

faire place à l'unique terme de *ndanga*. Enfin, pour faire concorder cette hypothèse avec les données du § 4 concernant le terme de *bompáka*, nous devons supposer qu'autrefois le transfert de la fiancée de sa famille chez son mari n'avait lieu qu'après le *ndanga* et par conséquent qu'elle ne devenait *bompáka* qu'à ce moment.

§ 8. Rupture des fiançailles.

La rupture des fiançailles ne comporte pas de grandes difficultés de droit. Tant l'homme que la femme sont libres de rompre s'ils trouvent que leurs caractères ne s'accordent pas, ou que leur union ne promet pas d'être heureuse, ou pour tout autre motif. Il existe pourtant quelques stipulations d'ordre plutôt pratique.

Le jeune homme répudiant sa fiancée la remet entre les mains du *ndonga*, qui la renvoie dans sa famille.

La femme ne voulant plus continuer la vie commune quitte son fiancé, en l'avertissant ou non, et, passant par le *ndonga* (actuellement même parfois sans voir ce dernier, ce qui doit être considéré comme une transgression de la règle), rentre chez ses parents.

Dans la pratique, elle peut aussi se rendre directement chez un autre homme. Ceci était, jadis, dangereux, parce que pouvant engendrer une guerre, et était considéré comme contraire à la loi. A présent, la liberté plus grande produite par la colonisation a fait cesser les dangers inhérents à cette façon d'agir. Aussi cette absence de procédure est-elle devenue plus fréquente et commence même à être reconnue normale.

En tout cas, même si la femme a omis de passer par le *ndonga*, celui-ci est envoyé par le fiancé pour examiner la situation et pour réclamer la restitution des versements déjà exécutés.

Car, à proprement parler, la rupture des fiançailles consiste dans la restitution de l'*ikulá-ndanga*, par l'entremise du *ndonga*. Mais on en déduit les cadeaux donnés par la

famille de la femme, comme nous l'expliquerons plus amplement au chapitre sur le Divorce. Tout doit être intégralement restitué. La famille de la femme ne peut même pas invoquer le travail fait par leur fille au profit du mari.

A présent toutefois, la coutume entre en vogue de partager l'excédent du montant de la dot sur celui du *nkomi* ⁽¹⁾. Les parents de la femme exigent une certaine indemnisation parce qu'ils considèrent le mari comme ayant perdu les droits à ses valeurs; et s'ils ne les lui retiennent pas entièrement, c'est à cause du respect et de la gêne qu'ils ressentent à l'égard du *ndonga*, apparenté au fiancé comme à eux-mêmes.

Ce changement de la loi ancestrale, les indigènes tâchent de le motiver comme suit :

1° Les fiançailles sont destinées à s'épanouir en mariage régulier et n'ont de valeur que sous cet aspect. Le droit du fiancé sur l'activité de la femme n'est fondé que sur la nature de cet état, préparation directe à la vie matrimoniale. Si donc l'union ne se parachève pas, le fiancé s'est enrichi aux dépens de ses beaux-parents.

2° La rupture fait perdre aux parents l'espérance légitime et régulière d'une dot intégrale; cette perte est considérée par eux comme *lucrum cessans*.

Pourtant, cette justification indigène ne suffit pas à expliquer l'origine de ce changement. Car :

1° Vraisemblablement les Nkundó ont simplement imité la pratique d'autres populations congolaises qu'ils ont appris à connaître depuis la colonisation, et leur explication n'est qu'une explication de convenance.

2° Les motifs invoqués en faveur du changement ne sont pas neufs; ils valaient aussi autrefois, et tels quels et en eux-mêmes ils sont donc insuffisants.

3° Si nous reprenons le motif du bénéfice retiré par le

(1) Cfr. plus loin, art. VII.

fiancé de l'activité de la femme, nous trouvons que le raisonnement repose sur un sophisme. Car la loi nkundó reconnaît, d'un côté, la légitimité de ce bénéfice et, de l'autre, le droit pour chacune des parties de rompre les fiançailles. Le seul fait de la rupture ne peut donc donner lieu à indemnisation, puisqu'il est inadmissible qu'on soit puni pour avoir usé d'un droit.

4° Cette objection vaut également pour le second motif invoqué par les Nkundó : la possibilité de la perte de l'espérance est inhérente à l'essence des fiançailles, puisqu'elles réservent la liberté des parties de ne pas réaliser l'union.

Donc, en eux-mêmes, les motifs allégués doivent être rejetés.

Toutefois, il est possible que certaines circonstances modernes ont modifié plus ou moins l'aspect du problème. Ainsi :

1° L'introduction du salariat et du commerce européen a donné aux Noirs une nouvelle notion de richesses. De ce fait, le bénéfice retiré des fiançailles a beaucoup gagné en importance (développement du commerce, richesses plus grandes et plus variées) de sorte que la valeur économique de la femme a augmenté dans des proportions considérables.

En théorie, ces modifications pourraient justifier une certaine indemnisation. En pratique, toutefois, l'évolution économique a fait accroître le montant du paiement de fiançailles, ce qui contrebalance l'augmentation du bénéfice apporté par la femme.

L'indemnisation, pour cause des avantages économiques, aurait en outre l'heureux effet d'empêcher la déviation possible du système vers une exploitation qui consisterait à prendre des fiancées pour le temps où l'on en a besoin pour un travail extraordinaire et à les renvoyer ce travail fini.

A quoi il faut remarquer que si la précaution est bonne en soi, elle n'est pas indiquée dans les circonstances présentes, car les Nkundó ne pensent même pas à pareille déformation des fiançailles.

2° La colonisation a considérablement renforcé — voire peut-être introduit — dans l'esprit des indigènes l'idée que les grâces d'une femme méritent un salaire. Je pense que cette circonstance a contribué beaucoup plus que les changements économiques à l'origine de la pratique nouvelle; ou, plutôt, que pour justifier celle-ci on s'est surtout basé sur cette idée de l'amour vénal. Or, dans ce cas nous nous trouvons devant un *pretium stupri* de nature à développer la prostitution, donc contraire à la morale et à l'ordre public.

Et autant on doit applaudir aux évolutions normales de la coutume et à son adaptation aux possibilités d'ascension morale et sociale créées par la colonisation, autant devons-nous réagir contre ses déviations, ses égarements, ses déraillements, sa dérive vers l'exploitation des défauts et des vices.

La concordance du droit nkundó suggère une autre objection contre l'innovation. Comme le divorce ne donne lieu à aucune indemnisation, comment approuver celle-ci dans le cas d'une rupture de fiançailles, qui sont un engagement bien moins fort que le mariage lui-même ? Il est bien vrai que les fiançailles nkundó sont presque un mariage, puisqu'elles comportent la cohabitation, etc.; néanmoins, elles ne constituent pas un lien aussi étroit que l'union définitive, dont elles sont nettement distinctes. La coutume nouvelle mène logiquement à la conclusion qu'il est préférable de parfaire l'union, de la rendre définitive par le versement de la dot intégrale, pour la rompre ensuite au moyen d'un divorce authentique qui n'entraîne pas ce dommage financier.

Enfin, si l'indemnité pour cause d'augmentation du bénéfice que le fiancé a retiré des fiançailles ne peut pas

être condamnée comme injuste en soi, elle l'est bien si elle est considérée comme une pénalité infligée pour la rupture. Car elle est restreinte au fiancé, qu'il y ait de sa part tort ou non. En outre, admettre l'indemnité même quand la rupture est due au fait de la femme est de nature à favoriser les fraudes, une véritable escroquerie de la part de la femme et de ses parents, une espèce de trafic de femmes.

Il est encore évident que les riches (polygames) pâtissent beaucoup moins de l'innovation que les monogames, surtout ceux qui adoptent la monogamie comme principe, plus particulièrement les chrétiens, qui n'admettent pas le divorce. Aussi suis-je d'avis que le désir de défendre la polygamie contre la doctrine des missionnaires n'est pas entièrement étrangère à la transformation de la coutume.

Il appert de toutes ces considérations que la question est fort complexe et qu'il serait préférable de voir la loi ancienne rétablie en honneur.

