

# Institut Royal Colonial Belge

---

BULLETIN DES SÉANCES

---

---

Koninklijk  
Belgisch Koloniaal Instituut

---

BULLETIJN DER ZITTINGEN

---

VIII — 1937 — 2



**BRUXELLES**

Librairie Falk fils,

GEORGES VAN CAMPENHOUT, Successeur,

22, Rue des Paroissiens, 22.

## BULLETIN DE L'INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE

	BELGIQUE	CONGO BELGE	UNION POSTALE UNIVERSELLE
Abonnement annuel	fr. 60.—	fr. 70.—	fr. 75.— (15 Belgas)
Prix par fascicule	fr. 25.—	fr. 30.—	fr. 30.— (6 Belgas)

## SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

---

Séance du 26 avril 1937.

La séance est ouverte à 17 heures, sous la présidence de M. Bertrand, directeur.

Sont présents : MM. De Jonghe, Dupriez, le R. P. Lotar, M. Louwers, membres titulaires; MM. De Cleene, Dellicour, Engels, Heyse et Léonard, membres associés.

Excusés : M. Carton de Tournai, le R. P. Charles, MM. Franck, Smets, Speyer et Wauters.

### Communication de M. F. Dellicour.

M. Dellicour donne lecture d'une étude de M. L. Stiers, intitulée : *La frontière orientale du Congo belge*. L'auteur expose systématiquement les événements qui ont amené l'établissement de la frontière orientale actuelle du Congo belge, tant au Ruwenzori et à la Ruzizi qu'au Tanganyka, depuis les cartes annexées au traité du 8 novembre 1884 avec l'Allemagne et à la déclaration de neutralité en 1885, jusqu'à l'accord de Bruxelles du 10 mai 1910.

L'exposé comprend trois chapitres :

1. La frontière d'après la déclaration de neutralité 1885.
2. La frontière germano-congolaise.
3. La frontière anglo-congolaise. (Voir p. 307.)

M. Louwers donne quelques précisions au sujet de l'attitude énergique du Gouvernement belge présidé par M. Schollaert, dans les négociations internationales qui

amenèrent la conférence anglo-germano-belge de 1910. M. Dupriez confirme ces renseignements par les informations qu'il a reçues personnellement à cette époque.

**Concours annuel de 1939.**

La Section décide de poser pour le concours annuel 1939 les deux questions suivantes :

1. *On demande une étude sur la contrainte par corps pour dettes, chez une ou des peuplades congolaises.*

2. *On demande un exposé de l'évolution des conditions matérielles de la vie chez une peuplade qui a subi depuis un certain temps l'influence européenne (nourriture, vêtement, habitation, outillage, ressources, hygiène, etc.)*

La séance est levée à 18 h. 30.

---

## La frontière orientale du Congo belge.

(Note de M. L. STIERS, présentée par M. F. DELLICOUR.)

M. J. Maury, ingénieur en chef au Ministère des Colonies, a fait paraître, en 1934, un ouvrage intitulé : *Triangulations du Congo oriental*, constituant une synthèse des travaux cartographiques et géographiques relatifs à la frontière orientale de notre Colonie. Dans cet ouvrage, il a, peut-on dire, réuni tous les éléments techniques de la question.

Au cours de nos lectures, il nous a paru que l'histoire de la frontière orientale de notre Colonie présentait certaines solutions de continuité, particulièrement en ce qui concerne les événements relatifs aux démêlés du Congo belge avec l'Angleterre et l'Allemagne, concernant les régions du Tanganyka, de la Ruzizi et du Ruwenzori.

Nous avons cru intéressant de faire une synthèse de la question, afin d'attirer l'attention sur des événements peu connus en général et qui cependant présentent un intérêt majeur au point de vue de l'histoire de notre Colonie.

### CHAPITRE I.

#### LA FRONTIÈRE D'APRÈS LA DÉCLARATION DE NEUTRALITÉ DE 1885.

Le 1<sup>er</sup> août 1885, M. van Eetvelde, administrateur général des Affaires Étrangères de l'État Indépendant du Congo (1), portait à la connaissance de divers gouvernements que l'État Indépendant du Congo se déclarait perpétuellement neutre.

A cette communication était jointe une carte à petite échelle, sur laquelle figuraient les limites géographiques

---

(1) Voir Lieut.-col. LIEBRECHTS, *Léopold II, Fondateur d'Empire*, p. 100.

de l'État Indépendant du Congo, telles qu'elles résultaient des accords conclus avec les colonies limitrophes : Allemagne, France, Angleterre, Portugal.

A cette époque, personne n'attacha de l'importance à cette carte, mais le Roi Léopold II savait le parti qu'il pourrait en tirer lorsque se produiraient les discussions à propos du tracé des frontières, dans des régions où nul voyageur n'avait encore pénétré.

La *limite Est* de l'État Indépendant du Congo était fixée comme suit :

Le 30° degré de longitude Est de Greenwich, jusqu'à hauteur de 1°20' de latitude Sud. Une ligne droite menée de l'intersection du 30° degré de longitude Est avec le parallèle de 1°20' latitude Sud jusqu'à l'extrémité septentrionale du lac Tanganyka. La ligne médiane du lac Tanganyka. Une ligne droite allant directement du lac Tanganyka, cap Akalunga, au lac Moero par 8°30' de latitude Sud. La ligne médiane du Moero. Le cours d'eau qui unit le lac Moero au lac Benguelo (Luapula). La rive occidentale du Benguelo, etc.

Ainsi que le fit observer A.-J. Wauters <sup>(1)</sup>, en rédigeant l'acte de neutralité, le Roi avait habilement et sans autre forme de procès, reculé les frontières de son empire. Il s'était annexé le bassin méridional du Kasai, le Katanga, l'Urua et le bassin de la Ruzizi, qui, par la Convention de 1884 avec l'Allemagne, avaient été laissés en dehors des limites reconnues à l'Association du Congo. La superficie des territoires délimités par la carte de Frederiksen, jointe à la Convention de 1884, s'en était trouvée subitement accrue de près d'un tiers. Aucun gouvernement ne protesta.

L'Allemagne <sup>(2)</sup>, en recevant ces documents qui modifiaient assez étrangement le territoire défini par l'accord

---

(1) *Histoire politique du Congo belge*, p. 103.

(2) PIERRE DAYE, *Léopold II*, p. 291.

signé le 8 novembre 1884 entre le comte von Brandenburg et le colonel Strauch, ne fit aucune objection et admit leur teneur, parce que ses nouvelles acquisitions sur la côte orientale africaine ne s'en trouvaient nullement menacées.

La carte jointe à la déclaration de neutralité ne portait au Nord du Tanganyka que des indications fort vagues. Le lac et son déversoir vers le Tanganyka, la Ruzizi, y figuraient à peine, cette région n'ayant jamais été explorée auparavant.

En 1893, le docteur Bauman <sup>(1)</sup> écrivait : « Il est possible que le lac Oso (Kivu), signalé par les Arabes et Stanley, serve de source à la rivière Ruzizi. Au Nord du lac d'Oso se dresse, du fond de la faille, un massif volcanique, le *Fumbiro*. »

Il concluait en disant : « Si le lac Oso existe, ce qu'une prochaine exploration nous dira, la Ruzizi joue entre ce lac et le lac Tanganyka le même rôle de canal naturel que la Semliki joue entre le lac Albert-Édouard et le lac Albert ».

La mission d'exploration du lieutenant allemand comte von Götzen, des dragons de la Garde, partie en octobre 1893, allait permettre d'identifier le lac Kivu.

Dans une lettre datée du lac Kivu, 18 juin 1894 <sup>(2)</sup>, le comte von Götzen donnait une série de renseignements sur l'important massif volcanique du *Mfumbiro* et sur le lac qu'il avait découvert au Sud de ce massif. Les renseignements du comte von Götzen venaient confirmer les hypothèses formulées par A.-J. Wauters au sujet du rôle du lac Oso, dont certains voyageurs, d'après les renseignements arabes, faisaient erronément la source de la Lova. Dans une interview, donnée à Bruxelles le 17 février 1895, le comte von Götzen confirmait que le lac Kivu était situé dans le territoire de l'État Indépendant du Congo.

---

(1) Voir *Mouvement géographique*, septembre 1893.

(2) Voir *Mouvement géographique* du 9 décembre 1894.

Pendant longtemps, la région orientale de l'État Indépendant du Congo demeura en dehors du mouvement d'occupation belge <sup>(1)</sup>. Le premier Belge qui la visita fut le lieutenant Lange, qui remonta la Ruzizi en 1894. Bien que le pays, élevé et populeux, fût extrêmement favorable à une occupation par les Européens, il n'y fut rien tenté en dehors de l'établissement de quelques avant-postes militaires, attendu qu'à la suite de la mise en vigueur du décret du 21 septembre 1891, l'entrée de cette région avait été interdite aux entreprises du commerce privé.

Il n'en fut pas ainsi dans la zone allemande, où l'État, au contraire, aida de tout son pouvoir les voyageurs allemands. Plus tard, des postes militaires furent établis sur la rive orientale du lac, à Kisenyi et à Ishangi, ainsi que sur la Ruzizi. Une firme de Hambourg s'établit dans le pays. La question du Kivu était posée.

Dans l'entre-temps, tirant un merveilleux parti des efforts du capitaine Francqui <sup>(2)</sup>, le Roi Léopold II, par la Convention conclue le 12 mai 1894 entre l'État Indépendant du Congo et le Gouvernement britannique, obtenait à bail de l'Angleterre, agissant comme tutrice de l'Égypte, le territoire du Bahr-el-Ghazal.

Cette Convention contenait une clause relative à la frontière orientale. L'État Indépendant du Congo <sup>(3)</sup> cédait, en effet, à l'Angleterre, une étroite bande de terre le long de la frontière de l'État Indépendant et du protectorat oriental allemand, pour servir de trait d'union entre les possessions anglaises du Nord et du Sud de l'Afrique. C'était rendre praticable un jour la construction de la ligne du Cap au Caire, la grande pensée des coloniaux britanniques. Ce traité, à peine publié, provoqua des protestations de la part de Berlin et de Paris. L'Allemagne refusa énergiquement de voir une parcelle de territoire anglais

---

(1) Voir *Mouvement géographique* du 7 novembre 1909.

(2) Comte DE LICHTERVELDE, *Léopold II*, pp. 254-255-256.

(3) Baron BEYENS, *La Question africaine*, p. 39.

s'interposer entre ses possessions de l'Est-Africain et la frontière de l'État Indépendant. Elle intervint à Londres, elle menaça à Bruxelles et le Roi fut obligé de modifier sur ce point l'accord déjà conclu avec la Grande-Bretagne.

En 1906, la *Convention du 9 mai* avec la Grande-Bretagne venait modifier la frontière orientale, en ne laissant plus à Léopold II que l'enclave de Lado, pour la durée de son règne, mais lui donnant à perpétuité une languette de territoire aboutissant au lac Albert, y compris le port de Mahagi.

Avec le Gouvernement de la République française, l'État Indépendant était depuis longtemps en discussion pour la fixation des limites du Congo français et du Congo belge. Il dut conclure à Paris la *Convention du 14 août 1894*, qui réglait à son détriment la question des frontières, lui interdisant toute expansion du côté du Tchad et réduisant les avantages à acquérir hors du bassin congolais à peu de chose, même en y ajoutant l'enclave du Lado concédée à Léopold II, pour la durée de son règne, par le traité du 12 mai 1894.

En conséquence, la frontière germano-congolaise restait celle fixée par le texte de l'Acte de neutralité du 1<sup>er</sup> août 1885 et la frontière *anglo-congolaise* était constituée par le 30° méridien Est de Greenwich.

## CHAPITRE II.

### LA FRONTIÈRE GERMANO-CONGOLAISE.

#### A. — Les événements de 1894 à 1900.

Dès 1894, le Roi Léopold II, mieux renseigné sur l'aspect des régions voisines des frontières septentrionales, avait fait paraître une carte portant les limites de ses possessions <sup>(1)</sup>.

---

(1) Lieut.-col. LIEBRECHTS, *Léopold II, Fondateur d'Empire*, pp. 184 et suiv.

Le triangle compris entre la Ruzizi-Kivu et une ligne reliant le point le plus septentrional du Tanganyka au point d'intersection du 30° méridien Est de Greenwich et du 1°20' lat. Nord avait été parcouru et occupé par le lieutenant Lange en 1894, sans aucune objection de la part de l'Allemagne. Bien au contraire, le colonel von Trotha, qui visitait la région à cette époque, avait rencontré l'officier belge. Ayant arboré le drapeau allemand en un point de la ligne frontière, il reconnut qu'il avait dépassé ses droits et s'en excusa : il fit enlever le drapeau aussitôt que lui fut parvenue la protestation du lieutenant Lange.

Tout semblait donc normal de ce côté. Malheureusement, à la suite de la révolte des soldats de l'expédition Dhanis, en 1897, nos postes durent être évacués. Un premier effort fait deux ans plus tard pour les réoccuper aboutit à un désastre. Chargé de cette mission, le lieutenant Dubois, à la tête de 60 hommes, fut massacré par les rebelles.

Il fallut recourir à des moyens plus puissants pour rétablir notre prestige. Le Roi Léopold II confia cette mission au commandant Hecq, qui marcha résolument vers la partie septentrionale du Tanganyka. Il y trouva les rebelles établis en force, mais, en dépit d'une résistance acharnée, ceux-ci furent mis complètement en déroute.

En arrivant à la Ruzizi, le commandant Hecq se trouva en présence d'une occupation allemande dont le chef était le hauptmann Bethe (1). Celui-ci ne voulut pas céder le terrain, bien que nos protestations fussent basées sur des droits incontestables. Pour éviter des incidents sur place, le commandant Hecq et le hauptmann Bethe signèrent le 10 avril 1900 une convention provisoire, soumettant à un

---

(1) En 1898 le hauptmann Bethe était venu occuper la région dans le but « déclaré » de maintenir l'ordre parmi les indigènes.

régime de neutralité le territoire occupé entre les limites suivantes :

A l'Est, une droite joignant le point le plus septentrional du Tanganyka au point 1°20' latitude Sud sur le 30° méridien Est de Greenwich. A l'Ouest, la rivière Ruzizi jusqu'à sa sortie du lac Kivu, la *ligne médiane* du Kivu jusqu'à son point d'aboutissement au Nord du lac, une droite joignant ce point d'aboutissement au point 1°20' latitude Sud, sur le 30° méridien longitude Est.

Dans ce territoire dénommé *territoire contesté*, les deux parties en cause pouvaient installer des postes en nombre égal et de force égale, *mais l'exercice du droit de souveraineté* était abandonné aux autorités allemandes.

Cette convention lésait fortement les intérêts belges. Conclu sans consentement préalable des gouvernements intéressés, le *protocole du 10 avril 1900* ou Convention Hecq-Bethe fut cependant adopté comme *modus vivendi* par les deux pays, en attendant que la question de la frontière fût définitivement réglée.

C'est à cette époque, le 8 avril 1900, que le Ministre Beernaert, Président du Conseil, recevait une lettre signée du comte de Borchgrave, chef de Cabinet du Roi, dans laquelle il s'exprimait comme suit (1) :

Si les Allemands prennent prétexte de prétendus vols commis par nos soldats au Kivu, pour ne pas signer le protocole convenu, vous voudrez bien le prendre de très haut et qualifier la rupture comme elle le mérite, affirmer que nous ne sortirons pas du territoire contesté et que toute la responsabilité des incidents tombera sur l'Allemagne qui romprait avec nous au moment où nous ferions ce qu'elle avait indiqué.

Tout cela, naturellement, seulement au cas de non-signature du protocole, refus qui ne devrait pas nous trouver muets, pas plus que toute prétention non justifiée.

Nous ne pouvons admettre que les Allemands jugent nos

---

(1) PIERRE DAYE, *Léopold II*.

soldats : s'ils mettaient cette insolente prétention en avant, le Roi vous prie, cher Président, d'avoir la bonté de la repousser avec fermeté si le cas venait à se présenter.

**B. — L'organisation du commandement des Territoires.**

En 1899, le commandant Hennebert, qui avait installé un camp à Luberizi, centre de la vallée de la Ruzizi, fut désigné pour remplacer le commandant Hecq. Il fut lui-même remplacé par le commandant Eloy, qui, dans le courant de 1900, procéda à l'occupation effective et permanente de la région du Kivu et du territoire contesté.

Dès sa prise de commandement, le commandant Eloy marcha sur le lac Kivu, où le premier poste de Nya Lukemba fut établi le 1<sup>er</sup> juillet 1900, par le sous-lieutenant F.-W. Olsen, à l'endroit où se trouve actuellement Costermansville (1).

Pour répondre à l'occupation allemande d'Ishangi (Kivu) et de Tshivitoke (Ruzizi), deux postes belges comprenant un officier et vingt-cinq hommes furent installés en territoire contesté, l'un, commandé par le lieutenant Verhaegen, à Shangugu, l'autre, commandé par le lieutenant Poortmans, à Nya Kagunda.

Les événements qui avaient provoqué la conclusion de la Convention Hecq-Bethe avaient prouvé au Gouvernement la nécessité de procéder d'urgence à une occupation effective de cette région excentrique et de la doter d'un commandement spécial. En conséquence, les territoires de la Ruzizi-Kivu, compris entre le parallèle 5° lat. Sud et la ligne des volcans situés au Nord du lac Kivu, constituèrent un district spécial à la tête duquel fut placé un haut fonctionnaire qui reçut le titre de Commandant Supérieur des territoires de la Ruzizi-Kivu et qui releva directement du Gouverneur général de Boma.

Le commandant Eloy fut le premier Commandant

---

(1) Le poste de Nya Lukemba fut déplacé par la suite et installé sur la presqu'île près de la Ruzizi.

Supérieur. Fin 1900, l'inspecteur d'État Milz fut envoyé en inspection avec le titre de Haut-Commissaire du Gouvernement. Vers la fin de 1901 arrivait, par la voie de Chinde-Kituta, l'inspecteur d'État Costermans, accompagné d'un important état-major dont faisait notamment partie le commandant du génie De Kemmeter, chargé d'établir des ouvrages de fortification le long de la frontière Tanganyka-Kivu. L'organisation de l'occupation et les travaux de défense étaient en voie d'achèvement lorsque l'inspecteur d'État Costermans remit le Commandement Supérieur de la Ruzizi-Kivu au commandant en second, le capitaine d'état-major Charles-Ernest Tombeur.

Celui-ci, avant son départ pour l'Afrique, avait été reçu au Palais de Bruxelles par le Roi Léopold II, qui lui avait donné ses instructions personnellement et clôt l'entretien en disant : « Si vous suivez mes instructions, je vous soutiendrai; dans le cas contraire, je vous laisserai tomber ».

Le ton et l'expression du Roi, en prononçant ces derniers mots, ne laissaient aucun doute à l'interpellé sur ce qui l'attendait en cas d'échec.

De 1902 à 1905, les travaux de fortification furent complètement achevés, l'occupation solidement assise et l'instruction militaire des troupes poussée à fond. Des forts, établis à Bobandana, Nya Lukemba, Luvungi, Uvira, Baraka, étaient armés de nombreux canons et pourvus de garnisons importantes.

Une colonne mobile forte de trois compagnies, concentrée à Luvungi, était tenue en réserve, prête à se porter éventuellement vers l'une ou l'autre direction menacée.

Ces efforts, bien que d'ordre défensif du côté des Belges, portaient la marque <sup>(1)</sup> de l'énergie indomptable du Roi, qui ne cédaît devant aucune menace allemande.

Peu après les incidents germano-congolais qui amenèrent la constitution du territoire contesté, furent commen-

---

(1) Lieut.-col. LIEBRECHTS, *Léopold II, Fondateur d'Empire*.

cés les travaux de triangulation de la Ruzizi-Kivu <sup>(1)</sup>. La Commission mixte germano-belge comprenait, du côté allemand, le professeur Lamp, de l'Université de Kiel, le commandant Hermann et le lieutenant Fonck. Du côté belge, le commandant Bastien, le lieutenant Mercier et M. Tilman, qui mourut au commencement des travaux et fut remplacé par le lieutenant von Stockhausen.

Dans le courant de 1903, une mission anglo-allemande opérait le long du parallèle 1° lat. Sud pour la détermination du 30° méridien E. Greenwich. Afin de pouvoir contrôler les résultats de cette mission, le commandant Bastien fut envoyé vers le point 1°20' lat. Sud sur le 30° méridien. Il prolongea par une triangulation rapide la chaîne Ruzizi-Kivu jusqu'au mont Ihunga, montagne remarquable sur le bord du plateau du Rukiga, très voisine du point de réunion des trois frontières allemande, anglaise et belge.

La comparaison avec les valeurs trouvées par la Commission mixte anglo-allemande, satisfaisante au point de vue de la latitude, montra en longitude une divergence de 1°45', soit 2300 mètres, ce qui n'était pas très étonnant, étant donnée la méthode employée au Tanganyka <sup>(2)</sup>. Mais le fait capital qui ressortait de cette détermination du 30° méridien, c'était la constatation d'une erreur de position dans la frontière, telle qu'elle était marquée sur les cartes de l'époque. Le méridien se trouvait, en effet, de 19 à 20 kilomètres de la position indiquée sur les cartes.

Il en résulta une nouvelle bande contestée, qui fut déclarée neutre par les Gouvernements belge et anglais et qui fut comprise entre les deux méridiens : le 30° méridien

---

(1) Voir Conférence donnée le 10 janvier 1912, à la Société Belge des Ingénieurs et Industriels, par M. J. Maury, intitulée : Les régions voisines de la frontière orientale du Congo belge, du Tanganyka au lac Albert, p. 50.

(2) Au Tanganyka, on avait pris comme base pour les calculs la *longitude absolue* d'Usumbura. De ce fait, le 30° méridien Bastien ne correspondait pas exactement avec le 30° méridien vrai.

primitivement supposé, dit méridien Mac Donald et le 30° méridien vrai, le parallèle de 1° lat. Sud et la crête Congo-Nil.

Dès lors, il existait deux zones de territoires contestés, séparées par une solution de continuité, constituée par la région de l'Ufumbiro, située entre le 1° de lat. Sud et une droite reliant l'extrémité septentrionale du lac Kivu à l'intersection du 30° méridien avec le 1°20' lat. Sud.

Les Anglais n'allaient pas tarder à s'infiltrer dans cette région.

En 1904, une mission commandée par le commandant Bastien, assisté par les lieutenants Mercier et von Stockhausen, partit vers le lac Édouard, dans le but d'aborder le 30° méridien tel qu'il résultait des travaux de triangulation Ruzizi-Kivu <sup>(1)</sup>.

Au début de 1904, des reconnaissances effectuées par des fonctionnaires anglais, dans la région de l'Ufumbiro, avaient incité le Commandant supérieur de la Ruzizi-Kivu à établir un poste provisoire au Muhavura, région qui relevait en réalité du Chef de la zone du Haut-Ituri, fonctionnaire qui se trouvait trop éloigné pour pouvoir agir en temps utile.

Le Gouvernement en profita pour placer toute la région frontière, jusqu'à mi-chemin entre Beni et Irumu, sous l'autorité directe du Commandant supérieur des territoires de la Ruzizi-Kivu, qui furent divisés en deux zones, la zone d'Uvira (du 5° lat. Sud jusqu'à la ligne des volcans, frontière allemande) et la zone du Rutshuru Beni, ligne des volcans, Ruwenzori (frontière anglaise). Une inspection générale de tout le système de défense, constitué le long de la frontière orientale, fut effectuée par le Vice-Gouverneur général Wangermée, accompagné du lieutenant du génie J. Maury.

---

(1) *Remarque* : Les résultats de la mission anglo-congolaise du 30° méridien servaient de base à un travail d'ordre purement scientifique, la mesure de l'arc de méridien du 1° S. au 1° N., par le professeur Dehalu, de l'Université de Liège.

En 1905, le commandant supérieur Ch.-E. Tombeur, rentrant en congé, remit le commandement des territoires au commandant Stamanne, qui fut remplacé au début de 1907 par le commandant F.-W. Olsen.

Ce dernier, au cours de son congé en Europe, fut remplacé en 1908 par l'adjoint supérieur Derche, qui resta en fonction jusqu'à la fin du régime spécial des Territoires contestés.

Pendant toute cette période, le Roi Léopold II suivait d'un œil particulièrement attentif tout ce qui se passait à la frontière orientale, ainsi qu'en témoigne le lieutenant-colonel baron Liebrechts, dans son ouvrage : *Léopold II, fondateur d'Empire* et qui s'exprime en ces termes :

Au cours des moments difficiles des négociations avec les Allemands relativement aux frontières orientales de la Ruzizi-Kivu, il allait répétant : « Je ne me laisserai pas donner de coup de pied, je ne l'ai jamais toléré et ce n'est pas à soixante-dix ans que je le permettrai ». Et d'ajouter : « Il faut cependant bien se laisser donner un coup de pied de temps en temps, mais à la condition d'en pouvoir rendre trois, sinon on n'y trouverait pas son compte ». Le Roi savait les Allemands dangereux, car il ne cessait de dire à toute occasion : « Faites bien attention, car les Allemands sont des brutaux ». Il avait le souci de la défense de ses droits tellement à cœur, qu'étendu sur son lit de douleur la veille de sa mort, il dit à M. Schollaert : « Si vous cédez aux Allemands à la Ruzizi-Kivu, votre vieux Roi sortira de sa tombe pour vous le reprocher ».

De même peut-on lire dans l'ouvrage *Léopold II* du comte de Lichtervelde :

A partir du 5 décembre, sa santé parut tout à fait compromise. Le Roi dut garder la chambre. Il continuait cependant à travailler. C'est alors que, couché sur une chaise longue et enveloppé dans une couverture de laine, il reçut M. Renkin et exhorta le Ministre des Colonies à tenir énergiquement tête aux Allemands dans la région du Kivu et à ne pas hésiter à faire repousser par les armes toute violation de la frontière congolaise.

CHAPITRE III.

LA FRONTIÈRE ANGLO-CONGOLAISE.

Les incidents de l'Ufumbiro. — L'accord de Bruxelles du 10 mai 1910.

En attendant que les Gouvernements anglais et belge eussent réglé le litige relatif au 30° méridien, il fut décidé que le territoire compris entre le 30° méridien primitif (Mac Donald) et le 30° méridien vrai serait considéré comme une « bande neutre » où les deux Gouvernements devaient s'abstenir de tout acte de souveraineté.

Ce régime de la « bande neutre » devait inmanquablement provoquer des froissements entre les autorités des deux colonies et amener sur place de multiples incidents dont certains méritent d'être rappelés.

Les salines de Katwe (lac Albert-Édouard) qui se trouvaient dans la « bande neutre » étaient exploitées par les indigènes de l'Uganda, ce qui provoqua évidemment de vives protestations de la part des autorités belges. Les autorités anglaises répondirent par une fin de non-recevoir, prétextant que les indigènes, sujets du Roi de Toro (Uganda), exploitaient ces salines en vertu d'us et coutumes ancestraux. Les autorités belges, en réponse, accordèrent l'autorisation de puiser du sel à Katwe, au chef Budungu de la région du Ruwenzori, qui, tout comme le Roi de Toro, revendiquait son droit ancestral d'accès aux salines. Aussitôt les autorités britanniques firent cesser l'exploitation des salines par les indigènes de l'Uganda.

La région de la « bande neutre » présentait un grave inconvénient. Elle favorisait le trafic illicite de l'ivoire, auquel se livraient de nombreux Grecs, Hindous, Arabes et autres. Ceux-ci parcouraient surtout la vallée de la Semliki et, à l'approche d'un fonctionnaire, ne manquaient jamais de se réfugier dans la « bande neutre ».

En juin 1909, le sous-lieutenant belge Gendarme, chef du poste de Kasindi, envoyé en reconnaissance dans la

« bande neutre », signale au Commandant Supérieur qu'un poste anglais s'était installé à l'Ouest du 30° méridien vrai, ce qui constituait évidemment un cas flagrant de violation de frontière. Le Commandant Supérieur (Comd<sup>t</sup> Olsen) inspectait à cette époque la région de Beni-Kasindi. Venant de passer par le camp de la Mission géographique du 30° méridien, il prit la précaution de faire procéder sur place à de nouvelles investigations concernant la position géographique exacte du poste britannique qui venait d'être établi. L'enquête révéla que le poste en question se trouvait à 500 mètres à l'Ouest du 30° méridien Bastien, jalonné sur le terrain par une série de tas de pierres <sup>(1)</sup>, donc nettement en territoire britannique. Aucune protestation ne fut évidemment envoyée, mais pour le Commandant Supérieur, l'alerte avait été chaude.

Le 1<sup>er</sup> juillet 1909, le Commandant Supérieur, se trouvant à Kasindi, reçut un courrier urgent lui signalant cette fois un acte de violation de frontière nettement caractérisé, dans la région de l'Ufumbiro, par les troupes britanniques. Ces troupes avaient pénétré dans le territoire belge jusqu'au lac Kivu et leur commandant avait demandé l'évacuation du poste de Rutshuru.

Mis en présence d'un acte d'une gravité extrême qui ne pouvait résulter, d'après lui, que d'un arrangement conclu en 1890 <sup>(2)</sup> en dehors de la Belgique, entre l'Allemagne et l'Angleterre, par lequel l'Angleterre avait cédé la région du Kilimanjaro à l'Allemagne contre la région de l'Ufumbiro, le Commandant Supérieur prit immédiatement les mesures que comportait la situation, à savoir :

1° Envoi d'urgence au Gouvernement britannique de l'Uganda d'une protestation des plus énergique;

---

(1) Ce jalonnement était celui dont il est parlé supra (1), p. 317.

