trouvèrent trop vaste.

A leur tour, les enfants de Makonga, mieux renseigné de tout ce qui se passait entre le Prin-

ce Kasongo-a-Nyembo et leur père, procédèrent à la désignation de leurs aides, tout en tenant compte du partage du pays qui fixait la Lovoi comme limite et en se gardant de ne pas la dépasser.

Ils désignèrent ainsi avec assez de reconnaissance et de générosité pour les amis qui leur étaient restés fidèles dans le moment de critique du conflit entre les Betetela, Kwanda et Luanga pour une sous-chefferie de moindre importance pour qui, logiquement il ne fallait qu'un seul sous-chef; Mwidia, pour les Bene-Mwidia; Katende pour les Bene Bukwamari; Kishike pour les Bene Zibangandu; Nkala pour toute la région qui s'étend le long de la Lovoi et Dino pour les Bene Nzowa.

Et plus tard, comme tous les Baluba de notre nouvelle Nsamba étaient connus comme étant les mêmes, tous ceux qui avaient reçu leurs médailles de sous-chefs, pour d'autres territoires tels que : Kasongo de Lubilanzi et Nzazi pour le territoire de Kafakumba ; Lwakabinda etc... pour celui de Kayoyo, furent tous réunis comme ils devaient l'être.

Quant au choix de ces divers sous-chefs, les enfants de Mutumbe se bornaient à ne prendre que ceux qui selon la coutume, étaient revêtus d'un titre et d'une partie d'autorité suivant les règles coutumières. Tels étaient ce qu'on appelle selon chaque région « Mwine Mishi » ou bien encore « Mukwamari » Mwine-Mwidia-Mulambale, etc. Ce cadre des autorités coutumières n'était guère appelé « MULOPWE ».

Mulopwe c'était Mwine Samba, donc la série des enfants de Mwine Samba Mwishi-à-Nkunga qui s'installèrent à Dimai, et à qui était réservé l'emploi de l'eau de cette légendaire rivière propre à leur conférer, ou à leurs successeurs, le droit d'être Mulopwe.

Il y a lieu de faire remarquer ici qu'après Makonga Mutumbe, le pouvoir était tombé dans des mains débiles, et on ne sait jamais si c'est parce que seuls comptent aujourd'hui, les chefs qui portent la médaille européenne, signe de leur investiture, la coutume est presque totalement négligée et chaque petit noble de village voudrait se faire laver dans l'eau de la Dimai pour se faire appeler « MULOPWE » ?

Enfin concluons ici que les seul MULOPWE c'est MWINE SAMBA, dont les enfants de Makonga Mutumbe continuent la génération.

Mpafu lui-même, quand un jour les Autorités du pouvoir occupant lui présentèrent un certain ancien classeur de KINDA, Umba, devenu chef du Secteur Walemba, comme étant « chef » il dit « Au-delà de la Lovoi, je ne connais personne autre que les enfants de Makonga Mutumbe. »

N. B. -- Mwine Mishi tels que : Mukulangombe et les autres vassaux ont tout le pouvoir sur leurs terres. Le Mulopwe c'est le maître absolu mais n'a aucun droit de se mêler dans les affaires des terres. Il accepte indiscutablement les présents qu'on lui offre et obligatoirement les peaux de lions, de léopards, etc.

Le successeur d'après la coutume.

En sa qualité de Grand Chef, Mwine Samba à qui incombe la charge éminente de diriger toutes les affaires tant politiques que judicaires : 1) ne peut pas être fumeur de chanvre; 2) doit être physiquement sain; 3) ne peut être ivrogne, quoique la boissoin soit considérée comme un aliment digne d'un chef, 4) doit être enfant légitime du Chef, c'est à dire issu de ce dernier et d'une mère aux parents de qui la dot a été dûment versée.

A cette dernière phrase je crois qu'un peu d'explications est utile afin d'être plus précise : Il y a toujours eu chez nos chefs certainement polygames, deux catégories de femmes : a/ Femmes mariées, dites « Bakaji Basonge; b/ Femmes d'un bras, dites « Bakaji ba kuboko ». Donc, « Bakaji basonge » sont celles que je puis appeler femmes légitimes, ou celles dont une dot a été versée à

leurs parents; « Bakaji ba kuboko » celles dépourvues de parents et que le Chef reçoit d'un ami en guise d'esclaves, ou par tout autre moyen, et qui passent, tout en gradant leur qualité, pour femmes de Chef ou Bantu-ba-mulopwe. (ici le mot « Bantu » signifie esclaves de Chef). Les enfants issus de ces femmes sont également considérés comme esclaves et on les appelle : « Bana ba kuboko ».

Quant au droit de ces deux catégories d'enfants d'un Chef, il est égal, sauf dans le domaine d'héritier de la couronne, sous peine de provoquer, dans le vieux mauvais temps, une bagarre terrible.

Exemple : Parmi ces enfants, si l'aîné est un enfant de kuboko, le père, pour ne pas contrarier cet aîné doit tenir compte de l'ordre de naissance en les mariant. Il commence par marier l'aîné, l'enfant de kuboko. Seulement, ce dernier doit son respect à son cadet ou ses cadets et cadettes issus des femmes mariées. Le partage d'héritage de leur père en cas de décès incombe aux enfants des « Bakaji basonge ».

A ce propos et comme leçon pour les têtus des enfants de kuboko, qui veulent par trop outrepasser leur droit, la maxime suivante est appliquée : Majiyajiya Makata Wisokwela bupika » c'est à dire : par trop vouloir te bouger tu te révèles esclave.

5. Il doit être agréé par la famille et le peuple. A ceci il y a deux motifs : a) si celui parmi ceux que le droit désigne a une certaine bienveillance pour la famille.

b) s'il en a également pour le peuple.

Il résulte de celà qu'il n'y a jamais eu chez nous de Princes présomptifs. Tous les enfants gitimes ou issus des membres de la famille du chef avec leurs *Bakaji basonge* sont considérés indistinctement comme ayants droit.

Le droit d'héritier au trône chacun se le doit par sa conduite. La succession se fait à tout de rôle c. à. d. : Votre père vient à mourir après que je l'ai servi, à mon tour maintenant, moi, son frère. Si cet oncle a des mérites, les enfants et neveux se rallient automatiquement autour de lui, l'intronisent et le servent.

Quant aux cousins entre eux, le même principe s'applique d'après les mérites bien entendu qui amène un élément nouveau aujourd'hui, c'est la médaille européenne qui semble avoir beaucoup d'emprise. Et alors on dit: « notre beau cousin ou nos beaux cousins, votre Père ou vos pères, ont eu l'insigne d'investiture européenne, à notre tour maintenant. » Cet élément est notamment à bien retenir

Il est provisoirement bon car, si on doit tenir compte seulement de l'enfant de celui qui vient de régner, nous riquerions de revivre l'époque des Rois Fainéant tout en compromettant la marche en avant nécessaire, surtout à cette époque.

Le successeur de Makonga-Mutumbe.

Parmi les enfants de Makonga, Kasongoka-Mutumbe étant l'aîné de la famille et possèdant les qualités nécessaires, fut en l'occurrence pris comme successeur incontesté de leur père.

Mais, comme il était seul par sa mère, il refusa d'abord ce droit pour lui-même et le donna à Umba-Muzaula qui avait quatre frères et trois sœurs. Quand Umba fut intronisé et investi, Kasongo, intrigué par certains des notables hypocrites, revint réclamer d'être intronisé à son tour.

Ce qui était trop tard et contraire à la coutume; car la coutume défend, sous peine de mort subite et naturelle d'un des deux frères s'ils ont été intronisés simultanément.

En effet, un an plus tard, Kasongo succomba après une recontre avec son frère Kinda-Umba à une fête qui les rénissait à Kampalamba.

L'héritage de Kasongo ka-Mutumbe.

D'ordinaire, c'est l'aîné de la famille qui doit s'occuper des biens du défunt. Il donne à chaque membre de la famille sa part d'héritage. Cependant, comme on crut Kinda-Umba responsable de la mort de son frère il ne voulut point s'occuper de ses affaires. Alors, Ilunga Bitewa ne pouvant abandonner surtout les enfants du défunt sans asile, s'en chargea.

De ce fait résultèrent maltendus et difficultés entre les deux frères (Umba et Ilunga.) Umba ne toléra pas que quelqu'un se chargeant des biens du moribond restât avec lui, tant il avait peur que l'esprit de ce dernier ne revienne le tourmenter; il fut obligé de laisser s'éloigner son frère qui s'en alla s'installer à Kisamba et plus trad à Musongoi.

Tout s'arrangea de cette façon et Kinda-Umba décida même de se faire partager le pays avec Ilunga, tout en lui proposant d'être également médaillé.

Mais notre vieux adorateur de la coutume, le fameux Lumpungu, s'y opposa juste au moment où tout était prêt et que l'Administrateur Territorial Mouton allait remettre la médaille à Ilunga-Bitewa. Cette opposition fut faite sous prétexte, selon la coutume, d'une mort subite possible de l'un ou de l'autre des deux frères qui osent régner simultanément.

Ilunga devait, dit-il, attendre la fin du règne de son frère pour succéder. L'avis fut ainsi admis à l'unanimité et par l'Administrateur Monsieur Mouton.

Les enfants de Kasongo-ka-Mutumbe.

En mourant, Kasongo avait laissé quelques filles et trois garçons que son frère Ilunga-Senga-Bitewa éleva. Le garçon qui survit se nomme MAKONGA KALUDI et est actuellement à Makobongo avec le Chef Ilunga. C'est un bon garçon presque inconnu de tout le monde à cause de sa façon de pousser la modestie jusqu'à l'effacement. Malheureusement il est issu d'une mère illégitime.

La Mort de Kinda-Umba.

Après une longue et paisible carrière, Kinda-Umba s'en alla rejoindre ses aïeux en 1922. Le peuple qui l'aimait tant le pleura longtemps.

Il a laissé de sa première femme, Muntwa bene Kasongo, deux garçons et deux filles qui sont : Madika-Mangala. Ngoy-Kangula, Kalombo-Matembo (décédée) et Ndala-Kaunze. Il y a encore d'autres enfants nés avec d'autres femmes. C'est Kinda-Umba qui fit écrire, avec le concours de notre fameux Lumpungu, l'histoire de notre pays.

Successeur de Kinda-Umba.

Ilunga-Senga-Bitewa, Mpyana et petit frère de Umba, fut le successeur élu à l'unanimité par le peuple et la famille. Il succéda coutumièrement à son frère sous le nom de Kinda-Wakwatajuba. Tout le monde décida, pour ne pas interrompre la continuation de la paix, qu'il soit revêtu des médailles laissées par son frère, et présenté immédiatement devant les Représentants du pouvoir occupant, pour être reconnu. Malheureusement les difficultés suscitées par Mande-Kifulo (dit Vwelenyoka) trop ambitieux et soutenu par les autorités européennes, empêcha ce projet de se réaliser.

Mande ne voulait plus voir les enfants légitimes de Mutumbe passer au pouvoir. Il simula d'abord de parler en favaur de Waonya (Ilunga-Kalama, actuel chef médaillé). Par deux fois,

quand le peuple fut convoqué en vue de choisir le chef qui pouvait le représenter devant les Blancs, il réaffirma son désir de se voir représenter par KINDA Ilunga (Ilunga-Senga). L'affaire traina de long en large pendant 4 ans. Vwelenyoka, qui était alors messager, fut appelé à exercer ses fonctions sous les ordres directs de l'Administrateur Territorial.

Enfin, tout le monde trouvant la raison du plus fort pour la meilleure dut se taire malgré lui et Mande fut ainsi nommé. Kinda-Ilunga, qui vit encore, prête son concours pour la bonne administration à Waonya.

Lorsque Ilunga prit le pouvoir, sous le nom de Kinda, pour marquer le commencement d'un nouveau règne, il se nomma : « Kinda WAKWATA JUBA, difuku dy'âkalwile na Yamba-Yamba, wakwashyako Batoke, mukutukutu Samba yonso, ne wadi umpika kadi mwâna ».

— C'est-à-dire : « Kinda qui tient le soleil, du jour où il combattit Yamba-Yamba (chef des Batetela) en coopération avec les Blancs, le calme règna à travers tout Samba, et l'esclave devint libre ».

En effet, aussitôt intronisé, le Mulopwe décréta la liberté de tous les esclaves qui reçurent l'ordre de rechercher leurs familles respectives. Ils furent autorisés d'emmener avec eux tout ce qui leur avait été confié comme biens.

L'héritage de Kinda-Umba

Kinda-Umba avait laissé un grand nombre de biens. Comme son père Makonga-Mutumbe, il eut des amis d'outre frontière en Angola. Il avait des bœufs, trois fusils perfectionnés et un révolver, des costumes qui furent à son goût moderne. Il aimait à s'habiller à l'européenne en dépit des conseils de certains notables et surtout de son frère Ilunga, qui trouvaient son goût trop enfantin. Mais telle n'était pas la conception de ce grand prince.

Il endossait un costume blanc ou autre grande tenùe que lui donnait d'importants personnages Européens; des bottines et un casque où brillait la plaque aux armes de Belgique.

Il eut successivement trois médailles. A l'occasion du nouvel an, chaque sous-chef lui apportait ou bien dix croisettes, ou bien un fusil à piston, présents qui furent bien connus et autorisés par les autorités du pouvoir occupant.

Quand le jour fatal vint, un soir lugubre d'un des mois de la saison sèche, Umba-Muzaula, qui râla durant toute la journée comme une bête traquée, sous la douleur d'une funeste maladie de longue durée, s'est vu forcé d'abandonner tout ce qu'il avait acquis loyalement, et laissa son âme aller réjoindre ses aïeux.

Tous ses biens, parmi lesquels des nombreuses femmes, furent les objets de convoitise de la part de Mande-Kifulo, dit Vwelenyoka, alors messager.

Lorsqu'il apprit du Poste, où il avait été appelé à remplir ses fonctions de messager auprès de l'Administrateur, que le Grand Monarque allait rendre son âme, il s'empressa de rejoindre la dernière demeure du moribond. Hélas! Il arriva bien trop tard du moins pour assister à l'heure fatale. Kinda était déjà dans l'autre monde. Il y avait autour du corps inanimé toute la multitude des éplorés et affligés dont: leur mère Mutwabene Mwenze, les deux frères Ilunga et Makonga, et nous les enfants et nevux et aussi des épouses du moribond.

Mande tira un coup de feu, s'effondra, pleura un instant et... Il se mit presque immédiatement en quête d'un des frères qui possédaient les clefs des malles du défunt. Il les eut sans encombre et se mit à fouiller toutes les malles. Après un certain temps, tout fut prêt à son souhait Les malles contenant des richesses en costumes européens, médailles, plaque aux armes de Belgique, furent mise à sa portée. Il fit le choix de tout ce qui pouvait convenir pour l'enterrement du corps du Chef.

Pendant ce temps plus affligés que jamais ni Ilunga, ni Makonga, n'eurent la force de tenir debout tant ils étaient assommés par l'inexorable destinée.

— Enfin, une fois le corps du grand chef déposé à l'endroit où il devrait s'user insensiblement, Mande fit transporter les malles choisies par lui à son domicile, tandis que toutes celles contenant des objets de peu d'importance ou démodés pour lui étaient portées à l'ancienne résidence du maître où s'était installé l'éploré Ilunga-Bitewa.

Le jour où prit fin le deuil, Ilunga se décidant au partage de l'héritage entre les membres de la famille et aux vieux notables du village et autres, ne trouva que des malles pleines de vieux objets de peu d'importance.

Alors, Mande s'hasarda même de lui disputer le choix des femmes jeunes. La discussion fut assez longue et laborieuse.

Nos pères durent céder à cette débordante ambition. Ensuite, il daigna convoquer à son propre domicile nos pères: le Grand Ilunga, son frère Makonga-Ngando, auxquels se joinirent notre frère Madika et certains de nos hommes, frère du sort de Mande Kifulo et il leur donna à chacun un pantalon, sans distinction.

Les médailles de feu Kinda-Umba furent par lui rendues au Territoire.

Une fois ce dernier coup accompli, il commença pare mprunter des surnoms héroïques tels que: « Kabamba, mpako ya diwe, wakabangula kitu, nansha kilele boya ku ntanda. » C'est-à-dire: « Kabamba (nom) creux du roc, dans lequel on ne peut creuser (extraire quelque chose) à plus forte raison même quand cette chose a des poils étalés au niveau du creux. »

Ce fut là le prélude d'un esprit révolutionnaire qui va se caractériser en disputant le droit même de succession au trône.

Il se surnomma encore: « Manie Kisangu Mwiba, Jokolokwa Kakandwa ». C'est-à-dire: « Mande, arbre épineux, autour duquel on rôde mais où l'on ne peut jamais grimper ».

Plus tard, quand il sera nommé, il se fera appeler: « Vwelenyoka ». C'est-à-dire « qui se ceint du serpent ».

Le serpent ici c'est Ilunga qui n'a pût être investi et qu'il a vaincu.

Les enfants de Kinda-Ilunga (Senga Bitewa)

Ilunga eut beaucoup d'enfants mais tous allèrent dans l'autre monde sauf un seul fils; c'est celui qui se fait le devoir de raconter l'histoire de ses aïeux : l'auteur de ce récit.

Vwelenyoka Mande et sa chute inattendue

Mande-Vwelenyoka, fils par complaisance de Makanga-Mutumbe (par complaisance comme nous l'avons déjà dit, car Makonga et sa digne épouse Mwenze avaient en horreur de traiter leur entourage en esclave), nommé indûment par l'Administration, fut impitoyable.

Habitué dès le début de sa carrière de messager à maltraiter tout le monde, il se fit l'ennemi acharné de Ilunga-Senga-Bitewa et voulut, en s'en débarrassant, se venger du peuple qui ne voulait pas le voir passer au pouvoir à cause de sa condition. Il fit tout pour disperser les habitants du village d'Ilunga. Celui-ci se vit chaque fois obligé de recourir à l'autorité supérieure, le Commissaire de District, qui était alors à Sandoa.