Si la rupture est due à des torts, la coutume nouvelle, bien que non exempte de dangers sérieux, pourrait pourtant être tolérée, mais l'indemnité devrait frapper exclusivement la partie qui est en faute. En outre, il faudrait des torts graves et que, d'autre part, il ne s'agisse pas d'une indemnité forfaitaire, mais de dommages-intérêts en rapport avec l'importance du dommage et la gravité de la faute. Et ici il faut surtout songer aux cas où la rupture serait accompagnée de procédés qui lui donnent un caractère injurieux ou vexatoire. Et bien que l'appréciation en soit très délicate, on ne peut d'aucune façon omettre de tenir compte de ces éléments.

La conservation de la loi ancienne s'impose toujours, il me semble, lorsque la rupture provient d'un simple changement des sentiments sans faute de part ni d'autre, si le cas se présente. Car il vaut mieux n'innover rien que d'innover trop vite.

ARTICLE IV. — WALO — BOMBULUKU.

Le *walo* ou *bombuluku* est la masse de la « dot » à payer pour un mariage. Entre le versement du *ndanga* et celui du *walo*, des mois, voire des années, peuvent s'écouler. Autrefois, on n'était pas du tout pressé. La seule cause qui faisait raccourcir le délai était le besoin que le père de la femme avait de la dot, afin de se procurer une femme à soi-même, ou à un fils, cousin, etc. Actuellement, pourtant, la surexcitation du désir de richesses, d'un côté, et de l'autre, la possibilité pour les jeunes de quitter leur tribu et leur région pour aller dans les centres chercher les moyens de gagner plus d'argent, de s'habiller plus luxueusement, de satisfaire leur vanité et leur désir de liberté, pour ne pas dire licence ou pire encore, poussent les ayants droit à la dot à réduire le délai du versement du *walo*, sans que l'unique raison qui existait auparavant soit disparue, au contraire. Et comme conséquence de tout cela, dès que le délai devient un peu long au gré du père de la fille, celui-ci va facilement en saisir les chefs établis par l'Administration, qui sont toujours disposés à s'occuper des cas matrimoniaux, tant à cause du bénéfice pécuniaire qu'ils en escomptent, que pour accroître leur prestige en s'ingérant dans un domaine si important, où la loi ancestrale ne leur reconnaît pas le moindre droit d'intervention, pour la simple raison qu'elle ignore *capitas* et chefs au sens européen.

§ 1. Terminologie.

Le terme *walo* est employé par les Bonkoso, Bongili, Bombwanja, Ionda; *bombuluku*, au contraire, par les Wāngatá, Bakáala, Lifumba, Injóló et Boángí (et les Elángá de Losanganya). Les Bombomba l'appellent, à l'imitation de leurs voisins, les Ekonda, *elámbela*.

Ce dernier mot pourrait être en rapport avec *-lámba*=

préparer les aliments. Qu'on compare ce que nous avons dit, à l'article II, sur la rémunération des *ndonga*. L'étymologie de *bombuluku* ne m'apparaît nullement. Tentons la fortune pour *walo*.

D'après les règles de l'étymologie nkundó, ce mot peut être en connexion avec un radical *-al*, ou avec un dérivé à sens augmentatif-intensitif *-alol*. Je ne connais aucun exemple actuellement existant du radical simple. Mais nous trouvons des formes dérivées : *alej*, et *alol*, ou, après expulsion du premier l, *-aol*.

-Alej signifie = disposer en couches; par exemple, des œufs dans un panier, des briques dans un four. Le substantif qui en dérive est *jwalo* = couche, et par analogie : rayon d'étagère, et, par extension, ce qu'on met entre les couches pour les protéger, et encore : la doublure d'un vêtement. Il est difficile de rapprocher ici le mot *walo* en cause.

-Aol existe tant avec un sens augmentatif-intensitif qu'avec un sens réversif. Ce dernier donnerait un substantif avec *o* final haut. Comme dans *jwaló*, de *aola bangánju* = déverser des légumes. Il doit donc être exclu.

Avec les autres sens, ce verbe entre en combinaison avec plusieurs substantifs. D'abord avec *walo*, dans le sens de faire la chasse au rabat du menu gibier ⁽¹⁾. Ensuite, on l'emploie dans le sens de : rassembler et ramasser les herbes, l'ivraie, les balayures, les cendres. L'action se nomme *jwalo*.

La conclusion la plus naturelle est certainement de mettre le substantif sous discussion en rapport avec *-aol* dans son dernier sens. Ce serait une allusion à la quantité relativement grande de valeurs déposées. D'ailleurs, l'action de ramasser les ivraies, etc. et celle de ramasser les anneaux, etc. sont pratiquement et physiquement identiques. Pourtant une difficulté s'oppose à cette explica-

(1) On dit aussi *tumba walo*.

tion : c'est qu'on ne dit pas *-aola walo*, mais *eola walo*, *eola baúmbá*, tant pour ce versement particulier que *mutatis mutandis* pour les paiements et présents divers qui sont liés au mariage, tels que les paiements funéraires et les cadeaux à l'occasion du décès ⁽¹⁾.

En tout état de cause, le terme *walo* n'a pas la moindre connexion étymologique avec le mot *wáli*=épouse, ni avec le radical *-bal*=épouser.

§ 2. Nature des valeurs du walo.

Le *walo* consiste surtout en anneaux de cuivre ou de laiton. On y ajoute des objets forgés (*bifeko*), comme des lances, des couteaux, des haches. Une partie peut être, actuellement, en simples barres de laiton ou de fer (acier). En outre, on peut donner des chèvres, une femelle équivalant à 5-6 (maintenant 10) anneaux, un bouc à 3-4 (à présent 6-7) *bakonga*. Une ou plusieurs cloches *elónjá* sont fort prisées.

Le paiement de chaînes en fer ou en cuivre (*bengúnyola*), de colliers de diverses sortes de perles, de dents de léopard n'existe pratiquement plus. Autrefois certaines perles avaient une grande valeur, telles les grandes rondes blanc bleuâtre (*lonyóngu*, pl. *nnyóngu*), valant 1 *konga* pièce; les grandes oblongues, cylindriques ou rectangulaires, noirâtres, de 2-3 cm. de diamètre sur 5-10 cm. de longueur (*nkángé*), valant un esclave ou, actuellement, 20-25 *bakonga* pièce.

C'est le cuivre qui a la plus grande importance, cuivre rouge (*konga*) ou jaune (*kóngó*). De là, payer la « dot » s'entend souvent exprimer par *énga lá kóngó la konga*.

L'affirmation du R. P. Kaptein, dans *Congo*, 1922, I, pp. 452-543, que les valeurs primitives étaient des *benkata*, des *bingetele* et des *mitako* repose sur une erreur.

(1) Le verbe *-eola* indique plutôt la quantité d'objets qu'on ramasse et est employé dans beaucoup d'autres combinaisons. Un substantif *njetó* signifie une grande quantité d'objets (spécialement de poissons).

Les deux premiers genres de valeurs, appelés aussi *be-ndóngu* dans certaines tribus, étaient employés uniquement par les Ntombá du lac Tumba et les Ekonda limitrophes (Bosanga, Balíngó, Lonyanyanga, etc.). Les *mitako*, en lonkundo : *nngelo*, s. *longelo*, ne sont pas indigènes : ils étaient l'unité monétaire introduite par l'État Indépendant.

Le paiement, au moins partiel, en monnaie ou en objets d'origine européenne (étoffes, couvertures, machines à coudre, malles, ustensiles de ménage, etc.) s'introduit lentement et, avant la crise, était déjà fort en honneur entre « gens de Blancs ».

§ 3. Provenance des valeurs.

Le jeune homme obtient les valeurs pour le paiement de la dot de diverses façons. La plus commune et en même temps la plus conforme au statut familial et social des Nkundo est l'emploi des valeurs dotales reçues pour une sœur, tante, nièce, cousine, etc.

S'il n'a pas de parentes (*eúnanyí*, *bomena*) ou qu'il n'en reste plus à la dot desquelles il a droit, il peut recevoir de son père une partie ou la totalité du capital dont il a besoin. Les divers membres de sa famille lui procurent qui 2, qui 5, qui 10-20 anneaux qu'ils ont pu épargner sur des dots reçues, ou qu'ils ont touchés comme *belonga* (Cf. chap. VI, art. V, § 1), comme rémunération d'une prestation quelconque (travail, jugement de palabres, intervention comme *ndonga*, etc.), comme prix de vente d'animaux, de ruisseaux, d'étangs, comme dédommagement ou en acquit d'une dette quelconque.