(2) Il convient de rappeler que le 1<sup>er</sup> juillet 1890, l'Angleterre avait obtenu de l'Allemagne la cession du *pic Ufumbiro*, de la chaîne des Virunga. A ce moment, les Allemands s'établirent sur la rive orientale

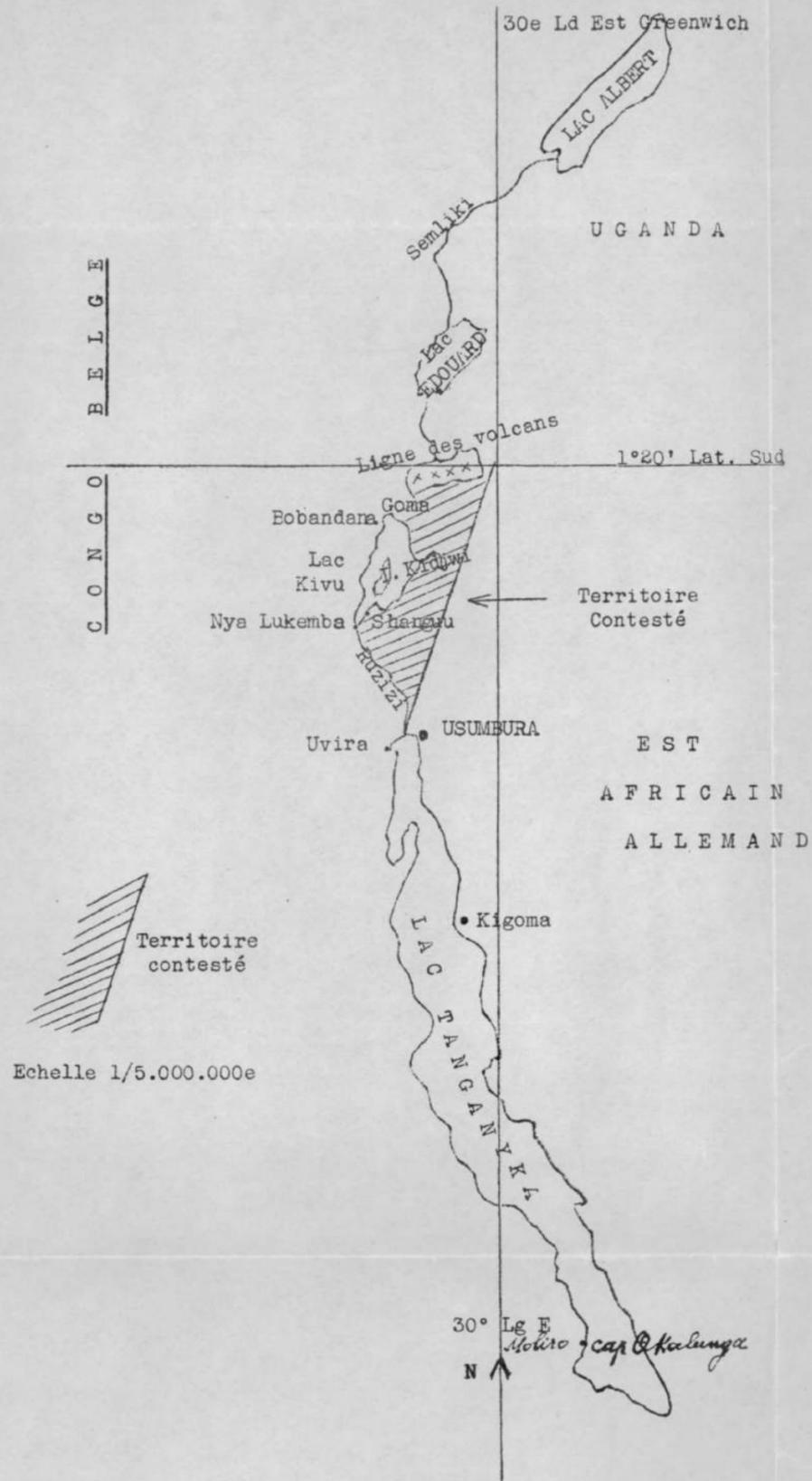


FIG. 1.

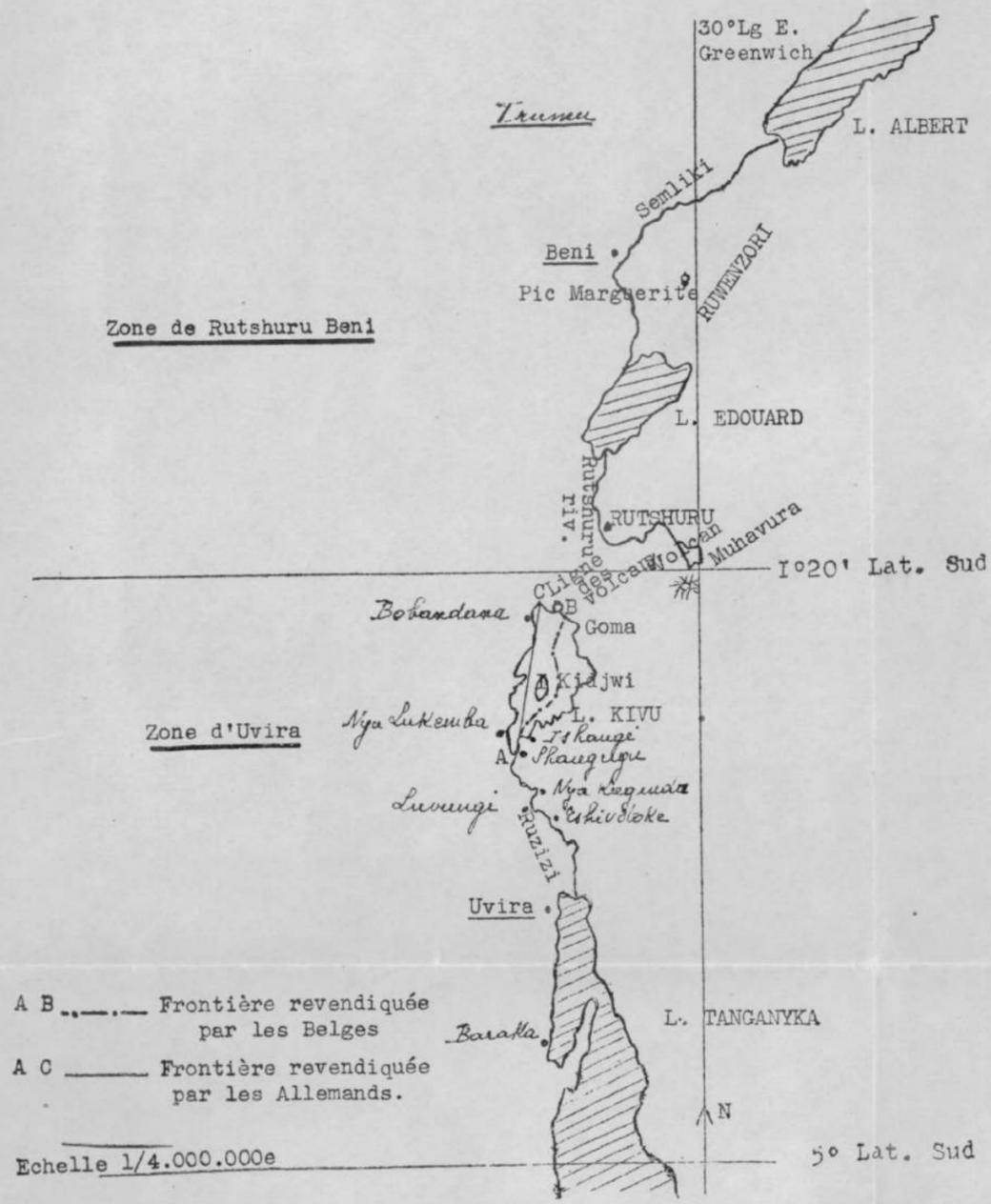


FIG. 2.

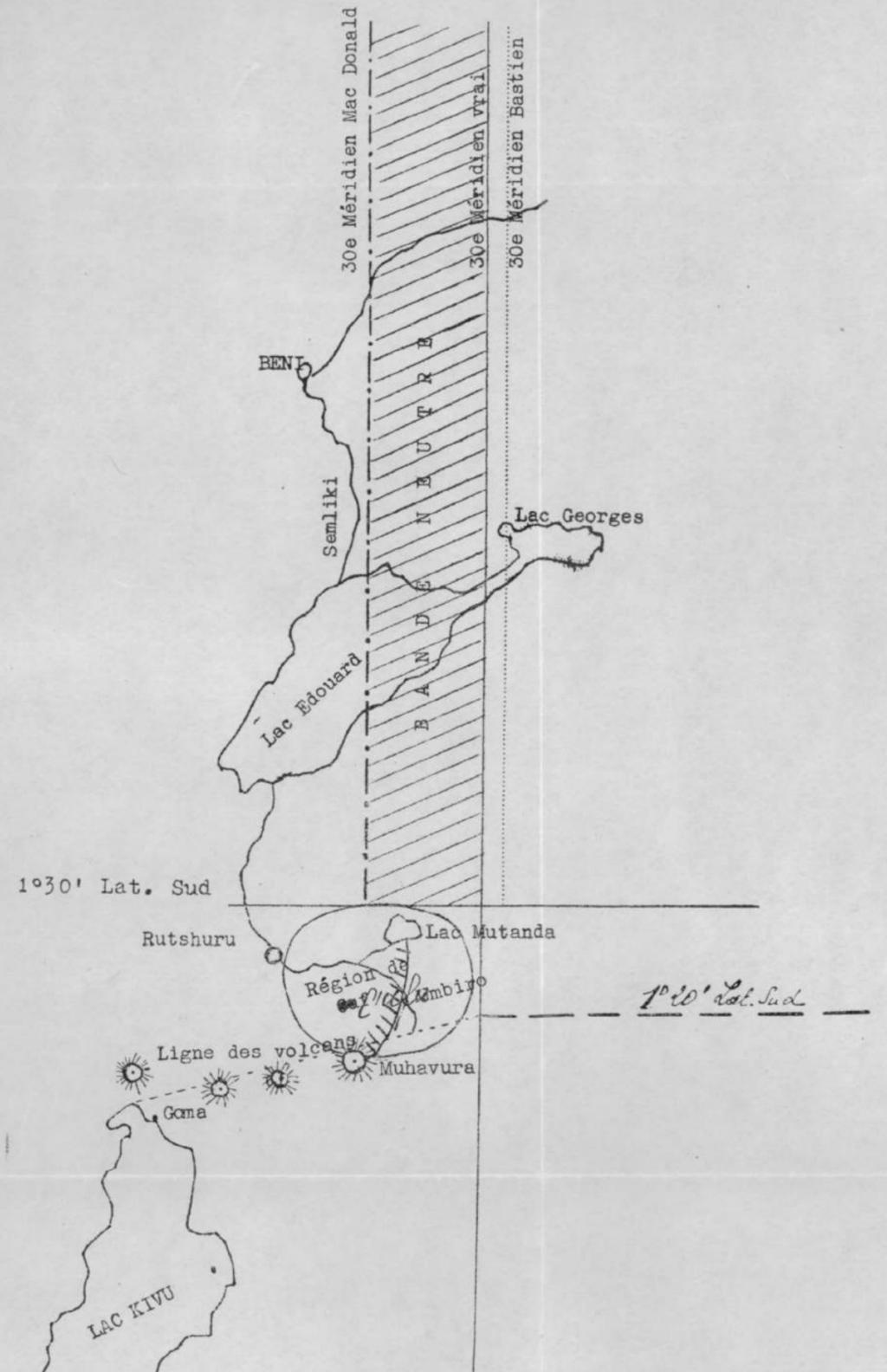


FIG. 3.

2° Information télégraphique urgente de ce qui se passait, aux Gouvernements de Bruxelles et de Boma;

3° Concentration d'urgence de toutes les forces disponibles vers la région menacée.

Quarante-huit heures après la réception du courrier urgent, le Commandant Supérieur se trouvait dans la région de l'Ufumbiro qu'il trouva provisoirement évacuée par les troupes britanniques. La marche de concentration fut néanmoins accélérée par tous les moyens, en telle mesure que lorsque les troupes britanniques revinrent en plus grand nombre, huit jours après, elles trouvèrent toutes les voies d'accès au Congo belge barrées et occupées par les troupes congolaises.

Le Commandant Supérieur avait établi un fort barrage en organisant une position s'appuyant à droite au Muhavura et à gauche au lac Mutanda. Cette position présentait sur sa gauche un crochet défensif destiné à couvrir principalement les voies d'accès à la région de l'Ufumbiro. De plus, une colonne volante surveillait le pays tout entier, tout en protégeant l'aile gauche de la position.

Grâce à ces dispositions, les troupes britanniques furent obligées d'arrêter leur mouvement de progression et furent fixées en dehors du territoire de la Colonie. A cette époque, les Allemands concentrèrent également des effectifs importants au Sud de la ligne des volcans.

Pendant près d'un an, les troupes congolaises vécurent ainsi à quelques kilomètres des troupes allemandes et britanniques dans un « état d'alarme » permanent. La position qu'elles occupaient s'appuyait sur deux obstacles, le Muhavura et le lac Mutanda, et avait été établie en s'inspirant aussi bien du point de vue politique que du point de vue militaire. Elle offrait pour les Belges ce grand

---

du Kivu et la Société de Colonisation allemande s'effaça pour faire place à une administration impériale. (Cf. *La Question africaine*, par le Baron BEYENS, p. 68.)

avantage de fixer les troupes britanniques dans la *plaine de lave*, ce qui rendait leur ravitaillement précaire et devait fatalement leur créer de sérieuses difficultés au point de vue de l'état sanitaire de leurs effectifs.

Les Belges disposaient de 1,500 à 2,000 hommes, appuyés par vingt canons et 26 mitrailleuses Maxim.

Le temps fut mis à profit pour consolider la position, organiser la défense en profondeur, établir un système de renseignements, construire des routes pour faciliter le ravitaillement des troupes, monter un hôpital volant. Bref, une réelle organisation du temps de guerre, tout en restant en temps de paix.

Au cours de cette période névralgique, les autorités allemandes et anglaises tentèrent à de multiples reprises, mais en vain, d'entrer en contact verbal avec le Commandant Supérieur. Chez les Britanniques, les essais de pourparlers furent amorcés par M. Coates, du Civil Service, et, chez les Allemands, d'abord par le Résident du Ruanda, le D<sup>r</sup> Kant, ensuite par le colonel Johannes <sup>(1)</sup>.

Le Commandant Supérieur refusa systématiquement toute entrevue, se bornant à répondre par écrit et répétant inlassablement que pour toute discussion politique, il fallait s'adresser à Bruxelles. Il se considérait comme un simple gardien de frontière et faisait remarquer que si les Allemands et les Britanniques étaient dans leur droit, il leur céderait le terrain aussitôt qu'il aurait reçu l'ordre de son Gouvernement, mais qu'en attendant, il n'était pas nécessaire de masser en face de lui des contingents importants et de mettre des canons en position.

Quant aux troupes congolaises, elles avaient la consigne de résister à outrance et de ne se retirer sur la position principale qu'en cas d'attaque par des forces supérieures.

Fatalement de nombreux incidents surgirent. Ils étaient

---

(1) Le Commandant Supérieur des Troupes du Protectorat, qui, dès que la situation était devenue grave à la frontière, avait remplacé, comme autorité unique, le Résident Impérial.

portés d'urgence à la connaissance des Gouvernements de Bruxelles et de Boma, qui suivaient la question très attentivement. Le Commandant Supérieur, toujours sur le qui-vive, appréhendait de voir s'effectuer des mouvements de troupes pendant la nuit; aussi, était-ce toujours un réel soulagement pour lui que de voir se lever l'aurore sans incident, ce qui lui permettait alors seulement de prendre quelques heures de repos.

Deux incidents furent particulièrement délicats :

Afin de bien marquer la ligne que ne pouvaient franchir les troupes étrangères, suivant les ordres du Commandant Supérieur, il avait été établi en avant du front des avant-postes, une série de piquets portant ostensiblement en tête un pli destiné à faire connaître à quiconque la défense de franchir la limite de la position sous peine d'être soumis au feu des troupes de garde. Par mesure de prudence, les ordres du Commandant Supérieur prescrivait que, lors de la relève de la garde, l'officier de garde devait vérifier personnellement si chaque piquet contenait le pli en question et le remplacer en cas de disparition. Un officier s'étant contenté un jour de faire effectuer ce contrôle par un sergent indigène, il arriva que ce dernier, ayant mal compris sa mission, alla porter un de ces plis au chef d'un avant-poste britannique. Le pli parvint immédiatement à M. Coates, chef du Civil Service britannique, qui s'empressa de télégraphier en Europe qu'on se trouvait devant un véritable ultimatum adressé par les autorités belges. Le Gouvernement belge ne s'en émut guère et le malentendu, grâce aux explications envoyées d'Afrique, fut rapidement dissipé.

Vers la même époque se produisit, du côté allemand, un événement d'une certaine importance :

Un missionnaire, le Révérend Père Loupias, appartenant à une Mission des Pères Blancs, située en territoire contesté, immédiatement au Sud de la ligne des volcans, fut assassiné par des indigènes.

Quoique, suivant les termes du Protocole du 10 août 1900, l'exercice des droits de souveraineté appartenait aux Allemands, le Commandant Supérieur belge envoya immédiatement un fort détachement en territoire contesté, en vue d'y rétablir l'ordre et d'arrêter les assassins. Il avait eu soin, au préalable, d'avertir le Résident Impérial qu'il ne s'agissait pas d'un acte politique, mais uniquement d'un geste pour rétablir l'ordre parmi les indigènes et maintenir le prestige des Européens, ce qui amena, en fin de compte, les autorités allemandes à remercier le Commandant Supérieur belge.

Pendant que ces événements se déroulaient en Afrique, la diplomatie était loin de rester inactive en Europe. Le Gouvernement britannique et le Gouvernement allemand venaient de s'entendre à notre détriment et avaient admis un tracé de la frontière qui ne tenait aucun compte de nos revendications. Se souvenant des exhortations pathétiques de Léopold II, le Gouvernement belge, présidé alors par M. Schollaert, adopta une attitude énergique : il protesta contre l'accord intervenu entre nos puissants voisins et obtint qu'une Conférence serait tenue à Bruxelles, où tout serait remis en question.

Le mardi 8 février 1910 se tint au Ministère des Affaires Étrangères, à Bruxelles, sous la présidence du Ministre Van den Heuvel <sup>(1)</sup>, la première réunion des délégués de l'Allemagne, de l'Angleterre et de la Belgique.

A cette même époque on pouvait lire dans la *Gazette de Cologne* du 8 février 1910, ce qui suit :

Aussi longtemps qu'avait à se prononcer sur ces différents points le Roi Léopold II, qui avait montré en d'autres circonstances à propos de l'enclave de Lado, comme à propos des expéditions dans le Bahr-el-Gazal, une ténacité peu ordinaire, les négociations furent malaisées. Léopold II était, en effet, son propre ministre des Affaires étrangères. Sous le roi Albert,

---

(1) Voir *Mouvement géographique* du 6 février 1910.

dont la clairvoyance et la droiture sont unanimement reconnues, on ne peut même pas songer à la possibilité de pareilles difficultés de la part de la Couronne. Bien que les négociations semblent devoir être de longue durée et compliquées, il n'y a pas lieu, en présence des bonnes dispositions manifestées de toutes parts, de douter d'une solution acceptable du problème.

Quant à la Belgique, qui, en possession d'un territoire immense, ne doit guère attacher d'importance à une portion de territoire relativement infime, elle saura se rappeler que c'est l'Allemagne et Bismarck qui firent, sous leur parrainage, le jeune État du Congo et que la délimitation des frontières, défendue aujourd'hui par l'Allemagne, fut présentée en 1884 comme une des conditions principales de la transformation de l'Association Internationale du Congo en un État autonome ayant pour souverain le Roi des Belges.

A l'ouverture de la Conférence du 8 février, la situation s'établissait comme suit :

L'Allemagne et le Congo belge étaient en désaccord depuis 1899 sur la manière dont était tracée la frontière de leurs possessions respectives depuis le Nord du Tanganyka jusqu'au parallèle *1°20' de latitude Sud*. L'Allemagne soutenait que la Ruzizi et le Kivu devaient être compris dans le tracé de la frontière. L'Angleterre se basait sur la cession que lui avait faite l'Allemagne le 1<sup>er</sup> juillet 1890 d'un mont Ufumbiro, pour revendiquer une partie de la chaîne des volcans Virunga, qu'elle désignait sous ce nom. Le territoire réclamé par l'Angleterre était, en partie, le même que celui en litige entre l'Allemagne et la Belgique, de sorte que les deux questions devaient être examinées en même temps par les trois puissances. D'autre part, il y avait entre l'Angleterre et la Belgique un autre litige de frontière, celui dit du *30° méridien*.

La non-reconnaissance de l'État du Congo par l'Angleterre provoqua à cette époque une complication assez originale.

L'Allemagne, qui avait reconnu la souveraineté de la

Belgique sur le Congo, traitait avec le Gouvernement belge, mais l'Angleterre, qui ne l'avait pas reconnue, n'entendit régler la question qu'avec la diplomatie de l'État Indépendant du Congo, qui n'avait plus de diplomatie, puisqu'il n'existait plus.

Il s'ensuivit que le règlement de cette question ne laissa pas de réclamer de la part de ceux qui s'en occupèrent des prodiges de tact et de précautions.

Les intérêts belges furent défendus par le Ministre Van den Heuvel; M. van Malderen, président de la Cour de Cassation; M. van der Elst, secrétaire général du Ministère des Affaires Étrangères, secondés par M. Pierre Orts, conseiller de légation attaché au Département des Colonies, et M. de Bassompierre, attaché au Ministère des Affaires Étrangères.

Les intérêts allemands étaient défendus par le Gouverneur Ebermeyer et M. von Danckelmann, secondés par M. von Lancken, secrétaire de la Légation. Les intérêts britanniques étaient défendus par Sir Charles Close.

Pendant la discussion relative à la ligne frontière, les Belges se basaient sur la carte qui avait été jointe le 1<sup>er</sup> août 1885 à la communication adressée le 1<sup>er</sup> août 1885 par M. van Eetvelde. Sur cette carte, la frontière était indiquée par un simple trait de crayon qui passait à l'Est du lac Kivu.

Les Allemands exhibèrent la carte qu'ils possédaient <sup>(1)</sup>, sur laquelle le trait de crayon marquant la frontière passait à l'Ouest du lac Kivu. On eut recours alors au troisième exemplaire détenu par la France. Heureusement, sur cet exemplaire, le trait de crayon marquant la frontière passait par le milieu du lac Kivu et il servit dès lors pour la détermination définitive de la frontière.

---

(1) Cette carte avait été établie en trois exemplaires, dont l'un avait été remis à l'Allemagne, un autre à la France et le troisième à la Belgique.

Le *Protocole du 14 mai 1910* fixa d'une manière définitive la frontière orientale de notre Colonie.

La frontière congo-allemande était arrêtée comme suit : « Le cours de la Ruzizi, une ligne traversant le lac Kivu en laissant la grande île de Kwidjwi à la Belgique et aboutissant à la rive Nord du lac, à l'Est du poste belge de Goma. De ce point, la ligne passe par le mont Karisimbi, rejoint le pic de Sabinio, qui devient le point de rencontre des frontières allemande, anglaise et belge. La route de Rutshuru et le poste de ce nom demeurent en territoire belge. »

La frontière anglo-congolaise du 30° méridien était celle datant du 12 mai 1894. Elle partait du pic Sabinio pour se diriger par une droite vers le mont Ngabua et suivre jusqu'à son confluent la rivière Isasa, affluent méridional du lac Édouard; puis, traversant ce lac, elle atteint la rive septentrionale au confluent de la rivière Lubilina jusqu'à sa source, atteint les hautes altitudes, les cimes neigeuses, le pic Marguerite. Elle descend ensuite dans la vallée de la Semliki, puis le cours de la rivière Lamia, suit celui de la Semliki elle-même jusqu'à son confluent dans le lac Albert, qu'elle divise par une droite jusqu'en face de la bande de Mahagi.

En conséquence, l'Allemagne et la Belgique avaient également accès au lac Kivu; les rives des lacs Édouard et Albert avaient été partagées entre l'Angleterre et la Belgique. Les trois puissances avaient également accès au massif de Virunga. Le massif neigeux du Ruwenzori était partagé entre l'Angleterre et la Belgique.

L'Allemagne et l'Angleterre profitèrent de la Conférence de Bruxelles pour arrêter également leurs frontières limitrophes entre le pic Sabinio et le lac Victoria, frontière qui n'avait été fixée qu'astronomiquement par le parallèle 1° lat. Sud.

Les documents cartographiques dressés par les missions mixtes avaient servi pour le choix des frontières. Une

seule région restait inexplorée: c'était celle comprise entre le parallèle 1° Sud et les volcans Virunga. Une Commission partit en novembre 1911. Du côté anglais, elle comprenait le major Jack et le capitaine Prittie; du côté allemand, le major Schloback et le commandant Fonck; du côté belge, le commandant Bastien, premier commissaire; M. Maury, second commissaire; les lieutenants Weber et Gendarme et l'ingénieur Wuidart.

L'incident de frontière de l'Ufumbiro fut donc la crise qui régla définitivement les différends relatifs au Kivu, à l'Ufumbiro et au 30° méridien.

L'attitude du Commandement en Afrique ainsi que les mesures prises sur place, furent approuvées par le Gouvernement de Bruxelles, qui, dans sa lettre — Ministère des Colonies. — L. D. G<sup>10</sup> 1<sup>re</sup> Division, n° 685, du 4 juin 1910, adressée au commandant Olsen, s'exprimait ainsi :

Il m'est agréable de constater, Monsieur le Commandant Supérieur, que l'action diplomatique du Gouvernement a été puissamment secondée par la façon dont nos droits ont été soutenus sur place, dans des circonstances parfois critiques. Le Gouvernement se plaît à reporter, dans une large mesure, le mérite du succès de ces négociations, qui consacrent une solution honorable et avantageuse pour la Belgique, sur les Officiers et Sous-Officiers du Territoire de la Ruzizi-Kivu.

(signé) RENKIN.

Une dernière phase de l'historique de la frontière orientale se passa au cours de la Grande Guerre. Les troupes congolaises maintinrent l'intégrité de la Colonie et de sa frontière orientale.

En récompense de leurs campagnes héroïques, la Belgique, par le *Traité de Versailles du 28 juin 1919*, se vit attribuer le mandat de gouverner les territoires du Ruanda et de l'Urundi, et de ce fait conserva l'Angleterre comme seul voisin le long de sa frontière orientale. Ce voisinage restera-t-il inamovible ? That is the question ?

**Conclusion.**

Cette synthèse montre qu'en toutes circonstances, souvent critiques, voire tragiques, le Congo belge a su faire respecter l'intégrité de ses frontières et particulièrement celle de la frontière orientale. Les événements et les leçons du passé doivent dicter notre ligne de conduite dans l'avenir. Toute attaque doit nous trouver prêts à la riposte. Il nous suffira de répondre laconiquement : « Viens le prendre », nous souvenant, par ailleurs, de ces paroles prophétiques que prononça, le 4 août 1914, notre Souverain bien-aimé le Roi Albert :

« Un pays qui se défend s'impose au respect de tous; ce pays ne périt pas ».

---

### Séance du 24 mai 1937.

La séance est ouverte à 17 heures, sous la présidence de M. *Bertrand*, directeur.

Sont présents : MM. Carton de Tournai, De Jonghe, Dupriez, le R. P. Lotar, MM. Louwers, Sohier, membres titulaires; MM. De Cleene, Engels, Heyse, Léonard et Moeller, membres associés.

Excusés : le R. P. Charles, MM. Dellicour, Marzorati, Van der Kerken, le R. P. Van Wing et M. Wauters.

#### Communication de M. E. De Jonghe.

M. le *Secrétaire Général* expose les négociations qui eurent lieu entre le Roi Léopold II et Gordon Pacha depuis 1880 jusqu'en 1884. Il donne la traduction de la lettre adressée par Gordon à Léopold II le 1<sup>er</sup> février 1884, de Korosko. Cette lettre expose d'une façon trop optimiste la situation du Soudan à cette époque. Chargé par le Gouvernement anglais d'opérer l'évacuation du Soudan, Gordon avait conçu le projet d'organiser le Soudan évacué, sous la forme d'une confédération de sultans. Cette opération faite, il propose de passer au Barh-el-Ghazal et à la Province équatoriale, en qualité de gouverneur général au service de l'Association Internationale du Congo. Ainsi, il résoudrait de façon simple et définitive le problème de l'esclavagisme. L'encercllement de Khartoum, la chute de cette ville et la mort tragique de Gordon ont empêché la réalisation de ce projet.

L'intérêt principal de la lettre de Gordon, datée de Korosko, 1<sup>er</sup> février 1884, est de montrer comment Léopold II fut amené à conclure la convention du 12 mai 1894 avec la Grande-Bretagne et à organiser l'Uele

comme un passage vers le Soudan anglo-égyptien. (Voir p. 332.)

Cette communication donne lieu à un échange de vues auquel prennent part M. le *Président*, le R. P. Lotar, MM. Louwers et le *Secrétaire Général*.

**Communication de M. A. Bertrand.**

M. le *Président* résume une étude du D<sup>r</sup> Fourche, intitulée : *Les arbres-à-esprits au Kasai*. L'auteur constate l'existence au Kasai du caractère magico-religieux de certains arbres qui sont plantés, en vue de la protection contre certains maux, avec un cérémonial spécial. Un certain culte familial continue à être rendu à ces arbres. (Voir p. 347.)

M. le *Secrétaire Général* rappelle à cette occasion une étude très substantielle du R. P. Samain qui fut publiée dans la revue *Congo*, numéros de janvier 1923 et 1924. Le R. P. Samain constate que chez les Basonge, les arbres-à-esprits semblent liés à l'idée du buanga (plur. Manga), qu'on pourrait traduire par amulette, alors que chez les Baluba ils se rapportent plutôt au culte des ancêtres. (Voir p. 378.)

**Concours annuel de 1937.**

La Section désigne M. Sohier, le R. P. Lotar et M. le *Secrétaire Général* pour faire rapport sur les réponses à la question relative à la punition de l'adultère et MM. Engels, De Cleene et le *Secrétaire Général* pour faire rapport sur trois réponses à la question relative aux épreuves judiciaires.

La séance est levée à 18 h. 30.

**M. E. De Jonghe. — Gordon Pacha au service de Léopold II.**

Les historiens du Congo sont, en général, très avares de renseignements sur les tentatives faites par Léopold II pour s'assurer la collaboration de Gordon Pacha à ses entreprises africaines. La plupart se contentent, à la suite d'A.-J. Wauters, de quelques vagues allusions à une politique de mégalomanie et aux rêves pharaoniques du roi.