Il partait sans même se soucier le moins du monde de feuille de route, car l'Administrateur Territorial, chez qui il pouvait se procurer des pièces nécessaires était lui même en quelque sorte partisan de son pupille favori

Ce sont ces départs précités qui augmentèrent également l'animosité entre Ilunga et le Représentant du pouvoir occupant immédiat.

Car plus tard, quand on voulut encore nommer Walemba, ancien chasseur, à la place de nos pères, et qu'Ilunga s'y opposant, envoya ses enfants se plaindre à la justice d'Elisabethville, on entendit l'Administrateur Territorial jurer de rentrer en Europe plutôt que de voir passer le pouvoir aux mains des enfants de Makonga Mutumbe.

Quand Vwelenyaka eut commis un crime rituel Ilunga fut le premier suspecté et arrêté. Pendant qu'il était en prison, le fougueux chef, comptant sur la condamnation à perpétuité qu'il croyait inéluctable de son rival, dispersa le reste des habitants de son village. Heureusement la juste procédure à l'enquête menée par le Procureur du Roi révèla la vérité, et Ilunga fut sauvé. Ce fut le prétendu indomptable lui-même qui fut pris à son propre piège.

Successeur après Vwelenyoka

Une fois de plus, après l'arrestation de Mande, le peuple fut à nouveau convoqué pour l'élection de son représentant et une fois de plus son choix sur Ilunga-Senga-Bitewa fut manifestement implacable.

Tous les Commissaires de District, vieilles connaissances de la famille de Makonga-Mutumbe et d'Ilunga en particulier, furent toujours de l'avis du peuple.

Mais comme nous l'avons dit plus haut, l'animosité de l'Administrateur, provoquée par son favori Mande, envers Ilunga, empêcha celui-ci, sous l'allégation, de ne pas représenter son peuple. Il fut menacé et forcé, sous peine de relégation, de fournir à l'Administration un autre successeur que lui-même.

Pendant ce temps le choix de l'Administration se fixait sur notre ancien chasseur, Walemba, qu'il avait déjà préparé. Les discussions furent une fois de plus très longues et laborieuses.

C'est alors qu'Ilunga fut à nouveau forcé de recourir à l'autorité supérieure. Il dépêcha secrètement un garçon et une fille prévenir ses enfants qui étaient travailleurs à Elisabethville de sorte que ces derniers purent remettre en détails les difficultés de ce débat à la connaissance du Parquet.

Enfin, les Autorités Supérieures, ainsi intervenues, toutes les affaires purent s'arranger : Ilunga put cependant accepter, pour ne pas du moins voir le pouvoir passer aux mains de son sujet :

1°.de choisir Ilunga Kalama (parce que la coutume défend au fils de devenir Mulopwe quand son père vit encore, pour ce qui concerne un MULOPWE intronisé coutumièrement);

2° d'accepter que le pouvoir des enfants de Makonga ne puisse s'exercer provisoirement que dans la région de la moitié de Semba proprement dite jusque nouvel ordre.

Les enfants de Mutumbe, dont Ilunga est le représentant, se résignèrent à la volonté du plus fort pour ne pas tout perdre.

Ilunga-Kalama fut nommé. De là une longue attente de voir un jour le pouvoir héréditaire des ancêtres leur revenir.

« Tata Mangala wako »

Nous avons dit qu'à travers les péripéties d'une rivalité entre les enfants légitimes du Mulopwe Makonga-Mutumbe et leurs pseudo frères, un représentant de l'autorité tutélaire y était mêlé! Son surnom était « Bwana Mangala » à cause du Lingala qu'il parlait.

Le nouvel Administrateur Territorial se montra au début, plein d'égard particulier pour le

représentant de nos pères le Mulopwe Kinda-Ilunga-Bitewa, en qui il avait constaté la supériorité de l'autorité dans la région. Il fit de lui le représentant du peuple, titre qui lui revenait, en attendant son investiture gouvernementale.

Tout le monde avait trouvé « Bwana Mangala » très sage et l'appelait « Tata » Mangala. Au cours de ses déplacements, il était accueilli et salué en kiluba : « Tata Mangala wako. » Une chanson populaire ne tarda pas de se dégager de cette réception familière mais pleine de respect pour le représentant de Bulamatari ; voici le refrain de la dite chanson :

« Tata Mangala wako,
« Bamulubwile wako,
« Mangala wako ;
« Bamulubwile !

C'est à dire : « Bienvenue au père Mangala, il a été salué « wako ». Ce fut une nouveauté qui entra rapidement en vogue dans le monde des danseurs. Au son des tambours battant l'éternelle mesure à 4 temps, les natifs dansaient en répondant joyeusement au refrain « Bamulubwile wako ».

Les villages n'étaient pas encore ce qu'ils sont devenus aujourd'hui ; ils étaient pleins de monde et les visages reflétaient encore la joie de vivre. Ce fut une des plus belles et dernières époques de la paix et de l'abondance. Malheureusement ce fut aussi une des époques marquant la fin du plaisir de se sentir chez soi, heureux dans son village et plein de souvenirs tendres de ses ancêtres.

Le changement inattendu et brusque qui s'opéra dans l'administration des heureux coutumiers valut à « Tata Mangala » une autre et plus importante chanson populaire. Cette fois là ce fut une « chanson sentence ».

Le messager Mande Kifulo est écarté du Mulopwe. Ses prétentions, aux droits de Chef étaient contestées ; mais il fut nommé Chef médaillé aux dépens du Mulopwe incontesté et contre la volonté du peuple.

Mande, son bâton — qu'il surnomma « Kasongo-a-Nyembo » — à la main, l'anathème à la bouche et plein de rancœur, se venge.

Les jeunes gens se sauvent de leurs villages vers les centres européens plus sûrs, tandis que les vieillards incapables ou trop attachés à leurs terres se résignent en endurant les corvées de la vengeance. Kifulo est protégé par son maître et ne se soucie de rien.

Entretemps une autre silhouette se dessine : c'est le Kilolo-Kilubwe ou vassal-chasseur des chefs Kinda, le nommé Walemba-Kazadi.

Lorsque Kifulo succomba au procès d'un crime rituel qu'il avait commis, Walemba fut proposé pour lui succéder, à la place de nos pères. Mais la résistance fut farouche de la part de Mulopwe-Ilunga et les sous-chefferies de Bukwamadi et Mwidia furent érigées en chefferies indépendantes formant un secteur. Le candidat en vue, notre vassal-chasseur, est mis en tête.

C'en était trop, mais le mutisme fut de mise malgré quelques résistances des ayants-droit.

Mais encore il y a le peuple ; ce même peuple qui, naguère encore, traitait de « père » le représentant de l'autorité tutélaire fait répandre en vague cette chanson-sentence, à charge de Tata Mangala. En voici le refrain :

« Mangala kwenda wendele,
« Washila bantu lunvuba
« Kwenda wendele
« Washila bantu.

C'est-à-dire : Mangala ! vous êtes parti. Mais vous avez laissé la confusion parmi les hommes.

Cette chanson est tellement populaire que le premier venu peut la redire.

C'est qu'il nous faut des chefs, mais des chefs « légitimes » ou « rien », en attendant que la notion de démocratie nous pénètre. C'est alors seulement que nous pourrons nous payer nous-mêmes, le luxe de choisir l'espèce de gouvernement qui nous convienne.

Décadence des enfants de Makonga-Mutumbe.

Depuis la mort de Kinda-Umba ou plus précisément depuis les querelles des enfants légitimes de Makonga-Mutumbe avec leurs pseudo-frères, neuf fois sur dix, les Représenntants du pouvoir occupant semblent méconnaître le droit sacré de prééminence de nos pères.

Pourquoi ?

Que l'hypothèse suivante nous serve de solution : il semble qu'on veuille simplement feindre la fusion de nos anciennes sous-chefferies en secteur à la tête duquel on plaçait les hommes choisis par les Blancs eux-mêmes, parmi le peuple, c-à-d. les hommes qui n'ont aucun rapport avec les familles privilégiées.

Les plaintes qui sont des véritables jérémiades ne tardent pas à s'élever parmi nos méticuleux naturels. Ils préfèrent reconnaître la prééminence du pouvoir des enfants de Makonga-Mutumbe plutôt que d'être dominés par des gens dépourvus de tout droit naturel.

Ce fut le cas qui advint quand Walemba, sujet et ancien chasseur de nos pères, fut proposé pour se mettre à la tête des sous-chefferies suivantes que l'on transforma en un seul secteur : Bukwamari, Zibangandu et Mwidia. Il y a eut toujours des difficultés multiples. Les autorités indigènes, coutumières préfèrent qu'on leur enlève les médailles, pour se ranger sous la prééminence des Bene Makonga-Mutumbe, plutôt que sous celle d'un sujet chasseur.

Le grand et vieux notable KISHIKO, qui vit encore, fut à la tête de ceux qui s'y opposèrent énergiquement, et s'y opposent encore aujourd'hui. Il peut bien l'affirmer.

Le rôle de Ilunga-Kinda (Senge Bitewa)

Représentant de son noble père, Ilunga-Kinda passe pour grand conseiller de Waonya-Ilunga-Kanama.

Sans lui, les choses auraient peut être déjà mal tourné, car Waonya, sans être cruel, brutal et rusé comme Vwelenyoka, a aussi ses faiblesses qui résident en sa négligence. Aussi Ilunga-Kinda n'a-t-il pas, ignorant ou non qu'il donne un coup d'épée dans l'eau, assumé la plus grande partie des devoirs dont la charge est attribuée à Waonya. Il est prompt à répondre aux appels urgent des Autorités locales ; à obtempérer à leurs ordres etc., alors que le Chef nommé lui-même y met beaucoup de lenteur, selon ses fantaisies.

Il juge par excellence, c'est-à-dire selon la coutume, et en attachant de son mieux une attention égale à ce qui est la volonté des Blancs. Inutile de vouloir donner plus de détails car son dévouement est bien connu par toutes les autorités du Poste de Kinda.

Nous croyons avoir déjà donné quelques éclaircissements sur la cause qui a fait accumuler des rapports désastreux sur lui.

Disons en terminant qu'il a comme tous les êtres humains ses défauts, mais pas autant comme on semble l'en accabler.

Tableau généalogique

Voici le tableau généalogique de l'authentique famille du Mulopwe Mwine-Samba. Makonga-Mutumbe, membres que la coutume reconnait comme intégrés dans sa dynastie,

enfants issus de la Muntwabene-Mwenze-Kasala et d'autres femmes légalement mariées. Les chiffres romains indiquent les enfants de Mutumbe, les chiffres arabes ses petits-enfants et les lettres ses arrière-petits-enfants.

I — Mulopwe Kinda Umba avec Muntwabene Kasongo:

1 Madika Mangala Thomas (garçon décédé en mars 1946) avec MUTOMBO
a KAMWANYA Sophia
b UMBALO fille
c MWEMA »
d ILUNGA »
2 NDALA Kaunze (fille) avec Muambale Katwe-Majondo
a MWENZE
b NGOIE
c KALOMBO
d MUKANJILA
e KAFUMBO
g KASASA
3 KALOMBO Matembo (fille décédée en 1935)
4 NGOIE Moïse, garçon avec autres femmes
5 Ilunga-ka-Kabale, garçon
6 Ilunga-ka-mu-Dibenga (fille décédée en août 1947)
7 Mutombo-Kanyungulu »
8 Kabole »
9 Banza Binkinka (décédée) »
10 Ndaie Bitudinkinzi

II — Mulopwe Kinda-Ilunga-Bitewa avec Muntwabene Umba:

1 Makonga Bonaventure avec Lenge Léonie
a Makonga Léa Marie-Rose
b Makonga Bonaventure-Aimé- Juste-Marie-Camille, avec autres femmes
2 Mwaba Kazadi (fille)
3 Mpyana Seya (»)
4 Ngoie Kalumba(»)

III — Mpyana-Makonga-Ngando avec Lenge

1 Mbayo Philémon-Cesaire avec Veronika
a) Mwenze Maria Clémentine.
b) Mbuya Carolina
c) Kabomba Brigita
d) Lenge Léona
2. Umba Kinda avec Kazadi Albertina
a) Umba Kinda
3. Bulungo Edouard
v. Muzinga Beretina
a) Kalenga
Avec autres femmes
5 Ngoie Lambert
a Ngoie
6 Ngoie Jado

IV — *Kalenga-a-Kyobe* (fille, s'expatria)

V — Mwaba Kazadi (fille décédée en 1926) avec Mafunga Kakese

a Makonga Mashabwe (garçon)
b Iluiga (»)
c Umba Kinda (fille)

VI — *Kalenga Kakese* (garçon)

VII — *Ndala Kilamba* avec Kazembe Maziwe

a Nday

VIII — *Mulopwe Kasongo-ka-Mutumbe*

IX — Inamfumu Ndaie-wa-Katanga (fille issue de Tomene)

N. B. — Coordonner la façon dont se succédèrent nos Grands Chefs de Samba-ya-Myambo, du premier jusqu'à Makonga-Mutumbe, c'est chose difficile et compliquée. Car, comme aujourd'hui entre les enfants de Makonga, il y eut des difficultés multiples.

Les enfants dont la famille se compose d'un père et de mères différentes, après le décès du chef régnant (père ou aîné de famille) ne purent tolérer que la succession du trône revint à l'aîné suivant, et à plus forte raison si ce second aîné était de même « mère » que le premier.

Le cas de succéder au pouvoir est parfois beaucoup plus grave entre « cousins ». L'un dont le père vient de mourir en régnant, réclame le droit de succéder; l'autre, à son tour, le père, tout en travaillant pour son aîné et chef attendait patiemment son tour, réclame à cor et à cri ce même droit.

Voilà suscitée une discussion bien des fois longue et laborieuse. L'avis des plus grands vassaux et notables devient nécessaire.

Ceux-ci, en bons juges et suivant la coutume de ce nouveau pays, donnent raison au fils dont le père, tout en travaillant pour son chef n'a pu régner à son tour.

Au lieu de suivre cet avis et arranger les choses logiquement et fraternellement, les cousins s'obstinnent et il en résulte une rupture. La séparation est proclamée, parfois même après de furieux combats.

Ainsi, le pouvoir fractionné et en dehors de ceux qui restèrent à Dimaï, leur propre et premier siège du nouveau royaume, nous trouvons de-ci de-là des parents, qui, comme nous, descendirent de la famille du grand Chef. Nous avons par exemple la famille de Sohele.

Lumpungu, par sa remarquable mémoire, fut parfois le seul à se souvenir et à essayer de coordonner la liaison de parenté entre l'antique famille des Bena Makonga Mutumbe avec certaines familles éparpillées à travers toutes les régions formant notre Samba-ya-Myambo.

Liste des principaux vassaux

1 KAUNZE : DIMAI
2 MUKULANGOMBE
3 MPYANA NTENGE (Terre où se trouve le Chef KASONGO, LUBILANZI)
4 MASUKU
5 LUTANDA (où se trouve SOKELE ou MWENDA KABOLE-KA-NSONGE)
6 KANDU, MWINE KIPOPO (où se trouve MALONDA)
7 KASONGO-A-KABAMBA) BENE LUBENDE
8 NZAZI
9 LWAKABINDA)

10 NKOMESHYA-MWILUA MUTUMBA (Fabrication des croisettes)
11 LUPANDA
12 NDALA
13 MUKWAMARI (BUKWAMARI) NGANDO WA MWELWA
14 MWIDIA MFYAMA (KYAKWISAMBA)
15 ZIBANGANDU (VIDYE)
16 NKALA
17 MUTAMBA

N. B. — Parmi tous ces importants vassaux, Chefs de sortes de départements formant un pays, aucun ne fut connu sous le nom de MULOPWE. Le Mulopwe c'est seul « Mwine Nsamba » à DIMAI, à la cuisine duquel ne peuvent manger ni Mwine Lubende, ni Mukwamari, etc...

Ici, nous voyons encore que les croisettes ou Myambo, surnom qui, ajouté à Nsamba, distingue notre pays de l'autre Samba de Kasongo-a-Nyembo se fabriquent bien loin de ce qui est considéré comme Samba proprement dit d'après la réorganisation des circonscriptions indigènes. Tandis que jadis on englobait tout ce pays en un seul et on lui donnait le nom de: « Samba-ya-Myambo ».

CHAPITRE VII

Parents privés de Makonga-Mutumbe

Les parents privés de la famille de Makonga-Mutumbe n'entrant pas dans le cadre de notre dynastie sont ceux du côté de son pèreBitewa. Celui-ci est un des trois fils de Musenge-Mukanzila, originaire de Nkala, qui s'installa à Nkumbu. Il avait trois enfants dont voici les noms : 1) Bipomba 2) Bitewa 3) Kafwiza-Kayembe.

Bitewa qui maria Kapete, dit Kabole, mère de Mutumbe, eut une autre femme du nom de Kalamba-ka-Kikomba originaire de Kishololo. Avec Kabole, Bitewa eut un enfant, c'est Makonga-Mutumbe; avec Kalamba, il eut sept enfants qui sont : 1) Mpyana-Mbuya ; 2) Mukanzila-Wakimba ; 3) Umoneka-Maloba ; 4) Kalamba-ka-Bitewa ; 5) Mbuya-Kalunga ; 6) Monga-ina-Matumba ; 7) Dianda-Kindevu.

Etant allé à Buvawa pour une affaire privée, il y fut blessé mortellement et succomba quelques jours après. Bipomba était mort avant lui. Kafwiza, qui les suivit, s'installa à Kafwiza où il avait ses parents. C'est ainsi que Kafwiza est un petit coin où les descendants de Makonga-Mutumbe ont toute une grande famille de parents privés.

A Bukwamadi

Là encore, nous avons des parents ; c'est le pays d'où est venu notre arrière grand'mère. Kabula-ka-Ngandu, mariée à Mwamba Lenge. Ngandu wa-Mwelwa, grand feudataire de Bukwamadi et son père. Kabulo, mariée à Mwaba, mis au monde Makonga ; celle-ci fut mariée à Kilamba-Umba, fils de Kiyombo et petit-fils de Mwine Samba. Kilamba-Umba et Makonga donnèrent le jour à Kavula-Katenge-Mwema et Kabinda. Kavula-Katenge-Mwema donna le jour à notre arrière grand'mère Kabole.