C'est bien le plus grand contretemps pour un amoureux que de ne pas trouver toute prête la dot, mais de devoir aller à la quête des valeurs un peu partout. Ces déplacements lui prennent un temps considérable. Car tout cela ne va pas en grande vitesse avec une nervosité à l'européenne. Il ne suffit point d'envoyer une missive

à l'oncle X ou au mari de la tante Y, ni même de se présenter chez eux et exposer le but de la visite, pour pouvoir immédiatement repartir avec un cadeau. On le retient pendant des jours et des semaines : « Attends, je vais t'en chercher; reste encore un peu, nous verrons ensuite; il y a si longtemps qu'on ne t'a plus vu, tu ne peux t'en aller si vite, etc. » Très souvent même, le jeune homme a tout intérêt à ne pas quitter en hâte; il doit parfois gagner leur bienveillance en rendant quantité de menus services, et même par des prestations plus importantes, comme l'aide au défrichement, à la construction d'une case, à la chasse, etc. Pour des Européens il faudrait une patience d'ange. Mais même aux jeunes indigènes, qui parfois sont relativement excités et nerveux, surtout par le désir de terminer l'affaire dotale, et qui, en tout cas, ne possèdent pas encore le calme des personnes plus âgées chez lesquelles ils se sont rendus, il faut souvent une grande dose de résignation et de persévérance. D'où les proverbes : *lokámo ntákundóláká bakonga ndá lifaya* = la hâte ne déterre pas d'anneaux à l'étranger (on enterre souvent les *bakonga* pour les mieux garder, précaution utile surtout jadis aux temps des bagarres entre villages et des razzias); et *bomwa w'inkúné ntásingóláká bakonga ndá lókendo* = la bouche d'un enfant ne déroule pas les anneaux en voyage (déroule, c'est-à-dire des pieds de la femme du parent visité).

Il n'existe donc pas de trésor familial spécial dans lequel les divers membres puissent puiser pour se procurer des épouses. Mais comme les dots versées proviennent, en principe, des dots reçues et que, d'autre part, pour toutes les richesses provenant de la famille comme telle (c'est-à-dire non produites par l'activité strictement privée et personnelle d'un membre) les Nkundó admettent une certaine communauté de propriété, on peut dire, dans un sens, que tous les membres de la famille ont un droit solidaire aux richesses communes, mais uniquement dans

la mesure de la parenté et conformément à la réglementation imposée par le conseil familial.

Même les membres de la famille qui n'y sont pas obligés en stricte justice, ne se montrent pas réfractaires à donner à leur parent la part qu'ils peuvent lui réserver. Pourtant je connais des cas isolés où l'on refusa l'assistance, soit par avarice, soit par opposition au mariage projeté. Pourtant, il y a là un manquement aux devoirs de parenté, plus ou moins grave d'après les relations entre les personnes en cause ⁽¹⁾. Ce refus n'existe pratiquement pas de la part de la famille maternelle. Car celle-ci s'est enrichie par la dot reçue pour la mère du jeune homme, qui, de ce fait, a toujours droit à la dot payée pour une des filles de la *nkita* de sa mère (*nkita*=femme acquise au moyen de la dot versée).

Il se rend donc chez son oncle maternel (*nyangó-mpámé* ⁽²⁾), ou chez les Wǎngatá, Bakáala, Lifumba : *nyangóbika*). Celui-ci l'aide toujours, s'il en a tant soit peu les moyens. Le neveu peut même, sous certaines conditions, faire valoir des droits sur le harem de son oncle. Mais il faut bien distinguer les cas. (N'oublions pas que nous parlons d'un jeune homme qui n'a pas déjà reçu d'épouse dans son propre clan.)

1° Le droit de l'oncle prime, s'il n'a qu'une seule femme, même si celle-ci est la *nkita* de la mère du neveu. Toutefois, si cette femme ne sait vivre en paix avec son mari, et qu'elle tâche toujours de rompre le mariage et de se rendre chez un autre, la famille même du mari peut intervenir pour assigner l'épouse au neveu, si les deux s'aiment. On veut, par là, éviter qu'elle se rende ailleurs : il est préférable qu'elle demeure dans la parenté. En effet, la rupture implique la famille dans un long procès de

(1) Rappelons la remarque, déjà faite, qu'il faut toujours bien distinguer entre devoir de justice et devoir de parenté, d'amitié, de bien-séance, de politesse, de convenance sociale.

(2) Littéralement : mère masculine.

restitution, source de difficultés nombreuses et cessation de rapport — si l'on peut s'exprimer ainsi — des valeurs dotales.

2° Si l'oncle a deux femmes, le neveu ne peut faire valoir de droit que sur celle qui a été acquise au moyen de la dot touchée pour sa propre mère. L'exception citée sous 1° vaut à fortiori ici.

Dans les deux cas cités jusqu'ici, la famille, toutefois, tâche de calmer l'ardeur du neveu, en lui assignant la dot future d'une cousine, et ne cède à ses instances que si aucune autre issue ne se présente.

3° Si l'oncle possède plusieurs femmes (quatre, cinq ou davantage), toutes acquises avec des valeurs étrangères à la dot de sa sœur, mère du neveu, ce dernier a toujours le droit de prendre une de ces femmes.

En toute hypothèse, le neveu est obligé de quitter son clan paternel (*wisé*) et d'entrer dans la famille de sa mère (*bonyangó*). Il n'y est d'ailleurs pas opposé. Car dans la parenté de son père il n'a — par supposition — ni richesse, ni avenir, tandis que chez son oncle il trouve tout ce qu'il lui faut. Il y est considéré comme propre enfant, voire comme chef de ses cousins et cousines. Il est leur père (*isé*) et, de ce fait, a la préséance sur eux, et il peut succéder à son oncle comme patriarche de famille. En outre, à la mort de son oncle, il hérite toujours d'une de ses veuves et devient le premier — souvent l'unique — successeur après les frères du défunt (1).

Ces droits valent même si le neveu a des richesses chez lui. Dans ce cas, — rarissime, puisque d'ordinaire il préfère demeurer dans son propre clan, — il ne les exerce pourtant pas si l'oncle n'a que deux ou trois femmes (dont pourtant il peut hériter), ou si d'autres proches parents

(1) Ce droit à l'héritage vaut même s'il continue à résider dans son propre clan; auquel cas, pourtant, il lui est impossible de devenir héritier principal ou unique.

sont dans le besoin. Car il manquerait gravement à l'amour familial (*lióta*) et il en serait sévèrement réprimandé.

C'est en considération de tout cela que le neveu (*bõnan-káná* = fils de la sœur) exagère parfois ses droits. Là-dessus se basent les proverbes : *nkoi ákumb'omóngó lokombo* = le léopard prend le propriétaire de la clôture de chasse (c'est-à-dire le chasseur); *bõnankáná áfonola nyangómpámé wáli nd'éóko* = le neveu ravit à l'oncle son épouse même sur son propre domaine; *bõnankáná ale inganja y'áliko* = le neveu est un bâton au-dessus (de la tête), édition nkundó de l'épée de Damoclès.

Bref, le neveu a droit à l'aide de son oncle maternel, s'il se fixe chez lui, et est adopté par lui. A la mort des oncles il devient chef de famille et héritier. Mais son droit ne vient qu'après celui des frères de l'oncle en question, qui sont ses « mères » aussi. S'il demeure dans son propre clan, il est aidé, peut même obtenir la dot d'une de ses cousines, nées de la *nkita* de sa mère, et reçoit une part de l'héritage s'il est abondant. Ces droits sont basés sur le fait que l'oncle s'est enrichi grâce aux valeurs lui cédées pour le mariage de sa sœur, par le clan du neveu.

Enfin, si le jeune homme n'a même pas de proches parents, tous étant morts, et que pour une raison quelconque (dissipation, dettes, exploitation du faible par le fort) il n'ait pas de patrimoine, force lui est de se procurer la dot par son travail personnel : sculpture, chasse, pêche, placement de pièges d'éléphants, de trappes, de clôtures de chasse, défrichement, ou, actuellement, travail au service des Blancs. Autrefois il avait encore la ressource de la guerre ou des razzias, qui lui permettaient de se rendre maître de valeurs ou de prisonniers à revendre comme esclaves. La richesse que quelqu'un a ainsi acquise par sa propre industrie s'appelle *baúmbá* (*bakonga*, etc.) *bã mpambéókó* (littéralement : de force des bras).