Stanley lui-même n'est pas étranger à ce jugement des historiens du Congo. Dans la lettre qu'il envoyait de Vivi au Président de l'Association internationale le 23 avril 1884 <sup>(1)</sup>, il exprime son étonnement d'avoir été informé du départ de Gordon pour le Congo, sans aucune instruction au sujet de la mission qui lui serait confiée et même sans aucune précision sur le titre qu'il porterait. Le futur chef de l'expédition, son successeur, s'appellerait-il directeur général, administrateur ou commissaire spécial? Stanley se plaint de n'avoir à ce sujet aucune information précise.

Et, parlant de la lettre que Gordon lui avait envoyée de Bruxelles le 6 janvier 1884 <sup>(2)</sup>, il démolit en deux phrases incisives les projets de Gordon : « J'ai appris par lui-même qu'il a quelque hostilité contre l'esclavagisme au Soudan. Cela est très louable, sans doute, mais on ne me dit pas si nous allons abandonner le Congo et si nous allons nous laisser détourner de notre travail d'occupation, d'extension et de consolidation le long du fleuve Congo, pour entreprendre des raids contre les esclavagistes du bassin du Nil. »

---

<sup>(1)</sup> H. S. STANLEY, *The Congo and the founding of his free State*, 2 vol. London, Sampson Low, 1885, vol. II, p. 225.

<sup>(2)</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 227, note.

Pour comprendre la raison d'une exécution aussi sommaire, il faut avoir lu le texte énigmatique, conçu en style télégraphique, de la lettre de Gordon à Stanley. Voici la traduction de ce texte, d'après la copie que Stanley en a publiée <sup>(1)</sup> :

Bruxelles, 6 janvier 1884

MON CHER MONSIEUR STANLEY,

Sa Majesté m'a prié de partir pour le Congo en vue de collaborer avec vous. J'ai accepté cette mission avec plaisir et je compte m'embarquer à Lisbonne le 5 février. Volontiers je servirai avec vous et sous vous, et j'espère que vous prolongerez votre séjour et que, ensemble, avec l'aide de Dieu, nous tuerons les esclavagistes dans leur repaire. Car si nous travaillons ensemble dans les régions où ils se livrent à la traite et si nous concluons des traités avec les chefs, nous pouvons prévenir leurs raids et mettre effectivement fin à l'esclavagisme. Tous les esclavagistes sont en ce moment aux prises avec Baker et C<sup>o</sup>, et si nous nous dépêchons, nous trouverons le champ libre.

Jamais il n'y eut une occasion plus favorable pour couper l'esclavagisme dans ses racines que celle que Dieu, j'en ai la confiance, nous offre grâce au généreux désintéressement de Sa Majesté.

Sincèrement à vous, en hâte,

(s.) C. G. GORDON.

On comprend qu'une lettre aussi vague ait été accueillie avec scepticisme par Stanley et ait provoqué chez celui-ci une réaction aussi brutale que celle qu'exprime sa lettre au Président de l'Association internationale du Congo. On le comprend d'autant mieux que déjà en octobre 1882, en janvier, juillet et août 1883 et en janvier 1884, Stanley avait exprimé le désir de quitter le Congo, conformément au contrat qu'il avait signé à Bruxelles en 1878, et qu'il avait espéré, à son retour à Vivi, trouver Gordon, qu'il considérait comme son successeur <sup>(2)</sup>.

(1) *Op. cit.*, vol. II, pp. 226-227, note.

(2) Cf. ROB. STANLEY THOMPSON, *Fondation de l'Etat Indépendant du Congo*. Un chapitre de l'histoire du partage de l'Afrique. Bruxelles, Lebègue, 1933, p. 109.

Au lieu de Gordon, c'est Francis de Winton qui arriva quelques jours après l'expédition de la lettre du 23 avril 1884, et, dans l'entretemps, Stanley avait appris que Gordon avait accepté une mission du Gouvernement britannique au Soudan anglo-égyptien.

Au moment d'écrire sa lettre du 23 avril 1884, Stanley semble avoir ignoré les tractations anciennes et récentes qui avaient eu lieu entre Léopold II et Gordon Pacha (1).

Ces tractations remontaient au mois de mars 1880. A cette date, l'ancien gouverneur du Soudan égyptien, de passage à Bruxelles, eut avec le Roi Léopold II des échanges de vues sur lesquels peu de renseignements ont été publiés jusqu'à ce jour. Il semble cependant certain que le Roi ait demandé à Gordon sa collaboration à l'œuvre congolaise, soit comme adjoint à Stanley, soit comme conseiller. Gordon avait accepté en principe la proposition de Léopold II. Il avait cependant mis une condition à cette acceptation : au préalable, le drapeau de l'Association internationale du Congo devrait être reconnu par les Puissances comme celui d'un État souverain.

C'est en Palestine, au mois d'octobre 1883, que Gordon reçut, par Sir William Mac Kinnon, communication d'une missive du Roi Léopold II lui rappelant son ancienne promesse et lui annonçant que la condition mise à son acceptation se trouvait en partie remplie par les traités que l'Association internationale avait conclus avec les chefs indigènes du Bas- et du Moyen-Congo.

Aussitôt Gordon se mit en rapport avec le War Office pour obtenir l'autorisation d'entrer au service du Roi Léopold II et de son entreprise africaine. Ayant reçu par télégramme la permission demandée, il s'embarqua et arriva à Bruxelles le 1<sup>er</sup> janvier 1884.

Une déception l'attendait dans la capitale belge. Au lieu d'une autorisation, le télégramme reçu en Palestine por-

---

(1) Lire, à ce sujet, DEMETRIUS C. BOULGER, *The reign of Leopold II, King of the Belgians and founder of the Congo State, 1865-1909*, London, 1925, pp. 139-140.

tait un refus formel. Une distraction de l'employé des télégraphes avait transcrit le mot *declines*, que portait le texte original, par le mot *decides*. Un refus formel était devenu ainsi une autorisation <sup>(1)</sup>.

Ceci changeait quelque peu la situation. Pour accepter la proposition du Roi des Belges, Gordon devrait donner sa démission de général de l'armée anglaise; et, complication nouvelle, cette démission le priverait de son droit à la pension.

Ces difficultés furent résolues sans peine. Léopold II fit établir par des calculs d'actuaire le montant du capital que représentait à ce moment la pension éventuelle de Gordon et promit à celui-ci un subside compensatoire de 7.288 livres.

Les négociations de Bruxelles aboutirent rapidement à l'engagement formel de Gordon au service de l'Association internationale du Congo. Il fut convenu qu'il se rendrait en Angleterre le 7 janvier, qu'il enverrait au War Office sa démission de général de l'armée anglaise et qu'il disposerait de quelques jours pour mettre de l'ordre à ses affaires familiales et personnelles. Vers le 18 janvier, il retournerait à Bruxelles pour y recevoir les dernières instructions du Roi et irait s'embarquer à Lisbonne pour prendre la succession de Stanley à Vivi.

Mais le War Office n'accepta pas la démission de Gordon. Et le Gouvernement anglais, poussé par l'opinion publique, envisageait sérieusement la proposition de lui confier la liquidation de la question soudanaise, qui prenait chaque jour une tournure plus inquiétante.

L'ancien gouverneur du Soudan égyptien hésite. Il fait état de l'engagement qu'il a pris vis-à-vis du Roi Léopold II. La correction exige qu'il aille personnellement mettre le Roi au courant de la tournure nouvelle des

---

(1) Voir DEMETRIUS C. BOULGER, *The life of Gordon*. London, 1896 vol. II, p. 92.

événements. Et le voilà de retour à Bruxelles le 16 janvier. Il explique que la mission dont le Gouvernement anglais veut le charger est essentiellement temporaire et ne dépassera vraisemblablement pas quelques mois. Après avoir accompli cette mission, il passera au service de Sa Majesté.

Le Roi Léopold finit par s'incliner devant l'inévitable. Comme général de l'armée anglaise, Gordon se doit à sa patrie avant de se mettre à la disposition de l'Association internationale. Aussi le relève-t-il de son engagement.

Le 18 janvier, à 6 heures du matin, Gordon est rentré à Londres. Après une entrevue avec Lord Wolseley au War Office, il est reçu par les membres du Gouvernement présents à Londres : Lord Granville, Hartington, Ch. Dilke et Northbrook. Ceux-ci lui confient la mission de se rendre en Afrique en vue de réaliser l'évacuation des provinces du Soudan. Mission improvisée et peu précise : s'agissait-il d'une mission de simple information, ou d'une véritable délégation du pouvoir exécutif ? La mission était pacifique sans doute, mais que faire si l'évacuation ne pouvait se faire sans recourir aux armes ? Cette absence de précision <sup>(1)</sup> ne fut pas étrangère à la catastrophe de Khar-toum.

Mais Gordon était un optimiste à toute épreuve. Il a entendu les ministres lui dire qu'ils avaient décidé d'évacuer le Soudan et lui demander s'il acceptait la mission de présider à cette évacuation; il a répondu : oui. Il n'a pas

---

(1) Cette ambiguïté est mise en lumière et discutée en détail par BERNARD M. ALLEN, *Gordon and the Sudan*, pp. 227-234. Voici le texte des instructions écrites remises à Gordon à son départ pour Karthoum : « You are also desired to consider and report upon the best mode of effecting the evacuation of the interior of the Sudan, and upon the manner in which the safety and the good administration by the Egyptian Government of the ports on the sea coast can best be secured. In connection with this subject, you should pay special consideration to the question of the steps that may usefully be taken to counteract the stimulus which it is feared may possibly be given to the slave trade by the present insurrectionary movement and by the withdrawal of the Egyptian authority from the interior ». Voir SIMAR, Léopold II et le Soudan, dans *Congo*, 1924, II (novembre), p. 509.

cru devoir demander des précisions. Sa mission lui apparut claire et précise. Il l'accepta sans réserve.

Et le même jour, à 8 heures du soir, il prend le train à Charing Cross pour Calais-Brindisi-Le Caire.

Au Caire, il reçoit les instructions de Sir Evelyn Baring (plus tard Lord Cromer) qui s'était par deux fois opposé à sa désignation. Le Khédive d'Égypte le nomme Gouverneur général du Soudan <sup>(1)</sup>.

C'est en cette qualité qu'il expédia de Korosko, le 1<sup>er</sup> février 1884, la lettre qui nous occupe et qui précise sa collaboration avec Léopold II, collaboration dont le siège et la chute de Khartoum et la mort tragique de notre héros, le 26 janvier 1885, empêchèrent la réalisation.

Cette lettre nous apparaît comme un document fondamental dont il faut tenir compte pour apprécier la politique du Nil du fondateur de l'État Indépendant du Congo.

Elle est inédite. Mais une copie en fut publiée par Bernard M. Allen <sup>(2)</sup>.

Cette copie fut prise au Caire par les soins de Sir Baring, plus tard Lord Cromer, sous le couvert duquel Gordon avait expédié sa lettre au Roi Léopold II. Elle se trouve actuellement dans les «Public record office papers» F. O. 78, n° 3665.

Voici la traduction de cette lettre de transmission :

Korosko, 1<sup>er</sup> février 1884.

MON CHER SIR E. BARING,

Voici une lettre que j'ai écrite au Roi des Belges. Quand je me trouvais à Bruxelles, Sa Majesté le Roi m'a dit qu'Elle était disposée à prendre ces provinces, si Elle pouvait les obtenir, et aussi qu'Elle reprendrait à son service les troupes qui se trouvent dans ces provinces.

---

(1) Le firman que Gordon reçut du Khédive le 27 janvier 1884 précisait comme suit l'objet de sa mission au Soudan : « Opérer l'évacuation de ce pays par les troupes et les fonctionnaires du gouvernement égyptien qui s'y trouvent. (Voir SIMAR, *op. cit.*, p. 589.)

(2) *Gordon and the Sudan*, London, Mac Millan, 1931, Appendix C, pp. 446-449.

Vous pouvez annoncer cela au Foreign Office et lui envoyer une copie de ma lettre. Cela mettrait fin au commerce des esclaves.

Sincèrement à vous,

(s.) C. G. GORDON.

Nous avons collationné cette copie avec l'original qui provient des archives du Roi Léopold II et qui se trouve déposé aux archives de l'Institut Royal Colonial Belge. Nous n'avons relevé entre les deux textes qu'une petite variante : le mot *Soudan* a été substitué au mot *Darfour* dans le deuxième paragraphe de la lettre. C'est sans doute une simple erreur de copiste.

Le manuscrit se compose de six pages, format propatria, reliées par une attache métallique et accompagnées d'un croquis. Ce dernier n'a pas été publié avec la copie. Il est intéressant, parce qu'à une époque où le cours de l'Ubangi et de l'Uele n'était pas connu d'une façon exacte, il indique déjà d'un large trait la route de l'expédition Van Kerkhoven et des expéditions vers le Nil.

Étant donnée l'importance de ce document, nous avons cru utile d'en donner une traduction en français et de reproduire en fac-similé le texte anglais original (commencement et fin de la lettre).

Sa Majesté

Le Roi Léopold II,  
Roi des Belges,

Korosko, 1<sup>er</sup> février 1884.

VOTRE MAJESTÉ,

Jusqu'à maintenant, je n'ai pas eu le temps d'écrire et je n'ai pu me former une opinion sur l'état des choses au Soudan.

Pour autant que je puis m'en rendre compte, la situation est comme suit :

Les tribus bédouines du Kordofan, Darfour méridional, se sont unies sous l'un de leurs fakirs ou derviches religieux, et ayant encerclé El Obeid, se sont emparées de cette ville et ont mis en déroute les diverses expéditions envoyées pour les soumettre. Ces tribus se composent de cavaliers irréguliers auxquels se sont joints les chefs des esclavagistes qui se trouvaient

Le Hon Alleztey

King Leopold II  
King of the Belgians

Korosko

1. Feb. 84

Your Alleztey.

I have not had time up to the present, to write, neither could I form any idea of the state of affairs in the Sudan

As far as I can make out, things are thus: the Hedouin tribes of Kordofan Southern Darfour have united under one of their chiefs, a religious Diviner, and having humbled in obsid, captured the same and defeated the various expeditions sent to subdue them. These tribes consist of irregular horse men they have been joined by the leaders of the slave hunters who are under belchis' son and by deserters from Egyptian army; these make up the Kordofan revolt under the belchis' son I have no apprehension that they will run out of Kordofan

giving up of the Sudan from Alleztey may also hope to see the object of your vast expedition fulfilled within a few years and with it, the cutting off of slave trade, - a very worthy aim can be.

I have the honor to be

Your Alleztey

Charles Gordon

Ch Gordon

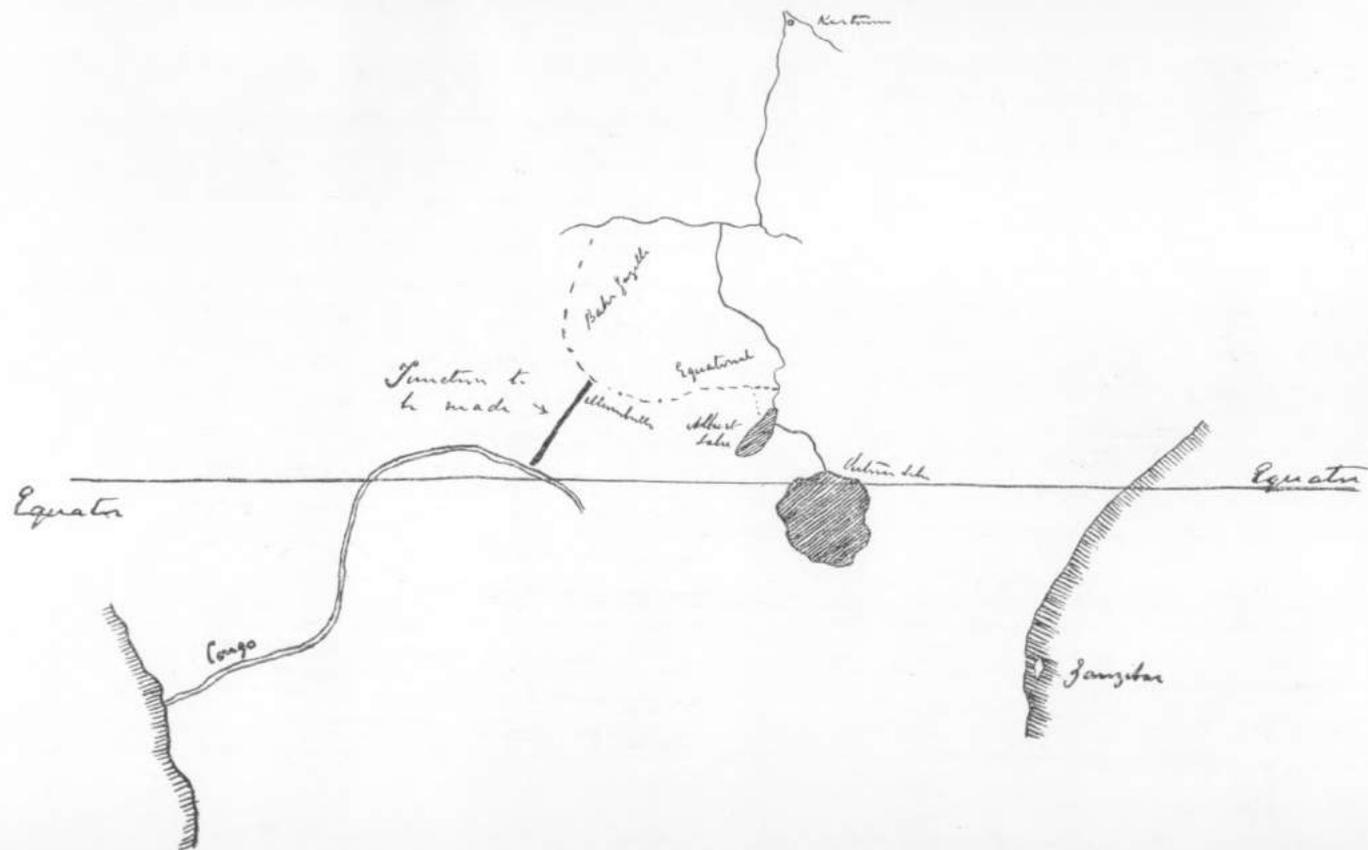
P.S. If your Alleztey agrees to the proposition - can settle it I will take back nothing other than Kertoum - I think, and will appreciate their value which your Alleztey can pay as being in the understanding that the amount is given to the widow and orphans of those poor wretched fellows who are dragged from their Egypt like sheep to the slaughter and for their own dark blood

Le commencement de la lettre de Gordon.

Korosko, 1-II-1884.

La fin de la lettre de Gordon.

Korosko, 1-II-1884.



Croquis joint à la lettre de Gordon. Korosko, 1-II-1884.

sous les ordres du fils de Sebehr <sup>(1)</sup>, ainsi que des déserteurs de l'armée égyptienne. Ce sont là les auteurs de la révolte du Kordofan.

Les succès du Mahdi ont naturellement influencé les autres tribus bédouines de la région du Sennaar et le long de la route de Suakim à Berber et ont amené les jeunes gens des tribus à participer à la campagne. Il se comprend que, quand les tribus du désert se mettent en révolte, toutes les routes qui traversent ces déserts deviennent dangereuses, sauf pour des détachements importants, et qu'il devient difficile de se procurer auprès de ces tribus les animaux de transport qu'elles élèvent.

Ainsi le soulèvement des tribus du désert, combiné avec l'action d'un gouvernement impuissant, fanatique et attaché à l'ancien système d'oppression, est cause de la révolte du Soudan, qui n'est cependant pas homogène, mais qui consiste dans l'anarchie répandue dans le pays entier. La seule chose qui unit les rebelles, c'est la haine du gouvernement égyptien. La masse conservatrice est portée à soutenir les révoltés dans l'espoir d'un gouvernement meilleur, qu'elle ne pourrait jamais obtenir de l'Égypte.

Avec l'aide de Dieu, j'espère remettre le gouvernement du Soudan aux mains des conservateurs, c'est-à-dire des anciens sultans du Soudan dont les familles existent encore, et dans la mesure du possible, je les grouperai en confédération. Les tribus bédouines ne tarderont pas à s'associer avec les nombreux sultans, et j'espère qu'elles se tiendront tranquilles, dans la mesure où les Bédouins peuvent être tranquilles.

Les anciens détachements de troupes noires, qui se trouvaient au Bahr-el-Ghazal ont disparu. Ainsi je ne crains pas une attaque contre les provinces du Bahr-el-Ghazal et de l'Équateur.

Je pense que le gouvernement de Sa Majesté Britannique a tout à fait raison d'interdire au gouvernement égyptien toute tentative de reconquérir le Soudan. En effet, même si le succès devait couronner une telle politique, il est aussi certain que le

---

(1) Suleiman, fils de Zebehr (ou Sebehr), fut battu et fait prisonnier par Gessi pacha, et exécuté sur l'ordre de Gordon. Zebehr lui-même avait été condamné à mort par le tribunal militaire de Khartoum, le 24 juillet 1879. Nonobstant cette condamnation, Zebehr put continuer à résider au Caire, comme pacha au service de l'Égypte. Après une entrevue avec lui, en 1884, Gordon proposa de se l'adjoindre pour maintenir l'ordre dans le Soudan évacué. Cette proposition fut rejetée, malgré les vives instances du défenseur de Khartoum. (Voir BERNARD M. ALLEN, *op. cit.*, pp. 249-250.)

lever du soleil à l'Est, que le même vieux gouvernement misérable serait établi pour continuer le même système d'oppression et pour provoquer une répétition de cette révolte.

Si les sultans du Soudan sont confédérés et que plus tard ils succombent, ce sera leur faute et cela vaut mieux que de les voir opprimés par des fonctionnaires égyptiens.

On peut plaider en faveur d'une garantie à donner par le gouvernement britannique au futur gouvernement du Soudan, mais cela serait assumer une responsabilité formidable, et cela exigerait des dépenses considérables qui incomberaient à l'Égypte ou à la Grande-Bretagne; or, celle-là n'a pas d'argent, et celle-ci pourrait difficilement le donner.

Je viens de résumer pour Votre Majesté la situation des affaires et j'attire l'attention de Votre Majesté sur ma remarque que la réoccupation par les anciens chasseurs d'esclaves de leur terrain de chasse est une éventualité peu probable, parce que les esciavagistes ne disposent plus de troupes noires et que les tribus bédouines n'ont pas envie de sortir de leur propre pays.

Dans ces circonstances, Votre Majesté voudrait-Elle réfléchir à la proposition de reprendre d'un coup le Bahr-el-Ghazal et la province équatoriale? La dernière est gouvernée par un Allemand, Emin bey; l'autre par un Anglais, Lupton. Leurs troupes ne comprennent que des soldats noirs et elles me connaissent.

A cet effet, les mesures suivantes s'imposent :

1. Il faudrait que Votre Majesté obtienne du gouvernement de Sa Majesté (Britannique) la sanction de la proclamation à adresser à ces provinces, que vous les paierez et que vous me nommerez gouverneur général de ces provinces, au service de Votre Majesté. Quant aux dépenses, j'en parlerai plus loin.

2. Il faudrait que Votre Majesté active la construction par Stanley ou par quelque autre officier, d'un port sur le fleuve Congo en face du pays des Monbuttu, et d'une voie de communication entre ce port et le pays des Monbuttu. Il faut se mettre énergiquement à l'exécution de ce programme qui vise à relier les provinces du Bahr-el-Ghazal et de l'Équateur avec le Congo.

3. Je proposerais qu'aussitôt que la confédération des sultans soudanais sera réalisée, et que nous aurons pris un bon départ, je me rende au Bahr-el-Ghazal, et dans l'Équateur, pour y prendre le commandement en vue de la liaison avec le Congo. Il ne serait pas nécessaire pour moi de retourner en Europe, car j'ai confiance que Votre Majesté prendra les mesures néces-

saïres pour assurer les communications à l'embouchure du Congo et pour aménager un port sur le Congo en face des Monbuttu, me laissant rapidement descendre vers le Congo à cet endroit.

4. Je ne répéterai pas ce que j'ai dit à Votre Majesté au sujet de la recherche d'un arrangement relatif aux frontières avec la France ou au sujet de la reconnaissance du drapeau de Votre Majesté. J'ai dit tant de choses sur ces deux points, qui sont des conditions *sine qua non* pour le succès, que je crois n'avoir rien à ajouter.

5. La permission que le gouvernement de Sa Majesté (Britannique) m'a donnée d'entrer au service de Votre Majesté est, je pense, toujours en vigueur et il suffit dorénavant pour moi d'entrer au service de Votre Majesté quand la confédération des sultans soudanais sera réalisée et approuvée et que le but pour lequel le gouvernement de Sa Majesté (Britannique) m'a envoyé, sera atteint.

6. Quant aux ressources nécessaires pour l'administration du Bahr-el-Ghazal et de la province équatoriale, qui possèdent quelque 4.000 hommes de troupe, une somme annuelle de 50.000 livres sera nécessaire aux débuts, et pour obtenir cette somme, je réduirai les dépenses ailleurs, en remettant à la France les stations que Votre Majesté occupe maintenant au Nord du fleuve Congo.

7. Votre Majesté voudra remarquer que si ces projets sont exécutés, Votre Majesté obtient le cœur des régions d'esclavagistes et cela sans grand délai et sans aucune condition. Ma proposition ne peut pas manquer d'être agréable à ceux qui craignent un renouveau de l'esclavagisme et qui pour cette raison sont hostiles à l'abandon du Soudan. Votre Majesté peut aussi voir accompli en peu d'années l'objet de vos importantes dépenses, et en même temps la fin de l'esclavage de la seule manière possible.

J'ai l'honneur d'être,  
de Votre Majesté,  
l'obéissant serviteur,

C. G. GORDON.

*P. S.* — Si Votre Majesté approuve ce programme et peut l'exécuter, je prélèverais sur Khartoum tout le matériel mili-

taire dont j'ai besoin et j'en estimerai la valeur que Votre Majesté peut payer au Caire, étant entendu que le montant est donné aux veuves et orphelins de ces pauvres malheureux fellahs qui ont été emmenés de force de la Basse-Égypte comme des moutons entraînés au sacrifice et pour lesquels le cœur de tout homme saigne.

Cette lettre n'appelle pas de longs commentaires.

Elle comprend deux parties : la première expose la situation du Soudan, la seconde donne un plan d'action.

L'exposé de la situation est une vue, un peu simpliste, de l'esprit de l'ancien gouverneur du Soudan, qui avait l'habitude d'obéir à ses premières impressions. Il correspond dans les grandes lignes à ce que Gordon a écrit dans plusieurs mémoires, notamment pendant la traversée Brindisi-Le Caire <sup>(1)</sup>. C'est l'exposé de quelqu'un qui n'a pas encore pris contact avec les réalités, Gordon le présente d'ailleurs lui-même comme provisoire.

Il ne faut donc pas trop lui reprocher d'avoir minimisé la révolte du Kordofan. Le caractère profondément religieux et fanatique du mouvement mahdiste semble lui avoir échappé.

Cette erreur initiale a eu une répercussion évidente sur le plan d'action. Celui-ci finit par tomber tout à fait dans l'irréel. Sa mission pour le Gouvernement anglais étant accomplie, après évacuation des troupes et des civils, il établirait au Soudan une confédération des Sultans restaurés.

Cette confédération ne pouvait se réaliser que dans la paix. Or, le pays était en pleine guerre.

Les plans de Gordon se modifièrent donc en se précisant. Il fallait à tout prix que l'évacuation du Soudan ne laissât pas cette immense région sans gouvernement et

---

<sup>(1)</sup> Voir le résumé d'un de ces mémoires dans A. BLOVÈS, *Gordon Pacha, un grand aventurier du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Fontemoing, 1907, p. 266.

en état de complète anarchie. Ce serait une grave menace pour l'Égypte et pour l'Afrique centrale. Zebehr lui paraît le seul homme capable de tenir tête au Mahdi et de maintenir l'ordre au Soudan pendant et après l'évacuation. Il demande la nomination de Zebehr comme chef des provinces évacuées.

Mais le Gouvernement anglais, avec lequel les communications étaient devenues rapidement irrégulières et même impossibles, se défiait des nouveaux projets de Gordon. Il les prit pour des fantaisies et refusa de les approuver.

Or, ce n'est qu'après l'accomplissement de sa mission au service du Gouvernement britannique, donc après l'évacuation pacifique du Soudan, et l'établissement d'un nouveau gouvernement que Gordon passerait au Bahr-el-Ghazal et en Equatoria pour gouverner ces provinces au nom du Roi Léopold et pour opérer sa liaison avec l'expédition de Stanley au Congo.

On interdit à Gordon de quitter Khartoum par le Sud. Ces instructions ne parvinrent probablement jamais au défenseur de Khartoum. Mais la situation était telle que celui-ci aurait répugné à un mouvement vers le Sud, qui aurait ressemblé à une fuite.

Dans ces conditions, les démarches diplomatiques à entreprendre parallèlement en Europe pour faire approuver par l'Angleterre la proclamation à adresser aux populations du Soudan et la nomination de Gordon comme Gouverneur du Bahr-el-Ghazal et de l'Equatoria au service de l'Association devenaient sans utilité pratique.

De même la question du financement des opérations devenait sans objet.

Quant à l'idée de céder à la France les postes établis au Nord du Congo, il faut remarquer que cette proposition fut faite au début de 1884. Elle vise sans doute les postes fondés dans le Niadi-Kwilu.

La seule proposition qui semble avoir été retenue par

le Roi Léopold est celle de l'établissement d'une route rattachant le fleuve Congo aux régions du Soudan anglo-égyptien, devenues en quelque sorte terres sans maîtres, exerçant une puissante attraction sur tous les voisins. La lettre que nous analysons prépare la convention du 12 mai 1894 avec la Grande-Bretagne.

La mort tragique de Gordon à Khartoum mit fin à tous ces projets qui nous étonnent aujourd'hui par leur simplicité et leur grandeur.

On comprend que Léopold II ait continuellement gardé présent à l'esprit un projet dont la réalisation devait lui apparaître sinon très facile, du moins très possible, avant le drame de Khartoum.

Au début de 1884, il était justifié d'envisager le remplacement de Stanley par un gouverneur du Bas- et du Moyen-Congo, qui fut Sir Francis de Winton, et un Gouverneur du Congo-Nil, qui serait le général Gordon. Et son empire africain aurait été formé de la fusion de deux blocs : l'un tributaire de l'Atlantique et l'autre de la Méditerranée.