A Massala.

A Massâla, là fut mariée Kabînda, fille de Kilamba Umba et sœur de Kavula-Katenge-Mwema.

Elle fut mariée à Kasadi, notable de ce village. Celui-ci nous garde encore des sentiments de fraternité.

A Seya et à Buyawe.

A Seya, c'est là l'origine de notre grand'mère Muntwabene Mwenze-Kassala.

Voici la famille de sa mère à Seya :

Bulungo bwa Ndala mis quatre filles au monde : 1 Bulungo ; 2 Mbuya Kanyangi ; 3 Ngole ; 4 Massaja. Mbuya-Kanyangi, mariée à Kampita (Mukula-Ngombe) à Lukunga Mbuya, elle mit au monde : 1 Kabembo ; 2 Mukekwa ; 3 Madika ; 4 Mwenze-Katubi, dit Kassale Kavuala-ba-Nganga.

Cette dernière, mariée à Makongo-Mutumbe, devient notre grand'mère.

Les familles des faux envoyés.

Les faux envoyés étaient Tuile et Kalenga-a-Kiobe dont sortirent les familles suivantes :

1. MALONDA
2. PONDULANGA
3. KWANDA (LUBILANZI)
4. KATOMBE
5. La famille de ceux qui se trouvent à Kawa, chefferie de Kayembe Mukulu, les Bena Tangija, exilé et mort à Kilwa.

Conclusions

En conclusion j'ose ajouter ce qui suit :

I. — Notre Samba est un pays indépendant.

II. — Sa dynastie, dont Mwine Samba est le Grand Fondateur, ne reconnut pour Confrères Milopwe des pays limitrophes au sien que : Kasongo-a-Nyembo et Mwata-Yamvo.

III. — Depuis la mort de Kinda-Umba I, notre dynastie et le peuple tout entier se croient obligés d'attendre fébrilement l'heureux jour de l'arrivée de sa grande médaille, grand insigne caractérisant, depuis que nous vivons sous l'occupation des Blancs, le plus Grand Chef Successeur véritable de Kinda-Umba I. Celui-ci, successeur de nos Aïeux, avait trois médailles ; toutes nos collectivités, en lui obéissant, le reconnaissaient de droit.

IV. — Jusqu'ici, vu un si grand retard et un silence si éloquent planant sur ce point, personne ne s'en explique la cause. De la politique suivie par l'Occupant, politique échappant au public indigène, on n'y comprend rien en dehors de quelques paroles pleines d'optimisme et de promesse échappées de la bouche de certains Territoriaux de cet Ancien Territoire.

De cette façon, parmi le peuple et les membres mêmes de la dynastie jamais l'attente n'a été plus éminente, jamais l'espoir ne fut plus fébrile à l'idée de voir l'ordre successoral se rétablir.

Quand à la question de similitude des coutumes et mœurs qui provoquerait l'indépendance de chacun des différents Chefs de nos collectivités déjà mentionnées par ailleurs, similitude qui, en même temps amène la création de secteurs presque inutiles, il n'en est point, ou s'il en est, elle est très insensible.

Ajoutons que si l'on voulait préluder sérieusement la question en tenant compte de différence dans la similitude si imperceptible des mœurs et coutumes, chez notre frère et voisin Kasongo-a-Nyembo, cela serait pire et l'anarchie en deviendrait souveraine aux dépens de cette

dynastie. Or, si l'anarchie est l'ennemie de l'ordre chez le Civilisé, il en est de même chez le Sauvage et notre proverbe le concrétise : « KIBUNYI A MUKULU, KIBULWE MUKULU KIBAFU ». c-à-d : « Le pays a un Chef ou Grand Chef, faute de quoi tout est mort. »

Enfin l'Unité du Gouvernement dans un pays a un but d'ordre efficace autant pour l'Administration que pour les Administrés.

Miko

« Mambo ku mufulo, mambo ku ngalwîlo ». Tel est l'adage de chez nous qui veut dire : « Les sens d'une palabre se trouve en sa fin et son commencement ».

C'est ainsi que pour terminer mon étude, je veux attirer l'attention du lecteur sur :

1° l'origine de notre pouvoir

2° la situation géographique du pays qui fut le royaume des héros de cette histoire. C'est-à-dire de Mwimbi-a-Nkunga et de ses aïeux. Notons que le nom de Mwimbi a-Nkunga que l'on trouve ailleurs remplacé par « Samba-a-kya-Buta » est un nom composé. Nkunga ou Nkungi est le nom de son père comme dans Makonga-a-Mwimbi. Et, dans cette royauté, qui a pour emblème le bracelet ou « lukano lwa bulopwe », le tout premier chef s'appela :

« Mulundu kyala misa,
» kyâlwile bwi Mulopwe,
» bonso bekunungila »

c-à-d. :

« liane qui s'étend,
» qui a commencé la royauté,
» tandis que les autres vinrent s'y ajouter »

Je regrette ici de n'avoir pu me faire documenter sur Nkunga, le parent de Mwimbi.

Toutefois c'est dans les « miko » que réside l'origine de notre « bulopwe » et est caractérisée par eux.

« Miko » au pluriel et « mwiko » au singlier, c'est-à-dire « interdictions » :

« Mwine-samba, mujila nshimba ne nge, ne kabunji ka mankela ».

Tel est le mwiko qui s'applique aux habitants originaires de la collectivité de Samba ou Nsamba. Le sens en est le suivant : « Citoyen de Samba qui ne mange pas la chair de la civette et du léopard, ni celle de l'écureuil habitant les trous de termitières (mankela) ».

« Mulopwe mwine-Samba, mujila nge, kadi nshimba, kanyema ka dikasa wadia ».

C. à. d. : « Chef souverain de Samba, qui ne mange pas la chair de léopard ni celle de la civette, tandis qu'il mange celle de tout autre animal de la famille de ces trois. » Les vraies interdictions chez les sujets c'est la chair de l'écureuil; quant au Mulopwe, il n'ose pas même toucher à celle du lion, le considérant comme son semblable. L'origine de toutes ces interdictions est à rechercher.

Le royaume de Samba était situé au lac Samba, à l'est de la Lomami avant et pendant le premier empire de Kongolo. Comme nous l'avons dit par ailleurs, son chef suivi d'une multitude de sujets s'expatria volontairement, lors de la mort de Kongolo et par suite du malenterdu existant entre ceux qui donnèrent et maintinrent l'âme de l'empire et dont Mwine-Samba était du nombre.

Il s'installa et fonda un autre royaume dont la capitale fut Kaunze sur Dimai, dans la région actuellement connue sous le nom de Kinda. Son départ et celui des autres qui le suivirent est qualifié de : Kulajika ou Kuladika kwa Milopwe. C'est la DESAGREGATION, la DESUNION de l'empire et le départ des chefs. Kulajika c'est à peu près l'équivalent des verbes se briser, se casser, se séparer. Mais dans le sens qui nous intéresse, cela signifie *exclusivement* la séparation ou

le départ d'un ou de plusieurs chefs qui se détachent d'un autre auquel ils étaient liés par un pacte de solidarité; ou un prince qui ayant conscience de sa légitimité se révolte en se déclarant souverain, contre la loi naturelle qui le soumet à son aîné régnant.

La fameuse maxime de Kongolo : « Kaji lupanda, lupanda ne Kalala Ilunga » détermine et précise la cause de cette désunion. Elle veut dire : sous Kongolo il n'y avait pas de raisons provoquant la désagrégation, suite de malentendu; mais la désagrégation vint avec Kalala-Ilunga.

Cependant, lors de l'avénement de Kongolo, animé d'esprit de conquête et de solidarité le Mulopwe Mwine-Samba se rallia à lui. Il partageait ses perspectives. Il fit la proclamation, suivante : « Samba kya Buta kya mulumbu na ngao, kya budimi kikale ». C'est-à-dire : « Mon pays revient à la porteuse de l'arc, de la lance et du bouclier. Les travaux des champs sont renvoyés au deuxième plan ». C'est cette proclamation qui restera la devise des Bene-Samba et les caractérisera à travers les siècles.

Le nom: « Kya-buta » ou porteuse des armes, est un titre de dignité belligérante conféré à la troisième femme du Mulopwe. La Kya-buta vient immédiatement après Mutwabene et Tomene. Assise à gauche de cette dernière qui, elle-même se tient à gauche du Mulopwe, elle a charge de de porter les armes:

a) à la cour sur ses jambes croisées.

b) dans les nombreux déplacements du Chef.

Ordinairement Kya-buta devait être une femme de grandes qualités de bravoure et de sang froid, capable de défier et au besoin de tirer sur l'assaillant. C'est ainsi que pour concréliser sa résolution de participer aux conquêtes de Kongolo, d'un geste expressif, le Mulopwe désigna la porteuse des armes en concluant que le Samba lui revenait dorénavant. C'est donc une erreur de croire que Mwimbi-a-Nkunga est l'émissaire de Kya-buta, Mulopwe de Samba, dans la région du bas Lubudi, puisque Kya-buta n'est autre que la femme de Mwimbi-a-Nkunga lui-même.

Les choses les plus frappantes dans la tradition du bulopwe de Samba sont celles-ci:

1° le Mulopwe ne mange à la cuisine d'aucun des chefs des collectivités voisines. Tandis que tous ou presque tous mangent ou peuvent manger chez lui.

2° La clôture cachant les huttes qui servent de cuisines est méticuleusement construite, Elle ne doit pas laisser voir les toitures de ces huttes ni les pilons, lorsqu'on pile n'importe quoi.

La différence est également notable dans la manière dont on se sert pour saluer. Le Mulowpe garde la distance entre lui et les médecins de toutes sortes: nécromanciens et autres. Il a conscience de la différence de leurs rôles respectifs.

Son opinion est aussi que la qualité et l'intégrité de bulopwe chez lui l'emporte sur les autres. Tandis que les successeurs de Kalala-Ilunga soutiennent et font partie de sectes nécromanciennes, telles Bambudye, Mayanga etc., en dansant quelquefois publiquement, le Mwine lui le trouve ridicule.

Devons-nous tenir au mode d'intronisation des chefs pour conclure que nous dépendons de l'autorité des successeurs Kalala-Ilunga? — Je ne pense pas. Les procédures se sont confondues de façon à ne plus discerner celles qui furent en usage chez les uns et chez les autres chefs des collectivités, qui furent à la base de l'empire de Kongolo.

Toutefois, les « miko » seuls en restent à peu près caractéristiques. Une choses est certaine: c'est que Kongolo mort, son vaste empire était mort avec lui. Seulement pour le bien de la race, pour faciliter l'évolution des Congolais unis, je suis un des premiers partisans d'une unification des peuples baluba. Bien qu'il y ait plusieurs chefs à droits égaux, un dont les descendants seraient capables de diriger devrait être mis à la tête. Ainsi, tous les baluba réunis dans une espèce de confédération, où l'intérêt serait commun les efforts conjugués, tendraient vers un seul but: participer et continuer l'évolution qui s'impose.

FIN

MAKONGA B.

JURISPRUDENCE

Le lecteur trouvera dans les décisions ci-dessous quelques cas intéressants d'application de règles coutumières dans le territoire de Bukama.

Tribunal de territoire de Bukama :

N° 578 du 10 février 1948.
(Juge-Président Arnould).

Geleka Kasongo Mukosa contre Umba Pande Kulima.

Résumé de l'affaire : Le fils du demandeur le nommé Ilunga Mukuna a épousé la femme Kabole sœur de Umba Pande Kulima. A la mort de Mukuna, Makole a refusé d'épouser un des parents du défunt et est retourné dans sa famille. Geleka Kasongo n'a pas répudié Makole selon le rite coutumier et il n'a pas demandé la restitution de la dot. Kadole étant morte à son tour Geleka Kasongo n'a pas été invité aux funérailles. Cependant Umba Pande Kulima lui réclame la dot de mort.

COUTUME.

1) Quand un homme meurt, sa femme continue à faire partie de la famille de son mari tant qu'elle n'a pas été répudiée coutumièrement par le chef de cette famille. Elle n'est cependant pas obligée de devenir contre son gré la femme d'un membre de cette famille.

2) A la mort d'une femme, le mari, ou à défaut du mari, celui qui exerce les pouvoirs de chef de famille doit payer la dot de mort à la famille de la femme, si cette femme n'a pas été répudiée de son vivant.

3) Quand une femme qui par suite de son mariage ne fait plus partie de sa famille d'origine, meurt dans cette famille, il est du devoir de chef de cette famille d'appeler le mari de la défunte ou à défaut du mari, celui qui exerce l'autorité maritale sur cette femme, pour participer au deuil. En omettant d'accomplir cette formalité, on reconnaît implicitement que la femme ne fait plus partie de la famille de son mari et que la dot de mort ne doit pas être payée.

JUGEMENT

Attendu que Louise Kadole a été reconduite dans sa famille mais que la répudiation n'a pas été effectuée et que la dot n'a pas été réclamée en retour ;

Attendu qu'en ne demandant pas la dot en retour, Kasongo N'Geleka espérait certainement se réserver des droits sur les enfants que Louise Kabole pourraît mettre au monde ;

Attendu que si Kasongo N'Geleka voulait demander la dot payée pour le mariage de son fils avec cette femme, il devait faire cette demande du moins de la femme ;

Attendu que Umba Panda Kulima a commis une faute grave vis à vis de Kasongo N'Geleka en n'appelant pas ce dernier au deuil de Louise Kabole et qu'en conséquence, il ne lui appartenait plus de réclamer la dot de mort ;

Par ces motifs, le Tribunal ayant délibéré ;

Procède à la revision du jugement rendu en date du 31 juillet 1947 sous le n° 1211 ; par le Tribunal de Chefferie de Kapamaie :

Décide que Kasongo N'Geleka n'a pas le droit de réclamer le remboursement de la dot qu'il a payée pour le mariage de son fils ;

Décide que Umba Panda Kilima n'a pas le droit de réclamer le paiement de la dot de mort pour sa sœur Louise Kabole ;

Met les frais taxé de 30 frs à charge des deux parties, soit chacune 15 frs, à défaut de paiement immédiat, récupérables par la contrainte par corps fixée, pour chacune à 3 jours.

OBSERVATIONS :

Intéressante application de la coutume dite « Kupiana ». Le Tribunal affirme une fois de plus qu'à la mort de son mari l'épouse ne peut être retenue contre son gré dans la famille du défunt ;

N° 588 du 23 mars 1948
(Juge-Président Arnould)
U. M. contre T. P.

Résumé de l'affaire : U. M. a surpris sa femme A. L. en flagrant délit d'adultère avec T. P. La femme K. B. a servi d'entremetteuse. Le demandeur ne sollicite pas d'indemnité mais exige que les coupables soient punis.

T. P. est condamné à 30 jours de servitude pénale et les deux femmes chacune, à 20 jours de servitude pénale.

OBSERVATIONS :

Ce jugement est conforme à la coutume qui s'introduit de plus en plus dans les centres. La femme adultère n'est punie que pour autant que son mari le demande et renonce à l'indemnité. Punir automatiquement la femme adultère n'est certainement pas coutumier.

N° 589 du 30 mars 1948
(Juge-Président Arnould)

Kakonga Senga Bulelua
contre Numbi Dominique.

Cette affaire fut tranchée, en son temps, par le Tribunal de secteur du Lualaba. Cependant Numbi Dominique la réintroduisit devant le Tribunal de Chefferie de Butumba et obtint gain de cause.

COUTUME

Celui qui, de mauvaise fois, recommence une affaire déjà tranchée, en vue d'empêcher l'exécution du jugement, est puni de prison.
Le Tribunal statue dans ce sens.

OBSERVATIONS :

L'autorité de la chose jugée n'a pas une valeur absolue en droit coutumier. En général, les tribunaux indigènes admettent qu'une affaire peut être réintroduite si les circonstances ont changé ou encore, s'il s'agit simplement de modifier le taux de l'indemnité.

N° 594 du 6 mars 1948.
(Juge-Président Arnould).

Demande de revision d'un jugement du Tribunal de Chefferie.

Amosi Kaxombo contre Kinangu Wasenga, et Mumba Daniel.

Exposé du demandeur : En novembre je voulais me rendre à Bukama avec mes deux pirogues pour y pêcher. Kinangu et Muba m'ayant demandé de les conduire à Bukama, je leur ai confié ma grande pirogue dans laquelle se trouvait un filet de pêche. j'ai moi-même pris la plus petite des deux pirogues et les ai rapidement devancés. Kinangu et Muba sont arrivés à Luania vers 8 heures du soir. Ils ont laissé la pirogue près de la rive puis sont venus me chercher. Arrivés à l'endroit où devait se trouver la pirogue, nous avons constaté qu'elle avait disparu. Toutes les recherches sont demeurées vaines. Les deux défendeurs sont à l'origine de la disposition de ma pirogue et je demande qu'ils me paient 1500 francs pour la pirogue et 3.000 francs pour le filet.

Exposé de Kinangu Wasenga Dila : Ayant appris que Kayombo devait se rendre à Bukama, je lui ai demandé de l'accompagner. Quelques jours plus tard, il m'a fait appeler et m'a demandé de conduire sa grande pirogue à Bukama. J'ai refusé, cette pirogue étant beaucoup trop lourde pour être maniée par un seul homme. Kayombo a alors appelé un jeune homme, Muba Daniel pour m'aider. En cours de route Kayombo nous a devancés. Arrivés à Luania, nous sommes partis à la recherche de Kayombo. Lorsque nous sommes revenus, nous avons constaté que la pirogue avait disparu. J'estime que nous ne sommes pas responsables car c'est le demandeur qui a insisté pour que nous prenions sa pirogue. S'il avait navigué de conserve avec nous, la pirogue n'aurait peut être pas été volée.

Exposé de Mumba Daniel : Récit conforme à celui de Kinangu Wansengadilo.

Question au demandeur :

Comment votre pirogue serait-elle arrivée à Bukama si les deux défendeurs avaient refusé de la conduire ?

R - Je l'aurais mise sur le bateau.