§ 4. Montant du walo.

Autrefois le montant moyen d'un *walo* était de 20 à 30 *bakonga*, ou leur équivalent, n'importe quel objet entrant dans la composition de la dot pouvant être ramené à une valeur en cuivre, le *konga* étant pour ainsi dire l'unité monétaire *nkundó*.

Actuellement, dans les chefferies avoisinant Flandria, le minimum est de 55-60 anneaux. Chez les Boángí et Injóló, les anneaux étant notablement plus grands et contenant un poids plus élevé de cuivre ou de laiton, le minimum peut être de 30. Ailleurs il atteint un chiffre bien plus élevé.

Généralement, le prix du *walo* dépasse ce minimum plutôt rare. La moyenne approche de 60 à 80 anneaux. Il est extrêmement rare qu'on atteigne 200 et surtout que ce chiffre soit dépassé (Cfr. des cas ci-dessous.)

Les différences dans le montant du *walo* proviennent surtout de la richesse relative des parties contractantes, du prix que le mari attache à sa femme, de la cupidité des parents de celle-ci, du montant de la dot réclamée pour la femme qu'ils veulent se procurer avec la dot de leur fille (sœur), sans oublier les cas où, la femme ayant quitté un mari précédent, la nouvelle dot doit servir au remboursement de celui-ci.

Le montant du *walo* peut encore être augmenté pour satisfaire la vanité de la femme qui veut paraître supérieure à ses compagnes, ou du mari qui désire être reconnu comme très riche ⁽¹⁾. Dans une dispute, il n'est pas rare d'entendre une femme se glorifier : « Je ne suis pas une esclave, mon mari a versé pour moi autant et

(1) A l'homme qui paie beaucoup pour sa femme on applique l'épithète honorifique de *elókobwo* = puits et champignon. Au puits, tous peuvent trouver de l'eau à satiété; de leur côté, les champignons pullulent. Ainsi beaucoup peuvent profiter des richesses apportées par le gendre.

autant; — toi, ton mari ne t'aime pas, ou il est pauvre, il n'a versé qu'autant ».

De la part du mari, il existe une seconde raison : se mieux attacher la femme et les beaux-parents. Plus le *walo* est élevé, moins il est facile de rompre l'union, car plus il y aura de difficultés pour rembourser. Aussi verse-t-on une plus grande somme pour une femme à laquelle on tient davantage. Les beaux-parents, de leur côté, diront : il faut rester en bonnes relations avec notre gendre, car il est généreux et riche ». Et lorsque survient une palabre dans le ménage et que leur fille veut quitter ou quitte effectivement son mari, ils seront d'autant plus disposés à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour apaiser le différend et lui faire réintégrer le domicile conjugal. « Nous avons touché tant de valeurs, diront-ils, où trouverons-nous de quoi rembourser ? »

En cas de remariage de leur fille, les parents peuvent exiger, outre le montant requis pour rembourser le premier mari, un supplément pour eux-mêmes. Pourtant, il n'est pas de mise d'exagérer : on se contente d'une dizaine ou quinzaine d'anneaux. Il s'ensuit que plus une femme a eu de maris successifs, plus sa dot est élevée.

La cause principale qui fait *diminuer* le prix du *walo* a été toujours et est encore de payer le *bosóngo* (cfr. art. IX) simultanément avec le *walo*, ou immédiatement après. Ceci explique le *walo* minime des cas 21, 25, 27, 38 b de la liste qui suit. Actuellement, une nouvelle raison peut se trouver entre chrétiens, lorsque, par exemple, un frère veut aider sa sœur veuve à ne pas devoir attendre trop longtemps le remariage (cas 28); ou pour des orphelines nées quelque part dans un centre éloigné, et ainsi plus ou moins délaissées par leur famille (cas 17). Pour donner une idée du montant du *walo*, je transcris quelques cas de nos cahiers de dots de la Mission de Flandria. Derrière les noms des femmes j'indique la tribu d'origine, puis la valeur versée (en *bakonga*), enfin l'année du

mariage. Les numéros du début marquent les numéros d'ordre dans les cahiers ⁽¹⁾.

N ^o .	Noms.	Tribu.	Walo payé (bakonga).	Année.
2.	Bolumbu Monica	Bonkoso	100	1929
4.	Ilumbe Sofia	Bombwanja	80	1929
12.	Lokole Maria	Elinga	100	1930
13.	Baata Joanna	Bakaala	60	— ⁽²⁾
16.	Bonkiki Clara	Elinga (Bosaa)	100	—
17.	Bolumbu Paulina	Bombwanja	56	—
18.	Ilonga Teresa	Bongili	95	—
19.	Lomboko Maria	Bombwanja	100	—
20.	Bawala Catharina	"	85	—
21.	Ilumbe Josephina	"	60	—
22.	Botsinanya Teresa	Bongili	73	—
23.	Bolanga Joanna	Bombwanja	60	—
24.	Eume Amanda	Bongili	168	—
25.	Ifoonge Gerdina	Bombwanja	50	—
27.	Boongi Martha	"	56	—
28.	Nyonyi Loisa	"	50	—
28a.	Loota Joanna	"	90	—
32.	Bolumbu Emilia	"	90	—
33.	Ihoko Bonifacia	Bakaala	70	—
34.	Bolumbu Maria	Wangata	80	—
36.	Isaka Gerdina	Bombwanja	65	1931

(1) Ces cahiers sont tenus, parce que, avant de célébrer le mariage religieux, nous exigeons qu'au moins le *walo* ait été payé. Je dois noter que, dans les montants indiqués, il se peut que, dans un cas isolé, le montant de l'*ikulá-ndanga* ait été englobé dans le *walo*.

(2) Idem pour sa sœur : Ijanga Paulina (n^o 14).

N ^o .	Noms.	Tribu.	Walo payé (bakonga).	Année.
38.	Mbanga Clara	Bonkoso	80	1931
38 a.	Wetsi Teresa	Bongili	70	—
38 b.	Wambela Loisa	Bonkoso	54	—
40.	Efoloko Martha	Bombwanja	67	—
43.	Amba Joanna	Wangata	100	—
44.	Bökanga Catharina	"	0	—
49.	Isia Joanna	Bakaala	70	—
51.	Imbanda Teresa	Bombwanja	60	—
52.	Bolumbu Loisa	Bakaala	72	—
53.	Boalalamba Loisa	Bombwanja	135.	1932
62.	Ilonga Maria	"	90	—

A titre de comparaison, voici quelques autres exemples pris dans le même registre :

1. Cas de dots avec d'autres valeurs :

8.	Eambela Joanna	Elinga	15 b. + 1200 fr.	1929
30	Mbakako Bonifacia	Bonkoso	59 b. + 250 fr.	1930
35.	Nsombe Joanna	Bombwanja	33 b. + 1250 fr.	1931
42.	Mboyo Loisa	Injolo	60 b. + 500 fr.	—

2. Cas de tribus plus éloignées :

11.	Yonjwa Clara	Boangi	56	1930
5.	Njou Josephina	Elinga-Bonyanga	62	1929
7.	Nsombo Henrica	"	51	—
31.	Boyamba Bonifacia	"	75	1930
15.	Efanga Martha	Ionda	50	—
38 a'.	Oyasenganda Martha	Boangi	50	1931
38 a''.	Bokuta Paulina	Injolo	40	—
38 a'''.	Nsombola Paulina	Boangi	50	—
48.	Bongolo Martha	Elinga-Ionda	80	—

Les cas des Ngombe et des Ekonda ont été omis.

Dans le cahier II, sur 68 cas, seulement 3 dépassent la centaine (n° 24 : 131; n° 44 : 130; n° 66 : 120), et un cas des Wängatá-Ntombá 202 (n° 12). Ces derniers font monter la dot au-dessus de 200, tout comme les Bombomba, et à l'imitation des Ekonda, qui ont réellement abusé de la liberté apportée par les Blancs. (cf. art XI, § 3.)

§ 5. Versement du walo.