Le seul reproche qui puisse être fait au Souverain de l'État du Congo, c'est de s'être obstiné à vouloir réaliser, après Fashoda, des projets grandioses que la chute de Khartoum avait déjà réduits à l'état de rêves.

---

### Mitshi ya m'vidi. — Les Arbres-à-Esprits au Kasai.

(Note de MM. J. A. TIARKO FOURCHE et H. MORLIGHEM, présentée  
par M. A. BERTRAND.)

Antérieurement aux époques de recherches étayées sur la logique scientifique actuelle, tous les peuples ont conçu les plantes comme des êtres vivants, animés d'une énergie (Mana, Ka, etc.) particulière à chaque espèce. Ce mana émane d'ailleurs de tous les êtres, de toutes les manifestations formelles du monde sensible. Ce Mana est une force spirituelle; tout au moins, il est le mode d'expression des Esprits, du monde invisible dans le monde manifesté.

Suivant les formes qui la recèlent et la dégagent, cette énergie est douée de qualités, de « pouvoirs » particuliers, exerce des influences diverses.

Mais comme le nombre de ces qualités est limité, très inférieur à celui des choses existantes, il s'ensuit que des formes très dissemblables d'aspect et de nature, à notre point de vue actuel, irradient une énergie de même qualité. C'est en raison de cette similitude de pouvoirs que les indigènes en général, ceux du Kasai en particulier, considèrent telle plante, tel animal, telle sorte de terre, tel être de l'outre-monde, sans pour cela les confondre entre eux, comme susceptibles, dirions-nous, de vibrer à l'unisson, réductibles les uns aux autres en qualité; ils sont en correspondance, et parfois désignés par des termes homonymes.

En ce qui concerne les végétaux, la croyance au mana rend compte des arbres divins, des arbres génies ou fées, des hommes changés en arbres, des Esprits incorporés à des arbres, des arbres consacrés, votifs et commémoratifs, des plantes vectrices de pouvoirs magiques, vénéneux ou

médicinaux. Notons que les « primitifs » n'établissent pas de distinction entre ces vertus, dont les dernières, reconnues par l'observation empirique, ont été corroborées chez nous par l'analyse chimique et la biologie.

Les indigènes s'étonneraient fort, par exemple, de la frontière que notre mentalité dresse entre « pouvoirs magiques » et « principes curatifs ». Aux termes de leurs observations et des révélations reçues des Esprits, en rêve ou par le truchement de leurs voyants, de leurs hommes de l'art, révélations qui ont pour eux le même caractère de vérité que des observations, ils ne voient là, en effet, que des « influences » de pouvoirs diversement ou similairement orientés. L'outre-monde recèle un certain mystère, parce qu'il est d'un accès difficile aux vivants, mais il n'est pas surnaturel au sens où nous prenons ce terme. Pour les habitants des nombreux clans du Kasai, dont les conceptions sont très homogènes, sortilèges et médicaments, charmes et poisons sont ensemble qualifiés de « Manga » (au singulier « Bwanga »), mot qu'aucune langue européenne ne saurait plus traduire que très approximativement, et chaque bwanga simple ou compliqué porte son nom spécial.

Un court exposé des croyances est nécessaire pour la compréhension de ce qui suit :

A l'origine de leur cosmogonie, les indigènes du Kasai indiquent un Être Suprême, qu'ils désignent de noms divers : Mulopo; Maweji a Nanghila; M'Vidi Mukulu a Tshiamé; M'Vidi Mukulu a M'Panga M'Panga. Il est le Doyen des Esprits. C'est en quelque sorte, disent-ils, un Homme Invisible. Il a créé le monde. Il est puissant et bon, mais ses relations avec les hommes sont extrêmement distantes, et réciproquement. De fait, les pratiques religieuses usuelles sont déterminées par les croyances suivantes :

Croyance en une hiérarchie d'Esprits émanés de M'Vidi Mukulu, à attributs particuliers, premiers ancêtres des

formes animales et humaine, d'où procèdent sans coupure les généalogies légendaire et historique.

Croyance en le cycle alternativement matériel et immatériel des âmes : cycle des réincarnations humaines.

Croyance au Monde-des-Mânes, où se rendent les âmes après la mort. Ce monde est terrestre. La mort n'interrompt pas la communauté des Mânes avec celle des vivants, avec leurs clans, leurs familles, leurs dignités, leurs confréries, leurs états respectifs. Ils continuent à y jouer un rôle actif, occasionnellement bénéfique ou maléfique, suivant qu'ils reçoivent les égards que leur doivent les leurs ou qu'ils sont lésés dans leurs droits, d'où obligations déterminées envers eux, de la part des vivants, suivant les lois de réciprocité qui règnent entre ces derniers.

Croyance en le Mana des formes matérielles, revêtant, suivant les particularités de leurs espèces, des qualités particulières. Il est désigné sous le nom de Vie (Moyo). Ses aspects divers sont des « Pouvoirs » (Bukole. — Pl : Makole). Plus généralement, ces pouvoirs sont bénéfiques ou maléfiques. Les êtres ou choses qui manifestent un pouvoir identique ou analogue sont en correspondance. Et ce pouvoir est d'autant plus énergique s'il est appuyé sur celui d'un Esprit correspondant.

Croyance en la possibilité qu'ont les hommes d'acquérir des révélations et des pouvoirs supranormaux. Ces acquisitions sont conférées par les esprits des Mânes, en rêve, le plus souvent aux Aînés-des-Foyers, et par voie d'initiation.

Pratiquement, le souci de l'existence quotidienne est celui d'écartier la mort et les calamités : dissensions et famines, stérilité des femmes; d'égarer la foudre; de conjurer les accidents et les maladies; d'exorciser les possédés; d'assurer la fécondité de la terre et des épouses, la chance à la chasse et à la pêche, la réussite en toute affaire; de dépister les fauteurs de sorcellerie noire; bref,

de se gagner les bonnes influences et de chasser les mauvaises, qu'elles émanent des vivants ou des morts; au besoin, de maléficier les ennemis de la famille et du clan.

Ces activités, complexes à nos yeux, mais qui à ceux des Noirs relèvent des mêmes principes, sont l'affaire des Hommes-de-Science, Banganga (au sing : Munganga) et N'Ganga Buka, qui sont à la fois médecins, mages et prêtres, et que les coloniaux dénomment simplistement « féticheurs », ou plus erronément encore « sorciers ». Ce sont les aînés des foyers; les initiés des confréries; le faiseur de médicaments et de charmes (M'Paka); le médium (Mulumbu); l'expert en procédés divinatoires (Mubuki), auxquels les Esprits ont conféré des pouvoirs plus ou moins étendus : celui de communiquer avec eux; la connaissance des correspondances analogiques utilisées par la magie; celui d'évertuer les qualités des choses, d'hypnotiser et d'agir à distance, etc. Bref, ce qui pour l'indigène constitue la Science tout court. Ce sont eux qui règlent les cérémonials collectifs, édictent les prescriptions et proscriptions que les Esprits déterminent pour chaque cas.

Il va sans dire que l'état actuel des croyances n'est certainement plus purement primitif. L'évolution, ainsi que vis-à-vis de tout fait humain, avait sans nul doute joué sur leur fond et sur leurs formes rituelles, et peut-être point parallèlement. Celles-ci survivent souvent à l'esprit qui les avait inspirées et se justifient par des interprétations nouvelles. Inversement, les Esprits modifient souvent les détails de leurs prescriptions. En outre, le conflit multiple et incessant qu'apporte la colonisation, le contact continu avec les Blancs, le prosélytisme chrétien, les ont plus récemment battues en brèche à un point tel que, dans la plupart des tribus, les jeunes générations, même non converties, en sont devenues étonnamment ignorantes. Enfin, ici, comme partout, la masse est constituée par une majorité de profanes accessibles à un exotérisme assez grossier. Les vrais initiés sont rares et d'au-

tant plus réticents qu'ils ne se sentent pas en odeur de sainteté auprès des colonisateurs. C'est évidemment auprès de ces vieux dépositaires des anciennes croyances que nous avons relevé nos éléments d'enquête.

Parmi les tribus du Kasai où nous l'avons menée, nous n'avons pas connaissance d'arbres divinisés, d'arbres génies ou dryades, ni d'arbres où s'incorpore un homme. Il existe bien des contes qui font parler et agir une plante, mais il est impossible d'y discerner la part relative d'hypothétiques croyances tombées en désuétude, de l'allégorie et de la licence métaphorique.

Par contre, les végétaux entrent constamment dans la composition, bien déterminée, de médicaments, de toxiques et de charmes, composition qui (de notre point de vue à nous) relève de l'observation empirique de leurs vertus réelles et, ainsi que dans la médecine de notre Moyen Age et de la Renaissance, de principes de magie analogique et sympathique.

D'autre part, dans tous les clans, les indigènes consacrent des plantes, et surtout des arbres et arbustes, aux Esprits et aux Mânes que l'on désire se concilier, tant pour s'attirer leur protection que pour calmer leur rancune. C'est là tantôt une obligation régulière, tantôt, à l'occasion de certains déboires, un geste opportun.

Notre note traite de ces « Arbres-à-Esprits » (Mitshi ya M'Vidi). Mais si, pour la commodité de l'exposé, nous avons extrait cette catégorie de la grande légion des Plantes-Médecine, nous ne savons jusqu'à quel point la mentalité indigène se rallierait à cette arbitraire classification.

Nous doutons même que la locution « Mitshi ya M'Vidi » soit authentiquement locale. Il est possible que les missionnaires l'aient forgée, pour la commodité du langage, et répandue.

Une traduction exacte et claire du terme « M'Vidi » incorporé à cette locution est même difficile, car de même que le mot Sakalave « Trumba », il semble qu'il signifie

en même temps un Esprit, son influence et le résultat de celle-ci; par extension, le cérémonial auquel il donne lieu.

Pour donner une idée approximative de l'aspect de ces arbres, nous devons les placer dans leur ambiance actuelle.

Avant que la colonisation fût établie solidement, les villages du Kasai siégeaient parmi leurs terrains de culture, de pêche ou de chasse, reliés par des sentiers exigus et sinueux étouffés dans les hautes herbes. Ils étaient du type groupé, souvent circonscrits de clôtures à chicanes, de palissades labyrinthiques. Chaque aire dévolue à l'habitation d'une petite famille (lupangu) était plus ou moins soustraite aux regards par une haie de plantes vivaces.

Un souci, parfois un peu strict, de surveillance et d'abord facile, d'hygiène et de classement politique des clans, a amené l'administration territoriale à régler leur installation et leur disposition. On a implanté les populations au bord de routes carrossables tracées sur les lignes de crête. Un type de constructions standard, rez-de-chaussée en pisé de 3 m. x 3 m. couvert de sa paillote, a remplacé presque partout les styles originaux propres à chaque tribu. Il a été prescrit d'aligner les cases parallèlement à la route sur un ou plusieurs rangs, de reculer les plantations en arrière de l'aire du village, et parfois aussi les minuscules kraals à petit bétail. Enfin, ordre assez irrégulièrement observé, l'intérieur du village doit être nettoyé des hautes herbes envahissantes et des détritiques ménagers. Suivant les régions, les villages sont installés en savane, plus rarement à la lisière de grandes forêts, que les défrichements font progressivement reculer.

Ils affectent donc de plus en plus un aspect caserné plutôt que pittoresque, dans cette ordonnance dépouillée de caractère original. Comme le palmier élaïs et le raphia ne couvrent pas tout le Kasai, que les nouvelles palmeraies sont relativement jeunes, là où elles existent et que les palmeraies anciennes ont été pour la plupart évacuées, ils s'étalent le plus souvent, ton sur ton, sur leur aire nue



Arbre Lukwanga, mort, voué aux Mânes des chasseurs et portant des trophées.



Arbre Muabi, consacré au Mâne ancêtre d'un « enfant rouge ».



Pignon d'Inde (Kafuluaye), consacré à l'Aieule, à la lisière  
d'une plantation de maïs.



Liane Dinunka dia M'Buji, consacrée au milieu d'un faisceau de jones.



Mulemba consacré, abritant un Mutishamu (toit de l'autel des offrandes aux Mânes).



Mulemba à l'état naturel, parasitant un tronc d'arbre.



Arbre Mulemba, consacré et protégé. En arrière, tronc blanc  
d'un arbre Muabi.

d'argile ou de sable, médiocrement agrémentés de petits plants de tabac ou d'échalottes, du tephrosia, qui fournit un narcotique pour la pêche, de quelques plantes-médecine.

Ce qui frappe dans l'aspect de presque tous ces villages, c'est la pénurie de l'ombrage, la rareté des arbres de savane ou de forêt qui ont été, lorsque c'est le cas, réservés. Ces N'Sanga (sortes d'acajoutiers) au tronc immense, les Mafodi qui évoquent le tilleul, les figuiers sauvages dits Bikuye, au large feuillage, comptent parmi ces exceptionnels échantillons de la flore naturelle. Quant aux arbres fruitiers, manguier et citrus, on n'en voit guère qu'aux abords des Missions. On a trop souvent déplacé leurs villages, disent les indigènes, fait réel, mais qui vient à point pour excuser leur insouciance, pour qu'ils désirent en planter. A part ces exceptions, les arbres que l'on voit dans les villages et qui viennent à point pour parer à cette pénurie sont des Arbres-à-Esprits.

Plantés aux abords immédiats des cases, dans le lupangu de la famille à laquelle ils sont attachés, presque rien ne signale ces « Mitshi ya M'Vidi », et la plupart des Blancs, peu qualifiés d'ailleurs pour les identifier, ne les distinguent pas des arbres vulgaires. C'est que leurs caractères d'arbres sacrés sont peu remarquables : en premier lieu, parce que les signes labiles qui les marquent sont vite effacés par les intempéries; en second lieu, parce que les indigènes ne désirent pas attirer l'attention des coloniaux sur leurs pratiques, l'exemple ayant montré que les plus innocentes sont susceptibles d'être interprétées à mal.

Ils ne sont désignés que par le petit tertre qui butte la base de leur tronc ou la minuscule clôture qui l'entoure, les herbes aromatiques, purgatrices de mauvaises influences qu'on a plantées à leur pied, la ceinture de paille ou de plumes de volailles sacrifiées qui cerne leur tronc, et les cercles alternés rouges et blancs dont on l'a peint, une écuelle à offrandes dans la fourche des branches, un petit

autel à proximité; parfois par leur réunion en assemblée d'arbres-à-esprits, un couplage à deux, branches entremêlées, qui se manifeste, à l'examen, bien concerté. Mais très souvent, ces signes manquent, ou sont si peu apparents qu'on ne les discerne pour tels que parce qu'on connaît leurs essences et qu'on en déduit leur signification.

Nous avons relevé parmi les différentes tribus une trentaine d'arbres et d'arbustes qui peuvent être consacrés aux Esprits, soit isolément, soit en association; liste évidemment incomplète. Nous regrettons surtout la lacune de nos informations botaniques, qui nous oblige la plupart du temps à les citer sous leur nom en tshiluba, dialecte des Baluba devenu véhiculaire dans tout le Kasai.

Le *Mulemba*, dit « ficus étrangleur », est une liane forestière dont le développement étreint les plus grands arbres, gaine leur tronc de son réseau serré, les épuisant au point de substituer à leur cime son propre feuillage. Planté isolément, le Mulemba perd son aspect et sa nature parasite et se développe comme un ficus libre.

Le *Mumbu*, grand arbre à feuilles claires et finement foliolées. Il est souvent couplé au Mulemba, pour des raisons qui seront exposées plus loin.

Le *Kongolo* est un grand ficus forestier, à écorce très claire, à larges feuilles arrondies et un peu charnues d'un beau vert sombre et luisant.

Le *Moabi* ou *Muabi* (*Sterculia quinquiloba*) est un faux platane de par la forme de ses feuilles, le blanc de craie d'une écorce qui, lorsqu'il est jeune, desquame par larges plaques.

Le *Kafuluaye* (*Jatropha Curcas*) est le pignon d'Inde. Il forme des buissons feuillus d'un vert très clair.

Le *Dinunku dia M'Buji*, liane à panache terminal de feuilles lancéolées, porte le nom d'« Articulation-de-Chèvre », à cause de sa tige noueuse qui simule des jointures.

*Dilenge* est la canne d'Inde; *Tshitetateta*, une sorte de

jonc; *Mungu*, une plante de marais dont les tiges, coupées en larges rubans, servent à tresser des nattes de repos.

Citons encore les arbres et arbustes : *Mulualua*; *Kasamba N'Kusu*; *Lukwanga*; *Tshinunkanunka*; *Tshinsansa*; *Tshilela*; *M'Panda N'Ganga*; *Mamba Musenga*; *Dikanga Bakishi*; *Ditshitshi*; *Dibwe Mwana*.

Toutes ces plantes, sauf l'arbre Muabi au sujet duquel nous reviendrons, appartiennent à la flore locale et surtout forestière.

Quelques espèces de plantes alimentaires peuvent être également consacrées. Ce sont :

*Dibote* (le bananier à fruits sucrés).

*Dikonde* (le bananier à fruits farineux).

*Tshiumbe* (le manioc, ou tout au moins certaines variétés).

Nous énumérons au paragraphe suivant diverses occasions qui amènent à planter des Arbres-à-Esprits, au moins les principales, en les accompagnant d'une description brève et exemplaire des cérémonials attachés à chacune d'entre elles, cette note étant spécialement destinée à l'étude des arbres, au pourquoi et au comment de leur consécration.

Dès à présent, nous indiquons certains points d'ordre général :

On ne rend des hommages qu'auprès des Arbres-à-Esprits proprement dits; ceux qui ont été voués. Les spécimens sauvages ou simplement cultivés des mêmes genres ou espèces ne reçoivent aucun soin de ce genre, ne sont l'objet d'aucune prescription ou proscription.

Certains de ces arbres ou arbustes sont tenus pour sexués et dédiés à des âmes ou esprits de sexe correspondant. D'autres participent indifféremment des deux sexes. Par exemple, les différentes tribus (Baluba, Lulua, Bakete, Basonghe, Batetela, etc.) considèrent comme femelles

l'arbre Mumbu, le pignon d'Inde ou Kafuluaye, le manioc, le bananier à régimes sucrés. L'arbre Mulemba, le bananier à fruits farineux sont mâles. Les arbres Kongolo, Dilenge, Kasamba n'Kusu sont indifféremment tantôt mâles, tantôt femelles.

La considération d'âge en parenté s'exprime aussi parfois. Ainsi, le Kafuluaye, dit aussi N'Kambwa (aïeule) ou Kaku (Grand-Mère), est toujours associé à l'âme d'une aïeule. Les bananiers le sont généralement aux enfants.

Les dénominations des arbres ne sont pas les mêmes dans toutes les tribus. L'arbre-à-esprits le plus répandu, le Mulemba, est appelé Mululu par les Lulua, Moko par les Basonghe.

Nous ne pouvons entrer dans ce détail, ni dans les variantes du même rituel en corrélation avec les différents clans ou phratries du Kasai. Comme elles procèdent d'une identique compréhension mythique et symbolique, une telle dissertation serait inutilement copieuse. Nous nous sommes cantonnés surtout dans les formes pratiquées par les Lulua et les Baluba.

**M'Vidi a Bakishi.** — (L'Esprit des Mânes.)

Il semble que primitivement, et actuellement encore parmi les indigènes de stricte observance, cette cérémonie doive s'accomplir dans une famille à l'occasion de la mort d'un proche ascendant.

La mort en effet ne rompt pas la communauté familiale. Les vivants doivent assistance et hommage au mâne du défunt, qui use de réciprocité vis-à-vis d'eux suivant la qualité des services rendus.

Cependant, l'obscurité des croyances, le jeu des préoccupations immédiatement égoïstes, la certitude provisoire du bonheur, qui rendent naturellement l'homme oublieux, l'amènent souvent à négliger ce devoir. Il advient donc qu'on ne songe à s'en acquitter que sous

l'empire de la nécessité : mauvaise chance, menace de péril, maladie.

En tels cas, on est informé de ce qu'on a à faire. L'intéressé, par exemple, voit en rêve un arbre Mumbu, ou Mulemba, image allusive déléguée par le mâne insatisfait. Ou bien, c'est le voyant consulté qui transmet l'oracle des mânes consultés par un des nombreux truchements divinatoires :

« L'âme d'Untel, rapporte-t-il, est irritée et c'est à sa colère qu'il faut rapporter cette influence maligne. Faute de votre affection, de vos hommages, de vos offrandes, il se plaint de l'abandon qui le force à errer dans la brousse, souffrant du froid et du manque de nourriture. Il réclame sa place auprès du foyer familial et les soins qui lui sont dus. Plantez donc dans votre lupangu, suivant son désir, un Mulemba (pour le mâne d'un mâle) (ou un Mumbu, pour l'âme d'une femme), qui devienne sa résidence honorée parmi vous ».

La cérémonie est décidée.

La veille de sa célébration, le chef de famille la fait annoncer par ses enfants ou des serviteurs, aux parents, amis et voisins.

Au petit jour, l'un des « premiers-nés-du-foyer », doué du « pouvoir » de couper et de planter la bouture de l'arbre prescrit, Mumbu ou Mulemba, « pouvoir que les Esprits » lui ont conféré ou révélé dans un songe, se présente à la porte du demandeur et lui réclame une poule. Il la suspend, liée par les pattes, à son cou, et muni de cet appât destiné à allécher l'âme du mâne, part seul en forêt. Là, il coupe ou déracine une bouture. A son retour au village, il dépose celle-ci devant la case, sur une natte disposée à cet effet. Il est en effet censé ramener avec lui l'âme en cause, et celle-ci a droit aux honneurs dus aux seigneurs, dont les pieds « ne doivent pas toucher la terre ».

Le deuxième acte consiste à faire choisir sa place au mâne. La bouture, tenue dans les mains, se promène,

oscille, jusqu'à ce que, demeurée immobile, elle l'ait désignée dans un coin du lupangu, à proximité de la case du demandeur.

L'officiant y creuse un trou. Il y dépose des aliments végétaux : farine ou polenta de manioc, de maïs ou de mil, huile et vin de palme, etc. Il oint la tige, en cercles alternés, de couleur rouge (n'kula) et de blanc de kaolin (lupemba), ingrédients en correspondance avec les « qualités » respectives des vivants et des morts et prononce une invocation du genre suivant :

Vous tous, Mânes de nos Pères, de nos Grands-Parents, de nos Aïeux, vous tous qui êtes bons, venez m'écouter et acceptez l'offrande que voici.

Vous spécialement, Kasadi, fils de M'Buyu Tshanda, vous qui naguère plantiez le Mulemba, venez accepter cette offrande.

Demeurez avec nous... (Suit, si la cérémonie est célébrée à l'occasion d'une maladie ou d'une calamité, une suite ayant trait à cette circonstance).

Ceci dit, il prend la poule, tranche sa gorge, asperge la fosse et la bouture de sang, ramène la terre sur la branche et la ceint de plumes prises à la victime.

Cependant, on fait cuire la poule et le « bidia » (polenta de farine locale). Lorsque ces aliments sont à point, l'officiant prend un morceau de chacun d'eux et, les mains élevées vers la tige, les présente en prononçant :

Vous tous, nos Pères, et toi, Kasadi, fils de M'Buyu Tshanda, voici la nourriture que nous vous avons préparée en ce jour. Veuillez la prendre avec plaisir. Demeurez auprès de nous, à l'abri du Mulemba que nous vous avons planté. Intercédez pour nous et nos petits enfants (éventuellement, pour tel malade). Donnez-nous votre bonne influence afin que nous ayons une chance favorable dans notre vie, que la maladie s'écarte de nos femmes et de nous, et que nous ne mourrions pas.

Il dépose les aliments dans une écuelle au pied de la bouture, ou, dans des cérémonies suivantes et quand

l'arbre a grandi, dans une fourche des branches, ou sous un toit minuscule édifié auprès.

Puis, les assistants se retirent, se rassemblent et se partagent le reste des mets consacrés, en d'autres termes, « communient » entre eux et avec les mânes invoqués, tandis que les anciens leur racontent des faits, des légendes en rapport avec ces défunts.

Lorsque le sacrifice a pour but d'apaiser la rancune d'un mâne contre un malade et de lui procurer ses faveurs, l'officiant trace un cercle autour de l'arbre, y fait entrer le malade avec lui et lui réclame une obole qu'il doit donner après quelques tergiversations. L'officiant le fait alors communier avec un fragment des bouchées offertes aux mânes et lui enjoint d'entourer l'arbre de ses bras, tout en priant l'Esprit d'y demeurer. Puis il le fait sortir du cercle et le banquet collectif n'a lieu qu'après.

L'officiant, pour prix de ses bons offices, reçoit un petit présent : une poule, ou une croisette, ancienne monnaie de cuivre du Kasai.

Par la suite, la base de la tige est protégée et désignée par une butte de terre, entourée, chez les Basonghe et Batetela, d'une clôture minuscule, soin qui, chez les Lulua, Baluba et Bakete, est réservé aux arbres consacrés aux mânes des Seigneurs. Il est interdit de l'endommager sous peine d'amende versée à l'Esprit lésé.

Des sacrifices seront répétés, les uns disent lors de chaque lunaïson, d'autres suivant l'opportunité révélée par un incident familial, des rêves, ou les indications des voyants. Un heureux accouchement donne lieu à des offrandes reconnaissantes. Des gens pieux font des sacrifices ou des offrandes végétales à l'occasion d'un départ, d'une chasse, d'une consultation des mânes, en un mot, pour favoriser toute entreprise.

Lorsqu'on convoque à la fois l'âme d'un homme et celle d'une femme de la famille, on associe ces deux lignées en plantant auprès l'un de l'autre, en sorte que leurs branches

se mêlent en poussant, un arbre Mulemba et un arbre Mumbu. La légende de Philémon et de Baucis rappelle sans doute un usage de ce genre. Les deux colonnes que forment les troncs, l'ogive des deux feuillages abritant le petit toit protecteur des offrandes (Matshamu ou Majamu), donnent la solennité de leur voûte à ce petit autel familial.

A noter que les indigènes ne croient pas que les mânes consomment matériellement les aliments offerts. Mais par le truchement de leurs destructeurs naturels, ils bénéficient en quelque sorte de leur essence. Les paroles de l'offertoire sont d'ailleurs une magie verbale, créatrice de réalité.

Chez les Luntu, on voit parfois un arbre Mumbu dont le sommet étêté a été sculpté en forme de figurine humaine, à qui l'écorce réservée et rabattue fait un petit pagne. Ils l'appellent « Kambwe » et il est la résidence du mâne que l'on invoque et à qui l'on sacrifie.

**M'Vidi a Bukalenge.** — (L'Esprit de la Seigneurie.)

Ce cérémonial est dédié aux mânes des hommes qui avaient sur la terre dignité de Seigneurs. Les Lulua et les Luntu, qui l'appellent « Tshipangu tshia Bukalenge » (L'enclos de la Seigneurie), le réservent aux familles de ces dignitaires. Certains clans Baluba le généralisent aux chefs des plus petites familles.

Il ne diffère du rituel précédent que par une forme plus révérencieuse et des sacrifices plus importants. Cependant, actuellement, ainsi que dans l'histoire d'Abraham, l'immolation de la chèvre ou du bouc, de la brebis ou du bélier s'est substituée à celle de l'homme.

Les arbres plantés à cette occasion sont le Mulemba et le Mumbu, conjoints l'un près de l'autre, comme exposé plus haut, et dédiés respectivement aux souches mâle et femelle des mânes familiaux. Certains clans Baluba plantent l'arbre Kasamba n'Kusu à la place du Mulemba.

Dans le clan des Bena Kalonji ka m'Puka, deux petites huttes ou Matshamu, destinées à l'abri des aliments offerts aux deux lignées, sont dressées entre les deux troncs.

Chez les Lulua et les Luntu, une table à offrandes sertit les deux troncs. C'est la « couche de la Seigneurie » ou « couche du Léopard ». C'est là qu'on étend, lorsqu'on en a tué un, le corps de cet animal, dont le Mana possède une qualité en correspondance avec celle des « Seigneurs ».

Il advient souvent que le devin ait prescrit cette cérémonie à la demande de mânes de Seigneurs mécontents, d'où, dans leur famille, stérilité d'une femme ou maladie d'un membre. Le patient communique l'oracle au chef de la famille et le convie à présider à la cérémonie.

La veille au soir, celui-ci se rend chez le malade et lui enduit le corps de kaolin (lupemba), en prononçant :

Vous toutes, Ames de nos Chefs, nos ancêtres, aujourd'hui je vous offre le lupemba, et demain je vous convie à partager le repas que je vous offrirai dans mon enclos. Je vous conjure de nous envoyer un présage favorable, en signe de la prochaine guérison de ce malade.

Il oint à nouveau de blanc de kaolin le bras du patient, et celui-ci tue une poule qu'il partage nuitamment avec lui. Jusqu'au matin, les membres de la famille devront s'abstenir de tout rapport sexuel.

A l'aube, tous les assistants sont réunis dans un enclos carré, entouré de palmes. Un cercle est tracé, au milieu duquel l'officiant plante les deux tiges, dans des trous préalablement arrosés de farine, de vin de palme. Puis, il les asperge du sang d'une poule et d'une chèvre égorgées, en proférant une nouvelle invocation.

Les viandes et le bidia sont cuits. L'officiant s'avance à nouveau vers les arbres et présente un morceau de ces aliments, en invoquant à nouveau les mânes et en spécifiant le cas échéant. La forme de cette invocation est en

tous points très analogue à celle qui est lancée au cours du M'Vidi a Bakishi :

Vous tous, Mânes de nos Seigneurs défunts, nous vous offrons en ce jour notre nourriture, préparée à votre intention. Veuillez l'agréer avec satisfaction, et gardez-nous. Donnez-nous votre bienveillante protection afin que nos femmes, nos enfants et nous-mêmes soyons toujours forts et pleins de vie et que nous ayons la bonne chance dans notre existence.

S'il s'agit d'une femme stérile ou d'un malade, l'officiant le fait communier avec lui sous les espèces des mets consacrés.

Après quoi on banquette joyeusement. Le demandeur reçoit la tête de la bête sacrifiée. L'officiant a reçu sa dépouille et s'en fera un tapis. Les vieux notables relatent les hauts faits des hommes forts et illustres du clan, content d'héroïques épisodes de la vie de ces illustres protecteurs.