COUTUME

Celui qui confie une chose à un tiers pour que ce dernier l'emploie dans l'intérêt du propriétaire est seul responsable de la conservation de la chose, à moins qu'il n'y ait fraude ou dol de la part de tiers.

JUGEMENT

Attendu que Amosi Kayombo a confié sa pirogue à Kinangu et Muba Daniel pour que ces derniers la conduisent à Bukama ;

Attendu qu'en leur confiant cette pirogue, Amosi Koyombo espérait gagner le prix de transport par bateau de cette pirogue ;

Attendu qu'il n'y a aucune faute dans le chef des défendeurs ;

Par ces motifs,

Le Tribunal ayant délibéré déboute le demandeur et le condamne aux frais de l'instance, récupérables en cas de non paiement immédiat par une contrainte par corps fixée à 5 jours.

OBSERVATIONS :

D'après l'exposé, les défendeurs ne sont pas responsables parce qu'ils ne sont coupables ni de fraude ni de dol. Le jugement affirme qu'ils n'ont commis aucune faute. En droit, ces notions sont distinctes.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq Premières années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons; Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnoire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Bashila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o sur les sommes et valeurs adjugées par Jugement, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs
Les Bayeke, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.
Essai critique sur la situation Juridique des Indigènes au Congo Belge, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.
Les premières années de la Cour d'Appel d'Elisabethville - 1910-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs
Comment libeller les Préventions, par D. Merckaert, 15 frs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE

16me Année Elisabethville, Novembre-Décembre 1948 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: 120 frs ; au Bulletin seul : 65 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

DE L'INFLUENCE DES LANGUES CONGOLAISES BANTU SUR LE KI-SWAHILI, par Beaudoin Lecoste (suite et fin). 349

LE MARIAGE CHEZ LES ARABISES, par Beaudoin Lecoste. 357

LE DIVORCE EN DROIT COUTUMIER, par G. Mineur, Professeur à l'Université Coloniale d'Anvers. 361

DE LA LEGITIMATION DES ENFANTS NATURELS ET ILLEGITIMES EN DROIT MUNYA-RWANDA, par Gr. Sendanyoye. 363

A PROPOS DE LA RUPTURE DU MARIAGE, par Seruvumba Népomucène. 371

BIBLIOGRAPHIE 375

TABLE DES MATIERES 1947-1948

TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS 376
TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES 377
TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE 378

En raison d'une nouvelle hausse conséquente des prix des fournitures et d'impression, la Société d'Etudes Juridiques du Katanga se trouve dans l'obligation de procéder à une réadaptation du coût des abonnements.

Les prix suivants seront pratiqués à partir du 1er janvier 1949 :

Abonnement à La Revue Juridique du Congo Belge	*130,— frs*
Abonnement au Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais	*100,— frs*
Abonnement combiné à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridiques Indigènes	*200,— frs*

Le Comité.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

De l'influence des langues congolaises Bantu sur le Ki-swahili.

par Beaudoin Lecoste

(suite)

I. Influence du groupe central des langues Bantu du Congo-Belge au point de vue phonétique.

En comparant le Ki-Ungudya (dialecte de Zanzibar) et le Ki-Ngwana, au point de vue phonétique on constate que le système des consonnes du deuxième dialecte est moins compliqué que celui du premier. Quelle est la raison de cette simplification? S'agit-il d'une altération de la langue? Non, il s'agit d'une série de modifications dues à l'influence des langues congolaises du groupe central, notamment le Ki-luba-Hemba et les dialectes dérivant du Ki-luba (par ex. Ki-songe Le raprochement de consonnes du Ki-Ungudya, du Ki-Ngwana et du Ki-Luba Hemba le montre clairement.

Les deux premiers tableaux ci-dessous donnent (1) : Ki-Ungudya : 29 consonnes (sans les sons Arabes qui portent le nombre à 37); Ki-Ngwana : 21. A première vue le deuxième tableau semble être une altération du premier. Mais, en comparant avec le troisième, celui des consonnes en Ki-Luba Hemba où on trouve 19 consonnes, on constata que la phonologie du Ki-Ngwana et celle du Ki-Luba Hemba et de tout le groupe central des langes Bantu se rapprochent nettement.

A/ TABLEAU DES CONSONNES EN KI-UNGUDYA.

	Bi-labiales	Labio-Dentales	Dentales et Alvéolaires	Poste alvéol.	Palatables	Vélaires	Laryn-gales
Explosives	p mb		T D nd			K ng	
Implosives	B		'D		'dj	'G	
Affriqués			ndz	Tch ndj			
Nasales	M		N		Ny	Ng'	
Latérales			L				
Roulées			R				
Fricatives	V	F V	S Z	ch			H
Semi-Voyelles	W				Y		

1. Nous nous sommes inspirés pour la premier tableau de l'étude de Tucker et Ashton : Swahili Phonétics (African Studies-no 2-Vol. 1-1942). Nous avons laissé tomber les sons Arabes.

B/ TABLEAU DES CONSONNES EN KI-NGWANA.

Explosives	P B		T nd			Ky	K ng	
Affriquées				Tch				
Nasales	M		N			Ny	Ng'	
Latérales			L					
Fricatives		F V	S Z	ch				H
Semi-Voyelles	W					Y'		

C/ TABLEAU DES CONSONNES EN KI-LUBA-HEMBA.

Explosives	mp		T nd			Ky	K ng	
Affriquées				Tch				
Nasales	M		N				Ng'	
Latérales			L					
Fricatives		F V	S Z					H
Semi-Voyelles	V					Y		

Note: Tch = ch (en anglais chair s'écrit parfois ch).
ch = ch (en français chat s'écrit parfois sh).
Ny = gn (en français gagner)
Ng' = ng (en anglais sing)

Nous n'avons pas utilisé les signes préconisés par l'Institut International Africain, par suite de difficultés d'impression.

Analyse comparative des trois tableaux

(a) BILABIALE : Phonèmes existant dans A mais pas dans B ni C. l'implosive B remplacée par l'explosive B (sonore) la fricative V

De plus, en Ki-Luba-Hemba, l'explosive P (sourde) n'existe que précédée de la nasale m (mp).

Totaux : tableau A : 6/ tableau B : 4/ tableau C : 4

Il existe une relation entre les bilabiales dans les langues Bantu. Elles sont souvent interchangeables suivant les langues. « Le Bantu nous donne dit Homburger (3), b = w = v = zéro.» Ex. Swahili : Wa-tu / Ki-Luba : Ba-ntu / Ghwana : va-tho/ Nyanja et Lunda : a-ntu. Dans le groupe centrale des langues Bantu on a pour Wa-tu du Swahili ; presque toujours : Ba-ntu. En Ki-Ngwana on dit Ba-ntu (voir la 1re partie de la présente étude). On dira : Ba-ntu ba-zuri ba-talu ba-na-tembela. D'autre part, voici des mots où le W Swahili fait place à B en Ki-Ngwana soit à l'initiale soit autre part.

Swahili	*Ki-Ngwana*	*Français*
hawara	habala	concubine
wingu	bingu	nuages

3. Homburger : Les langues Négro-Africaines (Payot). p. 94.

woka	boka	peur
wongo	bongo	mensonge
nguruwe	ngulube	cochon ngulube en Ki-Luba-Hemba / Tshiluba / Ki-Songe / Ki-Songola et Tonga.
oweka	-lobeka	mouiller-rouir
ma-ziwa	ma-ziba	seins-lait

En Ki-Luba-Hemba, dit le R. P. Vandermeiren (4) B quelquefois s'adoucit et se rapproche de W. Le R. P. Sacleux (5) parle aussi d'une semblable évolution en Ki-Swahili. Werner (6) écrit : V est le son appelé « bilabial V » qui est très répandu en Bantu actuellement, quoique dans certaines langues il soit devenu B ou W. « Enfin Torrend (7) dit que W est » une réminiscence d'un son labial affaibli : awo, apo, abo. »

(b) LABIO-DENTALES : inchangé. Il existe parfois une confusion entre F et V en Ki-Ngwana. Ex. mbavu = mbafu/ ndevu = ndefu/ ku-vuta = ku-futa/ Dans certains cas on va même plus loin (8). En Lamba, le V n'existe pas du tout et est remplacé par F. En Mpongwe. « F initial se change en V » (9)

En beaucoup de langues Bantu, le pluriel de la classe Ki- ou Tshi- est Bi- alors qu'en Swahili il est Vi-. En Ur-Bantu il est d'après Meinhoff Vi-. Remarquons encore que Vu- de l'Ur-Bantu est devenu Bu dans de nombreux cas. En Ki-Ngwana, le Vi- Swahili est devenu Bi-. Le Vu- (Ur-Bantu) disparu en Swahili (U-) est devenu Bu-. (pour plus de détails, voir la première partie de la présente étude).

En Ki-Luba-Hemba, Ki-Songe, Ki-Lenga, Ki-Songola, Ki-Gengele, etc. on a Bi- pour le pluriel de la classe Ki- ou Tshi-. En Ki-Ngwana on dira : Bi-ti bi-zuri by-ake. D'autre part, Bu-, singulier de la classe Vu-Ma-en Ur-Bantu existe par exemple en Ki-Luba-Hemba, Ki-Songe, Ki-Lenga, etc. En Ki-Ngwana on dira par exemple : Bu-nga bw-angu.

La relation qui existe entre les bilabiales s'étend donc à toutes les labiales. Avant de terminer remarquons que dans les trois dialectes le nombre de labio-dentales est 2.

(c) DENTALES et ALVEOLAIRES. Phonémes existant dans A mais pas dans B ni C. l'implosive D, remplacée par l'explosive sonore D toujours précédée de la nasale n (nd).
l'affriquée sonore ndz.
la roulée R.

Totaux : tableau A : 10/ tableau B : 6/ tableau C : 6

Il existe de la même façon une relation entre les dentales et alvéolaires. Homburger (3) écrit que dans les langues Négro-Africaines « ou bien le phonéme R alterne avec D ou T dans la même langue, ou bien il correspond à une dentale occlusive (explosive ou à L d'autres dialectes. Ex. Bantu (Sotho) -rata (aimer) Zulu : -tanda. Galoa (Gabon) : aime = ronda et aimer : tonda. » Il ajoute qu'en Egyptien et en vieux Nubien l'amuisement de R est un fait ancien, et qu'à l'heure actuelle dans presque toutes les langues Négro-Africaines, il a disparu. Plus loin, l'auteur parle des alternances : T = R ou L et D = L ou R. » Il donne comme exemples : Kongo : pleurer = -dila/ en Rundi : -rira/ en Zulu : -lila./ En Mpongwe, dit le R. P. Tastevin (9)

---

4. Vandermeiren : Grammaire Ki-Luba-Hemba. p. 7
5. Sacleux : Grammaire comparée des diaclectes Swahilis. p. 31.
6. Werner : Bantu Languages. p. 37.
7. Torrend : A Comparative Grammar of the South African Bantu Languages. p. 4.
8. Liesenborghs : Wat is Ki-Ngwana ? (Kongo-Overzee-IV-5-1938). p. 236.
9. Tastevin : Petite Clef des Langues Africaines. p 41.

D devient L. En Lamba, Doke (10) écrit ce qui suit (le Lamba est un dialecte du groupe central) : « Le Lamba utilise deux sons latéraux sonores, dont l'un est le vrai L, qui ne diffère en rien du « L clair » du sud de l'Angleterre. L'autre a été la cause de confusions considérables et de difficultés d'orthographe. Pour une oreille non entraînée, dans certaines circonstances, il semble que ce soit L, dans d'autres circonstances R, et dans d'autres D. .....On le nomme « flapped ateral » et en Lamba il appartient au même phonème que L. » Torrend (7) écrit : « ...L représente dans la plupart des dialectes un son qui se trouve à mi-chemin entre celui de L et celui de R. Dans certains cas il ressemble plus à D. En fait, dans la plupart des langues Bantu L, D et R sont essentiellement une seule et même lettre, dont la prononciation varie légèrement suivant la position. En Ki-Lenga (11) R n'est pas utilisé; on emploie L ou D. En Ki-Yombe, Lébéo, Olombo R n'existe pas. En Zulu (12) R s'utilise peu. Tucker et Ashton (2) disent à ce sujet que « R et L quoique bien différenciés dans certains mots sont interchangeables dans d'autres... Il y a un son « flapped latéral » que certains « up country speakers » utilisent à la fois pour R et L. » Madan (13) dit que « parfois L a des qualités cérébrales qui le font ressembler fortement à R : en fait les deux sons R et L peuvent être considérés comme interchangeables dans de nombreux cas. »

En Ki-Ngwana on a L au lieu de R, la « flapped lateral » n'existant presque pas ou même pas du tout.

En Lamba Z n'existe pas. En Ki-Ngwana parfois S remplace Z. Ex. Ku-geuza = Ku-beusa. / Ku-tengeneza = Ku-tengenesa / nanazi = nanasi etc.

(d) POST-ALVEOLAIRES : la sonore ndj n'existe ni en Ki-Ngwana ni en Ki-Luba-Hemba la fricative sourde ch n'existe pas en KiLuba-Hemba.

Totaux : tableau A : 3 / tableau B : 2 / tableau C : I

e) PALATALES. Phonéme existant dans A mais pas dans B ni C.

l'implosive, dj.

De plus la nasale Ny n'existe pas en Ki-Luba-Hemba.

D'autre part existe en B et C et pas en A, l'explosive sourde Ky.

Totaux : tableau A : 3/ tableau B : 3/ tableau C : 2.

En Ki-Ngwana dj n'existe pas, même comme explosive. Ce son est remplacé par Y. Exemples : jambo = yambo/ (on écrit en Swahili : dj sous forme de j) maji = mayi/ jibu/ yibu jembe = yembe/ etc... Dy devient également Y.

En Ki-Ngwana, le Ch- du préfixe d'accord de la classe Ki- devient Ky-. Ex/ Ki-ti ch-angu devient Ki-ti ky-angu. L'accord se fait ainsi en Ki-Luba-Hemba ainsi qu'en Ki-Lega et en Ki-Songe, etc.

En Ki-Pemba, dialecte du Swahili, le R. P. Sacleux (5) dit que ce cas existe également : ex Ky-ombo Ky-ake. Il relève également le cas en Ki-Ngwana (avoir pour plus de détails la première partie de la présente étude).

f) VELAIRES : Phonème existant dans A mais pas dans B ni C :

— l'implosive, G qui en Ki-Ngwana et en Ki-Luba Hemba devient l'explosive G mais précédée de la nasale n (ng).

Totaux : tableau A : 4/ tableau B : 3/ tableau C : 3.

---

10. Doke : Texte Book of Lamba Grammar.
11. Burk : A small handbook of the Ki-Lega Language.
12. Doke : Text Book of Zulu Grammar.
13. Madan : dictionnaire.

Il en est même en Tshiluba, Lunda, Kongo, Yombe, Lontomba, etc.
Voici des exemples en Ki-Ngwana où G est remplacé par K.

Ki-Swahiti	*Ki-Ngwana*	*Français*
m-guu	mu-kulu	pied
-roga	-loka	ensorceller
mboga	mboka	légumes
mbegu	mbeku	graines
m-gongo	m-kongo	dos
m-gomba	mu-komba	bananier
m-tego	mu-teko	piège
-tega	-teka	prendre au piège
-doko	-loko	petit
-regeza	-lekeza	relacher
-geuza	-keuza	changer
gani	kani	quel
-piga	-piga	battre (pika signifie aussi en ki-swahili et ki-ngwana : cuire),
ma-ganda	ma-kanda	écorce
ndugu	nduku	parent

g) LARYNGALES : inchangé (I dans chaque cas).

Introduction d'une consonne entre deux voyelles.

En Ki-Ngwana dans la majorité des cas où deux voyelles se suivent en Ki-Swahili, on intercale une consonne qui est très souvent L. Torrend (7) écrit à ce sujet : » Le Swahili laisse tomber le L Tonga, quoique pas si souvent qu'en Kamba. Ex.

Tonga	*Swahili*	*Français*	*Ki-Ngwana*
—ziala	—zaa	accoucher	—zala
—zala	n—jaa	faim	n—zala
—ulu	—guu	jambe-pied	—kulu
—zila	—jia	chemin	—zila

Steere (14) dit que dans le dialecte Ki-Mrima du Swahili on intercale un L entre deux voyelles et donne comme exemple ku-fala (falloir); en Ki-Ngwana : ku-faya (en KiHadimu, autre forme du Swahili, aussi). Il ajoute encore, que certaines lettres ont tendance à tomber : «... la perte du L est assez récente; en fait ce phénomène est encore en cours. Cet état de choses existe encore dans d'autres langues, et le Bondei en est un exemple typique; nous savons qu'en Bondei le L était intact en 1880 : à l'heure actuelle on ne trouve plus de L dans l'alphabet, certains sont devenus Y, mais la plupart ont entièrement disparus. En conséquence où le L est tombé il n'y a pas encore de contraction et Ki-lolo est devenu Ki-oo. » Werner écrit (6) «... comme la plupart des verbes Swahili en - UA ont perdu le L, qui réapparait dans certaines formes dérivées (ex. - pindua, retourner; forme applicative : pindulia; passif : pinduliwa). En Ki-Ngwana : - pindula. En Duala également, comme le dit Torrend (7) ainsi qu'en Kamba le L tombe souvent. Madan (13) écrit : » Un L a généralement été laissé quand une voyelle est redoublée et aussi entre deux voyelles consécutives. Dans les formes dérivées du verbe le L réapparait : pendea, pendelea. »

Voici des exemples où le Ki-Ngwana insère une consonne entre deux voyelles alors que ce n'est pas le cas en Ki-Swahili. Nous ajoutons éventuellement des comparaisons avec d'autres langues Bantu.