Au jour convenu, le jeune homme, son père et le *ndonga* se rendent chez les parents de la fiancée. D'autres proches, qui ne sont pas retenus par ailleurs, ne manquent pas d'assister à cet événement remarquable. Après s'être salués de la façon usuelle, et avant toute autre chose, la famille de la femme offre au *ndonga* un plat de bananes et de nourriture animale (souvent *botómba*, ou poule, ou poisson *bokósa*). Ensuite elle présente au mari des vivres divers : viande ou poisson fumés (par exemple un panier), quelques régimes de bananes, puis, par l'intermédiaire du *ndonga*, un chien, une chèvre et des poules, qui doivent être comptés dans le *nkómí* (cf. art. VII).

Ensuite ils se demandent des nouvelles, c'est-à-dire ils vont exposer et discuter l'affaire de la dot. Si la famille de la femme n'est pas satisfaite, la discussion se prolonge, et le jeune homme ajoute le supplément exigé (généralement ils ont prévu cette éventualité et déposé chez un parent ou allié quelques valeurs supplémentaires). Parfois certains anneaux ou couteaux sont jugés inconvenables : alors on compte, par exemple, deux pour un, ou l'on remplace les objets refusés par d'autres de meilleure qualité.

Les valeurs sont déposées par le *ndonga* devant le groupe des parents de la femme.

La présence du fiancé et de la femme n'est pas indispensable. Aussi trouve-t-on des cas où l'un ou l'autre soit absent. Mais ces cas sont rares et sont dus à une

grande difficulté de pouvoir assister, par exemple s'ils sont retenus au service d'un Européen, ou si eux-mêmes ne tiennent pas à perdre quelques journées ou semaines, alors que leurs pères respectifs s'entendent bien entre eux et qu'ainsi ils sont rassurés que tout marchera à merveille. D'ordinaire, tant eux-mêmes que leurs parents tiennent à leur présence, car il s'agit d'une affaire de grande importance.

Si le consentement de la femme n'a pas encore été publiquement donné, parce que, comme cela se présente pour un remariage après divorce, *ikulá*, *ndanga* et *walo* sont versés simultanément, c'est à ce moment qu'elle intervient pour cette cérémonie. Nous n'avons plus à y revenir; elle se déroule comme décrit à l'article III, § 2. Seulement, dans le cas présent, elle remet à son père un ou deux anneaux, ou un anneau plus un couteau.

Après cela, le *ndonga* transmet les valeurs aux parents de la femme. Il invite le mari : « *yéla baúmbá bǎ walo* = apporte les valeurs du *walo* ». Celui-ci lui répond : « Les voici, transmets-les à mon beau-père. » Le témoin prend quelques anneaux et les dépose devant ce dernier; ou plutôt, il les touche en faisant le geste de les pousser vers les parents de la femme. Ceux-ci les attirent vers eux.

Dès le versement du *walo*, la *bompáka* devient *wáli* = épouse. Comme il a été dit déjà, ce mot n'a rien à voir avec *walo*; ni avec le radical *bal* = marier, mais est en connexion étymologique avec les termes analogues employés dans d'autres langues bantoues pour femme, femina.

ARTICLE V. — VALEURS DE LA MÈRE.

Immédiatement après la transmission des valeurs du *walo* au père de la femme, le *ndonga* invite le mari au versement des valeurs de la mère : « *yéla ntaa la nkando*

yã nyang'éy'õna = apporte la chèvre et les *nkando* de la mère de l'enfant. » On donne donc :

1° Au moins une chèvre, parfois deux ou davantage, selon les cas, jamais un bouc.

2° Deux *nkando* = spirales en cuivre qu'on porte aux jambes. Autrefois on en exigeait encore deux autres pour les bras, que l'on voit encore parfois portées par de vieilles femmes, mais qui sont devenues bien plus rares que les spirales des jambes. Ce terme de *nkando* est remplacé par *nsongá* chez les Elíngá, les Wängatá, Bakáala et Ionda ⁽¹⁾.

3° Naguère la mère avait encore droit à un *bongembwá* ou *bongombwá* (d'après les dialectes) ⁽²⁾, collier massif en cuivre. Sa valeur était de cinq *bakonga*. Actuellement, ce genre de parure ayant presque complètement disparu, il n'est plus réclamé; la mère préfère des objets plus intéressants (cf. art. suivant).

En outre, aux temps présents, on commence à réclamer le remplacement de la chèvre et des *nkando* par des souliers, des habits, des tissus, etc.

La mère justifie ses exigences en invoquant les peines qu'elle a endurées à mettre sa fille au monde et à l'élever. Ces valeurs sont la propriété exclusive de la mère et de sa famille; jamais elles ne passent au clan du mari. Elle-même porte les *nkando*, ou, si elle en a déjà, elle les donne à sa sœur ou à son frère, qui peut en avoir besoin pour la dot de sa femme. De même elle garde les chèvres ou les donne à sa famille, d'après ses propres préférences. A sa mort, ce sont ses parents qui en héritent, jamais son mari ni même ses propres enfants.

Ce versement est donc manifestement un droit exclusif du clan maternel.

La chose ne change pas si la mère, après divorce, s'est remariée à un autre homme. Les valeurs « maternelles »

(1) En lokonda : *njeké*.

(2) En lokonda : *lonkaá*.

continuent à lui appartenir. Même si la séparation a eu lieu avant le mariage de sa fille, elle conserve son droit de « *nyang'éy'õna* ».

Si elle était morte avant le mariage de la fille, les valeurs lui destinées par le droit sont données au représentant de son clan (son père, frère, sœur, oncle, etc.).

En cas de divorce, ces valeurs doivent, comme tout le reste, être remboursées au mari; mais le devoir en incombe au clan maternel qui les a reçues.

Si le mari n'a pas en main les valeurs destinées à la mère, il lui remet un gage de paiement (*wěkgõ*, verbe : *ékya*), consistant en un ou deux couteaux, ou *bakonga*. Jamais il ne parvient à arranger la palabre dotale sans au moins ce gage. Il s'acquittera ensuite de ses obligations, et le plus vite possible, car la plupart des belles-mères sont tellement avides de ce paiement que leur gendre tardant trop à les satisfaire, elles mettent tout en œuvre pour rompre le mariage. Et souvent elles réussissent. Devant le tribunal elles obtiendront gain de cause, à moins que leur patience n'ait été par trop courte.

ARTICLE VI. — CADEAUX OU BEÉNGO.

Après le versement de la masse de la dot au père et à la mère de la femme, tant ceux-ci que divers membres de la famille réclament au mari divers menus paiements et cadeaux, dénommés *beéngo* (s. *boéngo*). Ce substantif dérive du verbe *-bénga*, qui n'est employé qu'avec lui. Une forme réciproque analogue : *-béngana*, signifie se toucher l'un l'autre, entrer en collision. Le sens primitif de *-bénga* serait-il donc : attirer vers soi ? Ou les deux verbes n'auraient-ils aucune connexion étymologique ? Quoi qu'il en soit, ces termes servent également à désigner les rétributions données aux juges pour l'arrangement d'un différend.

Il existe une grande variété de *beéngo*; plusieurs sont propres à certains groupes et inconnus ailleurs. Les divers parents les réclament sans suivre un ordre déterminé. Mais de toute façon il faut qu'on passe par l'intermédiaire du *ndonga*. On lui exprime donc son désir, assez haut pour être compris de toute l'assemblée; et c'est lui qui transmet au mari la requête : « Donne tel ou tel *boéngo* à un tel. » Notons encore que ces *beéngo* ne sont pas un paiement absolument indispensable. Souvent les requêtes ne sont exécutées qu'en partie; les autres sont déboutées avec une excuse quelconque : « Beau-parent, je ne puis pas te satisfaire; je ne possède pas cet objet. » Aussi l'élaboration du contrat matrimonial n'est-elle pas entravée ni retardée par l'impossibilité de satisfaire tout le monde. Excepté pour le *boéngo* principal au père (1°) et parfois pour celui de la mère (2°).