**M'Vidi a Kaku** (ou « a Kambwa »). — (L'Esprit de l'Aïeule.)

« Aïeule » doit être entendu dans le sens de « Grand-Mère » ou de « Grand'Tante » de la lignée, soit maternelle, soit paternelle, suivant que le clan est matriarcal ou patriarcal.

Il advient donc qu'une aïeule d'un jeune homme soit morte avant les fiançailles ou le mariage de celui-ci; que, par la suite, la jeune épouse demeure stérile ou tombe malade, que des incidents troublent sa grossesse, ou que l'enfant nouveau-né dépérisse.

Sur ces entrefaites, ces malheurs s'expliquent : les époux rêvent d'un Kafuluaye ou pignon d'Inde, avertissement significatif; ou bien, le devin, après communication avec l'outre-monde, spécifie que l'âme de la Kaku s'irrite parce que sa bru ne lui a pas été présentée, ou ne lui rend pas les honneurs qui lui reviennent. Pour apaiser sa colère et se concilier ses bonnes grâces, qu'on lui donne

sa place auprès du foyer en plantant un Kafuluaye au pied duquel on lui fera offrandes et amende honorable.

Seule une femme douée de ce pouvoir spécial est autorisée à couper et à replanter la bouture de pignon d'Inde destinée à ce cérémonial. Cette femme doit en outre être « Muadi », c'est-à-dire la première épouse d'un polygame.

Ayant planté et sacrifié, se promenant de long en large en piétinant bruyamment et fortement le sol, elle invoque la Kaku :

Vous, Miandabo, fille de Tshamala, qui êtes cause de la maladie de cet enfant (par exemple) et réclamez un sacrifice, venez et écoutez-moi, car aujourd'hui nous allons vous offrir de notre poule et de notre bidia. Venez vous installer auprès de nous et blanchissez votre foie (apaisez votre colère).

Lorsque les aliments sont cuits, l'officiante en élève et présente des morceaux en conjurant à nouveau :

Vous, Miandabo, fille de Tshamala, si vraiment vous avez provoqué la maladie de cet enfant, venez.

Vous me connaissiez, et certes, vous ne m'avez pas oubliée. Acceptez ces offrandes en compagnie des âmes qui sont vos sœurs.

Elle dépose les aliments sur une feuille, au pied du pignon d'Inde, réclame une obole au demandeur ou à la demanderesse, qu'elle fait communier avec elle, en s'accroupissant en sa compagnie. Avant que de se retirer, elle lui enjoint d'enserrer fortement l'arbuste, afin que l'âme de l'aïeule y demeure et assure la guérison, ou ramène la chance.

Ou bien, ce sont les deux époux qui se sont présentés ensemble et ont communiqué de concert. Il est fait excuse à la Kaku, dont la protection est implorée pour la jeune épouse qui lui est présentée.

Ce rituel offre un exemple curieux de la façon dont les indigènes dosent les présents aux Esprits suivant les services qu'ils en attendent et de la mesure de leur con-

fiance. Lorsque la Kaku est simplement priée de favoriser une grossesse, on se borne à lui montrer la poule, qui ne sera sacrifiée que lorsque l'accouchement sera heureusement terminé.

**M'Vidi a Kapongo ou a M'Bala.**

Une personne a vu son corps se couvrir de pustules ne ressemblant à aucune affection ordinaire, et qui ont même persisté après que la peau a été entièrement enduite de lait de kaolin. Le médium consulté a attribué cette affection à l'action maléfique de « Kapongo ». On s'enquiert donc d'un mage ou d'une personne douée des pouvoirs capables de maîtriser cet Esprit et habile à conjurer son influence.

A cette occasion, au jour de la cérémonie, le patient se présente, portant de chaque côté de la tête des morceaux d'étoffe ou de peau de léopard.

L'homme de l'art plante, associés, l'arbre Kasamba n'Kusu et la liane Dinunku dia M'Buji. Il sacrifie en adjurant Kapongo d'apaiser son courroux et de laisser le malade guérir.

Désormais, le malade s'appellera Kapongo et sera qualifié pour accomplir lui-même son rituel.

Il sera soumis à certains tabous et prescriptions : en particulier, il s'abstiendra de manger et de boire en utilisant d'autres ustensiles que ceux qui lui seront personnellement affectés. A chaque lunaison il répétera le sacrifice.

Des cérémonials analogues sont institués pour des sujets qui présentent des symptômes spéciaux, tels que crises d'hystérie, dépérissement sans cause apparente, et qui sont attribués à l'influence d'Esprits. Les pustules qui relèvent de Kapongo sont appelées elles-mêmes M'Vidi.

**M'Vidi a Dilumba** (ou, chez les Lulua, **wa Tshiyoyi**).

La cérémonie destinée à dissoudre cette maligne influence occulte s'applique à un malade qui, au cours de son existence, a eu recours aux maléfices homicides; sans doute est-il frappé par le choc en retour de ses manga.

Les plantes vouées à cette occasion sont, liées en une seule botte, le Dibwe Mwana, le Ditshitshi, le Mulemba, le Tshitetateta, le Tshinunkanunka et le manioc.

Au milieu de ce faisceau, on enserme une statuette et l'on place dans la fourche d'une branche une écuelle contenant un charme composé d'éléments dont les vertus relèvent de la magie analogique : kaolin et cheveux d'albinos, plume de perroquet, morceau de silure électrique et fragment d'une pierre tenue pour être tombée du ciel.

Les invocations et les sacrifices ayant été accomplis, on fête le malade, qui a acquis, avec le nom de « Dilumba », le pouvoir d'en célébrer le rite.

**M'Vidi a Mutshompu.**

Littéralement, « mutshompu » est aussi le nom de la verge de bois qui sert à transporter un double fardeau, le fléau de portage, auquel est sans doute assimilée la mauvaise influence de ce mauvais Esprit.

Celle-ci se manifeste lorsqu'un homme, qui a pourtant gagné de l'argent, peut payer le douaire d'une femme, voit sa compagne demeurer stérile et ses champs fructifier médiocrement. Le médium a mis en cause l'Esprit très puissant de Mutshompu, qu'il faut honorer dignement après l'avoir attiré auprès d'un arbre, pour calmer sa rançœur.

C'est probablement parce que les deux membres du ménage sont affectés également par la malchance que l'on plante conjointement les arbres Mumbu et Mulemba dans la cour des habitations Baluba (tandis que les Lulua

ne plantent que le Mumbu, qui est femelle, comme le principe de la fécondité).

L'officiant qualifié pour ce rite tue trois poules et les offre à l'Esprit, puis lui en présente un morceau cuit et une boulette de bidila préparée à cet effet, en l'adjurant.

Ensuite, il enduit de lait de kaolin, délayé dans deux calebasses différentes, le dos et la poitrine des époux, implorant à nouveau l'Esprit de ramener la prospérité, la paix et le bonheur.

Enfin, il fait communier le couple sous les espèces des aliments consacrés, qu'il introduit dans leurs bouches, et leur unit les bras en appelant sur eux la réalisation de leurs vœux.

Au pied des arbres, on place dans deux écuelles en terre ou en fragments de calebasse, un charme composé d'ingrédients semblables à ceux qui sont usités dans la cérémonie du M'Vidi wa Dilumba et que l'on couvre d'eau.

#### **M'Vidi a Mulopo.**

On procède au rite de Mulopo lorsqu'une femme conçoit peu de temps après avoir perdu un jeune enfant.

Ce rituel, analogue à ceux de Tshibola et de M'Bombo, et dans la complexité duquel nous ne pouvons entrer ici, a pour but de retenir en vie une âme dont la réincarnation, avortée après la naissance précédente, demeure encore menacée d'embûches.

Les doubles des ancêtres des deux lignées sont convoqués à titre de protecteurs. Leur présence et leur bienveillance sont assurées par la plantation cérémonielle de deux arbres, Mumbu et Kasamba n'Kusu, entre lesquels on dresse, en guise d'autel, un tertre d'argile en forme de tronc de cône. On y consacre le contenu de trois récipients, savoir : du vin de palme; de l'eau de pluie; de l'eau de flaques de forêt. Devant ces récipients, on pose une pierre plate.

Lorsque l'enfant est né, la mère l'oingt chaque matin avec un peu du contenu de ces récipients.

**M'Vidi a Mwahuke.**

Mwahuke : « on a retrouvé quelqu'un qui était perdu ».

Ainsi nomme-t-on un enfant qui est venu sur le tard et à la naissance duquel on ne s'attendait plus.

C'est l'arbre Mumbu que l'on plante derrière l'habitation.

**M'Vidi a Muswamba.**

L'enfant dont la naissance suit celle de deux jumeaux est doté de ce nom.

Pour sa protection, on plante derrière la maison l'arbre Mumbu et le bananier à fruits farineux, si c'est un garçon; l'arbre Mumbu et le bananier à fruits sucrés, si c'est une fille.

**M'Vidi a M'Busangu.**

Pour les enfants qui naissent affligés d'une infirmité congénitale, on plante derrière la maison l'arbre Kasamba n'Kusu et quelques tiges de manioc.

La suppression volontaire de l'infirmité ou de l'anomalie léserait le Mâne qui l'a provoquée et, par ricochet, l'enfant auquel le cérémonial prescrit a assuré sa protection. C'est pourquoi les indigènes du Kasai répugnent à accepter l'amputation d'un doigt surnuméraire (polydactylie), l'ablation des nævi, etc.

**M'Vidi a Tshikudu ou wa Tshikudimina.**

Tshikudu est le nom qu'on donne à un enfant qui « naît le dos ployé ».

S'il est fille, on plante derrière la case l'arbre Mumbu et le bananier à fruits sucrés. Pour un garçon, l'Esprit protecteur est attaché à l'arbre Mumbu et au bananier à fruits farineux.

**M'Vidi a Mushinga ou wa Mujinga.**

Tel est le nom attribué à l'enfant qui naît avec un tour de cordon autour du cou.

On plante pour lui toute liane derrière la maison.

**M'Vidi a Tshinkute.**

L'influence de Tshinkute fait que l'enfant naît « coiffé » du placenta, en sorte qu'on lui donne ce nom.

L'Esprit et sa protection sur lui sont attirés par l'arbre Kongolo que l'on plante derrière la maison.

Les particularités de la naissance et de la conformation des enfants relevées par les Noirs du Kasai, qui les attribuent à l'influence particulière d'Esprits, sont bien plus nombreuses que celles qui viennent d'être citées. Chacune implique que l'enfant est automatiquement baptisé du nom de ces influences et que, d'autre part, la plantation des arbres, les invocations, les sacrifices, bref, chaque cérémonial, doit être célébré par un vieux ou une vieille doués du pouvoir spécial, nés dans les mêmes circonstances et portant par conséquent le même nom.

Citons pour mémoire : le cas des jumeaux, ceux des présentations anormales lors de l'accouchement; les enfants dont les dents poussent écartées les unes des autres, etc.

Le *M'Vidi a Moabi*, dont nous avons rejeté l'exposé plus loin, rentre dans cette catégorie.

Les cérémonials dont suit la succincte description, ont trait à des pactes liés avec les Esprits dans des buts particuliers. La variété de ces pactes est très étendue. Chaque société fermée en implique un, qui est naturellement scellé par la convocation d'Esprits, attachés par la plantation d'arbres et des sacrifices. Nous n'exposons que trois d'entre eux, afin d'éviter de nous étendre à l'infini :

**M'Vidi a N'Kashama.** — (L'Esprit du Léopard.)

Les réticences des Noirs nous laissent dans une certaine obscurité quant au but exact de ce cérémonial, dont les points principaux nous sont, d'autre part, très clairs.

Ce cérémonial constitue une investiture des chefs au titre, au grade et aux pouvoirs de Léopard (N'Kashama).

En premier lieu, les Noirs voient dans la qualité de

« Chef » (N'Fumu), non pas une dignité uniquement temporelle, mais la qualité d'un homme dont l'Esprit est celui des Chefs disparus, qu'il prolonge sans discontinuité dans l'enveloppe de son véhicule physique. Cette qualité implique qu'il est en communication avec le monde des Esprits. Il est à la fois Chef, Grand-Prêtre, Mage, Médium. Nous reconnaissons là l'origine du « Droit Divin ».

En second lieu, la qualité du mana du léopard et de celui des chefs est identique.

Tous les chefs officiels ne sont cependant pas investis « Léopards », et il est inutile de signaler que les chefs désignés par la seule influence des autorités européennes ne sont, aux yeux des indigènes, chefs que de nom. Inversement, certains notables vénérés, chefs apparemment de petites familles et officiellement obscurs, possèdent cette dignité.

Le titre ou grade et les pouvoirs de N'Kashama nous semblent constituer une sorte d'investiture suprême. Quant aux droits qualifiés à y prétendre, le colonisateur en est beaucoup plus incompetent qu'un profane en matière de Gotha devant les droits aux titres de noblesse et les quartiers.

Quoi qu'il en soit, cette investiture, qui s'accompagne d'une grande solennité, est précédée, de la part du Chef qui doit y accéder, par une retraite, accompagnée de nombreuses prescriptions et proscriptions.

Lors de l'intronisation au N'Kashama, dès l'aube, deux hommes tracent le munesu, sentier conduisant au lieu de la cérémonie, célébrée devant les pairs.

Là, Mukelenge Tshibasa (Seigneur Tshibasa), Grand-Maître de l'Ordre, si nous pouvons dire, offre à bras tendus aux Esprits, deux arbres Mumbu qu'il plante. Des envoyés partent chercher le postulant. Devant les arbres, on sacrifie alors deux chèvres, une pour les Mânes, l'autre pour celles des Chefs du N'Kashama.

Le cérémonial est évidemment beaucoup plus com-

plexe que nous ne le décrivons ici. Il comprend des invocations, la consécration des armes et insignes, la communion, le banquet, etc.

L'investiture au titre de Mukelenge (Seigneur), très pratiquée parmi les tribus du Sud du Kasai (Babindji, Baloa-loa, etc.), est très analogue.

**M'Vidi a Buyanga ou wa Dikeba.**

Buyanga est l'Esprit protecteur des chasseurs. Le cérémonial du Buyanga est très en faveur parmi les Bats-hiokwe (ou Badjok) et les tribus forestières (Babindji, Lulua, etc.).

Lorsqu'un chasseur veut s'assurer la bonne chance ou conjurer la mauvaise, conférer à ses projectiles la certitude du but, il fait appel à un vieux chasseur initié dans le rite.

Celui-ci plante dans l'enclos du demandeur les arbres Panda n'Ganga, Lukwanga et le Mamba Musenga. Il y convoque l'Esprit en y sacrifiant une poule blanche, et l'adjure de favoriser le chasseur.

Celui-ci, par la suite, devra ficher les crânes des animaux qu'il tuera, sur les extrémités des branches d'un arbre mort, fixé à cet effet au milieu des arbres cités plus haut.

Ses armes, arc ou fusil, sont munies d'amulettes. Et, entre autres rites, il devra, à l'apparition de chaque lune, sacrifier une poule à l'Esprit de Buyanga et passer la soirée à chanter, avec sa famille, des adjurations d'ordre cynégétique.

**M'Vidi a Tshilumbu ou wa Bilumbulumbu.**

Le Mulumbu est exactement un médium, apte, par conséquent, à différents degrés, à la divination et à la prophétie, dont les pouvoirs relèvent des Esprits. Chez les Baluba, les Balumbu sont généralement des femmes.

Pour accéder à cette initiation, dont les cérémonies se

clôturent au troisième jour, il faut avoir satisfait aux épreuves et avoir séjourné dans la « fosse des mânes » creusée auprès de la case de la néophyte. Celle-ci s'est assise sur la « civière des défunts », couche faite de branchages, dressée en retrait de la fosse des mânes (n'dondo wa bakishi).

Les arbres-à-esprits sont plantés à la fin du deuxième jour des cérémonies : ce sont, de chaque côté de la fosse, les arbres Tshinsansa et Mulualua, accompagnés de Ditshitshi, Dilenge (canne d'Inde) et Tshitateta (joncs). L'accès du lieu, au cours du rite, est interdit à quiconque n'est pas médium.

Dès l'aube du troisième jour, la néophyte se rend chez son initiatrice, qui la dépouille de son pagne d'herbes et sacrifie une poule.

Elles se rendent de concert auprès de la fosse des mânes, et la vieille devineresse sacrifie encore une poule et prépare le bidia. Puis, devant les arbres dédiés aux mânes des médiums défunts, offrant les mets, elle invoque et conjure ces esprits d'accorder à son élève les pouvoirs nécessaires à la pratique de son art. Après quoi, elle donne à la néophyte, en introduisant dans sa bouche un morceau, la communion des aliments consacrés.

La nouvelle initiée (qui a dû faire la preuve de certains pouvoirs) reçoit alors, avec laalebasse remplie d'objets divinatoires, l'autorisation d'exercer.

Suivant la hiérarchie des pouvoirs à conférer, les médiums passent, à chaque réception d'un nouveau grade, par des épreuves et cérémonies analogues à celle que nous venons de décrire brièvement.

#### **M'Vidi wa Muabi.**

Ce cérémonial mérite une mention particulière du fait que l'arbre dit Muabi au Kasai n'appartient pas à la flore de la région, mais à celle des plateaux du Nord-Est de la Colonie.

Cependant, la présence de cet arbre, *Sterculia quin-*

*quiloba*, est fréquente dans les villages Baluba et aux emplacements qu'ils ont abandonnés; dans les villages des autres tribus, elle affirme l'existence actuelle ou ancienne d'un Muluba ou d'une femme Muluba mariée à un étranger. Les Baluba, qui le plantent à titre d'arbre-à-esprits, l'ont amené avec eux, de proche en proche, au cours de leurs migrations récentes vers l'Ouest : il signe leur passage.

Le Muabi est remarquable par ses caractères, qui l'assimilent au platane : tronc relativement lisse; écorce d'un blanc crayeux, desquamant en larges plaques; larges feuilles à cinq lobes d'un agréable ton vert clair.

En dialecte tshiluba, « Muabi » désigne non seulement cet arbre, mais aussi et d'abord la chance, la prospérité, les bienfaits du sort. L'arbre Muabi est l'arbre bénéfique par excellence. A noter que Griaule signale en Abyssinie un platane consacré dont le nom signifie précisément « Chance-du-Village ».

Une autre particularité à signaler est la fréquence particulière chez les Baluba, dont les sujets présentent une gamme de pigmentations variées, des individus de peau très claire, toute question d'albinisme mise à part. « Nous croyons, disent les Baluba, que nos aïeux étaient gens de teint clair et que c'est le métissage avec les femmes des pays que nous avons envahis qui a foncé notre peau. Nous aimons les peaux claires; oui, il est de bon augure et honorable d'être homme de teint clair, « enfant rouge » (*mwana mukunze*). Mais l'albinisme est une infirmité. Autrefois, nous avons cru que les Blancs étaient des albinos (d'autres les ont pris pour des revenants, des âmes de défunts noirs réincarnées). Par la suite, nous avons constaté que ce sont des hommes normaux. »

De fait, les albinos (*bitoketoke*), qui sont assez nombreux, et les individus de peau claire et à yeux bleus, d'aspect berbère (*N'Sokamuabi*), ne sont pas admis au

rite du Muabi, qui est réservé à la protection des enfants rouges, « bana bakunze », clairs de teint, mais à yeux foncés. Ce n'est que par dérogation, et à la demande expresse du mâne d'un père « rouge », qu'un enfant d'épiderme sombre peut consacrer ou faire consacrer un *Sterculia*.

L'arbre Muabi est en effet toujours dédié à un ancêtre rouge, et l'officiant doué de ce pouvoir doit toujours être de ce teint.

En ce qui concerne la plantation de l'arbre, les sacrifices et offrandes, les invocations, tout se passe comme dans le cérémonial institué pour l'appel des mânes (M'Vidi a Bakishi), mais on ne doit sacrifier ou offrir que des choses parfaitement blanches : poules, chèvres ou moutons absolument immaculés. Le charme qui est déposé auprès de l'arbre contient des cheveux d'albinos, du blanc de kaolin, etc.

Seuls les enfants rouges « peuvent manger » à l'ombre du Muabi tutélaire et, du moins théoriquement, en approcher.

Il est prescrit à celui pour qui on a planté le Muabi de coucher à même la terre, durant la nuit qui suit la cérémonie. Il doit s'engager à ne pas commettre d'adultère.

Quand l'arbre a été planté pour un malade, les femmes de la famille se réunissent et dansent en chantant :

*Walengela wa pia*  
*Walengela wa pia*  
*Kulengela mulengele*  
*Kadi bia mutu ne m'pala*  
*Kulengela mulengele*  
*Kadi bia mutu ne m'pala.*

« (Le malade) est beau et bien  
Il est beau et bien  
Il est en pleine santé  
malgré (l'aspect de) sa tête et (de) sa face  
Il est en pleine santé  
malgré sa tête et sa face. »

**CONCLUSION.**

Des observations et des faits d'enquête qui précèdent, relevés dans les tribus du Kasai, se dégagent les conclusions suivantes :

Les arbres qui sont voués aux Esprits ou aux Ames des Défunts ne sont pas honorés en eux-mêmes, ni pour eux-mêmes. C'est sans hésitation et sans scrupule que n'importe quel indigène cueille une banane, casse une branche de manioc, ou va couper en forêt des boutures de Mumbu ou de Mulemba pour établir une haie.

Ce n'est que parce qu'ils sont consacrés à des Esprits que les arbres des mêmes espèces sont l'objet de soins et de vénération, que leur mutilation, même involontaire, doit être compensée par une amende, en un mot, qu'ils sont l'objet de prescriptions et de proscriptions.

Dans l'arbre ou l'arbuste consacré, c'est l'Ame, l'Esprit qui y sont attachés qu'on vénère.

Les indigènes disent qu'ils n'identifient pas à l'Esprit l'arbre auquel il est attaché. Celui-ci devient sa résidence honorée.

Le Mana de l'Esprit ou du mâne est-il fortifié par celui de l'arbre vivant qui lui est consacré? Ici, les réponses sont moins nettes. L'Esprit, disent-ils, « vit de sa propre vie ». Il peut aller où il veut, mais il est attaché à cet arbre, y revient, parce qu'il aime cet arbre en particulier. En d'autres termes, il est en sympathie avec lui.

Son Mana, sa « Vie » sont particulièrement satisfaits, réjouis, exaltés par l'affection qui les entoure, les invocations, les hommages, les offrandes, le sang des sacrifices qui attire et retient les êtres de l'outre-monde.

Les propos des indigènes, aussi bien que l'observation des faits, nous confirment dans l'idée de leur croyance en les « correspondances » qui existent entre certains êtres et certaines choses, correspondances qui peuvent être éver-

tuées, plutôt que dans celle d'une identification qui aurait pu exister autrefois dans leur esprit. En effet :

On ne peut indifféremment vouer n'importe quelle espèce d'arbres à n'importe quelle sorte d'Esprits.

Si certains arbres sont tenus actuellement pour être aussi bien mâles que femelles, d'autres, comme le Mumbu ou le Mulemba, par exemple, sont sexués et ne peuvent être consacrés qu'à des mânes ou lignées de mânes de leur sexe.

D'autres ont des affinités plus exclusives encore. Le Kafuluaye symbolise et s'attache l'aïeule; le Muabi, chez les Baluba, un ancêtre de peau rouge, etc.

Il doit exister une « correspondance » entre les Esprits invoqués, l'officiant et le charme dont l'arbre est l'élément principal. C'est ainsi que l'officiant du rituel du Muabi doit être une personne de teint rouge; que celui du Bilumbulumbu doit être un médium; que celui du Kapongo doit avoir été jadis l'objet de ce rituel et en porte même le nom.

Le demandeur est lui-même amené en correspondance par le fait de la cérémonie qui est instituée pour lui. Il acquiert désormais le « pouvoir » de l'officier à son tour, et parfois il prendra son nom, qui est celui de l'Esprit invoqué.

Une mention spéciale s'impose quant à l'homonymie, qui signifie ou établit, en effet, entre les homonymes, une correspondance qui est un lien actif, efficace. (Cette notion s'applique au problème des « totems ».)

L'arbre consacré, l'âme ou l'Esprit, objets de la cérémonie, l'officiant, le demandeur et, à un moindre degré, les assistants sont liés par les actes cérémoniels, suivant que leur caractère est plus intime ou plus général : la participation effective ou implicite aux invocations, offrandes et sacrifices; la communion de l'officiant et du demandeur sous les espèces de la part des aliments réservée à l'Esprit, qui s'apparente à celles des religions

anciennes et modernes; le banquet en commun des assistants avec la part des aliments réservée, qui rappelle les agapes, le banquet des Pâques.

Le lien mystique ou magique qui se noue ainsi requiert le « pouvoir » et le verbe de l'officiant, son intention volontaire et celle du demandeur et des assistants. Le demandeur doit consentir à donner son obole de bon gré, enserrer fortement l'arbre pour y retenir l'Esprit. D'autre part, il faut, pour ainsi dire, forcer la main de celui-ci, car il ne vient ni ne demeure spontanément : on l'allèche en lui montrant l'animal à sacrifier; on le séduit par des formules aimables, des promesses, des offrandes.

De toutes façons, l'accord du mâne ou de l'Esprit est nécessaire, car, dans l'esprit des indigènes, tout bénéfice, au sens extensif du terme, et tous « pouvoirs » sont conférés par ou de par les Esprits.

On n'attire pas dans les arbres consacrés (ou dans la terre qu'ils recouvrent) que des Mânes familiaux, mais d'autres aussi, d'une nature particulière, comme ceux des Seigneurs, des Médiums, des Chasseurs, etc., qui, bien qu'évoluant dans l'outre-monde, continuent à influencer celui des vivants et demeurent agrégés à leur famille, leur clan, leurs pairs, leur confrérie, et à y jouer un rôle actif.

D'autres, que nous appelons provisoirement des « Esprits », semblent moins directement reliés à la communauté humaine. Ce sont ceux qui influencent des particularités physiques (anomalies congénitales, etc.), ou jouent un rôle dans la réincarnation. Démêler leur hiérarchie et définir leur nature est assez ardu, car deux mythes différents semblent s'intégrer dans les croyances des indigènes du Kasai. L'un d'eux évoque au moins le souvenir d'un Dieu Solaire, accompagné d'une hiérarchie d'Esprits qui sont son émanation; l'autre fait de Dieu, le premier ancêtre, l'aîné des Esprits et des Hommes, le premier terme des généalogies légendaires et historiques,

en sorte que tous les « Esprits », suivant cette deuxième acception, ne sont en somme que des mânes plus distants. Beaucoup de religions anciennes, soit dit en passant, sont entachées de la même équivoque.

Notons aussi que le classicisme des invocations rappelle celui des religions antiques. Il rappelle le style homérique, celui des inscriptions égyptiennes et mésopotamiennes, avec, peut-être, un peu moins de redondance.

Ces dernières considérations nous ramènent à nos préliminaires. A l'aurore des religions antiques, avant que le monothéisme ait plus ou moins supplanté le polythéisme primitif, qui adressait aussi son culte aux mânes des ancêtres et à une hiérarchie d'Esprits de nature assez équivoque, on relate un « culte des arbres », terme tendancieux sous lequel nous devons sans doute comprendre une consécration d'arbres aux Esprits analogue à celle que pratiquent les indigènes du Kasai.

C'est ainsi qu'en Assyrie, le cèdre est un arbre « sacré ». Les Mésopotamiens consacraient des arbres aux Bel (Baal = Esprit). La Bible fait plusieurs allusions à des sacrifices faits devant l'arbre « Akh'ra ». Les Egyptiens anciens voient dans des arbres consacrés, pins, sapins, oliviers, cyprès, sycomores, des personnifications d'Osiris, des déesses Nouth, Hathor, etc. (Divinités qui paraissent avoir été, au début, entendues comme mânes légendaires). Les Nordiques parlent de l'arbre « Irminsul », auquel on faisait des sacrifices humains, et qui personnifiait Odin. Les Ethiopiens ont un platane ou sycomore sacré, dont le nom, comme celui de l'arbre Muabi (faux sycomore), est « chance ». Des oracles étaient rendus aux Grecs antiques par le chêne de Dodone.

Ces rapprochements suggèrent une parenté de mythes et de pratiques magico-religieuses entre les traditions sémitique et aryenne et celles des Bantus du Kasai.

---

### Les Arbres-à-Esprits au Kasai.

(Note de M. E. DE JONGHE.)

La question des arbres-à-esprits et des croyances et pratiques religieuses au Kasai a fait l'objet de plusieurs études du R. P. Samain, publiées dans la revue *Congo* en 1921, 1923 et 1924.

M. le D<sup>r</sup> Fourche ne semble pas avoir eu connaissance de ces études et il n'en tient, en tous cas, pas compte.

Répondant au vœu exprimé par la Section, je donne ici un résumé substantiel de ces études, qui doit permettre de se rendre compte des concordances et des différences éventuelles entre les résultats obtenus par les deux observateurs ethnographes.

Les divergences sont assez nombreuses. Elles ne portent généralement que sur des détails. Elles doivent être imputées, sans doute, en grande partie à l'existence de variantes locales et à une évolution assez rapide survenue pendant les quinze années qui séparent les deux enquêtes.

On peut regretter que le D<sup>r</sup> Fourche ait ignoré les travaux du R. P. Samain. Il s'est ainsi privé de la possibilité de commenter les différences constatées. On peut le regretter, d'autant plus que le D<sup>r</sup> Fourche, dont l'étude n'est pas sans préoccupations littéraires, n'a pas voulu se limiter à la simple constatation objective des pratiques, mais qu'il a essayé d'interpréter les faits constatés par son assistant et lui et de les placer dans le cadre de l'histoire universelle des institutions humaines. Cette tentative ne va pas sans dangers. Elle expose l'auteur à se contenter des apparences, à commettre les erreurs résultant de comparaisons superficielles et à s'attarder dans les formules depuis long-

temps périmées d'une école déterminée, sans tenir compte des résultats obtenus ces derniers temps par l'Ethnologie et par l'Histoire des religions.

Les Baluba reconnaissent la divinité sous la forme d'un dieu créateur. Le culte qu'ils lui rendent se réduit à peu de chose. Ils vénèrent surtout des *bakishi* et des *manga*.

Quand quelqu'un est malheureux, malade ou mort, on consulte le devin pour connaître la cause de ce malheur. Celui-ci est dû à l'action des *Bena mufongo*, ou des *Bakishi*, ou des *Manga*.