14. Steere : A Handbook of the Swahili Language as spoken at Zanzibar.

Swahili	*Ki-Ngwana*	*Français*	
juu	julu	au-dessus	
-jaa	-jala	être plein	
-amuka	-lamuka	éveiller	
n-jaa	n-jala	faim	in-zala Tonga, en-jala Ganda, n-jala Senna.
-apa	-lapa	jurer	-lapa Lala, -lapa Ki-Mgao et Ki-Mrima
-ondoa	-ondola	enlever	
-vaa	-vala	habiller	idem en Shambala, Sagara et Tonga, -zuala en Nyamwézi et -fuala en Nika.
-uma	-luma	blesser	idem en Shambala, Sagara, Tonga, Ganda, Zulu et Xhosa.
-kaa	-ikala	rester	-kala en Shambala et Sagara; -ikala en ki-Mgao et Ki-Mrima.
-ota	-kota	rêver	-lota Lala et aussi en Ki-Mgao et Ki-Mrima
-vua	-vula	déshabiller	idem en Luba.
-fungua	-fungula	ouvrir	idem en Luba-Hemba ainsi qu'en Ki-Mgao et Ki-Mrima.
m-kia	mu-kila	queue	idem en Songe, Ki-Mgao et Ki-Mrima. n-kila en Kongo.
m-vua	m-vula	pluie	im-vula en Tonga; m-vula en Gogo et Taita; m-bula en Sukuma, mais m-bua en Kamba; i-vura en Karanga; im-vula en Zulu et Xhosa; om'bura en Herero; m-vula en Ki-Mgao et Ki-Mrima.
Kondoo	Kondolo	mouton	idem en Ki-Mgao et Ki-Mrima
tamaa	tamala	désir	
-tembea	-tembela	marcher	-tambula en Lingala.
-omba	-lomba	demander	idem en Luba-Hemba et Kongo.
-babua	-babula	tourner à la broche	
n-jia	-n-jila	chemin	-zila en Tonga et n-jila en Kongo, voir plus haut.
-zaa	-zala	accoucher	-zala en Zulu, Ganda et Tonga voir plus haut idem en Ki-Mgao et Ki-Mrima.
m-guu	mu-gulu	jmbe-pied	ku-ulu en Tonga et kuu en Kamba.
-chomoa	-chomola	dégaîner	
-chongoa	-chongola	tailler	
-chubua	-chubula	égratigner	un mur par exemple.
-ambia	-ambia	dire	-ambila en Luba ici le Ki-Ngwana n'a pas suivi la règle.
-chuuza	-chuluza	colporter	
-fua	-fula	laver du ligne	
-jamaa	-jamala	famille	
ma-kaa	ma-kala	cendres	idem en Ki-Mgao et Mrima
-kaanga	-kalanga	rôtir	
-pindua	-pindula	retourner	idem en Ki-Mgao et Ki-Mrima
-sangaa	-sangala	étonner	» » » »
-sugua	-sukula	nettoyer	
taa	tala	lampe	idem en Songe
-komboa	kombola	changer	
ki-tambaa	ki-tambala	drap	idem en Ki-Mgao et Ki-Mrima
ki-azi	ki-lazi	pomme de terre	» » » »
ki-atu	ki-latu	soulier	» » » »
ki-apo	ki-lapo	serment	» » » »

-kataa	-katala	refuser	» » » » et Ki-Mvita
-andaa	-andala	préparer la table	
-beua	-behula	faire peu de cas de..	à remarquer le H entre E et U

Il arrive que d'autres lettres s'intercalent entre deux voyelles: par ex. B ou H (-behula pour -beua (faire peu de cas de...); -sahabu pour sahabu (oublier); -nehema pour -neema (faveur).

2. Le passé éloigné avec suffixe -KA.

Quand on veut exprimer un passé éloigné en Ki-Ngwana, on conjuge le verbe au temps passé li et on ajoute le suffixe -KA. Ex. ni-li-tumika-ka (ne pas confondre avec le suffixe « habituel » -KA (15).

Cette forme n'existe pas en Swahili. D'où provient-elle? Des langues Bantu du Congo notamment.

En Ebudja (16) le passé éloigné se forme au moyen du préfixe pronominal suivit du verbe et du suffixe -KA. Ex. a-toba-ka (verbe frapper). En Lingala (17) le passé éloigné le fait au moyen du préfixe pronominal suivit de l'infixe temporel a, puis du verbe et enfin du suffixe -KA. Ex. na-a-kela-ka (verbe faire). En Poto le même passé s'obtient de la même façon ainsi qu'en Ngombe et en Kele (18). Avec une légère variante, il existe en Soko aussi. En Tonga (groupe central) (7) il se forma de la même façon exactement. En Ki-Lega (11) ce temps se forme avec le suffixe -ga. Ex. Na-kataga (verbe tenir). C'est le même temps que le parfait mais avec une élévation du ton pour marquer le temps éloigné. En Ki-Luba-Hemba (4) le passé éloigné se forme au moyen du passé peu éloigné avec l'infixe -ka. Le temps peu éloigné se formant lui-même au moyen du suffixe -nga en même temps que l'infixe passé ba. Ex. tu-ba-mona-nga = nous avons vu tantôt et pour le passé très éloigné tu-ba-ka-mona-nga = sommes allés voir, il y a longtemps.

3. Confusion de hier et demain.

Beaucoup d'indigène pour dire hier utilisent le même mot que pour dire demain : kesho Alors qu'il y a en Swahili un mot pour celà : jana. En Ki-Lu-ba-Hemba (19) le même mot : kesya est utilisé pour les deux. Il en est de même en Lamba (10) : mailo sert pour les deux. En Ki-Songe (20) également : le mot est : maloba. En KI-Lenga (11) demain est lubi et hier walubi.

4. Modifications ayant une autre origine :

a) *Le participe.* En Swahili il existe un temps appelé « conditionnel participal », en KI. Ex. A-ki-fika kesho... S'il vient demain... U-ki-fanya tena... Si tu le fais encore... En Ki-Ngwa on utilise KA à la place de KI. Ex. a-ka-fika... u-ka-fanya tena... En Zigula, il n'y a qu'un participe, et c'est KA. Il joue le rôle des temps KI et KA du Swahili (14). Le R. P. Sacleux (5) écrit : « La forme... en KA... est encore parfois employée au lieu et place du conditionnel participal KI. On remarque surtout celà dans la conversation d'indigènes qui ont séjournée à l'intérieur du continent dans les tribus où le temps en KI est peu ou pas connu. » Le même cas existe en Nyanja : ex. u-kamva = si tu entends (21) en Mawiha : Ni-ka-lola = si je veux (22) et en Karanga : U-Ka-go-ndi-pa = si tu me donnes (23).

---

15. Voir notre étude intitulée : Etude sur l'origine du suffixe « habituel -Ka en Ki-Ngwana (Bulletin n° 6-1947).
16. Toulmond ; Essai de grammaire d'Ebudja (Congo-11-5-1947).
17. RP De Boeck : Cours théorique et pratique de Lingala.
18. Siapleton : Comparative Handbook of Congo Languages.
19. Vandermeiren : Vocabulaire Ki-Luba-Hemba Français et F. K-H.
20. Samain : La langue Ki-Songe.
21. Werner : The language families of Africa.
22. Harrier : An Outline of Mawiha Grammar.
23. Marconnes, A Grammos of central Karanga.

b) *Le Relatif :* Habituellement, en Ki-Ngwana, on utilise peu ou même pas, les relatifs Swahili. On emploie -enye. Le R. P. Sacleux (5) dit à ce sujet : » *A la place du relatif* ou en même temps on peut introduire devant le verbe -enye (l'ayant, celui qui a, le possesseur) dont on rend mieux le sens dans ce cas particulier par celui qui, celle qui. Avec -enye, on a toute liberté pour le temps à employer, le verbe pouvant être mis soit à l'infinitif, soit à un temps personnel.

Ex. Mwewe mwenye kukamata kuku atauwa.

Mwewe mwenye amekamata kuku atauwa. »

En Ki-Ngwana pour dire : watu wanaotembea, on dira : watu wanye kutembela.

Liste des langues citées au cours de la présente étude et dont il n'a pas été fait mention dans la liste annexée à la première partie.

Galoa	Ouest-Gabon
Kele	Centre-aval de Stanleyville (Lokele).
Lamba	Centre-Rhodésie du Nord.
Mawiha	Est-entre lac Nyassa et Océan Indien.
Ngombe	Ouest-région d'Irebu.
Poto	Ouest-idem
Rundi	Centre-Urundi
Soko	Centre-Aruwimi
Sotho	Sud-au sud du Vaal
Zigula	Est-face à Zanzibar

LECOSTE B.

Le mariage chez les Arabisés.

par
LECOSTE Baudoin.

Les présentes notes ont été rédigées avec la collaboration des Chefs Arabisés *Rita Riba, Mwyny Kasiri, Sabiti Bin Saidi* et du Conseiller Arabisé *Molisho Bin Munoza.* (1)

Rappellons que les Arabisés se nomment eux-mêmes *Wagwana* (sing. *Mugwana*), c'est à dire « civilisés », par opposition aux autres indigènes qui sont de « *Washenzi* » (sauvages) ; leur langue est le *Kingwana*, qui est un dialecte dérivant du *Kiungudya* ou *Kiswahili* de Zanzibar (2). Ce sont des *Musulmans Sunnites* (Sunni) c'est à dire orthodoxes, de la secte de *Chafeites* (Chafii). (3)

***

Il existe chez les Arabisés une forme religieuse du mariage : c'est le « Ndoa ya Mikaha ». Elle se différencie d'une part du concubinage légal (ndoa ya sulia) et d'autre part du mariage coutumier ordinaire (ndoa ya kusonga).

Ndoa ya kusonga : C'est l'union coutumière ordinaire. Elle n'a aucune valeur à leurs yeux, du moins pour ce qui les concerne. Ils la considèrent comme une forme légale du mariage pour les *Washenzi* mais elle ne peut lier que des *Washenzi*. Il ne leur viendrait pas à l'idée de contracter une semblable union, pas plus d'ailleurs qu'à nous, Européens. *Kusonga* est un verbe *Kilenga*, c'est à dire de la langue parlée par les *Warega*, qui signifie : se marier. Il est également utilisé par les *Wasongola* et les *Bakusu* de la région de Kindu. Le fait que le mot lui-même n'est pas Swahili, mais est emprunté à une langue vernaculaire, met bien en évidence le caractère non arabisé de cette institution. Dans les régions de Stanleyville et de Kasongo elle ne porte aucun nom : on dit simplement : ndoa.

Ndoa ya sulia : Etant donné, comme nous le verrons plus loin, que le mariage religieux musulman limite à quatre le nombre des épouses régulières, les Arabisés peuvent contracter avec des femmes non arabisées (jadis des esclaves) des unions qui, à leurs yeux ne sont qu'un concubinage, mais un concubinage légal, avec versement de dot. A la côte orientale, *Suria* (Sulia en Kingwana) signifie une concubine, strictement parlant, qui est une esclave (cf. Dict. de Madan). Kuwaka Sulia signifie : prendre une concubine. Ces concubines sont recluses au même titre que les épouses légales (Kutawa = reclure. Kutawisha mwanamuke = mettre une femme dans le harem). Le nombre de ces concubines est illimité.

Ndoa ya Mikaha. C'est le mariage rituel musulman et la seule forme d'union possible entre Arabisés. *Mikaha* (se dit aussi *Nikaha* et *Nikihi*) signifie mariage en tant qu'engagement ou

---

Rita Riba Lupia Bin Ukungwa est Grand Chef de la Chefferie des Arabisés de Mukoko (Lokandu) territoire de Kindu (Maniema). *Mwyny Kasiri Bin Mwyny Sumwa* est Chef du secteur des Wasongola, même territoire. *Molisho Bin Saidi* est le Grand Chef Arabisé de Stanleyville.

2. Voir dans le n° 6 de novembre et décembre 1947, l'introduction de notre « Etude sur le suffixe « Habituel » — *Ka* en Kingwana »

3. Les Musulmans orthodoxes dit *Sunnites* (Sunni) se divisent en quatre secles : *Chafeites* (Chafii), *Hanefites* (Hanafi), *Hanbalites* (Hambali) et *Malekites* (Maliki). Les Waswahili et les Wangwana sont des *Sunnites Chafeites* alors que les Sultans de Zanzibar sont de la secte dissidente des *Ibadhites.*

contrat (kufunga Mikaha = consacrer le mariage et Kuowa kwa Mikaha = épouser en bonne et due forme). cf. Dict. Sacleux. L'union est consacrée par un ministre du culte (mwalimu) et ne peut être rompue que par lui. Elle n'unit que des musulmans et le nombre de femmes que l'on peut épouser de cette façon est limité à quatre. La première femme est la « bibi mukubwa ». Elle a la préséance sur les autres. C'est à elle que revient l'honneur de préparer le repas du soir pendant le Ramadhan (Ramazani) : le futari et la boisson qui l'accompagne, l'udji. Les concubines sont placées sur un rang inférieur. Le harem se nomme *Ua* ou *Lua* ou bien encore *Lupangu*, mot emprunté au Tshiluba.

a) Avant le mariage : La jeune fille, pour laquelle on a déjà versé une partie de la dot, se marie après ses premières règles (Kuvundja ungo). Elle subit au préalable une initiation à la vie sexuelle et maritale. Cette initiation, d'une durée de 7 jours est faite par une matrone qui se nomme « *Somo* » *ou* « *Kungwi* » comme on dit à la côte orientale. Son élève, la « *Mwali* » doit subir une série d'épreuves *(Mizungu)* sans défaillance, reçoit une éducation sexuelle approfondie et apprend la danse. Bref, se prépare à son futur rôle d'épouse. Pour ses servives la somo reçoit une rétribution et de nombreux cadeaux, même par la suite. Avant d'être Mwali, la petite fille se nomme *Kigoli*. La somo a droit en tous temps de la part de la Mwali aux marques du plus grand respect. Elle ne lui parle qu'après s'être prosternée et avoir eu la permission de se relever, etc. Pour terminer cette initiation, on procède à la cérémonie du *Kufichula*, qui consiste à dévoiler la Mwali et au cours de laquelle on fait des cadeaux à la Somo puis à la Mwali. Nous ne nous étendrons pas plus sur ce sujet que nous comptons traiter plus tard dans une étude subséquente.

Le prétendant qui s'est déjà mis d'accord avec la jeune fiile au préalable se fait représenter par un délégué, le *Mchenga* qui va faire sa demande au père ou au tuteur de la future. » Il dit : « Nimekuya kuposa ». Kupose gnifie : demander en mariage. Fulani binti fulani ameposwa signiye : une telle, fille d'un tel a été demandée en mariage. Quand le futur, admis à faire sa cour, se présentera la première fois, il offrre un cadeau à la mère de la fille dans le but de se ménager ses bonnes grâces. C'est le » kifunga mulango « ou » kifunga chumba ». Il a donc le droit de se dire fiancé et on lui réservera sa future femme afin de la lui livrer intacte le jour du mariage. Les deux pères se rencontreront par après afin de discuter du montant de la dot. Pendant toute la durée des fiançailles, il y a échange continu de cadeaux entre les parties. Cet échange de bons procédés continuera d'ailleurs après la conclusion du mariage. Une naissance, une simple visite de politesse, peuvent en être l'occasion. En cas de remboursment de la dot, il en sera tenu compte. Mais, le Kifunga mulango reste acquit.

b) Le mariage : La dot qui est due aux parents se nomme *Kilemba*. Kukata Kilemba signifie : payer la dot. Elle est remise le jour du mariage. Le fiancé remet à la jeune fille, soit directement, soit par l'intermédiaire de ses parents, en une ou plusieures fois, avant ou même après le mariage une dot qui se nomme *Mahali*. Si la femme a déjà été mariée elle reçoit la somme directement. En cas de décés du fiancé ou du mari avant le paiement intégral de cette dot (environ 500 fr.) elle est toujours due par le frère du défunt. S'il y a divorce aux torts de la femme, elle est restituée. A sa belle-mère, le futur remet un cadeau en argent que l'on nomme *Mweleko* à la côte orientale. Ce cadeau qui se nomme *Ukaya* au Congo est remis en souvenir des souffrances de la portée subies par la mère de la mariée. Au père on remet le *Kitshandja Ndefu* qui consiste en une chèvre, en souvenir de l'époque où sa petite-fille lui tirait la barbe.

Au jour fixé pour le mariage, les parties *(Marusi)* se rendent à la maison du jeune homme *(Bwana Alusi)*, sans cérémonie *(Wanakwenda Alusini)*. La jeune fille *(Bibi Alusi)* avec les femmes de sa famille et sa somo se tient dans une pièce, la tête recouverte d'un drap. Dans une pièce

voisine se tient le futur accompagné des hommes de sa famille et du Mwalimu. La cérémonie commence alors. Le Mwalimu et le futur posent le genou droit par terre et se donnent la main droite *(Kupika Koti)*. C'est pour celà qu'on nomme également l'épouse : « mwanamuke wa koti ». Sur le Coran *(Kitabu)* le ministre du culte pose trois fois la question suivante :

Fulani bin fulani umekubali kumwoa fulani binti fulani kwa mahali yake ya falanga 500 ?

Un tel fils d'un tel es-tu d'accord d'épouser une telle fille d'un tel en lui donnant le Mahali de 500 fr. ?

Après chaque question, le futur répond :

Nimekubali kumwoa fulani binti fulani kwa mahali yake ya falanga 500.

Je suis d'accord d'épouser une telle, fille d'une tel, etc.

Le Mwalimu pose encore une série d'autres questions :

Donneras-tu à manger à ta femme? Oui , je donnerai à manger à ma femme.

Batteras-tu ta femme sur la voie publique? Non je ne batterai pas ma femme sur la voie publique.

Etc. Etc.

Cette cérémonie se nomme : *kufunga futuba ya mikaha*. Quand elle est terminée, les deux conjoints, par l'ouverture d'une porte entr'ouverte ou d'un rideau se donnent la main, se touchent le pied droit et ensuite le mari pose sa main droite sur la tête de sa femme. La foule hurle d'allégresse et la mariée est reconduite chez elle, portée et voilée et ce en grande cérémonie. La consommation du mariage pourra n'avoir lieu que le lendemain, le mari choisissant le moment qu'il estime être le plus favorable. Quand on conduira la jeune femme vers son époux, en cortège, on la portera voilée (*Kumupeleka alusini*). L'accès de la maison lui sera interdit par la somo et ses futures compagnes et elles ne lui livreront passage que si le mari paie le « Kifungula mulango ». Quand il est permis à ce dernier d'entrer avec sa femme dans la chambre nuptiale et de lui donner la main, il doit encore payer le Kimupa Mukono et ce à sa femme elle même. La jeune femme est ensuite déposée sur les genoux de son mari (c'est le *kipakasha muke*). Il la dépose ensuite sur le lit nuptial, où a été étendu au préalable un drap blanc destiné à recevoir le sang de l'hymen. C'est le *kisarawanda*. La somo et d'autres femmes de la famille à l'exclusion de la mère assisteront à la consommation du mariage.