Entrons un peu dans les détails des divers *beéngo* qu'on demande ainsi :

1° *Ifaká Vakongá b'is'éy'õna* = couteau et lances du père de la fille. C'est un couteau et cinq lances (ou davantage d'après la richesse du mari). Théoriquement, le couteau doit être un *efamba*. En pratique on peut parfois lui substituer un *empúte* dans un beau fourreau en bois bien orné de « clous cuivrés ». D'autres fois on admet le remplacement du couteau et des lances par leur valeur correspondante en *bakonga*. Ce *boéngo* est considéré comme le plus important. Aussi ne renonce-t-on jamais à le réclamer. Si le gendre ne peut pas le donner à l'instant même, il s'engage à le payer plus tard, et le beau-père ne manquera pas à l'occasion de lui rappeler sa promesse. Certains exigent un *wěkq*. D'autres se contentent d'un bout de *loasi* ou d'un *bosóngó* (éclat ou partie de tige de palme), que le mari remet au *ndonga* en signe de reconnaissance de sa dette et comme preuve de sa volonté de la payer dès qu'il en aura les moyens. Certains hommes, pourtant, y tiennent si fort qu'ils n'agrément pas le *walo*

avant d'avoir reçu ce *boéngo*. Ainsi, un de ces jours, Lomanga d'Ifutó (Bongili) ne consentit pas à recevoir le *walo* pour sa fille Ekofó, fiancée à Bokungú w'ákáyá (de Bongili, Ndongó). Il a exigé que le père de celui-ci, Bokungú w'ís'éy'Ingilá, retourne d'abord chercher ce *boéngo*. Comme il ne trouva point les cinq lances, il les remplaça par un second couteau et un anneau de cuivre; ce qui fut accepté par le vieux Lomanga. A un court intervalle, la chose se répéta pour Bokungú de Bontolé (Bongili), qui voulait payer le *walo* pour sa fiancée Ngelélé de Boímbo (Bombwanja), sœur de Bongondé, greffier des Bombwanja. La famille de la femme refusa de prendre la dot avant d'avoir reçu ce *boéngo* de *ifaká lakongá b'ís'éy'ǵna*.

2° *Byíkó byǎ nyang'éy'ǵna* = les porcs-épics de la mère, consistant en deux ou trois porcs-épics frais ou fumés. Ils peuvent être remplacés par des *betómba*, des oiseaux *baatá*, ou des poissons *bekósa*. On n'aime pas leur voir substituer des poules, parce que cette volaille est du domaine du *nkómí*. Si l'on n'a pas de quoi satisfaire à cette obligation, on donne à la mère deux anneaux de cuivre : « *máká bakonga báfé yósombe byíkó bikhé* = voici deux anneaux de cuivre, va t'acheter les porcs-épics ». Actuellement, on les remplace parfois par des étoffes.

Il faut faire attention de ne pas confondre ce *boéngo* avec ce qu'on entend souvent : *byiko byǎ nyang'éy'ǵna*, qui sont n'importe quel versement fait à la mère et englobent donc aussi bien la chèvre et les *nkando* que ce *boéngo* et d'autres. Il ne s'agit pas de *byíkó*, sing. *íkó* = porc-épic, mais de *byiko*, sing. *wiko* = prix, valeur, du verbe *-ika* = fixer un prix.

3° *Lokolé* : un frère ou cousin de l'épouse réclame un *konga*. Il bat le gong (*lokolé*) pour faire du tapage et ainsi forcer le mari à le satisfaire. Cela paraît être l'origine de ce *boéngo*. Pratiquement on se contente de demander un

cadeau. Parfois le tapage peut durer un certain temps. Mais les vieux ne permettent pas qu'on trouble l'assemblée, si le mari n'a pas précisément de quoi contenter.

4° *Bakulá*, ou *botúwá* : les frères de la femme plantent en terre un morceau de tronc de bananier (*botúwá*), pour que les jeunes parents du mari y lancent des flèches (*bakulá*), qui sont retirées par les jeunes membres de la famille de l'épouse. Actuellement, ceux-ci reçoivent parfois de l'argent, par exemple 5 francs.

5° *Wambá* : corde de prisonnier, c'est-à-dire une corde à laquelle, autrefois, on liait les prisonniers de guerre, deux à deux (système imité à présent pour les prisonniers de l'Administration ou de la Justice coloniales). C'était, jadis, le patriarche ou chef de famille qui réclamait un *konga* ou un couteau comme indemnité anticipée pour l'emprisonnement (personnel ou des membres de sa famille) qu'il aura peut-être à subir à la suite d'une guerre future, occasionnée par cette femme. Actuellement, les chefs établis par l'Administration, qui se sont vu attribuer par l'autorité européenne les droits des chefs de famille, se sont également approprié le droit à ce *boéngo*, qui, de ce fait, a changé complètement de signification, de destination, même de nom. On le nomme maintenant : *bonyóla w'ónkonji* = chaîne du chef. Comme on le voit, ce paiement est devenu un contresens.

6° *Etáka* : lourde fourche de bois, attachée au cou. Il est réclamé par la mère, ou par une autre femme du père, ou par l'épouse du frère de la femme, en prévision de la torture de la fourche, qu'elles auront peut-être à supporter dans l'avenir à cause de la femme dont on paie la dot, c'est-à-dire le jour où elle abandonnera son mari et où celui-ci, pour se venger, parviendra à mettre la main sur sa mère, ou sur une des autres épouses du clan (1).

(1) Cfr. chap. VI, art. VII, § 4, n° 1; et chap. VIII, art. II, § 1.

7° *Lombé* : large bandoulière en fourrure, ou tressée en lianes *bekombé* (*Calamus* sp.), ou sa valeur (1 couteau, ou un *konga*). Actuellement on donne 2-3 anneaux. C'est un *boéngo* de la mère, en guise de rémunération pour la fatigue qu'elle a ressentie en portant et en allaitant sa fille (1).

8° *Betótswá byā nkwá* : feuilles de l'arbuste *bonkongé*, employées pour enlever, essuyer et transporter (*tóta*) les excréments (*nkwá*) de l'enfant. Ce *boéngo* d'un anneau constitue un dédommagement des soins de la mère dans ce domaine. En l'absence de la mère, il est réclamé par une autre femme du père, ou par une parente de la mère.

9° *Filet de chasse (bojángá)* réclamé dans beaucoup de villages sans raison spéciale. Pourtant, certains clans qui sont en butte à la raillerie des autres, comme étant peu nombreux, réclament d'office à l'homme appartenant à un de ceux-là et qui désire épouser une de leurs filles, la livraison d'un filet, disant : « Vous vous moquez parce que nous n'avons pas de population; apportez-nous un filet de chasse pour nous entourer et nous clôturer, puisque nous ne sommes pas nombreux. » Ainsi, le village de Boyela, des Bakáala, ne cède jamais une de ses membres en mariage sans ce *boéngo*.

10° *Wěngé w'ǎkéké* : *boéngo* qui n'est pas connu universellement, mais qui est propre à certains groupements, par exemple chez les Bakáala. Un parent de la femme prend un morceau du jeune tronc épineux de l'arbre *wěngé*. Il en a raclé l'extrémité qu'il tient en main et présente l'autre au mari, en disant : « Tiens-le ». L'autre, évidemment, se refuse, et se libère au moyen d'un couteau ou d'un cuivre.

(1) Notons ici qu'à l'occasion de la mise au monde d'un enfant par sa belle-mère, le gendre lui envoie un baudrier en peau de loutre *liengé* ou un *konga* équivalent, cadeau qui ne se répète pourtant pas à chaque naissance.

11° *Boéngo w'èyau*, ou des herbes, exigé par certains clans, parce que le clan du mari se moque d'eux, à cause de la quantité d'herbes et d'ivraies qu'ils laissent pousser dans leur village, au lieu de le tenir propre. On donne 1 ou 2 anneaux.

12° *Engumbá* : connu dans certains groupements, comme les Bakáala, où il est le dernier réclamé. C'est un *boéngo* d'autorité ⁽¹⁾ réclamé par les patriarches des familles du groupement dont est issue la femme. Il se montait autrefois à 3-5 *bakonga*, selon le nombre de familles ou groupes de familles ou clans alliés dans le même village. Maintenant, on paie surtout de la monnaie européenne, par exemple 50 francs. Ce *boéngo* est ensuite partagé entre les divers groupements parents de la famille de l'épouse.

Divers parents et parentes de la femme réclament de menus objets variés, comme : un petit couteau (*iféeka*), un rasoir indigène (*lotéú*), une épingle à tresser les cheveux (*bosóngó*), une aiguille (*nsongí*), un collier de perles bleues (*bisngéla*), etc.