Les *Bena Mufongo* ou *Bena buloji* sont des sorciers, jeteurs de mauvais sorts. On distingue parmi eux des *Bena-Nkuba*, qui prétendent avoir le secret de diriger la foudre; des *Bena-diala*, qui ont la spécialité d'envoyer le léopard; des *Bena Manga*, qui ont l'art d'opérer des prodiges. A défaut de ceux-ci, on met en cause les *Bakishi* ou les *Manga*.

Les *Bakishi* sont des âmes désincarnées, des esprits de morts. Les indigènes les vénèrent de différentes façons; ils les invoquent, ils leur promettent des poules pour obtenir un heureux voyage; ils leur donnent à manger, ils tuent une poule ou une chèvre en leur honneur; ils consomment en leur honneur des aliments ou des viandes qui leur ont été offerts.

Le terme de *mvidi* désigne plus spécialement les âmes désincarnées qui sont malfaisantes. Pour les apaiser, on plante un arbre à esprit *mutshi mwa mvidi*. C'est au pied de cet arbre que les Noirs donnent à manger aux esprits. Ils apportent des aliments et des viandes non seulement pour honorer, mais aussi pour nourrir les esprits. Ils croient que les esprits se nourrissent de ces offrandes.

Les *Manga* (sing. *buanga*) sont ce que l'on pourrait appeler des amulettes. Il y en a de bonnes et de mauvaises, comme pour les esprits.

Les bonnes protègent contre les mauvaises influences

et assurent la prospérité en matière de commerce, de chasse, de pêche, etc.

Les mauvaises servent à nuire aux autres. Elles relèvent de la magie noire.

Les fabricants de *manga* ou *Bena Manga* semblent exercer un métier assez lucratif au Kasai. Ils s'abstiennent de manger du bidia pendant les deux jours qui séparent l'ancienne lune de la nouvelle. Ils fabriquent des *manga* sous forme de statuettes (*mpinga*) ou dans des cornes (*nsengu*) ou dans des coquilles (*nionga*).

Un grand nombre de *manga* sont fabriqués pour les femmes enceintes, surtout au huitième mois de la grossesse. Il en existe une très grande variété. Pour une femme qui a déjà perdu deux ou trois enfants, on fabrique le *mbombo* (alebasse et corne de bouc) ou le *mujangi* (statuette placée dans une écuelle). Pour une femme qui a déjà perdu beaucoup d'enfants, on recourt au *tshibole* (une corne de bouc).

Beaucoup de *manga* sont fabriqués pour les enfants. Ils sont en rapport avec le nom. Celui-ci est donné en fonction de quelque particularité relative à sa naissance, à sa situation dans la famille, à son état physique, etc. Certaines interdictions spéciales y sont attachées.

Voici quelques-uns de ces noms pour lesquels il existe des *manga*, des interdictions, et peut-être aussi, au moins dans certains cas, des arbres-à-esprits <sup>(1)</sup>.

KANKU : le premier de deux jumeaux;

TSHIBWABWA : le second des jumeaux.

MUSWAMBA : le premier né après une mise au monde de jumeaux.

KALANGA : enfant né avec des gencives fortes comme des dents.

MUJINGA : enfant né le corps entouré par le cordon ombilical.

KABUNGAMA : enfant qui a une position malheureuse à la naissance.

---

(1) Il en sera question plus loin, au chapitre qui traite de l'arbre *Mumbu*.

TSHELA MAKASA : enfant qui est venu au monde les pieds en avant.

MBEL'A LUFU : enfant d'une famille où beaucoup d'enfants sont morts.

MBEL'A BAKAJI : enfant d'une famille qui a produit beaucoup de filles.

NGALULA MULUME : né après 3 ou 4 filles, quand le 4<sup>e</sup> ou le 5<sup>e</sup> est un garçon.

NGALULA MUKAJI : né après 3 ou 4 garçons quand le 4<sup>e</sup> ou 5<sup>e</sup> est une fille.

KAFINGA : enfant né après un *mbombo*.

KABISHI (Baluba) ou TSHITUKA (Bena Lulua) : enfant né avant terme (*Kabishi* = vert, *Kutuka* = tomber dehors).

KABEDI : enfant premier-né.

MUSHIYA : enfant qui a perdu sa mère tout petit.

MUALUISHA : enfant qui était à moitié mort quand il est venu au monde.

KASHALE : enfant qui survit, tous les autres étant morts.

MUKALE : le cadet.

KAFWATA : enfant au ventre creux.

MUSANGU : enfant qui a une difformité, bancal.

MAUKE : enfant dont la mère était restée longtemps stérile.

NTUMBA : enfant dont la mère n'a pas de menstrues.

Pour ce dernier enfant il n'existe pas de *buanga*. Il est *buanga* lui-même. Il y a des enfants qui sont incommodés par les *Manga*; on les appelle *milofo*.

A la naissance d'un garçon, on plante un bananier masculin et à la naissance d'une fille, un bananier féminin. C'est près de ce bananier qu'on enterre le placenta et, au bout de cinq ou six jours, l'extrémité desséchée du cordon ombilical. Ces bananiers ne sont pas, à notre avis, des arbres-à-esprits.

Avant de passer aux arbres-à-esprits, il faut dire un mot de la thérapeutique des Baluba et en particulier des hommes *Mbale* et des femmes *Mvidi*.

Quand un homme devient malade, la famille consulte

le devin. Il se peut que celui-ci dise que la maladie est causée par le *Mbale*. Dans ce cas, la famille fait venir un homme *Mbale*. Celui-ci fabrique trois huttes minuscules pour esprits; il frotte le malade de terre blanche; il tue ensuite trois poules, une pour chacune des huttes à esprits. La chair de ces poules est alors mangée par les hommes *Mbale* présents. Après cela, l'homme *Mbale* aux services duquel on a fait appel, reçoit en cadeau deux poules.

Le malade est guéri et, à partir de ce moment, il est lui-même *Mbale*. Dorénavant il ne pourra plus manger des *bidia* dont les femmes mangent; il aura ses propres mottes de terre pour établir sa cuisine, son propre pot pour la cuisson, son propre mortier pour écraser le manioc, sa propre pierre pour moudre le grain, etc. Il peut manger dans la société des hommes, mais pas des femmes. S'il n'observait pas cette prescription, il redeviendrait malade et il faudrait recommencer les mêmes cérémonies.

Quand une femme devient malade, on consulte le devin.

Si celui-ci déclare que la maladie est due au *mvidi*, on fait venir une femme *mvidi*. Celle-ci frotte la malade de terre blanche, puis on plante deux ou trois arbres-à-esprits: le *dilenge*, le *dinunga dia mbuji* et le *Kasambankusu*. Elle tue une poule pour chacun des trois arbres et reçoit deux poules en cadeau. Les femmes *mvidi* présentes mangent les poules sacrifiées. Après cela la femme guérie ne pourra plus manger en société des autres femmes, mais bien en société des hommes. Elle est elle-même *mvidi*. Elle doit avoir son propre pot pour la cuisson des aliments, sa propre pierre, sa propre eau. Si elle n'observait pas cette prescription, elle redeviendrait malade et il faudrait recommencer la cérémonie.

Chez les Bena Kanioka, le *bidia* des hommes *mbale* et des femmes *mvidi* doit même être préparé sur un feu allumé par eux-mêmes, et non à l'aide d'un tison emprunté à un autre foyer.

Ces renseignements sont empruntés à l'étude du R. P. Samain, intitulée : *Zeden en gebruiken der Balubas*, parue dans la revue *Congo*, 1921, n° de juin, pp. 21-35.

C'est dans le numéro de janvier 1923, pp. 43-49, et dans celui de février 1924, pp. 218-229, que figurent les renseignements sur les arbres-à-esprits proprement dits.

Le R. P. Samain constate d'abord que chez les Basonge, la vénération de certains arbres s'explique par les *Manga*, tandis que chez les Baluba cette vénération est fonction du culte des ancêtres.

Il y a des arbres-à-esprits pour hommes, d'autres pour femmes, d'autres pour hommes ou pour femmes.

Sont pour hommes : les *Kapuluayi*; pour femmes : les *Malengo*, *Bituputupu*, *Dinungu dia Mbüji*, *Musambankusu*, *Nkongolo*; pour hommes ou pour femmes : le *Muabi*, le *Mumbu*, le *Mulenga*.

Les arbres pour hommes sont plantés généralement dans l'enclos. Ceux pour femmes, près de l'eau ou dans l'enclos.

#### LE KAPULUAYI.

Cet arbre est planté en l'honneur d'une grand'mère défunte. C'est l'homme qui fait planter cet arbre. Toutes les cérémonies ont pour but de s'assurer la fidélité de la femme par l'intermédiaire de la grand'mère. Les animaux sacrifiés sont tous de sexe féminin. Tous les Baluba connaissent le *Kapuluayi*. Ils le plantent pour avoir un accouchement heureux, pour avoir du succès dans le commerce, pour n'être pas victimes de la foudre, ni des sorciers, pour avoir une bonne santé.

Des célibataires ou des gens mariés peuvent le planter.

Quand un homme marié a des malheurs, il arrive qu'il décide d'appeler sa femme devant le *Kapuluayi* qu'il a planté étant célibataire. Il fait appel à une femme de sa famille en ligne collatérale, qui connaît les cérémonies du *Kapuluayi*. Cette femme prend de la farine, en frotte

l'homme et la femme, tue une poule, met un morceau du *bidia* dans la bouche de l'épouse et donne le reste au *Kapuluayi*. La poule est mangée par toutes les femmes ensemble; le mari ne peut pas en manger. Cette cérémonie interdit à l'homme d'avoir des rapports avec une autre femme jusqu'au lendemain matin. La femme doit fidélité complète à son mari, à moins que par quelque cérémonie elle ne cherche à échapper à cette obligation. Elle peut notamment neutraliser le *Kapuluayi* en enterant des charbons de bois au pied de l'arbre le jour de la cérémonie.

Si une femme n'a pas, par des pratiques semblables, neutralisé le *Kapuluayi*, elle devient malade à la suite d'une infidélité commise.

De tous les arbres-à-esprits, le *Kapuluayi* est le plus puissant. La terre autour de lui est sacrée. Personne ne peut la fouler, si ce n'est la *muadi*, la première femme, et ses enfants. En effet, c'est la *muadi* seule qui peut être conduite devant l'arbre.

Dans certaines régions, au lieu d'une poule, on sacrifie un panier de poules. La poule destinée au *Kapuluayi* ainsi que ses œufs, ne peuvent être touchés que par la *muadi* et ses enfants.

La chair de ces poules ne peut être bouillie que dans un pot exclusivement à ce destiné. Seuls la *muadi* et ses enfants peuvent toucher à ce pot.

Quand le village se déplace, on va d'abord planter le *Kapuluayi* au nouvel emplacement. On construit une hutte près de l'arbre et, avant que le mari n'y ait couché avec la *muadi*, les autres membres de la famille ne peuvent pas s'y établir. Si d'autres femmes y avaient résidé auparavant, il faudrait choisir un autre emplacement.

Quand le mari ou sa femme ou ses enfants deviennent malades, on consulte le devin; celui-ci dit que c'est l'aïeule qui en est la cause et on lui sacrifie une poule ou une chèvre au pied du *Kapuluayi*.

LE MUABI.

Le *Muabi*, un arbre à écorce blanche, est planté pour la beauté; par exemple, pour un noir ou une noire qui ont la peau bien brune. Mais on ne peut le planter que si un grand-père ou un des aïeux l'avait déjà planté. Si l'un des descendants devient malade, ou que ses femmes ont des couches difficiles ou avortent, ou que ses enfants dépérissent, ou qu'il a des malheurs dans son commerce, on consulte le devin. Celui-ci dit : votre grand-père avait planté un *Muabi*, il demande du *bidia* pour son *Muabi*.

Alors un initié au *Muabi* est mandé. Il enduit le malade de terre blanche et lui dit qu'il sera guéri si sa maladie est imputable au *Muabi*. Après guérison, il plante le *Muabi*.

L'aïeul peut exiger la plantation de l'arbre pour un descendant masculin ou féminin. Mais, pour conduire la cérémonie, on recourt généralement à un homme qui a un *Muabi* et qui est donc aussi *Muabi*.

Après s'être procuré des tissus indigènes blancs, une natte, une poule blanche et d'autres poules, on se porte à la rencontre du président des cérémonies et on lui offre un cadeau (une poule). On achète au marché : du manioc, du maïs, des haricots, des patates douces, de grandes et de petites bananes, des arachides. Le tout est bouilli dans un pot qui est enduit d'huile rouge et placé sur un tertre de terre rouge devant le *Muabi*. On boit du *malafu* et on en répand sur le tertre. On fait alors la toilette du candidat *Muabi*.

Le président initiateur fait asseoir sur la natte le candidat à l'initiation. Ils plient leur pagne et le tendent entre leurs cuisses. Ils saisissent la poule, le premier par la tête, l'autre par les pattes. L'initiateur tranche la tête à l'aide d'un couteau. On prépare la poule et le *bidia* qu'initiateur et initié mangent ensemble. En tendant le *bidia* à l'initié, l'initiateur demande un cadeau. Après avoir reçu un franc, il lui met le manger dans la bouche.

Après que les assistants ont mangé les autres poules, l'initié leur distribue des sous, anciennement des perles ou des cauris. Alors les assistants chantent en son honneur avec accompagnement d'une sonnette indigène : « Il ne saurait être plus beau, il est beau comme un fruit mûr. » Les femmes se frappent la bouche et lui rendent des honneurs. Elles aussi reçoivent un matabiche. De même tous ceux du village qui ont reçu l'initiation ont droit à un cadeau.

Avant que l'initiateur retourne chez lui, l'initié lui achète le couteau qui a servi à tuer la poule, le pot qui a servi à la cuisson, la natte sur laquelle il a été assis, les tissus indigènes et la cruche à *malafu*. En outre, l'initié doit payer la terre blanche et le couteau pour pouvoir à son tour présider une cérémonie du *Muabi*.

Quand l'initiateur est devenu vieux, que ses femmes lui ont donné des enfants et des petits-enfants, il arrive que son aïeul lui envoie encore une maladie et lui demande de le nourrir à nouveau et de sacrifier un bouc blanc. Ces cérémonies coûtent beaucoup plus cher. Quand l'initié qui a tué le bouc blanc est mort, ses descendants disent de lui qu'il a passé par l'étape finale de *Muabi*. Cela leur permet de tuer à leur tour le bouc blanc pour ceux qui désirent accomplir les cérémonies finales du *Muabi*.

Le *Muabi* est planté par l'initiateur de la même façon que le *Kapuluayi*. Pour le *Muabi* tout doit être blanc : arbre blanc, poule blanche, tissus blancs, boucs blancs. Cela vise à donner la beauté à l'initié par la protection de son aïeul <sup>(1)</sup>.

---

(1) Pour le *Muabi*, le Dr Fourche fait une hypothèse originale, mais assez audacieuse, basée sur l'affirmation que cet arbre n'appartient pas à la flore du Kasai, mais à celle des plateaux du Nord-Est. En Ethiopie, il aurait été signalé par Griaule sous le nom de « chance du village ». Au Kasai, *Muabi* signifie également chance, prospérité. Cela suffit-il pour assigner aux Baluba comme point de départ de leurs migrations l'Abyssinie?

La base d'une telle hypothèse paraît assez fragile. L'arbre est appelé tantôt faux sycamore, tantôt confondu avec le platane. Son nom scien-

LE MUMBU.

Le *Mumbu* est planté d'abord pour le *butuke* : quand un homme ou une femme est pris de tremblements ou que son corps se couvre de pustules, ou que ses membres s'enflent, on dit qu'il est possédé par le *butuke* et le devin conseille de planter le *Mumbu* ainsi que le *Bitotiti* et le *Tshimpotonji*. On fait venir des femmes qui ont déjà été initiées; celles-ci sont accompagnées de musiciens. On revêt la *mutuke* d'étoffes nouvelles; elle doit passer la nuit couchée sur le sol. Le matin, la cérémonie commence; la *mutuke* doit creuser avec une corne un puits, à l'intérieur de la hutte et prolonger celui-ci vers l'extérieur par un fossé, tout cela avec accompagnement de musique. On lui met de la terre blanche sur le visage, la poitrine, les bras, le dos. On élève deux tertres sur lesquels sont plantés des arbres-à-esprits. On jette sur ces tertres des aliments, on tue une chèvre et l'on invite les *butuke* défunts au festin. Pendant ce temps, la *mutuke* danse. Elle est ensuite conduite au marché, dont elle fait le tour en dansant. Voici une strophe d'un chant qui accompagne cette danse : « le rat avait suspendu à son cou un morceau de calebasse; il eut faim et mangea le morceau de calebasse; *Nkolombo* de *Mujinga* était un fabricant de *buanga*, il eut faim et mangea ses *manga* ».

Pendant toute la durée des cérémonies, la *mutuke* ne peut manger que de la terre blanche; elle ne peut, sous peine d'amende, satisfaire des besoins naturels.

Après les cérémonies, l'initiée ne pourra plus boire de l'eau avec les autres femmes; elle ne peut plus se servir

---

tifique est, d'après le Dr Fourche, *Sterculia quinqueloba*. Or, le *Sterculia quinqueloba* (Garcke) est signalé par M. De Wildeman dans l'Angola, le Haut-Congo-Kasai-Katanga, dans l'Usumbura, le Nyassaland et le Mozambique, et il n'a pas été jusqu'ici signalé en Abyssinie. Il serait intéressant de se procurer des éléments botaniques nécessaires pour la détermination scientifique du *Muabi*, avant de se prononcer sur sa migration de l'Abyssinie vers le Kasai.

de leurs écuelles; elle doit manger avec des femmes *batuke* ou se servir des pots des hommes. Elle ne peut pas manger de rats.

Si *mutuke* est une femme, elle doit porter, fixé à ses cheveux, un morceau de peau d'*ushimba*. Le *mutuke* peut être aussi un homme, mais il doit être initié par une femme.

On plante aussi le *Mumbu* pour des enfants dont la naissance présente quelque anomalie ou particularité : *Kalanga*, *Ngalula*, *Mujinga*, *Ntumba wa malu*, *Tshikudi-mane*, *Ndomba*, *Kabungame*, *Katangi*, *Muauke*, *Tshinkute*, *Kadikela*.

Ces enfants peuvent être des garçons ou des filles. Pour toutes ces catégories, les cérémonies sont les mêmes avec quelques variantes. On leur met une corde, et l'on convie au banquet toutes les mères défuntes qui ont mis au monde des enfants de cette catégorie.

Les mères de ces enfants sont peintes de rouge, laissent croître leur chevelure et s'abstiennent pendant trois ou quatre ans de voir leur mari.

A la naissance d'un enfant d'une des catégories citées plus haut, on plante pour lui un *Mumbu* et l'on tue une poule. Quand l'enfant a trois ou quatre ans, on immole des poules au *Mumbu* : une pour les cheveux de la mère qui sont coupés, une pour les cheveux de l'enfant qu'on coupe aussi, une pour le vêtement rouge que la mère cesse de porter pour reprendre la vie avec son mari. Si plus tard l'enfant devient malade, on fera de nouvelles offrandes au *Mumbu*; de même quand il se marie; il y a aussi des cérémonies à la nouvelle lune.

Ces cérémonies s'appellent *Kukolobolu*. Les esprits qu'on vénère au *Mumbu* sont ceux des mères défuntes.

On plante aussi en association avec le *Mumbu* d'autres arbres, tels que le *koni mutengele*, *tshitetate*, le bananier rouge et le *dilumbu*. Celui-ci joue le rôle principal dans

le *Mumbu* organisé pour protéger un meurtrier contre l'esprit de celui qu'il a tué. Il y a aussi un *Mumbu* pour les commerçants qui ne réussissent pas.

#### LE MULEMBA.

Cet arbre est planté par une femme, fille de chef, une *inabanza*. Si cette personne devient malade, on recourt au devin, qui conseille de planter le *Mulemba*. On recourt à une *inabanza* qui a déjà planté le *Mulemba*. Celle-ci se présente et dit qu'on plantera le *Mulemba* pour guérir la malade. Après quoi elle retourne chez elle. Puis la patiente se procure les choses indispensables pour la cérémonie : une chèvre, un chien, une poule blanche. L'initiatrice revient pour la plantation de l'arbre. La candidate *inabanza* est assise sur une peau de chèvre. On la proclame *inabanza*. Le père de la nouvelle *inabanza* doit distribuer des cadeaux. L'initiatrice, avant de retourner chez elle, impose à la nouvelle initiée la défense de s'asseoir sur le sol et de porter une coiffure.

L'*inabanza* est une personne honorée. Si elle se marie, elle a autorité sur son mari. Celui-ci, à moins que ce ne soit le fils d'un grand chef, va habiter chez elle (matri-localité).

Le *Mulemba* peut aussi être planté par un chef de sexe masculin. Dans ce cas, on plante autour de l'enclos une haie de *Mulemba*.

On plante encore le *Mulemba* en accomplissement de la promesse « *Majiku* ». Celle-ci consiste dans le vœu de planter l'arbre si un accouchement s'accomplit normalement, si les enfants restent en bonne santé, si une affaire réussit.

L'auteur de telles promesses doit, au moins une fois par an, déposer des offrandes devant l'arbre *Mulemba*. Il le fait trois ou quatre fois par an s'il a des malheurs.

**LE MALENGA, BITUPUTUPU, DINUNGU DIA MBIYI, MUSAMBANKUSU.**

Ce ne sont pas des arbres proprement dits, mais des buissons. On les plante ensemble. Chez les Baluba du Bas-Lubilash, la cérémonie a lieu surtout pour les femmes. Une femme étant devenue malade, on consulte le devin. Celui-ci déclare que c'est le *mvidi* de *Mbale* qui a pris possession de la personne et il conseille de planter des arbres aux esprits. On fait alors appel à une femme du *Mbale*. Celle-ci, après avoir planté les arbres sur deux terres différents, enduit la candidate de terre blanche d'un côté, de rouge de l'autre, lui fixe une feuille de ricin sur la tête, y place un peu de *bidia*, tue la poule, convie toutes les femmes défuntes du *Mbale* au festin, met du *bidia* dans la bouche de la candidate et la frotte avec le jus de la poule.

Après cette cérémonie, l'initiée fait partie du *Mbale*; elle devra avoir son foyer propre, son pilon et son mortier propres, sa pierre, son van, son tamis, sa farine, sa louche pour le *bidia*. Elle doit avoir tous ces objets pour son usage exclusif. Elle ne pourra plus manger que dans la société des femmes qui ont les mêmes arbres-à-esprits, de ses enfants ou de femmes de parenté rapprochée.

En cas de nouvelle maladie, on recommence les cérémonies. Les femmes du *Mbale* ont leur hutte propre, où sont conservés leurs ustensiles, et qui s'appelle la hutte du *Mbale*.

Chez les Baluba du Haut-Lubilash, les hommes ont leur *Mbale* aussi.

**LE NKONGOLO.**

L'arbre Nkongolo est planté pour une femme qui a eu plusieurs enfants et qui devient malade. Le devin, consulté, déclare que les ancêtres de cette femme réclament la plantation de l'arbre Nkongolo. La femme va chercher dans sa famille le nécessaire pour la cérémonie : deux

poulets, un coq et une poule. Ceux-ci sont tués par la famille du mari. Le *bidia* doit être préparé par la famille de la femme. Quand tout cela est prêt, la famille de la femme plante l'arbre Nkongolo. On place près de l'arbre le *bidia* et la viande. On mange ces offrandes. Après cela vient le tour de la grande chèvre et du chien. Après avoir tué et mangé ceux-ci, ils déclarent la cérémonie terminée.

Cette cérémonie a un sens social précis. Après la plantation du *Nkongolo*, si sa femme meurt, le mari ne peut pas réclamer une autre femme à la famille de sa femme défunte, et les enfants n'ont plus aucun droit à faire valoir chez leur oncle maternel. Si le veuf veut payer une nouvelle dot assez importante, il peut épouser une personne de la famille de sa première femme. Mais aucun compte n'est tenu de la dot payée pour la première femme, pour la raison que celle-ci a donné beaucoup d'enfants à son mari.

De l'étude du R. P. Samain, il résulte que les Baluba ont pleine confiance dans les arbres-à-esprits. Si quelqu'un devient malade, on ne songe pas aux remèdes, mais bien aux esprits. Les remèdes ne valent que pour autant qu'ils soient recommandés par les esprits.

Les Baluba considèrent qu'ils vivent avec les esprits; les morts viennent manger avec les vivants. Si le pot de *malafu* est renversé, ce sont les esprits qui en sont la cause; si le *bidia* leur tombe des mains, ce sont les *bakishi* qui l'ont fait.

Lorsque les Batetela ou les Basonge en voyage chez les Baluba parlent leur propre langue, on leur dit : « Ne parlez pas cette langue, vous risquez de chasser les *bakishi* ».

Quand ils font des offrandes aux esprits, ils se frottent le corps de terre blanche, après quoi ils immolent une poule, et une seconde fois, une chèvre.

Le *Kapuluayi* est le plus puissant des arbres-à-esprits. Quand ils déplacent leur village, ils disent au *Kapuluayi* : « Grand'mère, nous allons ailleurs ». Ils laissent leurs

arbres-à-esprits et en plantent d'autres au nouvel emplacement.

Les arbres à esprits qui poussent à l'état sauvage, qui n'ont pas été plantés selon les rites coutumiers, ne sont l'objet d'aucune vénération.

Après avoir décidé de planter un arbre-à-esprits, ils se rendent dans la forêt avec un van contenant du millet, du manioc et du maïs et jettent le contenu dans la direction des arbres en disant : « Nous venons vous chercher pour que vous nous fortifiiez ». S'ils n'emportent pas de van, ils s'attachent une poule au cou.

Dans le cas où un arbre-à-esprits se dessèche, il arrive qu'ils consultent le devin pour savoir ce qui leur reste à faire.

En terminant, le R. P. Samain entrevoit la possibilité d'une étude spéciale consacrée aux arbres-à-esprits dans leurs rapports avec les *Manga*. Nous souhaitons qu'il puisse réaliser ce projet dans un avenir rapproché.

---

### Séance du 21 juin 1937.

La séance est ouverte à 17 heures, sous la présidence de M. *Bertrand*, directeur.

Sont présents : MM. Carton de Tournai, De Jonghe, Sohier, membres titulaires; MM. De Cleene, Dellicour, Engels, Heyse, Léonard et le R. P. Van Wing, membres associés.

Excusés : M. Louwers, le R. P. Lotar, MM. Speyer et Wauters.

#### Communication de M. A. Bertrand.

M. le *Président* présente pour insertion dans le Bulletin des séances une étude du D<sup>r</sup> Fourche, intitulée : *La danse de Tshishimbi chez les Lulua du Kasai*. Le Tshishimbi est une danse annuelle. Quoique récente, le D<sup>r</sup> Fourche ne la considère pas comme une institution nouvelle, en ce sens qu'elle a été précédée par des danses similaires, prescrites par des êtres de l'autre monde.

Elle n'offre aucun caractère secret. Tshishimbi se danse ou se dansait en plein jour. M. Fourche présente cette danse comme un cérémonial magico-religieux en évolution vers le spectacle.

Il examine successivement les danseuses, l'orchestre, les musiciens, les chanteurs, la constitution et l'organisation de la troupe, les rituels et cérémonials du Tshishimbi, les figures de la danse, les chants du Tshishimbi. (Voir p. 395.)

#### Communication de M. F. Dellicour.

M. *Dellicour* donne lecture d'une étude intitulée : *L'égalité des droits civils dans les colonies et l'extension des tribunaux mixtes*. Il constate qu'en règle générale, dans

l'état actuel des choses, l'étranger peut se fixer d'une façon permanente dans les colonies, à condition d'observer les lois de police. Pour ses affaires de famille, il reste sous l'empire de sa loi nationale. En ce qui concerne l'exercice de ses autres droits civils, il ne subit pas de diminution. S'il désire se livrer à des transactions commerciales, il invoque la loi au même titre que les citoyens du pays.

M. Dellicour examine, dans une seconde partie, le système des capitulations et des tribunaux consulaires qui existe ou a existé dans certains pays d'Orient. En Égypte existaient en outre des tribunaux mixtes composés d'étrangers et d'Égyptiens. A la Conférence internationale de Montreux qui se réunit récemment, l'Égypte demanda et obtint la suppression des capitulations et des tribunaux mixtes pour une période transitoire de douze ans. Malgré les services rendus par les tribunaux mixtes en Égypte, M. Dellicour fait valoir les objections qu'on peut opposer à l'extension de ce régime aux colonies. Une autre formule est susceptible de donner satisfaction en cas de conflits judiciaires entre nationaux et étrangers : le recours à la Cour internationale de justice. (Voir p. 430.)

M. *Sohier* fait remarquer que les tribunaux congolais sous l'État Indépendant présentaient tous les caractères de tribunaux mixtes.

M. *Dellicour* se déclare d'accord sur ce point.

La séance est levée à 18 h. 30.

---

### La danse de Tshishimbi chez les Lulua du Kasai.

(Note de MM. J. A. TIARKO FOURCHE et H. MORLIGHEM, présentée  
par M. A. BERTRAND.)

Il y a quelques années, rapportent les Lulua du territoire de Luluabourg, deux jeunes filles, du nom de Tshishimbi et de N'Gala Yombo, — d'aucuns disent du village de Tshisekedi (des Bena Kadiebwe, proches de N'Demba), d'autres, du village de Basangana (des Bena Kamba, proches de Kakenge), s'en allaient seules dans les plantations.

Elles dévalaient un sentier forestier, lorsqu'elles entendirent comme des gens chanter en chœur. Curieuses, elles avancèrent dans cette direction.

Or, elles s'arrêtèrent soudain, la main sur la bouche, pour retenir une exclamation de stupeur et d'effroi. Devant elles s'étendait une clairière, et, à son orée, des femmes-fantômes dansaient entre elles.

Mais déjà celles-ci avaient remarqué leur présence et les interpellèrent :

De quel droit regardez-vous notre danse? Vous avez vu une chose interdite.

Les femmes-fantômes ajoutèrent :

Puisque vous l'avez vue, nous allons vous enseigner cette danse. Vous retournerez ensuite dans votre village, où vous vous garderez bien de divulguer ce que vous avez vu. Mais vous l'enseignerez aux jeunes filles de 10 à 15 ans et vous la propagerez.