Cette façon d'agir à un quadruple but. Tout d'abord, prouver la virilité du mari. Ensuite, la virginité de la femme. Puis, la consommation du mariage. Enfin, sauvegarder la jeune épouse (souvent bien jeune, contre la maladresse et la brutalité éventuelle de son partenaire. Sans vouloir prendre la défense d'un pareil procédé, il faut cependant reconnaitre que tout est mis en œuvre, non, seulement pour qu'aucune contestation ne puisse être soulevée dans la suite, mais également pour que l'union ne soit pas comoromise dès l'origine par la maladresse ou l'inexpérience des conjoints. C'est après ceci que le mari remettra à sa femme le *dyazula*, cadeau, consistant en bijoux pour la récompenser de lui avoir gardé sa vertu. Il remettra aux demoiselles d'honneur le *mkalio*, qui est aussi un cadeau. Ces demoiselles se nomment *wapambe*.

Ensuite a lieu un grand festin, le *lima*, offert par l'époux.

Le lendemain commence le *fungate*, ou période de 7 jours pendant lesquels on festoie chaque jour. Chacun des époux régale à son tour. La femme ne pourra sortir, portera un drap autour de la figure et ne pourra être lavée qu'à l'eau froide et par sa somo. Le premier jour, aura lieu également la cérémonie du *kiosa mikulu*, au cours de laquelle, la somo, en présence du Mwalimu et des assistants lavera les pieds des jeunes mariés. A la fin du fungate, ils offrent un repas, qui se nomme *mwonyo ya dyiko*.

c) Dissolution du mariage : Une telle union ne peut être dissoute que par un ministre du culte (Mwalimu). Au cours d'une cérémonie et devant témoins, le mari prononce par trois

fois la phrase suivante : « Talaka, si muke wangu tena » c'est à dire : « Je la répudie, elle n'est plus ma femme » (Kutalaki = répudier sa femme en lui remettant l'acte de répudiation : *hati ya talaka*). Talaka signifie : répudiation.

Il peut arriver aussi que le mariage ne soit que suspendu. Dans ce cas, le mari, publiquement prononce le Talaka par deux fois seulement et en dehors de la présence du mwalimu. On dit : « Mikaha imeshuka ». Les époux peuvent reprendre la vie commune quand celà leur convient. Ce n'est en somme qu'une séparation momentannée de corps.

Le divorce n'est jamais prononcé que pour des motifs valables et après discussion. Les cas sont prévus de façon précise et sont en général les mêmes que pour les divorces coutumiers.

Après le divorce, comme d'ailleurs après la mort du mari, la femme se trouve pendant une période de trois mois dans un état de prohibition qu'on nomme *eda* à la côte orientale et *uzuka* au Congo. Elle subit une semi réclusion. Kuondola uzuka = lever le deuil. (Kuondola pili). Pendant ce temps la femme se nomme *kizuka*. La toilette notamment lui est interdite. Cette réclusion est prévue afin d'obtenir la preuve de non conception.

En Kingwana, « Kwenda ku Bukwelo » signifie : se marier.

Les femmes légitimes, sont, au même titre que les concubines, recluses dans le Lua (kutawisha mwanamuke).

Mukwe : C'est l'interdiction pour beaux parents et beaux fils ou belles filles de se trouver en présence les uns des autres.

La veuve est propriété du frère du mari défunt. Bien entendu elle peut refuser de se marier avec lui. Dans ce cas il y a remboursement de dot. La veuve porte le deuil en se recouvrant de « pemba » chaux indigène, et ne s'habillant que le bas du corps. Nous ne nous étendrons pas plus sur cette question du deuil, qui sera traitée dans une étude subséquente.

LECOSTE B.

Nous extrayons du Bulletin de Jurisprudence des Tribunaux indigènes du Ruanda-Urundi les intéressantes études suivantes :

1° Le divorce en droit coutumier, par G. Mineur, professeur à l'Université Coloniale d'Anvers ;

2° La légitimation des enfants naturels, par Gr. Sendanyoye ;

3° A propos de la rupture du mariage, par Seruvumba Népomucène.

Le divorce en droit coutumier.

Nous nous proposons dans ces quelques pages, d'exposer un essai de solution du délicat problème du divorce.

1. — En droit coutumier, le mariage est dissoluble dans certains cas. Les églises protestantes et adventiste autorisent le divorce pour des motifs bien déterminés.

L'église catholique ne l'admet pas ; pour elle un mariage consommé entre baptisés, ne peut jamais être dissous du vivant de l'autre conjoint.

2. — Il existe donc sur ce point, un désaccord complet entre les prescriptions de l'église catholique et les règles de la coutume.

Ce même désaccord existe entre les prescriptions des églises protestantes et adventiste, d'une part, et le droit coutumier d'autre part, chaque fois que les causes de rupture du lien conjugal ne sont pas les mêmes dans ces deux systèmes juridiques; toutefois le désaccord est ici moins absolu qu'au regard de la législation catholique, puisque les églises protestantes et adventiste ne rejettent pas le divorce à priori.

3. — Ces discordances profondes et inconciliables, créent des situations inextricables lorsque des époux mariés religieusement et coutumièrement, divorcent sur le plan coutumier, sans, pouvoir obtenir l'annulation de leur mariage religieux. Ils contactent généralement alors un nouveau mariage coutumier, et vivent en marge de la confession religieuse à laquelle ils appartiennent.

4. — La situation actuelle s'améliorerait si le statut matrimonial des indigènes était régi par leur statut religieux. Ceci demande deux mots d'explication.

5. — On peut considérer qu'actuellement, dans certaines régions du Congo et du Ruanda-Urundi, le mariage religieux des chrétiens est devenu le mariage coutumier, en ce sens que le consentement des époux reçu par le prêtre ou le pasteur, constitue l'élément substantiel et fondamental de l'union.

6. — On peut donc en inférer, que dans la généralité des cas, c. à d. si les futurs conjoints n'ont pas manifesté la volonté de donner au mariage coutumier une importance au moins égale au mariage religieux, le premier est devenu l'accessoire du second.

7. — Il apparaît dès lors, que les juridictions coutumières pourraient en se fondant sur cette constatation, c. à d. sur l'état actuel de la coutume, se déclarer incompétentes pour autoriser la rupture du lien conjugal.

Elles pourraient constater qu'actuellement, le caractère religieux de l'union conjugale est devenu prédominant, et que par voie de conséquence, les actions qui ont pour objet la rupture du lien échappent aux juridictions civiles, pour devenir de la compétence des juridictions religieuses, sauf toutefois si en se mariant religieusement les époux ont manifesté l'intention de rester au point de vue matrimonal, sous l'emprise du droit coutumier.

8. — De ce fait, les juridictions coutumières n'interviendraient plus, (sauf comme il vient d'être dit, si les époux ont manifesté l'intention de rester soumis aux règles du droit coutumier) que pour trancher les contestations relatives à la liquidation de la communauté conjugale: remboursement de dot, etc. mais *uniquement*, lorsque l'union religieuse aurait au préalable été déclarée dissoute ou nulle, par l'autorité religieuse dont relèvent les époux.

9. — Voyons comment les choses se présenteraient dans la pratique:

a) Mariage de deux catholiques:

Pas de difficulité d'application.

b) Mariage de deux protestants:

Pas de difficulité d'application: les époux comme dans le cas précédent, restent soumis à leur statut religieux, seules les juridictions religieuses protestantes (dans ce cas-ci) sont compétentes pour connaître d'une action en dissolution ou annulation du mariages, réserve faite de ce que nous avons dit sous le nº 7 in fine.

c) Mariage de deux païens:

Les conjoints restent sous l'emprise de leur droit coutumier; leur union peut donc être dissoute par les tribunaux coutumiers dans la mesure où la coutume autorise le divorce.

d) Mariage entre un catholique et une protestante ou vice-versa:

Chaque conjoint conserve son statut matrimonial; il y a donc dans ce cas coexistence de deux systèmes juridiques différents, et partant des droits qui ne concordent pas. Le protestant peut obtenir de l'autorité religieuse protestante le divorce, dans le cas prévus par le Code protestant, tandis que l'action du catholique devrait être présentée devant les juridictions ecclésiastiques telles qu'elles sont organisées par le droit canon.

e) Mariage entre un catholique et un païen, ou entre un protestant et un païen:

Même solution que pour le d/... Le catholique reste soumis au droit canon, le païen au droit coutumier, dans l'application duquel l'autorité religieuse ne peut intervenir.

L'action en divorce du païen est de la compétence exclusive des juridictions coutumières, tandis qu'une telle demande du catholique présentée devant ce tribunal indigène, devrait être déclarée irrecevable, à moins que le catholique en se mariant n'ait déclaré vouloir rester sous l'empire de la coutume.

10. — Nous ne prétendons pas avoir par ces brèves lignes, épuisé la question.

Nous avons simplement voulu montrer la possibilité de résoudre le problème du divorce coutumier, d'une manière qui n'a pas encore été envisagée officiellement au Congo, à notre connaissance tout au moins. Nous ne prétendons pas que le système que nous préconisons soit parfait, ni qu'il puisse être appliqué partout, puisque sa mise en œuvre suppose au préalable la constatation d'un point de fait, à savoir le degré d'évolution de la coutume au regard du mariage religieux; mais nous pensons que ce court exposé pourrait constituer un des éléments pour la solution du délicat problème du divorce coutumier.

Nous ne prétendons pas non plus qu'il mettra fin au concubinage, mais nous avons l'impression qu'il renforcera le lien conjugal en rendant impossible, dans bien des cas, son anéantissement par le divorce que tous les sociologues condamnent.

11. — Dans le système que nous préconisons le statut matrimonial ne serait pas immuable, il se modifierait avec le statut religieux. Cela n'a rien de contraire à l'ordre public universel, le seul que nous ayons à considérer ici.

12. — Cet exposé est inspiré de la législation des pays orientaux ; il n'a donc rien d'inédit : Exige-t-il pour être appliqué l'intervention législative? Elle serait fort utile, mais il n'est pas exclu que la jurisprudence ne puisse par son action, lente sans doute, mais adaptée aux besoins sociaux arriver à apporter à la coutume par le moyen de l'interprétation, les modifications que l'état actuel de plusieurs régions semble postuler.

Ceci suppose évidement des juges indigènes particulièrement attentifs aux besoins sociaux, connaissant à fond le droit coutumier et surtout le concours de magistrats et de fonctionnaires possédant une forte culture, une solide formation juridique et désireux d'élever, dans le cadre de la coutume, le niveau des populations.

G. MINEUR

Professeur à l'Université Coloniale d'Anvers.

De la légitimation

des enfants naturels et illégitimes en droit Munyarwanda.

Définition.

L'enfant *naturel* ou umusambanano est celui qui est né en dehors du mariage.

L'enfant *illégitime* ou nkuri est celui qui est né d'une union irrégulière non conforme à la coutume, comme l'enfant né d'une union sans dot, ou d'une union où le versement de dot n'est que partiel.

LES ENFANTS NATURELS

1. — De l'enfant né hors d'un mariage.

Jadis tout enfant né d'une fille mère, était tué avant ou dès sa naissance.

Théoriquement l'enfant était tué avec sa mère si la grossese était de notorité publique.

A vrai dire toutes ces filles n'étaient pas tuées. Le plus souvent on les conduisait au loin, par exemple en Urundi, parce que suivant la conception populaire, la présence d'une fille mère pouvait déchaîner des calamités. Là elles accouchaient et l'enfant était tué sur le champ. La fille-mère retournait quelque temps après chez ses parents. Cette coutume a été abandonnée ou du moins ces actes restent toujours cachés et son très rares. (cfr. Essai Droit coutumier du Ruanda par J. Vanhove p. 30 — Rapports en dehors du mariage — Bulletin Jurisprudence indigène 1937 — p. 114 — Le mariage des Banyarwanda par R. P. A. Pages).

La coutume ancienne ne légitimait donc jamais des enfants nés des filles-mères, vu que ces enfants disparaissaient au plus tard lors de leur naissance.

Il arrivait pratiquement assez souvent qu'une fille enceinte contractait mariage au début de la grossesse et ainsi tout passait inaperçu. Par le fait l'enfant était légitime au moment de la naissance, le père et la mère le reconnaissant comme tel.

Quid des enfants naturels qui naissent actuellement?

Leur survie après la naissance n'est possible que dans le cas où l'accouchement se fait dans un hôpital, autrement il ne se conçoit pas que l'enfant puisse vivre.

A qui appartient-il?

Cet enfant appartient à la mère, et suit donc la ligne de celle-ci. Si cependant la mère le porte à son père, celui-ci le reconnaîtra et il assurera l'entretien de l'enfant jusqu'à l'âge de rai-

son, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'enfant n'aura plus besoin des soins de sa mère. Pour ce faire, il donnera une ou deux vaches suivant son patrimoine, à la mère de l'enfant à titre d'indemnité de garde. L'enfant devient par ce fait légitime.

Si l'enfant reste sans être légitimé, ou que la mère est morte sans dire le nom de l'auteur de la grossesse, l'enfant appartient définitivement à la famille de la défunte.

Si le père veut le reconnaître, même après la mort de la mère il lui est toujours permis de demandr son enfant aux parents de la mère. Les intéressés se mettront alors d'accord sur le montant de l'indemnité de garde « Indezo » et de la légitimation.

Jusqu'à quelle époque le père peut-il reconnaître un enfant? La date où le père ne peut plus introduire la demande en reconnaissance est le moment où l'enfant est mjaeur, c'est-à-dire, d'après la coutume, dès qu'il est apte à se marier.

Cependant, il sera toujours difficile au prétendu père d'établir sa paternité si pendant le bas-âge de l'enfant, il n'a pas accompli les devoirs dus par le père envers son enfant né hors mariage légitime ou après le divorce. C'est d'ailleurs l'accomplissement de ces devoirs qui compte comme preuve de sa paternité

2. — L'enfant né d'une maîtresse.

Les enfants nés des maîtresses appartiennent à une des trois catégories suivantes :

a) l'enfant est né d'une femme libre de tout lien conjugal antérieur;

b) l'enfant adultérin;

c) l'enfant est né d'une femme séparée de corps ou répudiée mais engagée encore dans un lien conjugal antérieur.

A. L'enfant est né d'une femme libre de tout lien conjugal antérieur.

Cet enfant est reconnu par son père.

Celui-ci s'acquitte de l'indemnité de garde envers la mère et reprend son enfant.

La garde peut aussi être confiée à la mère jusqu'à l'âge de raison.

Le fait de vivre chez son père est pratiquement l'acte de reconnaissance : C'est pourquoi l'enfant doit vivre chez son père et cela certainement à partir de l'âge de raison. Ce cas général connaît cependant des exceptions.

L'indemnité de garde appartient directement à la femme si elle vit seule dans son urugo, dans le cas contraire elle appartient à sa famille.

Cette indemnité n'est ni une dot ni un rachat d'enfant d'un mariage irrégulier. Elle n'est qu'une indemnité de garde ou une gratification quelconque.

Quelle est la parenté de cet enfant s'il n'est pas reconnu ? Il appartiendra alors à la ligne maternelle et succédera à sa mère.

Quid si la mère convole en mariage ?

L'enfant est adopté par le mari de la mère, aussi longtemps que cette dernière cohabite avec son nouveau mari. L'adoption suppose que cette femme vit d'une façon permanente avec le mari et que l'enfant vit avec eux.

Les droits de l'adopté se limitent à la pension alimentaire. Il ne pourra pas succéder au mari de sa mère à moins que le père adoptif ne le fasse légataire. Il a été jugé par le Tribunal du Mwami du Ruanda le 22 novembre 1943 que le fait pour un enfant adoptif d'être étranger à la famille de l'adoptant, ne lui donne pas droit de recueillir la succession de son père adoptif. Les biens reçus du vivant du de cujus lui restent acquis. (cfr. Revue Servir 1945 p. 151.)

Le mari ne s'occupera pas de cet enfant si sa mère le laisse dans sa famille à elle.

Mais s'il vit régulièrement chez son père adoptif, il le traitera comme son enfant, il peut même lui donner certains legs comme il est dit ci-dessus.

Pour se rendre compte du problème qui nous occupe, il faut savoir que les enfants d'un lit antérieur ne sont pas dotés avec leur mère au moment du remariage de cette dernière.

On peut donc dire que cet enfant appartient à la ligne maternelle. C'est à cette dernière qu'appartiendra la dot d'une fille illégitime ou à sa propre mère, si elle subvient elle-même à son existence. Ainsi, le Tribunal de Territoire des Ruhengeri n° 338 du rôle en date du 6 août 1945, décide que les dots des filles naturelles appartiennent à leur mère.

B. L'enfant adultérin.

L'enfant adultérin n'est pas illégitime, si le mari a régulièrement cohabité avec la femme adultère. Il est toujours considéré comme appartenant au mari de la mère. (cfr. Essai de droit coutumier du Ruanda par J. Van Hove p. 29 et suivantes).

Quid si l'enfant est né dans une période où le mari ne peut être logiquement pris comme père de cet enfant?

Prenons un exemple :

X est marié à Z. et va en Uganda pour une période de trois ans.

La femme devient enceinte un an après le départ du mari; à qui appartient l'enfant?

Il y a deux hypothèses à envisager : le père reconnaît l'enfant ou ne le reconnaît pas.

Si le père le reconnaît, il n'y a aucune difficulté.

Quid si le mari ne le reconnaît pas?

Le fait de ne pas reconnaître cet enfant entraînera normalement la répudiation de la femme qui se trouvera déliée du premier lien, et elle pourra se remarier avec son concubin.