Actuellement, on exige encore bien d'autres objets : habits, vaisselle, etc. Ainsi, à un seul et même versement dotal j'ai entendu, un jour, réclamer :

Pour le père : un pantalon et une veste, parce que la femme, étant jeune enfant, lui a sali les habits sans se gêner;

Pour la mère : un lit, parce que fréquemment les soucis pour sa fille ont empêché son repos;

Pour une tante : un bassin, parce qu'elle a lavé l'enfant;

Pour un frère : une paire de souliers ou de pantoufles, parce que la jeune fille a coqueté avec ses chaussures à lui, etc., etc.

(1) *Engumbá* est une case provisoire, d'un village nouvellement installé. Ce sont les patriarches des familles qui les premiers doivent aller y résider pour engager les autres à les suivre et pour conjurer tous malheurs d'envoûtement possibles.

Tous ces *beéngo* sont englobés dans le montant total de la dot. Les cas échéant, ils doivent être restitués comme le reste.

A côté de ces *beéngo* réclamés et touchés par les parents de la femme, d'autres sont demandés par les membres de la famille du mari. Comme pour les précédents, chacun émet des prétentions selon ses désirs et sans ordre déterminé, mais toujours par l'intermédiaire du *ndonga*. Ce sont surtout : des fourrures de la loutre *esófe*, du singe *liúka*, des félides *bónkóno* et *yěnyi*; une pièce de gibier (singe, antilope, etc.), une natte, un pot, un filet de chasse, un sac porte-objets (*bokúmbé*), un collier de perles. Et, actuellement, divers objets d'introduction européenne : pièces d'habillement, tissus, casseroles, vaisselle, etc. Cette catégorie de *beéngo* est englobée dans le montant total du *nkómí* (cf. art. suivant). Si le *nkómí* est donné immédiatement, on y procède. Puis on rémunère le(s) *ndonga*, comme il a été dit ci-dessus; chaque partie lui donne au moins deux anneaux.

Enfin, le père de la femme dit au mari : « Pars toujours, nous allons réunir le *nkómí* et nous irons le porter chez toi. » Là-dessus le mari part, ou, s'il préfère attendre sa femme, il reste, pour rentrer chez lui dès que les objets du *nkómí* sont rassemblés.

ARTICLE VII. — NKOMI.

Nkómí est le nom porté par les objets que la famille de l'épouse donne au mari. On dit parfois aussi *likómó*. Les Injóló emploient *likóma*; les Wángatá, Bakáala, Ionda et Boángí : *likómí*. Tous ces mots dérivent du même verbe *-kóma* = emballer, emballer (1). En effet, les valeurs du *nkómí* sont généralement emballées dans des paniers, ou

(1) Les Boóyá disent *ilqnga*, du verbe *-lqnga*, même sens que *-kóma*.

des *bengonjo* (= *betete*) = paniers tressés en feuilles de palmier.

Certains ethnologues ont introduit l'expression *douaire*, *dowry* ⁽¹⁾ pour désigner les biens donnés par la famille de la femme à celle du mari. En réalité, le mot « dot » serait une bien meilleure traduction, parce que correspondant mieux à la nature de ces versements. Mais ce serait bouleverser la terminologie adoptée, et il faudrait trouver un autre terme (comme paiement de mariage) pour ce qu'on entend communément par le mot « dot », qui, de toute façon, est appliqué fort malencontreusement.

D'autre part, le mot *douaire*, ayant déjà une signification précise et reçue, est de nature à prêter à confusion. C'est pourquoi je préfère user provisoirement d'un terme tout à fait neuf et traduire *nkomi* par contre-dot ⁽²⁾.

Le *nkomi* consiste en poules, canards ⁽³⁾, sel, nattes, pots, Calebasses, voire, si la famille de la femme est riche, une chèvre et, autrefois, même un esclave. A présent on donne aussi des objets de fabrication européenne.

Pour se donner l'air de grand seigneur, un chef de famille particulièrement riche donnait parfois comme contre-dot des êtres humains. De préférence c'étaient des Batswá, ou, si possible, des clients (Mpámá), qui ne changeaient de maître que jusqu'à un certain point. En effet, dans l'intention du père, cette livraison était une glorification de sa fille, à laquelle ils devaient assistance sous forme de services divers, et dont la postérité devenait ensuite leur « propriétaire ».

Ainsi Mpumo, un des ancêtres des Boéndé (Bombwanja), avait reçu en *nkomi*, d'Ikólé, père de sa femme

(1) Cfr. par exemple, TORDAY, dans *Africa*, II, n° 3, p. 279.

(2) Ce mot m'a été suggéré par M. le Procureur Général A. SOHIER.

(3) Les canards sont d'introduction plus récente : les Nkundó prétendent que leurs ancêtres n'en possédaient point et qu'ils les ont reçus de par les Ekonda. Dans la classification ils les font entrer dans le genre poule.

Lifomí, de Mbúngá (Liókó, Ekonda), l'esclave Bonkútulú, dont la descendance constitue le clan Bonkútambélé et Batsína, établi avec les Bosánjo et Bongangá (1).

Même des biens immeubles peuvent entrer dans la composition du *nkómí*. Ainsi on donne un domaine de pêche (ruisseau, crique, étang, puits), ou une partie de palmeraie (2). Comme pour le cas précédent, cela n'est le fait que d'un chef de famille très riche. S'il n'est pas propriétaire exclusif (ce que, pratiquement, il ne peut être que pour des domaines de pêche), il a besoin du consentement préalable des copropriétaires, soit ses frères, soit les chefs des autres familles, d'après les cas. Comme il est assez intelligent, il faut le supposer, pour ne pas aliéner une propriété dont ils ont besoin eux-mêmes, leur consentement lui est toujours acquis. Celui qui s'opposerait serait d'ailleurs traité de malveillant envers la femme, qui est aussi sa « fille », en lui refusant ce titre de gloire.

Les objets donnés en *nkómí* sont la propriété du mari. Il en remet la plus forte part à la « *nkóló* » de sa femme, c'est-à-dire à sa parente, grâce à laquelle il a pu se procurer cette épouse (cf., plus loin, art. X). La petite partie est conservée par lui-même. Il en dispose pour ses besoins de concert avec son épouse. En bonne entente, le mari consulte sa femme avant d'en donner ou vendre. Et si elle-même désire les aliéner, elle lui en demande la permission. Ils s'arrangent ainsi à l'amiable. Mais en droit, le tout appartient au mari. S'il veut en user pour des cadeaux ou pour tout paiement personnel, sa femme n'a point à réclamer : elle n'obtient pas gain de cause devant la justice. Mais du point de vue pratique, il est bien plus sage de se mettre préalablement d'accord, afin d'éviter tout froissement et toute brouille.

Le *nkómí* est plus ou moins important d'après la richesse. Un montant élevé est non seulement un point

(1) Cfr. aussi l'exemple cité au chap. III, art. V.

(2) Mais jamais de terres ou forêts.

d'honneur et de gloire, mais constitue en outre un moyen pour rendre le mariage plus stable et un gage de bonne entente. Plus le *nkómí* est élevé et plus le mari est tenu de bien traiter sa femme et de faire en sorte qu'elle se plaise chez lui, de peur de devoir restituer toute une fortune si le mariage est jamais rompu.

Il peut être extrêmement élevé, voire égaler la dot, ou la surpasser; dans ces cas extrêmes, on parle de *lifayá-njoku*; en effet, la jeune fille va habiter ailleurs (*lifaya*) comme un éléphant (*njoku*), à cause de la masse de richesses qu'elle apporte avec elle. On parle encore de *njokwobwo* = espèce de champignons qui abondent partout sur l'arbre *bosúlú* (1).