Si vous enfreignez nos prescriptions, des calamités s'abatront sur vos villages et vous mourrez, hommes, femmes et enfants.

Deux des fantômes révélèrent aussi aux jeunes filles qu'elles étaient leurs homonymes et leur indiquèrent le

nom des autres Esprits magiciens, que devraient porter les autres danseuses du corps de ballet.

Les jeunes filles ne manquèrent pas de suivre les ordres qu'elles avaient reçus. Elles instruisirent les premières ballerines, parmi les Bashila Kassanga. Puis, la danse, qui fut appelée « Tshishimbi », en homonymat avec le premier des spectres et avec les premières danseuses des nouveaux corps constitués, se répandit chez les Bakwa Kasansu et les autres clans Lulua du Kasai.

Telle est l'origine de Tshishimbi, qui est une danse annuelle.

L'origine d'autres danses d'un caractère analogue est expliquée par des histoires du même genre, que les indigènes tiennent pour authentiques.

Un chasseur errant en forêt y surprit une danse de singes-fantômes, dite Muyaya. Ceux-ci le sommèrent, sous peine de grands malheurs, d'en recomposer les figures et de la divulguer, ce qu'il fit

Chez les Luntu du lac Mukamba, un oiseau au col taché de rouge, guida l'imprudent curieux vers la danse Lumbwadi ou Muyaya-des-Singes.

L'histoire de la danse Kambwania relève de la même inspiration.

La danse de Tshishimbi, quoique récente, n'est pas, en effet, une institution nouvelle, en ce sens qu'elle a été précédée par des danses similaires, prescrites par des êtres de l'autre monde. Il est à présumer que ces coutumes sont très anciennes. Mais, en ce qui les concerne, le souvenir des indigènes ne remonte qu'à l'époque de l'arrivée de l'explorateur von Wissmann, qui coïncide avec celle de la réintronisation de la fumerie du chanvre : on dansait alors Muyaya.

Lumbwadi aurait été substituée à Muyaya par les Bakwa Kasansu.

Kambwania aurait remplacé Lumbwadi, et disparut à

son tour vers 1931, pour réapparaître sous la forme rénovée de Tshishimbi.

Enfin, la danse Luswaya aurait éclipsé Tshishimbi durant quelques mois. Actuellement, Tshishimbi demeure encore accréditée, malgré l'opposition de certains Européens, mais on s'en cache plus ou moins.

La pratique de ces danses annuelles n'est pas limitée aux clans Lulua. Les Baluba ont aussi les leurs, dont les noms et les nuances se succèdent dans le temps. Voici leurs noms et leurs analogies avec les danses Lulua citées plus haut :

Mutodi correspondrait à Muyaya;  
Lonkalaba, à Lumbwadi;  
Mukendi wa Sambombo, à Kambwania;  
N'Zeba, à Tshishimbi.

La substitution d'une nouvelle forme de danse à la précédente, de même que toute innovation des prescriptions ou proscriptions d'ordre magico-religieux, est évidemment dictée par des révélations émanées d'êtres de l'autre monde, Mânes ou Esprits. Ces révélations sont reçues en songe, données par des visions, énoncées par le truchement du médium ou du devin. Ainsi se manifeste la loi qui régit toute coutume humaine : il n'en existe pas dont l'habitude n'altère la mode, dont le temps n'épuise pas la vertu qu'on lui attribuait.

La danse de Tshishimbi, ainsi que l'indiquent son origine et sa légende, joint, en effet, à l'agrément d'un divertissement public, l'utilité d'une cérémonie propitiatoire et conjuratoire. Sa périodicité annuelle, certains de ses buts particuliers, suggèrent à l'esprit que ses congénères et elle ont eu pour origine un rite agraire. Mais de nos jours, le but qu'elle poursuit est moins exclusif. Elle a bien pour propos de favoriser la fécondité des cultures et des femmes, base principale du bonheur chez les Noirs, mais elle prétend encore propager les chances et prospéri-

tés de tous ordres, annihiler tous les mauvais sorts et répandre immédiatement la joie dans la collectivité.

Elle n'offre aucun caractère secret. Tshishimbi se danse ou se dansait en plein jour, et devant tout le monde, car elle ne présente et ne provoque rien qui ne soit anodin. S'il est advenu que, dans certaines régions, sa pratique se soit faite nocturne et clandestine, c'est qu'elle y est en butte aux poursuites de certains Blancs qui se sont mépris quant à des traits très inoffensifs de son humour, ont cru voir de l'obscénité dans ce qui n'est que plaisant, ou considèrent que toute coutume locale est un mal à abattre. Ce sont de telles attitudes qui risqueraient, au contraire, de rendre hargneux des usages inoffensifs. Elles jettent en outre les indigènes dans un état de gêne et d'insécurité morales, les privent dans les distractions et le besoin de détente qui sont nécessaires à la prospérité de toute collectivité humaine; elles brisent enfin toutes les manifestations d'art, qui sont intimement liées au folklore.

Si la danse de Tshishimbi est un acte cérémoniel, son aspect spectaculaire tend, en effet, à prendre le pas sur l'aspect rituel, et c'est en quoi elle nous semble très particulièrement intéressante. L'étude des religions antiques, aussi bien que l'observation des coutumes indigènes, rapportées à nos usages, nous montre que des amulettes sont devenues nos bijoux; des insignes, notre parure; des gestes symboliques, nos manières de politesse. Or, Tshishimbi nous fait saisir sur le vif un de ces exemples, mais en plein état de transition : une cérémonie qui tend vers la représentation, la manifestation artistique; un collègue mystique qui évolue vers la troupe théâtrale.

On inaugure ces danses vers le temps de la lunaïson dite « Kaswabanga », « temps-des-préparatifs », qui coïncide à peu près avec novembre. C'est l'époque où l'on mange le premier maïs en épis verts, où les Lulua picorent et récoltent, sous les petits dômes de branchages et de feuilles

dont ils clôturent leurs issues, les n'swa, larves ailées de termites dont ils sont très friands.

Elles prennent fin « quand elles prennent fin », disent certains; suivant d'autres, au cours de la lunaison « Lua-bania n'Kasu » (soit en mars), durant laquelle on s'affaire aux semailles d'arachides et de maïs.

La troupe joue d'abord dans son propre village, prospecte ensuite les groupements de son clan, se déplace enfin au dehors, soit spontanément, soit qu'elle soit convoquée par des chefs qui la connaissent de réputation.

Le spectacle qu'elle donne est, en effet, très apprécié. Il ne dispense pas seulement des bénéfiques, au sens magique du terme. Il est par surcroît d'un grand agrément pour les oreilles et pour les yeux. Les musiciens sont de jeunes hommes robustes et fougueux, les jeunes ballerines sont triées parmi les plus jolies filles Lulua, dont l'esthétique est souple, fine et très racée. Le dur entraînement auquel elles se soumettent contribue à affermir et à styliser leurs formes un peu frêles. Surtout, personne n'épargne sa peine, et si les derniers sujets de la hiérarchie des danseuses n'ont pas encore atteint à la perfection des premiers, du moins, chacun se donne tout entier, avec une intense conviction.

Il est difficile de donner une description suffisamment évocatrice de cette danse, dont l'intérêt réside dans le mouvement et la variété.

Les danseuses ont donné la dernière main à leur toilette: pagne de plusieurs brasses de longueur, enroulé sur les hanches qu'il étouffe, largement repley par-dessus le lien de ceinture et plissé en larges volants; il est le substitut moderne du costume traditionnel des danseuses, qui était fait de peaux de genettes, de lynx et de chats sauvages, animaux de robes rayées; costume que rappellent parfois deux peaux de genettes passées par-dessus le pagne, une devant et une derrière. La taille est ceinturée de verrote-ries. Des colliers s'entrecroisent sur le torse, ramenés en

arrière en sanglant les seins. Un jonc, effiloché au bout, pour simuler des plumes d'oiseau, et dont les deux branches sont ligaturées en sorte qu'elles se croisent en arrière, bouclent le ventre et la partie inférieure des bras. Des grelots de noix sèches, dont les graines sonnantes marquent la cadence, sont attachés aux chevilles. Les cheveux, coupés court, sont rasés jusqu'au cuir chevelu par des tracés symboliques. Enfin, les ballerines tiennent dans leur main droite un mouchoir de couleur qu'elles balancent ou font tourner en dansant. Tel est le costume complet, qui est souvent simplifié et quelquefois agrémenté d'ornements fantaisistes, faux-cols, foulards, cravates masculines.

Les ballerines, conduites par Tshishimbi, première danseuse, et généralement la plus âgée, s'avancent en file indienne, suivant leur ordre hiérarchique, suivies par les musiciens, les chanteurs et la foule des curieux. Elles saluent la personnalité marquante qui a offert ou accepté le spectacle et se disposent en demi-cercle devant elle.

Durant ce temps, les musiciens, qui se sont installés, préludent, et les chanteurs entonnent le premier des chants.

Tshishimbi donne alors un signal discret, esquisse le premier geste, avance circulairement en dansant la première des figures, suivie par les autres jeunes filles qui s'appliquent à mimer ses attitudes et ses gestes en une mesure exacte.

Chaque figure comprend d'ordinaire deux phases, dont la première est lente, et la seconde, qui lui succède sans interruption, rapide. Soudain, le chant repris en chœur s'enfle. Le rythme syncopé des tam-tams s'accélère, accompagné par le martèlement pianoté des grands xylophones « marimba », les notes acides et chaudes des zanzas, le grelot des hochets à graines. Les ballerines s'animent jusqu'à la frénésie, jusqu'à la convulsion de toutes les parties du corps frémissant. Seuls les visages, hormis

les yeux, qui ont parfois leur rôle à jouer, demeurent impassibles et figés, tandis que les orteils frappent furieusement le sol, que les genoux battent la chamade, que les reins saccadés se déhanchent et que les mains tendues vibrent jusqu'au bout des doigts. Mais jusque dans le dernier excès de la transe, l'ordre préfixé de la mimique, la mesure des mouvements, indissoluble des temps précipités des tambours, demeurent d'une impeccable justesse.

Un coup bref, détaché des tam-tams soudain interrompus, marque la fin de la figure; coup de baguette magique qui réassure les yeux désorbités, réarticule les cous sans cesse projetés des musiciens. Brusquement, les ballerines se retrouvent imperturbablement érigées et nonchalamment processionnantes, balançant le mouchoir qui, tout à l'heure, décrivait des orbes colorés.

C'est le court entr'acte qui scinde les différentes figures de la danse Tshishimbi. Seule la sueur qui coule sur la nudité des torses luisants atteste l'effort acrobatique qui vient de prendre fin et qui se répétera durant des heures.

La danse tout entière consiste en la succession de courtes scènes mimées, interrompues par les pauses déambulatoires. Le sens logique de l'acte tout entier n'est peut-être pas très cohérent, du moins à nos yeux, mais celui de chaque scène est très précis, traduit par une succession immuable de gestes d'où la fantaisie est exclue. Rien n'est aussi sobre, net et classiquement concis que ces courtes fresques, d'un mouvement dionysiaque à la fois effréné et strictement discipliné.

Ce n'est que d'une façon très approximative que nous pouvons suggérer des formes analogues dans la chorégraphie de nos pays et de notre temps : processions saltatoires des folklores, cotillons, évolutions réglées des girls de nos music-halls, avec lesquelles des danses indigènes comme celle de Tshishimbi évoquent cependant un lien de filiation. D'autre part, ce parallèle est lointain dès que nous réalisons un fait essentiel. Pour les indigènes du

Kasai, comme pour tous les autres, la musique est le mode d'expression des puissances éparses dans la nature et dans le monde des Esprits. Musiciens et danseurs sont beaucoup moins des « traducteurs » que des possédés du rythme. C'est ce qui donne à la musique et à la danse des Noirs ce caractère de fatalité profonde, sentiment que nous n'éprouvons plus que de très loin.

Soit dit en passant, c'est pour cette raison que la danse de Tshishimbi, comme toute danse indigène, manifeste un élément érotique, élément indissoluble de la communion que ces peuples perçoivent avec les forces de l'univers et que l'homme ne peut exprimer qu'humainement. Mais cette expression est toujours naïve, dénuée d'intentions équivoques, en sorte que Tshishimbi n'est pas plus obscène que la rumba. L'idée qu'on ait pu la qualifier telle prêterait donc simplement à sourire si elle n'entraînait des réactions préjudiciables à l'équilibre moral des indigènes. Quant aux orgies qui succéderaient aux danses, parmi le corps de ballet, il faut en faire crédit à la pure imagination des Européens. Nous avons assisté à beaucoup de ces séances et n'en avons jamais été témoins. Nous croyons bien plutôt que la lassitude des ballerines les incline au sommeil, et il est même remarquable qu'alors que les jeunes filles Lulua sont laissées absolument libres quant à l'exercice de l'amour, les danseuses de Tshishimbi sont précisément soumises à des interdits sexuels.

Nous avons dit plus haut que Tshishimbi est un cérémonial magico-religieux en évolution vers le spectacle.

Le caractère magico-religieux est affirmé par le caractère même de l'histoire qui précède l'intronisation de la danse. Les Noirs attribuent tous les malheurs aux maléfices. Or, des jeunes filles ont par hasard découvert un mystère occulte. Elles ont rompu, ce faisant, le cercle magique qu'est l'ignorance et, de ce fait, provoqué l'immanence des influences malignes, non seulement sur elles,

mais sur tout le groupement humain dont elles sont étroitement solidaires. Ce viol du tabou et les sanctions qui en découlent s'apparentent à beaucoup d'autres légendes d'un caractère universellement humain.

Il est heureux que ces jeunes filles soient précisément les homonymes de deux des magiciennes-fantômes, qui leur indiquent aussitôt le remède, car « on ne fait pas de mal à son shakène (homonyme) ». Suivant les principes de la magie analogique, le mal sera payé en sa propre monnaie, en figurant la danse qu'il ne fallait pas voir.

Les acteurs de Tshishimbi ne sont pas des gens quelconques. Les ballerines portent les noms des magiciennes-fantômes. Les membres de la troupe subissent une initiation mineure. Ils sont liés ensemble par des prescriptions et des tabous, protégés par un charme commun, auquel ils doivent sacrifier. Ce sont les officiants d'un cérémoniel conjuratoire et bénéfique, ainsi que nous le verrons plus loin.

Ces danses, disent les indigènes, dissipent les mauvaises influences, assurent à la communauté la vie et l'abondance, la fécondité des femmes et de la terre, et elles propagent la joie (qui est elle-même un bénéfice, au sens occulte du terme).

Cependant, Tshishimbi tend vers la représentation scénique en raison de son caractère éminemment spectaculaire, bien plus fait pour provoquer le divertissement que pour induire à des préoccupations graves. L'humour y entre pour une large part, parce que son dessein est de distraire la foule. Cet humour nous demeure parfois obscur, mais il atteint son but, puisqu'il la fait rire.

Les chants présentent un curieux mélange. Ce sont des affabulations vraisemblablement anciennes; des allusions à la nécessité de l'amour et de la procréation; des rappels au fait de la communauté des morts et des vivants : éléments qui semblent avoir été le thème fondamental des vieilles danses qui ont précédé Tshishimbi; mais ce thème

est envahi par des réflexions plaisantes, par des apports modernistes inspirés par le contact de la colonisation et de l'industrie des Blancs; ceux-ci y reçoivent des admonitions; une des scènes figurera l'intervention du médecin ou de l'administrateur européen, surtout s'ils sont présents; enfin, le téléphone, le rail ont pris place dans certains couplets et dans les noms des danseuses.

Ces apports trahissent une indubitable altération des anciennes coutumes. Et lorsque les acteurs de Tshishimbi viennent quêter leur prébende, il nous apparaît que les spectateurs rétribuent le plaisir qu'ils ont reçu, plutôt que le bénéfice d'un charme magique. C'est ainsi que chez nous le théâtre est issu de la représentation des « Mystères ». De même, l'art indigène, qui s'étiole et que certains voudraient faire revivre, croît et ne saurait croître que sur le sol des croyances populaires, ainsi que le démontrent ses meilleures manifestations en musique, danse et sculpture.

#### **Les danseuses.**

Il y a, suivant les uns, douze danseuses régulières, et, suivant d'autres, treize. Nous les citons, au moins quant aux quatre premières, dont l'importance prédomine, suivant leur ordre de préséance.

Le modernisme de certains de leurs noms, homonymes, rappelons-le, de ceux des magiciennes-fantômes, ne doit pas nous surprendre. Tshishimbi est une forme contemporaine de danse cérémonielle, et ces magiciennes sont des fantômes actuels : c'est le fait de la vie mentale qu'elle agrège à soi, pour s'en nourrir, des « actualités ».

TSHISHIMBI. — « Être surnaturel »; « Invisible aux profanes ».

C'est la première ballerine, conductrice de la troupe. Elle recrute, initie et dirige ses suivantes, leur donne, ainsi qu'aux musiciens, ses instructions. Assistée par Kabongo, premier des musiciens, elle est la prêtresse du collège, la gardienne du charme collectif et la première sacrificatrice.

KANTSHEKE. — « Celle qui vit dans la brousse ». « L'insociable ».

Suivante de Tshishimbi, qu'elle assiste et à qui elle est appelée à succéder quand celle-ci se retire.

KATANDA (ka bafwe e ka bena moyo). — « Couche (des morts et des vivants) ».

La civière où l'on dépose les morts, et le pavois ou couche d'honneur des Seigneurs, s'appellent « Katanda ». La danseuse de ce nom a donc un pied dans ce monde et un pied dans l'autre.

KALEMBWE (wa ku bwana). — « Kalembwe » (qui veut demeurer dans l'état d'enfance). « La vaine » (qui se refuse à travailler et à se marier).

Lorsque Tshishimbi se retire, elle prend le nom et le rang de Katanda, qui prend ceux de Kantsheke.

LUNTUMBWA. — « (L'oiseau) Luntumbwa ». « La traîtresse ».

Luntumbwa est une callao d'une variété de petite taille, le *corytheolus cristatus*, compagnon des bandes de singes, qu'il avertit par ses cris de l'approche du chasseur. Mais un jour, conte une fable, Luntumbwa trahit son associé.

KASUBU KA GALE. — « Maisonnette-de-la-Gare ». Ce terme entend le téléphone qu'abrite cette maisonnette des gares coloniales, appareil bavard et friand de nouvelles qu'il apprend avant quiconque. C'est dans cette acception que le nom de la danseuse désigne « la commère ».

N'TOLE A PA LAÏ. — « Lorry des rails ». « Femme coureuse » est le sens allusif de ce néologisme.

LUPANIA LUA MWELE. — « Lueur du glaive ». « La coquette; l'aguicheuse ».

De même qu'un rayon de soleil jette un éclat sur le fer du couteau, de même le feu de la danse, le vent, un mouvement concerté, en écartant le pagne de la ballerine, font entrevoir l'éclat blanc du jupon de dessous.

KANIUNIU (ka Lulamba). — « Petit oiseau (sautilleur) ». « La frivole » et gracieuse petite danseuse.

KABONDJA (ngelengele mubamba fwadi). — « Petit cache-sexe » (propre à serrer l'argent). « L'avide »; « l'amasseuse ».

Kabondja, le strict cache-sexe des femmes, porté sous le jupon (Tshifunka), recouvert du pagne (Dipupila), peut servir à garder l'argent et à en gagner... quand on l'enlève.

N'GALA (mulale ku bafwe), N'GALA YOMBO. — « N'Gala (qui couchait avec les morts). N'Gala (fille de) Yombo ». « L'amie des morts ».

N'Gala Yombo, rapporte une histoire, aimait tant son frère que, lorsqu'il mourut, elle voulut coucher avec son cadavre.

L'épithète qui accompagne le nom de N'Gala Yombo signifie que les morts ont droit à la même affection que les vivants, mais elle sous-entend aussi que c'est à ces derniers que l'on doit réserver les manifestations physiques.

KASSANDA (diba dipatuke tuluazele). — « Kassanda » (soleil qui ne te lèves qu'à trois heures). — « La chose précieuse, qui se fait paresseusement prier », alors que les autres l'attendent impatiemment.

MULONDO WA POMPI (kashiya mabanza). — « Tuyau de pompe » (qui oublie ses dettes). « La trompeuse ».

On qualifie dans cette périphrase une femme qui a reçu des arrhes d'un soupirant et a omis de rembourser en nature.

Ces noms sont les mêmes chez presque tous les Lulua. Nous les retrouvons dans les couplets des chants de Tshishimbi.

Les Bena Luntu des environs du lac Munkamba et les Bena Kosh du territoire de Dimbelenge nous fournissent quelques variantes que voici :

KANKONDE (wa mu Kasanga). — « Kankonde » (juchée en haut d'un jeune acajoutier). « La distante ».

Une légende compare Kankonde à un Esprit inaccessible aux profanes.

KABANGU (babake bimpe). — « Kabangu » (le mariage est bon). C'est, à qui y regimbe, une invite à l'union conjugale.

TSHIMUNA TSHIA N'DANDA. — « Capsule de coton ». « La stérile » ?

Cette image qualifie une jeune fille nubile, gonflée de promesses. Mais il est bon d'indiquer que les indigènes de ces clans détestent la culture du coton, qui leur est d'un infime rapport, et que, d'autre part, « le coton ne se mange pas ».

KANIUNIA (ka Lulamba, boy wa Tshishimbi). — « Petit oiseau sautilleur, boy de Tshishimbi ».

LUEMBA (wa basukula m'pala). — « Kaolin » (dont on se blanchit la face).

Indiquerait une jeune fille d'âge à se marier et qui ne le fait pas. Le kaolin est la couleur des âmes des morts, de la purification, de la paix des sentiments et des sens, en opposition avec le sang, la vie physique, les passions.

Quand les chanteurs interpellent cette danseuse en ces termes, elle leur répond : « tu assumes une affaire à régler avec moi » ; ou, si c'est Kabongo qui s'est adressé à elle : « Eh ! Oh ! mon mari en Tshishimbi » !

Une constatation se dégage à l'examen des noms des ballerines. Ce sont noms de jeunes filles non conformistes, au sens indigène. Leur caractère justifie les objurcations et les sermons que les couplets de Tshishimbi lancent à leur adresse. Ils impliquent une leçon morale pour l'élément féminin de la collectivité, à qui ils rappellent les obligations essentielles de la vie, qui sont d'abord la culture des champs et la procréation, le mariage lorsqu'est venu son temps ; en second lieu, la fidélité à l'époux et les soins du ménage.

#### **L'orchestre.**

Les instruments de musique de la danse Tshishimbi sont, à quelques variantes près, de ceux que l'on entend accompagner toutes les danses du Kasai. Ce sont :

N'Gonga : Le grand tam-tam en bois creux, en forme de vase à pied, recouvert d'une peau tendue de chèvre ou d'antilope, qu'on bat avec les doigts, les paumes des mains et les coudes.

Marimba ou Madimba : Le grand xylophone à lattes plates de bois disposées en clavier et sous-tendues par des Calebasses de résonance, que les musiciens, jouant à deux ou à quatre mains, percutent avec des maillets.

N'Goma mukese muikale tshisandji : C'est le petit « zanza » à clavier de lames métalliques dont les pouces font vibrer les extrémités libres, fixé sur l'hémisphère de calebasse qui sert de caisse de résonance.

Bishila ou Bijila (au singulier : Tshishila, Tshijila).

Bracelets de grelots faits de noix sèches fendues latéralement. Ils sont attachés aux chevilles des musiciens, qui marquent la mesure en faisant sonner leurs graines.

Muswaya ou Dikassa : Hochets d'accompagnement, à manche ou non, en forme de sphère plus ou moins régulière de rotin tressé, dont la cage est mi-emplie de graines sèches ou de petits cailloux.

#### **Les musiciens.**

Ils sont au nombre de cinq :

Kabongo, leur chef, bat le tam-tam.

Mutefu joue du « Zanza » (tshisandji).

Les trois autres, indifféremment, jouent du xylophone (marimba) ou du hochet à graines. Parfois, celui-ci est agité par une femme, ancienne danseuse.

Tous les musiciens marquent le rythme en battant des pieds, ce qui fait sonner les anneaux de leurs chevilles, tandis qu'ils se contorsionnent en chantant.

Il est rare, actuellement, qu'on voie les musiciens porter un costume, mais parfois leurs coiffures sont agrémentées.

Pourtant, les musiciens des danses cérémonielles ont dû porter autrefois un costume spécial. Nous possédons une reproduction d'une peinture murale qui prétend représenter une danse de Tshishimbi ou une danse analogue : de chaque côté des ballerines, deux musiciens jouent du zanza; ils portent, comme les danseuses, un pagne de fourrures rayées ou tachetées, aux queues desquelles sont suspendues des clochettes; leur torse, nu, est sanglé de verroteries; des joncs, effilochés au bout, s'entrecroisent en arrière, fixés à la taille de l'un d'eux et aux bras de l'autre; un diadème en peau de bouc ou de colobe ceint leur crâne; l'un des musiciens porte, retenue par une jugulaire, une barbe postiche de même poil. Ce costume étrangement sauvage est encore porté actuellement, dans d'autres danses Lulua, par de jeunes danseurs mâles.

Voici les noms et les fonctions des musiciens et les couplets à leur adresse (le texte en dialecte Tshiluba a été reporté à la fin de cet article, ainsi que celui des couplets de Tshishimbi). Ils sont à intention ironique et humoristique et se proposent le dessein de faire rire les spectateurs :

**KABONGO.** — Premier et chef des musiciens, assistant de la maîtresse des ballerines, Tshishimbi, dans l'organisation matérielle des représentations, celle des cérémonies et sacrifices, la direction de la troupe.

- « Kabongo, musicien chanteur, fougueux Kabongo;
- » Chanteur Kabongo, qui chante pour les enfants;
- » Kabongo a la taille d'une grenouille, Kabongo... »

**SEKAYE.** — Partenaire de la danseuse Kantsheke.

- « Regardez avec vos yeux Kabasu Sekaye;
- » Regardez-le avec vos yeux et ne le tuez pas... »

**KAMBUDIELE** (le nom chrétien « Gabriel » a la même prononciation, d'où parfois confusion).

Messager de Tshishimbi, il est instructeur et surveillant quant à la conduite des danseuses, les réveille le matin; il contrôle les dons reçus par la troupe et est le partenaire de Katanda lors du sacrifice de la troisième lune.

- « Kambudiele, petit homme au long cou,
- » tel celui de l'outarde du lac Munkamba,
- » Kambudiele, ton petit père est mort d'un abcès... »

**MUTEFU.** — Assistant de Kalembwe lors du sacrifice de la quatrième lune.

- « C'est un petit homme que Mutefu;
- » Mukenge Basile est l'époux de Tshishimbi... »

**KALAFWANDA** (la prononciation de ce nom propre est identique à celle du mot français « cravate »).

- « Le noir Kalafwanda est l'époux de Katanda... »
- (La grande noirceur de la peau étant un objet de raillerie).

#### **Les chanteurs.**

De telles troupes ont dû posséder jadis leur équipe de chanteurs spécialisés, puisqu'un certain nombre de noms de chanteurs demeurent, dans les phrases chantées.

Actuellement, Binunu est le seul chanteur régulier qui subsiste. Il est aussi le trésorier de la troupe.

Les autres chanteurs sont recrutés parmi les musiciens réguliers et les amateurs de bonne volonté qui se manifestent parmi les assistants.

KABONGO, « fougueux joueur de tam-tam » (déjà nommé).

MUTEFU, « originaire des Bena Makala et des Bena Pongo », c'est-à-dire « homme très connu » (déjà nommé).

KONGOLO MOSHI, « du bord de la crevasse », soit « l'intrépide ». Jeu de mots sur ce nom qui est aussi celui d'une liane, qui pousserait au bord d'un abîme.

MUTOMBO, « Faisan bleu, égayeur des forêts », soit « bon chanteur ».

KAMBUDIELE, « l'instructeur, gare à lui » (déjà nommé).

KALAFWANDA, « envahi par la noirceur de peau » (déjà nommé).

N'KASHAMA WA LUNTUMBWA, « ne tient pas à la vie », soit courageux comme le léopard (N'Kashama), qui entre nuitamment dans les enclos au péril de sa peau. Le nom se traduit : Léopard, mari de Luntumbwa.

KANANGA, « qui vibre en dansant comme criquet et saute-elle ».

PUTULU A BANTUMBA, « possède (de quoi payer) un douaire et ne se marie pas ». Putulu signifie « Poudre-de-riz ». Lorsqu'on chante cette phrase, les jeunes filles nubiles se tournent vers les célibataires assistants.

MWENA BUKWE, « craint (de regarder) sa belle-mère et ne me craint pas ». Jeu de mots sur le nom de Mwena Bukwe. Bukwe signifie la belle famille et les interdits auxquels on est soumis vis-à-vis d'elle. Par exemple, un gendre ne peut lever les yeux sur sa belle-mère.

KATOLO, « médecine du Lubwelu », dont on se frotte les mains. Jeu de mots sur « Katolo », écorce du Ditolo que l'on broie avec de l'huile de palme pour s'en frotter les mains, lorsqu'on connaît le charme dit « Lubwelu ». Par celui-ci on peut influencer quelqu'un, lui faire faire ce qu'on veut, contre sa volonté.

KABASU SEKAYE, « possède l'intelligence d'un écolier des classes », ou « homme très instruit » (déjà nommé).

KABEYA, « l'homme robuste, a oublié son intelligence ».

BINUNU. Ce nom signifie « les milliers » et fait allusion à la vanité des richards. Ses fonctions ont été indiquées en tête de ce paragraphe.

MUTUMBA, « l'ainé (ou doyen) des Mânes ». Dans la mythologie indigène, Mutumba discute avec l'Esprit-Ainé, créateur du monde, au sujet des imperfections de son œuvre. C'est lui aussi, suivant certaines versions, qui interroge les âmes des morts à leur entrée dans la Voie lactée, habitée par les Esprits supérieurs.

#### **Constitutions et organisation de la troupe.**

Une fois constituée, une troupe de Tshishimbi est un jeune collège qui vit, durant la période des danses, dans une certaine autonomie et à l'intérieur duquel les mœurs semblent assez libres, sous réserve de certaines prescriptions et de tabous spéciaux : liberté de mœurs dont jouissent d'ailleurs, et avec beaucoup moins de restrictions, les jeunes filles Lulua avant leur mariage.