Ce dernier reconanîtra l'enfant et paiera la dot coutumière.

Si la femme ne veut pas se marier avec son concubin, celui-ci payera une indemnité de garde pour l'enfant pour aussi longtemps qu'il a besoin des soins de sa mère. Si cependant, il n'a pas reconnu l'enfant, ce dernier appartient à la famille de la femme.

C. L'enfant est né d'une femme répudiée.

En droit coutumier, la répudiation peut se présenter sous deux formes :

1° la répudiation définitive ou parfaite, *gusenda;*

2° la répudiation temporaire ou *kwirukana.*

1. La répudiation totale ou gusenda.

La répudiation parfaite est définitve en ce sens que les parents ne tenteront rien pour réconcilier les époux.

Cette répudiation n'est admise que si la femme commet une faute très grave ou est atteinte d'une imperfection majeure.

La femme retournera chez elle pour autant que posssible de la même façon qu'elle est venue. Ainsi, si pour se marier elle est venue chez son mari en tipoye, elle le quittera en tipoye également.

Si la femme répudiée est enceinte, à qui appartiendra l'enfant? L'enfant appartiendra au mari répudiant.

Quid si l'enfant est né après 300 jours?

Cet enfant n'appartient pas au mari répudiant, mais à la femme.

Et si la dot n'a pas été remboursée?

Le rembouresement de la dot n'influence pas la filiation des enfants nés après le divorce.

Il arrive, le plus souvent, qu'il y a divorce sans rembouresement de dot, même si l'épouse n'a laissé aucun enfant d'un lit antérieur.

Il va sans dire que si la mère attribue elle-même l'enfant à son premier mari, celui-ci en général, ne le refusera pas.

Si cependant il nie la paternité, la même procédure ne sera suivie que dans le cas de l'enfant adultérin. (cfr. en ce sens : Tribunal de chefferie Bwanacyamwe N° 110 du rôle en date du 18 juin 1945).

2. — La répudiation temporaire (kwirukana ou kwahukana.)

Elle est souvent la forme préparatoire du divorce en droit coutumier ruandais.

Elle peut se présenter sous plusieurs formes dont les deux principales sont :

— l'abandon du toit conjugal par la femme;

— les sévices que le mari fait subir à sa femme.

En ces cas le mariage persiste toujours.

Quand prend-il fin ?

Si la tentative de conciliation des parents essuie un échec, le divorce est prononcé. Voir dans ce sens : Tribunal de Territoire d'Astrida en date du 1945 (cfr. Bulletin de Jurisprudence du Ruanda-Urundi 1946 — jugement n° 33 p. 35).

Quid des enfants nés entre le divorce définitif et la répudiation ?

La paternité ne dépend que du délai qui s'écoule entre le moment de la répudiation et la naissance de l'enfant.

Si cet événement se produit moins de 300 jours après la séparation l'enfant est présumé être du premier mari.

Il appartient à la mère s'il est né après le 300ème jour. Peut-on soutenir que le fait pour le mari de ne pas demander le remboursement de la dot quand il est séparé de sa femme, donne droit à tous les enfants issus d'un mariage ultérieur ?

Admettre cela serait dire que sans dot il n'y a pas de mariage et que sans remboursement de dot il n'y point de divorce. (cfr. à ce sujet mariage en droit coutumier congolais par Sohier n° 274 et 275 — 198 p. 138 & 106 — Tribunal de la chefferie Bwanacyambwe du 26 juin — Revue Servir 1945 p. 308 jugement n° 15).

Remarquons que ces deux principes ne sont cependant pas absolus en droit munyarwanda (cfr. Tribunal de la chefferie Bufundu du 15 juin 1945 — Tribunal de la chefferie Bwanacyambwe en date du 26 juin — Revue Servir 1945 n° 14 & 15 p. 107 & 308).

On admet que le fait pour un époux de ne pas demander le remboursement de la dot ne lui donne pas droit aux enfants issus d'une union ultérieure de son épouse. Notons en passant, qu'il en est de même en Urundi (cfr. Coutumes et institutions des Barundi par E. Simons p. 46).

Quid des enfants naturels qui sont avec leur mère quand elle se remarie ? Ces enfants appartiennent-ils au nouveau mari ? — Comme nous l'avons dit plus haut, ils ne sont que des enfants adoptifs.

Il a été jugé par le Tribunal de territoire de Ruhengeli que chez les Batutsi les enfants naturels d'un lit antérieur ne suivent pas la dot de leur mère.

Ce jugement donne implicitement la différence du droit coutumier en cette matière entre les Bahutu-Balera et les Batutsi du Territoire de Ruhengeri.

Le jugement ne précise pas si chez les bahutu les enfants suivent la dot.

On peut se demander si telle a été l'idée du tribunal, car un autre jugement du même tribunal, de la même année, en date du 23 avril 1945 a débouté une partie qui prétendait avoir droit à des enfants d'un lit antérieur parce qu'il avait doté leur mère (Cfr. Tribunal de Territoire de Ruhengeri nº 311 en date du 23 avril 1945 et Nº 338 en date du 6 août 1945.)

Ceci fut confirmé dans une cause semblable, par une décision du Tribunal du Mwami du Ruanda en date du 22 janvier 1945 qui décida qu'est naturel ou illégitime l'enfant né de l'union d'une femme chrétienne déserteuse du toit conjugal avec un homme autre que son mari.

Il semblerait donc que sur ce point la jurisprudence est constante en ce qui concerne les deux dernières décisions des Tribunal du Mwami du Ruanda et du Territoire de Ruhengeri.

Une telle coutume était en application dans le Territoire de Masisi, limitrophe des Territoires de Ruhengeri et de Kisenyi, chez les Bahunde, où les enfants suivaient la dot. Cette coutume est tombée en désuétude parce qu'elle ne correspond plus à la mentalité et à la conception juridique actuelle en matière de filiation. (cfr. Bulletin Juridictions indigènes du Congo Belge et du droit coutumier congolais 1941-1942 p. 75 jugement nº 299 chapitre VIII - Filiation et garde des enfants - Coutume Bahunde.)

Monsieur Sohier écrit dans son livre « *Mariage en droit coutumier congolais* » que « quand » la dot n'est pas entièrement rendue, l'alliance subsiste, et en attendant, le beau-père n'a pas droit » de recevoir une autre dot pour sa fille, sans commettre une infraction. Les enfants qui naîtraient » de la femme appartiendraient au mari. »

Il ajoute qu'en droit des Balebi, « une fois la dot valablement remboursée le mariage est » fini et le mari ne pourrait plus faire valoir aucun droit sur sa femme. »

L'auteur relate donc un cas où les enfants suivent la dot. (cfr. Mariage en droit coutumier congolais par Sohier nº 413-414).

Sur ce point le droit coutumier des Balebi se différencie du droit coutumier ruandais.

Il est d'ailleurs reconnu que tous les divorces au Ruanda, même quand il n'y a pas d'enfants, ne comportent pas nécessairement le remboursement de la dot.

DES ENFANTS ILLÉGITIMES.

1. — Enfants nés d'une union ou la dot n'est pas encore versée.

Cette situation peut se rencontrer dans les cas suivants:

a) Quand le mariage est conclu par suite de donation de la part du beau-père à son gendre.

b) Quand le beau-père accepte de donner sa fille à condition que la dot soit versée ultérieurement.

c) Quand les deux époux vivent ensemble sans le consentement des parents.

A. Mariage par donation.

Le mariage par donation consiste dans le fait que quelqu'un donne sa fille en mariage de par sa propre initiative à quelqu'un qu'il choisit lui-même.

Le cas se présentait assez souvent dans les mariages des princesses et des filles des grands chefs ou entre des personnes amies.

Les chefs le faisaient pour récompenser la bravoure d'un de leurs abagaragu ou sujets.

Les amis le font entre eux, en donnant leur fille en mariage à leur fils et vice-versa.

Voyons la situation des enfants nés de pareilles unions.

Les enfants sont légitimes par le fait que le père et la mère les reconnaissent comme tels. Aux yeux du public ces enfants sont incontestablement légitimes.

Quid si une mésentente survient entre les deux familles? Il semble que les relations entre familles n'influencent pas la légitimité des enfants dans les cas d'échange de fiancées, parce que l'alliance familiale est équilibrée par le non versement de la dot d'un côté comme de l'autre.

Quant au cas où la donation n'a lieu que d'un côté, il semble que la dot est exigée du gendre, si une mésentente survient entre le gendre et le beau-père, ce dernier se réservant implicitement le droit de réclamer la dot au moment opportun. Le gendre sera condamné au versement d'une dot si, jusqu'à ce moment, il cohabitait régulièrement avec son épouse et au rachat d'enfant si l'épouse est décédée ou répudiée définitivement.

Peut-on dire que, avant que la dot ne soit versée, les enfants nés de telles unions sont vraiment légitimes?

En principe, on admet qu'un enfant est légitime si ses parents le reconnaissent comme tel.

Mais en pratique, la femme restant attachée plus ou moins à sa famille doit en quelque sorte obligation à cette dernière. Elle doit, pour autant que possible, faire rentrer tous les droits dus à sa famille par son époux.

Ainsi elle sera la première à exiger le versement de la dot si tel est le désir de sa famille.

Ceci s'explique par le fait qu'elle n'appartient pas au clan de son mari après mariage. Elle doit donc prévoir son refuge en cas de répudiation.

Pour le moment, la légitimité des enfants, en droit coutumier, et subordonnée au versement d'une dot ou d'un rachat d'enfant.

Cet acte ne constitue qu'un élément secondaire en matière de légitimation des enfants naturels ou illégitimes.

Le rachat constituant légitimation des enfants naturels ou illégitimes ne peut d'ailleurs être opéré si le père ne veut pas reconnaître son enfant.

B. Mariage sans versement de dot.

Dans ce cas le beau-fils s'engage à verser la dot dès qu'il lui est possible de le faire.

Ses enfants appartiennent toujours à la famille de la mère jusqu'au versement de la dot

Remarquons que, d'après la coutume, la validité du mariage n'a rien à voir avec l'illégitimité des enfants. L'union peut être valide alors que les enfants sont illégitimes.

Quid si la femme est morte?

Le mari reste toujours redevable du rachat des enfants.

Cette obligation passe aux héritiers du mari s'il est décédé sans s'en acquitter.

Ce sont ceux qui doivent effectuer le rachat des enfants par le fait qu'ils acceptent le passif et l'actif de la succession. Il arrive même, en Urundi, que les enfants se rachètent eux-mêmes. (cfr. Tribunal du Mwami de l'Urundi en date du 13 octobre 1944 — jugement inédit n° 917 du rôle),

Rien n'empêche dans le droit du Ruanda que les héritiers illégitimes régularisent leur situation pour pouvoir succéder à leur père.

Est-ce une faculté ou une obligation pour les héritiers de racheter ces enfants, si la famille maternelle le réclame?

Il semble que les héritiers ne peuvent refuser d'effectuer ce rachat. Cependant, s'ils peuvent établir que le défunt ne traitait pas l'enfant comme sien, les héritiers peuvent refuser le rachat.

C. Cohabitation des époux sans consentement des parents.

Ces unions sont illicites et partant les enfants qui naissent sont ipso facto illégitimes.

Leur légitimation, qui est en même temps la régularisatian du mariage des deux conjoints, se fait par le versement d'une dot aux parents de la femme.

Quid si la femme est décédée sans être dotée?

Il se peut que sa famille ignorait où elle résidait, dans ce cas le mari reste avec ses enfants légitimes.

Dans le cas d'une contestation éventuelle de la famille de la femme, le mari paiera les indemnités exigées par la coutume.

Quid des enfants que la femme avait eus d'un premier lit?

Ces enfants appartiennent, s'ils sont légitimes, au mari antérieur de leur mère; s'ils sont naturels ou illégitimes, ils font partie de la famille de leur mère.

En cas de décès de la femme, ses enfants appartiennent à leur père adoptif, qui les traite comme ses enfants, si aucune famille soit maternelle ou paternelle ne vient les réclamer. Dans le cas contraire, ils rentreront dans leur famille respective. Si la famille réclame ces enfants, elle devra remettre une indemnité de garde au père nourricier.

2. — Enfants nés d'une union ou la dot a été versée partiellement.

Ce cas précente certaines analogies avec ce qui vient d'être exposé en ce qui concerne les unions sans versement de dot et pour lesquelles le beau-père a donné son consentement.

Le gendre verse une partie de la dot exigée.

Les enfants issus de ces unions appartiennent à la famille maternelle jusqu'au parfait paiement du reliquat de la dot.

Les descendants nés de ces enfants ne sont pas illégitimes à moins qu'ils soient nés eux-mêmes d'unions irrégulières.

Quid s'ils sont nés d'unions irrégulières ?

Ces enfants étant illégitimes, appartiennent à la famille maternelle. Mais la mère étant elle-même illégitime, et ne faisant pas partie de la ligne paternelle, ses enfants illégitimes, se rattacheraient ipso facto à la ligne que suit momentanément leur mère.

Quoi faire pour régulariser ces situations ?

Si le premier gendre ne peut s'acquitter d'une telle dot, il attendra jusqu'au moment où il touchera une dot versée pour sa fille et la remettra à son beau-père. Ainsi la situation sera règlée.

Comment faire pour régulariser la situation dans le cas où le gendre n'a que des enfants mâles ?

Dans ces conditions, ils appartiendront à la ligne maternelle jusqu'au jour où eux-mêmes payeront le dû, si leur père est décédé sans pouvoir s'en acquitter.

Si une femme vit habituellement dans un concubinage, comment légitimer un enfant né d'un commerce illicite avec un mari autre que son concubin de fait ? Cet enfant appartiendra-t-il au concubin de fait ou à l'amant ou à la mère ?

Du principe que le concubin de fait ne peut obtenir la légitimité de son enfant à moins qu'il ne verse la dot, il découle que l'enfant appartiendra toujours à la ligne maternelle.

D'autre par l'amant n'a aucun droit sur un enfant né d'une femme qui ne cohabite pas avec lui ; or, c'est le concubin qui cohabite avec la mère. Il s'en suit qu'il y a plus de présomption de paternité pour lui que pour l'amant. Toutefois ce dernier conserve le droit de prouver

sa paternité. D'où la différence entre un enfant adultérin et un enfant né d'une femme engagée dans le concubinage. L'amant ne peut reconnaître son enfant adultérin, qu'à condition que l'époux rompé répudie son éponse pour cause d'adultère et que par ce fait il nie la paternité de l'enfant.

Conclusions.

D'après ce qui vient d'être exposé, on peut établir que les règles suivantes régissent en général la légitimation des enfants naturels en droit coutumier du Ruanda.

Principes

1. Sont *naturels* les enfants nés des rapports en dehors du mariage.

2. Tombent sous cette dénomination :
   a) les enfants nés des filles mères,
   b) les enfants adultérins ;
   c) les enfants nés d'une femme dont l'union est dissoute (veuve ou divorcée).

3. Sont *illégitimes* les enfants nés d'unions irrégulières non conclues en conformité avec la coutume.

4. Tombent sous cette dénomination :
   a) l'enfant né d'une union sans dot ;
   b) l'enfant né d'une union où le versement de la dot n'est que partiel.

5. En règle générale tous les enfants nés hors d'un mariage valide et licite peuvent être légitimés.

Formes de légitimation :

6. Les enfants nés des filles mères sont légitimés par l'union de la mère et du père ou par la reconnaissance, exprimée par le père, en dehors du mariage.

7. Les enfants adultérins peuvent être reconnus par leur père naturel si l'époux trompé répudie son épouse pour cause d'adultère et que par ce fait, il nie la paternité de cet enfant.

8. En aucun cas, l'enfant adultérin ne sera reconnu par son père s'il n'est pas rejeté par le mari de sa mère.

9. La légitimation d'un enfant adultérin par l'amant suppose qu'il se marie avec sa maîtresse en payant à la famille de celle-ci les droits dus ou en rachetant son enfant, s'il ne consent pas au mariage.

10. L'enfant né d'une femme libre de tout lien conjugal est légitimé par le versement d'une indemnité de garde, par le père naturel à la mère de l'enfant, et par l'acquittement de certains droits dus suivant les circonstances, soit à la famille de la femme, soit à cette dernière seulement.

11. Les indemnités de garde appartiennent à la famille de la femme ou à elle-même suivant qu'elle réside dans le rugo de ses parents ou qu'elle réside dans son propre rugo.

12. La garde de cet enfant est confiée à la mère jusqu'à l'âge de raison, c'est-à-dire jusqu'au moment où il n'a plus besoin des soins de sa mère (5 à 6 ans environ).

13. Le père peut se charger de la garde de l'enfant s'il n'y voit aucun inconvénient pour la santé de l'enfant.

14. L'enfant né d'une femme libre appartient à la ligne maternelle jusqu'à la légitimation.

15. Les dots des filles illégitimes appartiennent à leur mère ou à sa famille suivant qu'elle subvient elle-même à son existence ou qu'elle réside dans sa famille.

16. L'enfant né après le 300ème jour dès la répudiation temporaire ou définitive de la mère, n'appartient pas au mari répudiant, même si la dot n'a pas été remboursée.

17. L'enfant né, *avant* le 300ème jour après la répudiation d'une femme, appartient à l'époux répudiant.

18. Les enfants nés de mariages par donation sont en principe légitimes.

En cas de différend entre le gendre et le beau-père, ce dernier peut réclamer au premier la dot ou le rachat de l'enfant.

19. Le gendre doit s'exécuter sinon ses enfants retombent dans la ligne maternelle.

20. Si de l'union sans versement de dot il est né des enfants, le gendre est toujours tenu au versement de la dot ou au rachat d'enfant pour que ceux-ci passent de la ligne maternelle à la ligne paternelle.

21. L'enfant né d'une femme engagée dans une union matrimoniale irrégulière, peut être légitimé par l'amant occasionnel de la mère s'il est l'auteur de cette grossesse.

22. L'obligation de rachat des enfants passe aux héritiers du père naturel.

23. Les enfants nés d'une union où la dot a été partiellement versée sont légitimés par le versement du reliquat de la dot.

Conséquence de l'illégitimité d'un enfant naturel :

24. Les enfants naturels sont dépourvus de toute protection paternelle; ils n'ont que celle de leur mère, soutenue par ses parents à elle.

Effets de la légitimation :

25. Les enfant reconnus jouissent des mêmes droits familiaux et civils que les enfants nés d'unions légitimes.

Gr. Sendanyoye.

A Propos de la rupture du mariage.

Suite à certains jugements publiés dans ce Bulletin (notamment les nº 33 et 55) deux questions m'ont été posées:

1º Dans le cas où la coutume établit qu'un « divorce » est un fait accompli, cela ne constitue-t-il pas un état d'inimitié (appelé « état de guerre » par Mr. Possoz dans ses « Eléments de droit coutumier ») entre les deux familles intéressées?

2º Si une femme, qui a quitté le toit conjugal, refuse de le réintégrer, y a-t-il une procédure qui doit se placer entre ce refus et la demande de restitution de la dot?

Il est malaisé de distinguer au Ruanda, ou la plupart des actes sont, en dernière analyse, une conséquence de l'une ou ou de l'autre coutume, ce qui est basé sur le Droit coutumier de ce qui ne l'est pas.

Anciennement, tout fait, toute procédure de caractère public était accompagné d'une certaine formalité coutumière, c. a. d. admise par tout le monde, soit à travers tout le pays, soit dans certaines régions. Ces gestes ou cérémonies qui ont fini par devenir habituels et par être imposés, ne se transgressaient plus sans faire encourir certaines sanctions réelles ou morales.

Tout ce qui concerne le mariage a évidemment suivi la même marche et actuellement tous les détails en sont arrêtés, prévus et sanctionnés.

Pour faciliter la réponse aux questions posées, voyons d'abord comment un mariage coutumier s'organise dans les milieux ancestraux :

— Un jeune homme veut se marier. Il trouve ses parents et leur exprime son désir.

— Les parents consultent, par l'intermédiaire d'un devin, le grand esprit de la famille en proposant plusieurs candidatures: d'abord des candidats pris dans des familles amies, où existent déjà d'autres liens, soit d'un mariage antérieur, soit d'ordre social ou politique, etc. Parfois aussi les candidats sont choisis parmi les familles de même condition, mais moins connues. Théoriquement le choix est arrêté par « l'esprit de la famille » et pratiquement il se limite le plus souvent aux familles amies.

La candidature déterminée, les parents du jeune homme font les démarches nécessaires auprès des parents de la jeune fille.

En principe les parents de la jeune fille sont toujours d'accord, et cela surtout vu les relations existantes ou à créer.

Bien que ce ne soit pas strictement nécessaire, il est de bon ton que les parents de la jeune fille consultent également leur ancêtre. Celui-ci donnera certainement un avis favorable puisqu'il s'agit d'un bien pour la famille.

Les parents du jeune homme envoient donc, en gage de remerciement, une vache ou une houe d'après l'aisance des deux familles: c'est l'inkwano, la dot, c. à. d. la *consécration visible des liens des deux familles.*

Au jour de l'arrivée de la jeune fille dans le foyer du jeune homme, ses parents la font accompagner d'*un autre signe visible* qui doit réciproquer les remerciements, pour l'honneur qu'ils ont témoigné vis-à-vis de leur famille en y demandant une épouse. Ce signe est l'équivalent de ce que la famille du jeune homme a donné; c'est ce qu'on appelle « *Indongoranyo* »

Dans ces cérémonies, il y a donc:

1. *Un lien invisible* des deux familles intéresées c. à. d. le consentement de l'esprit familial de part et d'autre et cela surtout de la part de la famille de l'époux.

2. *Un témoignage visible et réciproque du lien*: l'inkwano et l'indongoranyo. Ce témoignage est devenu le titre matrimonial c. à. d. l'instrument juridique du mariage.

3. Union du jeune homme et de la jeune fille.

4. Des témoins des différentesm anifestations de l'alliance des deux familles lesquels sont pris parmi les amis de chacune des familles.

Les témoins de l'alliance, doivent-ils éventuellement intervenir dans le cas d'une rupture matrimoniale?

— Pas nécessairement!

La vie du jeune homme et de la jeune fille constitue une partie *du tout* qu'est *l'alliance des deux familles.*

Le jeune foyer, étant indépendant des deux familles-mères, pose des actes dont les conséquences ne retombent que sur le foyer, à moins qu'ils soient de nature à porter atteint grave à l'une des familles-mères.

Cela dit, la quesiton « divorce » se pose :

Que se passe-t-il au point de vue coutume en cas de divorce ?

Le mariage est évidemment de primordiale importance au point de vue relations coutumières sociales. C'est pourquoi un divorce est entouré de grandes précautions dans la coutume ruandaise.

Les causes de désunion des deux époux sont ou bien *personnelles* ou bien *familles.*

Si le divorce provient d'une mésentente réciproque des deux époux, il ne concerne pas leurs familles. Il y a alors rupture du lien entre les deux époux et la mésentente ne lèse en rien l'alliance que les deux familles ont contractée.

La séparation des deux époux est un incident momentanément pénible mais qui ne rompt ni ne refroidit le lien entre les deux familles.

Quel sera le sort de la dot en ce cas ? — Cela dépendra surtout du lien qui existait entre les deux familles *avant* le mariage en question.

Nous avons dit plus haut que, au moment des fiançailles, les parents du jeune homme fon leur choix soit dans une famille amie soit — à défaut de filles nubiles intéressantes — dans une famille d'un rang équivalent c. à d. qui a un même commandement politique, un même shebuja etc. mais avec qui elle n'était pas liée.

Les familles qui ont de vieilles relations ne reprennent pas la dot. La coutume veut que, puisqu'il n'y a pas eu de rupture des familles, on peut redemander et échanger des épouses en mariage. Ce qui fait qu'au moment de redemander une autre jeune fille en mariage on ne prévoit pas un nouveau versement de dot.

Pour ce qui est des familles qui n'avaient pas de relations avant le mariage en question, il y a remise de la dot. Mais ce fait ne constitue pas pour cela une rupture de l'alliance des deux familles. Il reste possible de renouer des liens par un autre mariage ; ce qui est même très fréquent parmi les indigènes « BAHUTU ».

Dans le cas de repture suite à des insultes graves de la part d'un des époux à l'égard de l'autre famille ou à un de ses membres importants provoquant ainsi un déshonneur public, la *rupture* de l'alliance est proclamée par le représentant de la famille lésée si les réconciliations tentées par les témoins n'aboutissent pas.

Il y a alors séparation complète des deux familles et cela sous tous les rapports. Il n'y aura plus de mariages entre ces deux familles et cela pendant plusieurs générations ; le remboursement de la dot sera immédiat.

Un préjudice à la famille est logiquement condamné par « l'esprit familial ». Aussi le consulte-t-on pour se renseigner sur la conduite à suivre vis-à-vis de l'ennemi nouveau, que devient l'autre famille !

Comparons maintenat le présent et l'ancienne coutume :

L'influence européenne a apporté des changements dans l'interprétation des coutumes. Certains aspects, anciennement de pur droit coutumier, sont devenus, dans la conception de la coutume évoluante, de simples formalités, le plus souvent au service de l'égoïsme des intéressés.

De par ailleurs, certaines anciennes formalités se sont montrées sur un jour de pur intérêt.

Les anciennes convenances coutumières, les bonnes mœurs, sont devenues des coutumes indifférentes et non recevables devant nos tribunaux coutumiers.

Ainsi s'expliquent aisément la question de divorce et de restitution de la dot. La dot est devenue plus représentative de l'intérêt et est passée pour objet principal devant les Tribunaux ; c'est ainsi qu'on conçoit actuellement quasi impossible un mariage sans versement de la dot et

qu'un divorce sans remise du titre matrimonial selon la procédure en vigueur semble être un non-sens.

Le divorce lui-même est devenu un arrangement entre familles et ne concerne pas directement les tribunaux. Nous pouvons donc conclure que :

1° Le divorce est essentiellement de droit coutumier. Anciennement il était précédé d'une procédure coutumière entre les familles pour mettre au point de quel côté était la faute invoquée comme cause du divorce.

Dans les cas graves, entre des familles de même dépendance politique ou sociale, et si les deux familles étaient de bonne volonté, ils portaient le différend devant leur *maître*. Celui-ci arrêtait si possible l'incident et imposait à la partie perdante une certaine indemnisation à remettre à la famille lésée.

2° La restitution de la dot était éventuellement due à la partie gagnante s'il y avait lieu de la réclamer, eu égard aux relations existantes entre les deux familles. Même la restitution de la dot n'entraînait pas nécessairement la rupture de l'alliance entre les deux familles.

3° Les témoins plaidaient la réconciliation des partis; leur décision n'était nullement décisive; elle était susceptible d'appel pour le membre perdant, dans le cas où il y avait un esprit de sincère réconciliation.

Seruvumba Népomucène.

NOTE.

Intéressante étude qui met bien en relief l'idée que le divorce est essentiellement conforme au droit coutumier du Ruanda mais aussi qu'avant de l'admettre les familles des conjoints intervenaient, de même que dans certains cas graves le chebuja (suzerain), pour voir s'il y avait faute.

Le divorce entraînait donc la rupture du lien qui unissait les époux ou même celui qui unissait les familles ainsi alliées ou confirmées dans leur alliance selon la gravité du cas.

De plus, les témoins de l'union remplissaient le rôle dévolu au juge dans la procédure européenne. Celui-ci en effet doit obligatoirement essayer de réconcilier les époux : « la première audience, le juge entend les parties en personne, sans l'assistance de leurs conseils, à huis clos. Il leur fait les observations qu'il croit convenable » dit l'article 139 du Code civil congolais.

Quant à la dot, les familles qui ont de vieilles relations ne la reprennent pas. Les autres, si, sans que pour cela le divorce entraîne la rupture de l'alliance de deux familles. Mais dans ce dernier cas, le remboursement est immédiat — c'est le signe de la rupture de l'alliance — pour l'extérieur et c'est irrémédiable.

Il est bien certain qu'il faut conserver toutes les interventions qui peuvent empêcher le divorce ou au moins les rendre moins fréquents en droit coutumier, qu'il s'agisse de l'intervention des familles, du shebuja ou de témoins à rôle « réconciliateur » — c'est même plus nécessaire maintenant que dans le passé, l'évolution mettant à l'avant plan et davantage les droits personnels des époux qui deviennent moins soucieux des prérogatives de la famille.

A la deuxième question il faut donc répondre que les procédures anciennes qui se plaçaient entre la cause du divorce et le prononcé de celui-ci sont à maintenir et que les tribunaux sont dans leur rôle en laissant agir les influences traditionnelles. Dans l'esprit du droit coutumier comme dans le nôtre, le divorce *est un mal* que la jurisprudence se doit de limiter et non détendre et de faciliter.

F. Walhin.

BIBLIOGRAPHIE

La Société d'Etudes Juridiques attire l'attention sur ce qu'elle dispose encore de quelques brochures « Le Droit Coutumuer du Congo Belge » par A. Sohier, au prix de trente francs la brochure.

***

A NOS LECTEURS

Quelques erreurs d'impression se sont glissées dans l'étude de M. Beaudoin Lecoste, publiée dans le nº 10 de l'année 1948, sous le titre : « Quelques autres proverbes des Arabisés du Maniéma.

Nous nous en excusons et prions nos lecteurs de bien vouloir corriger comme suit :

2. — Kibíriti et non Kibriti
   *H*akitaishinda et non *K*akitaishinda
3. — *H*apike et non *K*apike
4. — *H*aseme et non *K*aseme
6. — *H*afue et non *K*afue
10. — Mto*ro* et non Mto
    Akita*k*a et no Akita*ñ*a
11. — *H*aliyue et non *K*aliyue
12. — *H*apike et non *K*apike
14. — *H*ata et non *K*ata
15. — *Muñogo* et non *Muko*
    Vishi*n*do et non Vishido

La Rédaction.

TABLE DE MATIERES

Années 1947-1948.

I. TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

APPERMANS L.,
Essais de codification de coutumes indigènes en vigueur dans le territoire de Paradje 86
BRAUSCH G.-E.-J.-B.
Les associations prénuptiales dans la haute Lukenye 102
La famille dans la haute Lukenye 178
DETHIER F.-M.
Quelques effets juridiques de la Gaza ya se, ou excisions 6
GROOTAERT J.-E.-A.
Rubrique de la sociologie et de la politique indigène 51, 54
Problèmes et programmes congolais 75
LAMBO M.
Etude sur les devins et sorciers 133
LECOSTE B.
Proverbes et devinettes des arabisés du Maniema 82, 302, 375
Etude sur l'origine du suffixe habituel « ka » en ki-ngwana 190
De l'influence des langues congolaises batoues sur le ki-swahili 293, 349
Le mariage chez les arabisés 357
MAKONGA B.
Samba-a-kya-buta 304, 321
MARCHAL R.
Cours élémentaire de droit en langue kibemba 144
MINEUR G.
Le divorce en droit coutumier 361
MUNONGO A.
Lettre de MWENDA à Sa Majesté le Roi Albert 199, 231
Chants historiques des Bayeke 280
RUHARA Ch.
Le buhake coutume essentiellement munyarwanda 245, 261
RWAMASIRABO Ch.
Le buhake 245, 261
SAERENS C.
La sorcellerie chez les Babali 71, 97

SENDANYOYE G.
Formes du testament dans le droit coutumier munyarwanda de la région d'Astrida 1
Le buhake 245, 261
La légitimation des enfants naturels 363
SERUVUMBA N.
A propos de la rupture du mariage 371
SOHIER A.
Comment étudier le droit coutumier congolais 173
VAN DE GINSTE F.
Le lupambula chez les Basuku 9
Le mariage chez les Basuku 17, 33

II. TABLE ALPHABETIQUES DES ETUDES

Associations prénuptiales (Les) dans la haute Lukenye 102
Buhake (Le) Coutume essentiellement Munyarwanda 245, 261
Chants historiques des Bayeke 280
Comment étudier le droit coutumier congolais 173
Cours élémentaire de droit en langue Kibemba 144
Devins et sorciers 133
Divorce (Le) en droit coutumier 361
Effets juridiques de la gaza ya se ou excision 6
Essai de codification de coutumes indigènes dans le territoire de Faradje 86
Famille (La) dans la haute Lukenye 178
Formes du testament dans le droit coutumier munyarwanda de la région d'Astrida 1
Influence des langues congolaises bantoues sur le ki-swahili 293, 349
Légitimation (La) des enfants naturels en droit munyarwanda 363
Lettre de Mwenda à Sa Majesté le Roi Albert 199, 231
Lupambula (Le) chez les Basuku 9
Mariage chez (Le) chez les Basuku 17, 33
Mariage (Le) chez les arabisés 357
Origine (L') du suffixe habituel « ka » en ki-ngwana 190
Problèmes et programmes congolais 75
Proverbes et devinettes des arabisés du Maniema 82, 302
Rupture (La) du mariage 371
Samba-a-kya buta 304, 321
Sociologie et politique indigène 51, 54
Sorcellerie (La) chez les Babali 71, 97

III. TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE

Abandon par la femme du domicile conjugal 70
Abandon de propriété 272
Action téméraire et vexatoire 195 à 198, 291
Adultère 347
Chose jugée 347
Condition de l'enfant né d'une femme chrétienne 292
Contrat d'umugaragu sur l'umurundo - obligation de l'umugaragu droit de shebuja 274
Contrat d'umugaragu. Saisie illégale d'une vache. Violation par le shebuja 275
Contrat d'umugaragu. Obligation de l'umugaragu 278
Contrat d'umugaragu. Obligation du père et du fils 179
Contrat d'umugaragu. Résiliation de contrat 268
Demandeur qui se désiste 270
Détournement de bétail confié en dépôt 92
Devoir de l'umugaragu, gardien de bétail 275
Distinction entre la fraude et le dol 347
Divorce 30
Divorce. Dissolution d'un mariage religieux 230
Droit foncier - terres abandonnées 271
Droit du shebuja sur l'inyokorano 276
Droit du shebuja sur l'inyokorano 278
Droit de procédure devant le Tribunal de territoire 317
Droit civil - Ordre public - Equité 319
Epreuves superstitieuses 260
Escroqueries 260
Lieu de détention de la dot d'une fille dont les parents sont décédés sans autre héritier 271
Nullité du jugement 29
Ordres donnés par le sous-chef 267
Pâturages - Droit d'occupation 267
Pâturages : attribution du chef de colline 269
Propriété foncière 266
Propriété, vente et bail de vaches 171
Remboursement de dot. Vache donnée par le beau-père au gendre à titre d'amitié 272
Remboursement de dot - droit du gendre 273
Résiliation du contrat d'ubuhake aux torts de l'umugarugu 274
Résiliation du contrat de buhake 277
Rétention contre son gré de l'épouse dans la famille du défunt 346
Séparation momentanée des époux 30
Succession et propriété foncière 266
Succession - droit du chef de famille 269
Vente de bétail ubuhake sans autorisation 278
Versement de dot 267
Versement partiel d'une dot par le mari 274
Violation des droits de la défense 131

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

Comité de Patronage:

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

Comité de la Société d'Études Juridiques.

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

Comité de Rédaction.

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

EXTRAITS DES STATUTS.

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

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 120 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 85 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 65 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 8489 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection comlète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq Premières années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS:

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées: 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume): 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton ; Les Bayeke, par F. Grévisse.

Ouvrages disponibles :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beauffort et L. Van Hoof, broché 15 francs.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des Balebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 6 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfiila, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.
Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise par J.P. Colin, 100 francs.
Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs
Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 o/o sur les sommes et valeurs adjugées par Jugement, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs
Essai critique sur la situation Juridique des Indigènes au Congo Belge, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.
Les premières années de la Cour d'Appel d'Elisabetfiville - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s. - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs
Comment libeller les Préventions, par D. Merckaert, 15 frs.
Le Droit Coutumier du Congo Belge, par A. Sohier, 25 francs.

PORT EN PLUS

IMPRIMERIE DE
L'ECOLE PROFESSIONNELLE
MISSION SALESIENNE
LA KAFUBU
ELISABETHVILLE