Elle est soumise à la discipline de la ballerine Tshishimbi, assistée par Kabongo et ses suivantes immédiates. Tshishimbi décide des déplacements, a la haute main sur toute l'organisation matérielle. Lors des tournées spontanément entreprises ou sollicitées par un « Seigneur » de village, c'est elle qui se présente à lui, pour qu'il l'agrée et pourvoie au logement et au ravitaillement de la troupe.

Au point de vue technique, elle est maîtresse de ballet, instruit et corrige les jeunes danseuses.

Ses prérogatives et rôles cérémoniels sont définis plus loin.

Les présents offerts à la troupe au cours des séances sont l'objet d'une comptabilité très serrée : Kabongo les récolte; Kambudiele en fait le contrôle; enfin, Binunu, trésorier, les détient en garde. Lorsque la saison des danses est terminée et que la troupe regagne son village, Tshishimbi reçoit les comptes de Binunu et remet le montant à son père, espèces et dons en nature. Celui-ci négocie les

chèvres et les poules. Le produit total est partagé entre les ballerines et les musiciens, et employé pour couvrir les frais de la troupe en vêtements, etc.

Lorsqu'une fillette désire « entrer en Tshishimbi », sa candidature est soumise à Tshishimbi, première ballerine, qui l'examine et en décide. Agréée, elle remet à Tshishimbi une petite somme, versement d'entrée qui est partagé entre les membres de la troupe. En revanche, Tshishimbi lui confère un talisman spécial qu'elle portera à la ceinture, et le nom qu'elle portera. D'après les indigènes, cette initiation mineure ne comporterait pas d'autre obligation ou épreuve. Il en va de même pour l'entrée en Tshishimbi des musiciens.

Quand la première danseuse se retire du groupement, — c'est généralement pour se marier avec Kabongo, — elle rentre dans son domicile, escortée par les ballerines et les musiciens. Kabongo sacrifie alors une chèvre dont le corps est partagé entre tous; Kantsheke, promue aux nom et grade de Tshishimbi, reçoit la tête de l'animal, en signe de ses nouvelles prérogatives. Les danseuses suivantes montent chacune d'un degré dans la hiérarchie. C'est ainsi que la troupe se perpétue sans interruption. Le sacrifice est naturellement suivi d'un banquet, et la démissionnaire garde le titre honorifique et moderniste de « Grande Commissaire Aïeule en Tshishimbi » (Komisele munene ninka a Tshishimbi).

#### **Rituels et cérémoniels de Tshishimbi.**

Les danseuses sont taboues, comme les Esprits dont elles symbolisent les personnalités.

Elle ne peuvent être soumises à travailler. Il est interdit — seul un Esprit pourrait le faire — de les frapper. Au cours des danses, seule leur mère peut les toucher.

Les relations sexuelles leur sont défendues en dehors du cercle de Tshishimbi. Lorsqu'un Seigneur de village, séduit par la beauté de l'une d'entre elles, désire passer

outré, il faut d'abord qu'il obtienne le consentement et qu'il paie ensuite la violation de l'interdit par l'offre et le sacrifice d'une poule.

Au bain, elles ne peuvent se mettre entièrement nues devant d'autres personnes.

Leur animal protecteur ou « Muvu » est l'antilope Lusumpi, dont la taille dépasse un peu celle d'une chèvre. Devant le cadavre d'un Lusumpi, et même en présence d'un morceau de sa viande, les membres du Tshishimbi doivent se lamenter comme pour un deuil.

La grande proscription alimentaire est en premier lieu celle du Lusumpi; viennent ensuite tous antilopes et gazelles; le potamochère; tous les poissons, sauf le « tshikele »; les feuilles tendres de manioc (matamba) et de la plante tshiteku cuites en épinards; l'aubergine. Des proscriptions épisodiques (deux jours avant l'ouverture des séances de danse, et lorsque la lune a disparu du ciel) comprennent la racine et la farine de manioc, aliment de base des Lulua.

Le talisman du Tshishimbi est une statuette qui figure l'Esprit de la magicienne-fantôme de ce nom qui a révélé la danse. Cette statuette recèle des fragments d'aliments interdits tels que viande de gazelle « kabuluku », d'antilope *limnotragus* (n'vudi), etc... et d'autres ingrédients.

Le charme que la première ballerine donne à tout nouveau membre, et que celui-ci porte à sa ceinture, est une petite bourse en peau d'antilope Lusumpi, qui contient une réduction de la statuette talismanique ainsi chargée.

On prélude à l'inauguration des danses en offrant au talisman Tshishimbi les mets qui sont précisément défendus. Kabongo lui sacrifie aussi une poule. Tous les membres du groupe et les parents de la première ballerine assistent à cette cérémonie. (Les parents de Tshishimbi sont astreints aux mêmes interdits alimentaires que leur fille.)

Lors de l'ouverture de la danse, le talisman devrait être exposé sur l'aire de la séance. Mais comme certains Euro-

péens ont cru devoir agir contre les pratiques magico-religieuses, on y substitue le plus souvent un anneau de certaines herbes tressées qui en représente l'équivalent.

L'apparition de chaque nouveau quartier de lune, en période de danses, provoque la répétition d'un sacrifice au talisman. Ce sacrifice est offert à la nuit, en présence des membres du Tshishimbi, lorsque les autres indigènes se sont déjà retirés dans leurs cases. Tshihimbi présente une poule qu'elle a reçue de son père. Le sang est offert et la viande est partagée entre les musiciens et les danseuses. Tshishimbi prend la tête, le col, les pattes et les intestins, qu'elle offre à Kabongo. Celui-ci choisit les pattes et le cou, et Tshishimbi garde le reste. C'est le sacrifice de la première lune.

Le sacrifice de la deuxième lune est offert dans les mêmes conditions par Kantsheke et Sekaye.

Celui de la troisième par Katanda et Kambudiele.

Celui de la quatrième par Kalembwe et Mutefu.

Ainsi signifie-t-on que Tshishimbi, quand les aînés s'en retireront, se perpétuera par le truchement des plus jeunes.

La statuette talismanique a pour vertu, disent les Lulua, de négativer tout maléfice, de donner la chance, de mettre la foule en joie et de rendre même les avares généreux envers les acteurs.

Pour appuyer son influence heureuse, Tshishimbi et Kabongo détiennent et gardent aussi d'autres charmes :

Unealebasse et une grosse coquille d'escargot de terre sont suspendues au-dessus de leur chevet, et une corne de lusumpi est enterrée au pied de leur lit. Ces récipients contiennent les ingrédients suivants :

Un fragment d'os humain.

Un peu de chair fumée de cadavre humain.

Un bout du pagne d'un homme tué par la foudre.

De la cendre d'une case incendiée par la foudre.

Une griffe ou une dent de léopard tueur d'hommes.

Une dent de serpent dont la morsure a été mortelle.

De l'écorce de « Ditolo » mêlée à la cendre de la case foudroyée.

De l'écorce d'un arbre quelconque, servant d'abri au voyageur au long de son chemin.

De l'écorce blanche de l'arbre essentiellement bénéfique « Moabi » (*Sterculia quinquiloba*), prélevée sur ses faces Est et Ouest.

Un morceau d'argile blanche ou kaolin (lupemba).

Etc...

Ces ingrédients appartiennent à la catégorie de ceux qui composent tous les « manga a tshibau » (médecines-de-l'amende) des indigènes du Kasai et qui sont dirigés contre les diverses manifestations des maléfices, suivant les principes de la magie analogique et sympathique. Ici, leur signification particulière est claire. Ils sont dirigés contre le risque de mort et de maladie en général, celui de la foudre et des bêtes fauves ou venimeuses, les accidents du voyage. L'écorce de moabi et le kaolin sont bénéfiques en raison de leur couleur blanche, semblable à celle des Mânes dont elle concilie les faveurs. Les Lulua pratiquent de nombreuses formes de ces « manga a tshibau », dont l'aspect inquiète tant certains Européens peu versés en la matière, et qui ne sont que des médecines conjuratoires, des espèces de « vaccins » magiques.

En ouvrant la danse, la première ballerine brandit l'image d'un couteau de guerre, arme en bois badigeonnée mi-partie de blanc de kaolin et de rouge de kakula : c'est une arme magique dirigée contre les mauvais sorts. Cette arme n'apparaît pas devant les assistants européens, certains l'ayant interprétée comme une manifestation d'hostilité.

Lorsqu'une danseuse trace un cercle devant elle, c'est pour provoquer une offrande. Ce geste est dit « Kuteja tshimbamba », qui signifie « tendre un piège ». Qui

heurte du pied tshimbamba ou le petit tas de monnaie qui y est enfermé, doit une amende.

Quand l'ardeur de la danse faiblit, Binunu, pour l'activer, vient tracer un demi-cercle au-devant de la danseuse Tshishimbi, sans doute pour la mettre à l'abri de mauvaises influences supposées.

Si quelqu'un a interdit ou interrompu une séance de Tshishimbi, cette avanie indique qu'un sortilège affaiblit la puissance de ses charmes et talismans. Ballettes et musiciens se retirent en commun chez eux, se blanchissent la face au kaolin, tracent un cercle de kaolin sur le sol et y enferment leurs instruments de musique.

Parfois, au cours de la danse, la mère de Tshishimbi s'avance et simule de donner le sein à sa fille. Ce geste signifie qu'elle la protège comme lorsqu'elle était un petit enfant et écarte d'elle les malignes influences.

De même, lorsque la mère d'une des danseuses vient la toucher front à front, elle indique par là que nul ne peut lui nuire.

Jeter une pièce de monnaie devant un spectateur force celui-ci à la générosité.

Quand une danseuse se sent lasse, elle ramasse une poignée de terre et s'en frotte le creux de l'estomac pour dissiper sa fatigue et se rendre des forces. Cette pratique est bien connue chez les occultistes orientaux.

#### **Les figures de la danse.**

Nous en avons noté une dizaine, dont voici l'énumération, suivie d'une description succincte et conforme à leur formule en dialecte tshiluba. Seuls le cinéma, ou, à la rigueur, une série de photographies pourraient d'ailleurs en rendre compte. Leurs noms, comme ceux des acteurs, offrent un curieux mélange de formes traditionnelles et d'apports modernes. La liste n'en est pas complète et il arrive qu'on en improvise de nouvelles. Leur succession, dans l'acte entier de la danse, semble manquer de logique

et n'est pas toujours régulière; nous nous abstenons donc d'en indiquer une.

MUKUMBI. — « Le criquet ».

« Baja bapalala ku kabemba, batshibula pa n'katshi ».

(Dansez les bras ouverts, comme l'épervier, en ployant le dos).

N'DEKE. — « Le buzzard ».

« Bende baja, baja lubilu ku m'pala, balebeshu bianza ».

(Dansez ployées, partez vite en avant en faisant vibrer les mains).

KUTWA KWANDAMINA KUSEKENKEJA. — « Changement du pied et ondulation des hanches ».

« Baja batwa bianza pa moyo, baja mukolo umwe ».

(Dansez les mains sur la poitrine, dansez sur un pied).

LUENDU LUA N'SONGALUME. — « Voyage du jeune célibataire ».

« Bela bianza mu m'patalo, bende baya biname, bakupa diboko banema ».

(Mettez les mains (comme) dans (les poches du) pantalon, dansez ployées en avant en dandinant les bras).

KUKUNYIA. — « L'accroupissement ».

« Baja batwa matakushashi ».

(Dansez en amenant les fesses (progressivement) à terre).

MAMPANIA. — « L'influenza » ou « la danse forcée ».

« Bua kuba badi batundija ne dikasa dia tshianza, tsha bidia shashi, misangu isatu, e uya ne makasa mukwabu ».

(Dansez en commençant trois fois du pied droit, puis trois fois du pied gauche, en balançant les mains).

MAYENGA. — (Nom d'une danse prise chez les Basonge).

« Kuvundula mu difu, bateke bianza mu mutu, kuba shashi ».

(Ondulez du ventre, les mains sur la tête, accroupissez-vous).

CHAUFFELE WA MASHINE. — « Le chauffeur d'automobile ».

« Baja bapingakanyia maboko, bajinga maboko, baja tsha nyima, baja tsha m'pala ».

(Dansez en croisant les bras, en faisant virer les bras, dansez en avant, dansez en arrière).

MASHINE. — « La voiture automobile ».

« Baja bakupa maboko bu bena buatu ».

(Dansez en ramant avec les bras, comme les payeurs).

Cette danse mimait sans doute autrefois la pirogue.

KULELA NE BANA N'KUMPUMBWA LUSOMPI. — « Femme qui accouche est sourde aux commérages ».

« Baja biela badi mulu ».  
(Dansez les seins haut).

**Les chants de Tshishimbi.**

Dès l'entrée en scène des ballerines, on entonne les couplets à l'adresse des musiciens, en commençant par l'interpellation à Kabongo. Nous avons déjà énuméré ces apostrophes laudatives ou railleuses dans les paragraphes relatifs aux musiciens et aux chanteurs, et n'y reviendrons pas.

Les autres couplets, que nous allons citer, sont les plus importants. Ils ont trait aux danseuses et à divers sujets qui semblent très hétéroclites, même si nous tenons compte de notre compréhension relative de leurs allusions. Ces fêlures n'existent peut-être pas pour les indigènes, qui usent parfois de raccourcis impressionnants dans l'expression métaphorique.

Le passage du ton grave au ton burlesque s'explique par le caractère double de Tshishimbi, qui a un sens profond, poursuit un but important pour la communauté, mais prétend aussi lui plaire et l'égayer, ainsi que nous l'avons déjà répété. D'où ce procédé de détente de la solennité dans le comique.

Nous avons signalé aussi, à la fin du premier paragraphe, et à l'occasion des noms des danseuses, le mélange bizarre de croyances anciennes, d'affabulations symboliques et d'éléments modernes, qui caractérise Tshishimbi. Étrangeté qui disparaît à la réflexion, puisque toute coutume plonge ses racines dans le passé, mais respire dans le présent; présent qui, de par le contact avec les Blancs, a mis les Noirs dans une phase d'évolution brusquée. Soit dit en passant, les couplets lancés à l'adresse de ces derniers sont beaucoup plus humoristiques que méchants : il n'est plus d'indigènes qui croient que les Européens

soient des albinos ou des revenants, ni que leurs pieds portent des griffes.

A part les premiers des couplets, les chants de Tshishimbi ne semblent pas se succéder dans une séquence régulière. Nous n'avons donc pas tenté de les rétablir dans un ordre logique. D'autre part, nous devons indiquer que le thème tout entier présente des variantes, s'accroît d'additions nouvelles et parfois d'improvisations.

Nous n'avons donc marqué ces couplets d'un numéro d'ordre que pour faciliter la référence des linguistes au texte indigène, qui est reporté à la suite de la traduction française. Ce texte original est en idiome lulua, dérivé du dialecte Tshiluba; il permettra de rechercher des faux-sens et des erreurs de traduction qui sont toujours possibles.

Les noms propres des danseuses sont notés en lettres majuscules. Quant aux allusions qui les concernent dans les couplets, on pourra se reporter au paragraphe « les danseuses », qui en donne l'interprétation.

1. TSHISHIMBI, fille de Muteba, bélier velu;  
TSHISHIMBI, voici venir tes visiteurs;  
TSHISHIMBI, m'en voudriez-vous?  
TSHISHIMBI, une enfant doit obéir à son père.
2. KANTSHEKE, femme des saints hommes (les chrétiens);  
KANTSHEKE, légère comme la feuille.  
Ne la fais pas inscrire (comme femme) sur (une feuille de ton) livret.  
Car il ne te resterait (d'elle) qu'une feuille entre les mains.
3. KATANDA, (« Couche ») des morts et des vivants;  
KATANDA, si tu refuses l'époux d'aujourd'hui,  
Le soleil ou la lune te prendront-ils pour épouse?
4. KALEMBWE-dans-l'état-d'enfance, veut demeurer enfant;  
KALEMBWE, la jeunesse t'abandonnera.
5. PETIT-CACHE-SEXE, propre à serrer l'argent;  
Si tu doutes (que j'en gagne), mon petit cache-sexe, je te déchirerai,  
Petit-cache-sexe, je te déchirerai en dansant.

6. KASSANDA, soleil qui ne te lèves qu'à trois heures,  
Ceux qui viennent pour te voir vont arriver.
7. N'GALA dormait avec les morts, N'GALA YOMBO;  
N'GALA couchait avec les cadavres sur leur civière.
8. Quelle est l'amitié d'OISEAU LUTUMBWA?  
Luntumbwa trahissait (son ami) le singe,  
(comme) la brousse trahissait la poule.
9. MAISONNETTE-DE-LA-GARE annonce les nouvelles;  
Leur frère (le téléphoniste) Bisumbula est accroché aux  
paroles.
10. LORRY-DES-RAILS, tu ne veux rien écouter;  
LORRY, on t'appelle, on t'appelle par deux fois;  
L'araignée a-t-elle tissé sa toile dans tes oreilles?
11. LUEUR-DU-GLAIVE, tu es la tante de Tshishimbi;  
Son éclat vous a séduits.
12. PETIT-OISEAU qui court à petits pas vient de chez les  
Babindji.  
PETIT-OISEAU a passé aussi à Lukono et à Tshabambumba.
13. TUYAU-DE-POMPE a laissé des dettes;  
TUYAU a laissé les plaignants chez son père.
14. TSHISHIMBI, le Père (catholique) aime les enfants,  
Le Missionnaire (protestant) procrée; il ne procrée pas.  
Mon Père, engendreras-tu au sein de la Mort?  
TSHISHIMBI est stérile ainsi que le Père.  
Mon Père, engendreras-tu avec Dieu, chez les Esprits?
15. KATANDA, oh! par mon tam-tam,  
Tam-tam que je frappe pour KATANDA,  
KATANDA, si tu refuses l'époux d'aujourd'hui,  
Un Être de l'autre monde t'épousera-t-il?  
Un Dieu venu du ciel t'épousera-t-il?  
KATANDA, oh! par mon tam-tam?
16. Les mangeurs de criquets ont la gorge enflée;  
D'autres mangeurs de criquets souffrent d'un point de  
côté.
17. Concevoir un enfant est un hasard muet,  
(Mais) enfanter fait sortir les cris hors de la bouche;  
La femme enceinte, son cœur bat constamment,  
(Car elle se demande) mourrai-je ou vivrai-je?

18. Les hommes, nous les insultons;  
Leurs testicules sont (gros) comme les fruits du m'bulu;  
Les femmes, nous les insultons;  
Leurs pubis sont grands et rayés comme (le pelage de)  
l'antilope-de-marais.  
Vos mères sont (trop) vieilles;  
Vos pères sont décrépits.
19. Fille aînée de ma mère, mâles de ma sœur aînée,  
Je pleure pour avoir un mari et n'en ai pas;  
Il y a des hommes chez les Kosh, des hommes chez N'Gongo;  
Il y a beaucoup d'hommes chez Tshiyoyo Kabongo.
20. Si je pouvais... (avoir un époux).  
Mère de mon aînée, prends le récipient plein d'argent;  
Le soleil s'est levé à trois heures (trop tard pour le mariage).  
Dansons à mort, dansons à mort...
21. TSHISHIMBI est une magicienne aux neuf pouvoirs;  
Elle a conféré un de ces pouvoirs magiques à KATANDA.  
TSHISHIMBI peut se métamorphoser comme ceux (des  
Esprits) du lac Munkamba.  
Sperme de mon époux, KALEMBWE...  
Sperme de mon époux, KALEMBWE...
22. Musiciens, je mourrai à force de chanter.  
Les pleureuses se lamenteront.  
KALEMBWE et TSHISHIMBI possèdent des francs par milliers.
23. TSHISHIMBI ne se lave ni de pluie, ni de l'eau de Munkamba;  
La rosée de la plaine perle sur elle,  
Et raie de gouttelettes son visage.  
Chanteurs ici présents, je vous ai payés;  
Crépitez (en dansant) (comme les) criquets (qui s'abattent);  
Crépitez comme criquets.
24. Un gâteaux est mon mari, é...  
J'ai pour mari un gâteaux, é...  
Mère de mon aînée, on me fait danser une danse que  
j'ignore.  
Mère de mon aînée (le spectacle de) la danse s'échange  
Contre beaucoup d'argent, à Kananga.  
Dansons à mort... dansons à mort...
25. Les saints hommes (les Européens), nous les insultons;  
Ils portent des chapeaux pour (cacher) leurs cheveux rouges;  
Ils portent des vestes pour (cacher) leurs kystes;  
Ils portent des souliers pour (cacher) leurs ongles griffus.

26. KATANDA est un ciel percé de rayons, KATANDA;  
KATANDA est un hamac qui ne marche pas pour n'importe  
qui;  
Le hamac voyage pour le transport du Blanc.  
Kambudiele, é, élélé...  
Mère de ma sœur aînée, le soleil tombe.
27. TSHISHIMBI, le buzard s'empare des poules.  
O moi, PETIT-OISEAU, je mourrai à force de chanter;  
PETIT-OISEAU, je mourrai de mes chansons.
28. J'ai la voix enrouée; je ne suis pas un chanteur;  
Je ne suis pas KALEMBWE; je ne suis pas KATANDA.  
Vous autres, musiciens, je vous insulte;  
Vos mères sont décrépites, vos pères sont vieux;  
Enfants, vous êtes des (vieillards) accrocheurs-de-nattes.  
Que ceux qui veulent pleurer pleurent TSHISHIMBI.  
Crépitez comme criquets... crépitez comme criquets...
29. Ecoutez, écoutez comme les femmes accouchent (à présent?).  
Une femme de Kandi mourut en couches;  
Elle mit bas son faix : un enfant chaussé de souliers.
30. Mes bonshommes, frappez vos tam-tams, que nous riions;  
Chantons (la chanson du) poisson aux yeux blancs.  
Guerriers, élevez vos voix.  
Crépitons comme criquets... Crépitons comme criquets...
31. TSHISHIMBI est née à la tshanda (des sorciers) et s'est mariée  
au sabbat.  
Le chœur (des voix nous) rapportera de l'argent.  
Aujourd'hui, regarde (les mâles) entre tes cils, et tu man-  
geras un extra.  
KANTSHEKE n'est pas un champignon de lupangu (cour de  
la case),  
Mais un champignon (sauvage) de colline.
32. OISEAU-LUNTUMBWA, tes palabres ne sont pas réglées ici-bas;  
On les jugera dans le monde des Mânes.  
Moi, je dors seul, et j'ai froid.
33. KALEMBWE est un hameçon qui ne craint pas le tourbillon.  
En allant ma route, un (serpent) n'tuntu m'a mordu;  
En marchant de nuit, j'ai rencontré l'Esprit d'un mort.

34. Tshishimbi ne couche pas dans une case de peu,  
Mais dans une maison couverte de tôles et de (pièces)  
d'argent;  
Tshishimbi, femme de Tshiswa Bantu, de Kananga.
35. L'année que j'irai chez nous, j'y porterai des criquets (à  
manger).  
J'ai « donné dans le piège » et payé amende à la mère de  
Tshishimbi.  
Joueur de tam-tam, que te payerons-nous pour ta musique?
36. Cette année où il vient, le Blanc d'à présent  
Nous met à la culture du coton et nous fait payer l'impôt.  
Le Médecin (lui) nous offre un spectacle de Tshishimbi.  
Salut à l'année passée! Salut à l'année en cours!  
Médecin, montre tes présents à nos mains (tendues).
37. Mathieu est content; réjouissez-vous.  
Salut à vous, Messieurs les étudiants!  
Vivront ceux qui ont passé par l'injection du Médecin;  
Les autres garderont leur maladie du sommeil.  
Kalumba, que je sois puni si ma langue ment!  
Non, Kalumba de Kananga.

Nous faisons suivre de quelques notes le texte indigène de ces couplets. Par ailleurs, nous avons déjà indiqué le curieux mélange de mythe, de morale sociale et de farce qui les caractérise, comme toute la séance de Tshishimbi.

La danse offrait un véritable caractère d'art évolué. Les couplets sont loin d'être dépourvus de poésie.

La forme de leurs phrases, souvent allitérative, n'est à la vérité pas concertée. Elle est le propre des langues agglutinantes, dans la réminiscence desquelles les peuples qui parlent des langues à flexion ont probablement pris le goût et le procédé des répétitions consonantes.

D'autre part, la nécessité d'accord avec la phrase musicale qui accompagne ces couplets chantés, explique leur forme versifiée.

Enfin, le raisonnement analogique entraîne l'usage de la métaphore, mais c'est précisément cet usage qui imprime à l'esprit des indigènes une tournure poétique.

A ce titre, de par la présentation de leur lyrisme ou de leur humour, de par l'art qui règle la succession ou l'alternance de ces modes d'expression, les couplets de Tshishimbi relèvent de la poésie.

Notre absence de compétence technique nous interdit d'analyser la musique. Nous pouvons toutefois indiquer que les Lulua, comme tous les autres indigènes, sont des musiciens nés. Jamais on n'entend une fausse note dans les chœurs à plusieurs voix. L'accord des chœurs et des mouvements de la danse avec la musique est toujours parfait.

Tshishimbi, qui est à la fois un des « mystères » des Lulua et un de leurs plus beaux et amusants spectacles, est tout entier nourri de leur passé lointain et de leur « vie d'à présent » et jaillit spontanément de leur esprit et de leur cœur.

#### TEXTES EN IDIOME LULUA.

##### Concernant les musiciens.

Kabongo a tshombela, Kabongo à kansense  
Kabongo a tshombela, a tshombela bana,  
Kabongo a bule bua tshintembwe, Kabongo...  
Mwamuna ne mesu Kabasu Sekaye,  
Mwamuna ne mesu nu mushipedi.  
Kambudiele kalume kadi ne shingu,  
Shingu bu lutuba lua ku Munkamba,  
Kambudiele kanyesu kafua masangu.  
Kalume ne kadi ne n'suki bu Mutefu,  
Mukenge Basile lubaya Tshishimbi.  
Kalafwanda mufike baye a Katanda.

##### Concernant les chanteurs.

Kabongo tshombela n'gonga a kensense.  
Mutefu wa Bena Makala ne Bena Pongo.  
Kongolo Moshi wa pa lupongo.  
Mutombo n'kolokolo sankisha metu.  
Kambudiele mulende kusanji nandi.  
Kalafwanda difika dia ku kukwata.

N'Kashama wa Luntumbwa kashingi moyo.  
Kananga m'pampu ya mukumbi ne n'kola.  
Kabaki ne biuma Putulu a Bantumba.  
Mwena Bukwe n'kutshina nasha n'kutshina.  
Katolo bwanga bua lumbwelu mulanga bianza.  
Mulongi a sukulu Kabasu Sekaye.  
Kabeya mukole lungenyi lushale.  
Binunu.  
Mutumba n'kulu a bashanji.

**Concernant les chants de Tshishimbi.**

1. Tshishimbi tsha Muteba, m'panga wa m'boya,  
Tshishimbi ba kumoni batadi balua,  
Tshishimbi mampaka adi mumpake a o,  
Tshishimbi mwana katu wa paka shandi.
2. Kantskeke mukaji basantu  
.  
.  
.  
Kantsheke diani kumwedi pa mukanda,  
Nulue kushala ne dibeshi tshanana.
3. Katanda ka bafwa ne ka bena moyo,  
Katanda bina pidia mulume wa lelu,  
Tshebe tshikubaki muenji ne diba?
4. Kalembe wa ku bwana tshidiadia bwana,  
Kalembe bwana butu bwala kushala.
5. Kabondja kalengele mubamba m'fwadi,  
Kabondja bia wa n'gela m'pata na kudiula bujagni,  
Kabondja na ku diula bua maja agni.
6. Kassanda diba patuka tuluazele,  
Bakumoni batadi balua.
7. N'Gala mulale ku bafwe, N'Gala Yombo,  
N'Gala wa kalala ne bafwe mu matanda.
8. Bulunda bua Luntumbwa, m'bulunda kaĩ?  
Luntumbwa bua kadila n'tshima bujanji,  
Tshisuku tsha kadila n'zolo bujanji.
9. Kasubu ka gale ka n'kundila (ou n'gumija) malu,  
Kalama ka meĩ Bisumbula biabo.
10. N'Tolo wa pa laĩ wa bananga kumwu,  
N'Tole bela dyĩ bela dikuabu,  
Muebe mu matshiu bu mu bamba n'tande?

11. Lupania lua mwele mankasha Tshishimbi,  
Lupania lua mwele kalua kupeniabo.
12. Kaniuniu wa lulamba kantende a Babindji,  
Kaniuniu wa ku a Lukono ne Tshaba M'Bumba.
13. Mulonda wa Pumpi kashyia mabanza,  
Mulonda nakashyia banama tatu.
14. Tshishimbi Mumpele katambuisha bana,  
Mishioni ulela bana, kuledi diebe,  
Mumpele ulela amu pa wafua?  
Tshishimbi mutungu, mumpele wa kaledi bana,  
Mumpele nenyene ne N'Zambi ku bashanji?
15. Katanda, o kadimba e,  
Kadimba kani kandi muimbile Katanda,  
Katanda bina pidia mulume wa lelu,  
Tshebe tshikubaki tshebe mushanji?  
Tshikubaki tshikala N'Zambi mulue mulu mwamwa?
16. Bakadia makumbi bu ulua m'banga,  
Bakwabu bakadia makumbi m'bala lubale.
17. Kuimita ku difu kuikale kalengu,  
Lulele kua mwana bikobole bialua,  
Mukaji wa difu mitshima biombomba,  
Nenta kafwa nenta kalua moyo.
18. Balume tubadi kubapenda biabo,  
Bibudi bibadi bu m'bulu mikuame,  
Bakaji tubadi kubapenda biabo,  
Manene abadi matapa mu m'budi,  
Tu nyoto n'kuluntu,  
Tu nyisu bikaya.
19. Yaya wa mamu, balume wa yaya,  
Binadila balume tshideli bagni,  
Balume kua Koshi, balume kua N'Gongo,  
Banga balume kua Tshiyoyo Kabongo.
20. Wa mu diepu...  
Mamu wa yaya kuangata n'goma wa m'fwadi,  
Diba dia kubanda pa tuluazele,  
Fwaĩ be... Fwaĩ be...
21. Tshishimbi mwena mupongo bwa makolo tshitema,  
Dikwabu dikolo wa kapesha Katanda,  
Tshishimbi bilengulengu biakadi ku Munkamba,  
Maĩ wa m'baĩ, ... Kalembwe,  
Maĩ wa m'baĩ, ... Kalembwe.