A ce sujet, il nous faut mentionner une vieille coutume. Par amour pour sa fille et par désir de glorification, le père donne à son gendre une quantité plus ou moins grande, mais suffisante à l'acquisition d'une épouse, de *bakonga*, donc de valeurs dotales proprement dites. Quoique données par le beau-père à son gendre, et faisant donc partie du *nkómí*, ces valeurs n'en ont pourtant ni le sens ni la destination. Elles sont versées dès le paiement de l'*íkulá*. Cette coutume n'est de pratique courante que chez les hommes particulièrement riches et influents, c'est-à-dire les chefs de famille occupant dans la société indigène un rang prépondérant. Elle n'est jamais omise pour une fille *bolúmbú* (chap. I, II^e partie, art. II). Le père de la femme remet les valeurs à son gendre en lui disant : « Voici, je te donne ma fille en mariage. Elle a toujours occupé un rang élevé; elle est de très bonne famille. Je veux qu'elle conserve sa position prépondérante. Voici donc une dot; va te procurer une seconde épouse avec ces anneaux; pour que ma fille ait sa *nkita*

(1) Ces termes ne sont point spécifiques. Ils s'appliquent également à tout étranger qui vient s'établir, ou qui simplement passe dans le village, muni d'une grande quantité de richesses. Par exemple les Blancs.

dès le premier jour. Tu reviendras ensuite me payer la dot pour elle. »

La femme qui est l'objet d'une telle préférence et d'un si grand honneur s'appelle *yëngaende*. Ce mot est composé des radicaux : *éng* = acquérir par « dot », et *ende* = homme (*vir*). Parce que de cette façon elle paie elle-même, pour ainsi dire, la dot pour son mari, et cela avant que lui-même ne l'ait fait pour elle.

Les Nkundó ayant abandonné cette façon de faire ostentation de leurs richesses, la coutume que nous venons de décrire appartient désormais au passé. Pourtant on trouve encore des femmes qui portent le nom de *Yëngaende*, en souvenir d'une aïeule quelconque qui avait été l'objet de cet honneur lequel créait une situation privilégiée et pour ainsi dire royale.

Il appert de tout ce qui précède que, dans le droit et la pratique nkundó, les paiements matrimoniaux ne sont pas unilatéraux. Il existe plutôt une tradition mutuelle de biens. Quoique ces biens soient, de part et d'autre, d'une nature nettement différente, ils ont tous une valeur économique et financière. Nous pouvons donc parler d'une réelle réciprocité dans ces paiements. Et, bien que le mari doive fournir le capital le plus élevé et le plus important, il serait faux de dire que lui seul doit « payer son conjoint », car si effectivement il « paie sa femme », l'épouse aussi doit, dans une certaine mesure, « payer son mari ». C'est ce que les Nkundó expriment fréquemment par la forme réciproque de *-énga* : « *bokiló l'okanga béngana* = beau-père et gendre s'acquièrent par dot ». Aussi beaucoup d'hommes tâchent-ils, dans le paiement du *nkómí*, d'approcher aussi près que possible le montant de la dot au sens strict, de façon à obtenir un certain équilibre. Ensuite, pour conserver cet équilibre entre les capitaux, ils compensent chaque versement de nature dotale par de nouvelles valeurs de *nkómí*. Par cette façon d'agir on veut obtenir une constance plus ou moins égale

dans les influences de chacune des deux parties contractantes, de peur que l'une d'elles ne devienne excessive et prépondérante, ce qui ne serait pas toujours favorable à la stabilité de l'union et à la bonne entente.

ARTICLE VIII. — ACCEPTATION DE LA DOT.

Après le départ du mari, de sa famille et du *ndonga*, le père de la femme fait ramasser et déposer devant lui les valeurs versées. Dans la hiérarchie familiale cette tâche incombe à ses fils et à ses frères puînés. Puis, les aînés se concertent sur l'emploi qui devra en être fait. Ils s'inclinent (*básunama*), comme disent les Nkundó dans leur langage figuré. Ainsi que dans toutes les réunions de conseils familiaux et les délibérations d'un jury quelconque, le père est invité à dire son opinion. Mais sans même se prononcer il passe immédiatement la parole à un autre auquel il doit le respect; son frère aîné, son neveu-fils-de-sœur, etc. Celui-ci en fait de même, en laissant la parole au suivant, et ainsi de suite. Finalement, elle revient au père, qui invite les autres à prendre chacun dans le tas l'objet qu'il désire, qui un anneau, qui un couteau ou une lance. De concert avec le patriarche de la famille, il décide de la destination à donner à la dot reçue. Ils sont obligés d'agir d'après les règles de la justice, en sauvegardant les droits de tous et chacun (cfr., plus loin, art. X).

Qu'arrive-t-il si les parents n'acceptent pas la dot déposée devant eux? La chose peut se produire. Et voici un cas récemment arrivé : Etanda, fille d'Isia, d'Esókołó-kóló (Boléngé, Bakáala), est fiancée à Eanga, de Bofeka l'Asumba (Wāngatá), qui a payé pour elle l'*ikulá* et le *ndanga*. Au moment du paiement du *walo*, tous étant réunis, le *ndonga* remet au père de la femme 50 *bakonga*; Isia ne les agrée pas, parce que l'union de sa fille avec Eanga ne lui paraît point présenter de garanties suffi-

santes de stabilité. Il prie donc le *ndonga* de conserver les valeurs en dépôt jusqu'au jour où l'union se montrera solide. Les événements ont donné raison à Isia. En effet, à peine quelques mois se sont écoulés que la rupture se produit. Le *ndonga* rend les valeurs au père du fiancé et le mariage n'est pas réalisé. Dans ce cas, aux yeux des indigènes, il n'y a pas eu versement de *walo*, puisque le père de la femme n'a pas accepté ces valeurs. On ne peut donc pas parler ici d'un mariage véritable.

Ce cas, qui sans être fréquent n'est pourtant pas unique, prouve le sérieux que les indigènes apportent dans l'affaire du mariage. Ils sont loin de l'état d'esprit que certains auteurs leur attribuent. Ce n'est que la liberté de la colonisation, si elle brise les lois ancestrales et leurs sanctions sans les remplacer par au moins l'équivalent, qui amène un état de désordre moral et social dans ce domaine, en laissant libre carrière à la convoitise.

Jusqu'ici nous avons examiné les trois versements : *ikulá*, *ndanga* et *walo*, plus les valeurs de la mère. Avec inclusion des *beéngo* ils sont groupés sous la dénomination globale de *jěngí*. Celui-ci comprend d'ailleurs encore d'autres paiements, par exemple cadeaux de bienvenue à la fiancée, cadeaux de visite ultérieurs, etc., et signifie donc, pratiquement, tous les paiements qui ne sont pas le paiement final, dont nous allons traiter. Au sens strict, il indique les versements faits pour obtenir une épouse, à l'exclusion des paiements ultérieurs.

Jěngí dérive du radical verbal *éng*, qui signifie payer ces valeurs-là, acquérir une épouse au moyen de ces valeurs. Il est impossible de traduire ces termes par un équivalent français. Nous sommes donc forcé d'employer des expressions plus ou moins impropres, comme : payer, se procurer, acquérir, acheter, paiement, achat, etc., qui en lonkundo sont rendues par de tout autres mots. Ne prétendez donc jamais devant un Nkundó qu'ils achètent

les femmes : il vous exprimerait toute son indignation d'une monstruosité pareille. Pour acheter il dit : *sómb*. Dans son idée cela n'a rien de commun avec *éng* ou *sóng* (cfr. infra).

Etre objet d'un versement de dot se dit : *kwé baúmbá*, littéralement = « tomber des valeurs ». D'où le nom *Ókwáúmbá* = celle qui est l'objet d'un paiement de valeurs.

Comme nous l'avons dit, il est possible de payer simultanément les versements décrits. Cette façon de faire ne se rencontre que pour un remariage. Toutes les valeurs sont déposées ensemble, et l'on ne fait plus aucune distinction entre les trois versements.

ARTICLE IX. — LE BOSONGO.

§ 1. Terminologie et nature du *bosongo*.

Le *bosongo* est la partie ultime du versement dotal. C'est le paiement d'un esclave ou de sa valeur en espèces. De là le terme très usité de *bonto* = proprement : homme, mais dans l'application : esclave (ce n'est qu'un homme, dit-on, c'est-à-dire un esclave; *njóáta la bonto, la linto* : je le possède comme esclave). Le terme propre pour esclave, *bokwála*, ou chez les Elíngá et Boóyá : *bontamba* ⁽¹⁾, n'est jamais employé en matière de dot. Pourtant les Ekonda se servent du terme *iléngé*, qui est synonyme de *bokwála* et signifie esclave au sens propre du mot. Les tribus nkundó voisines l'emploient aussi, probablement sous leur influence. Ainsi font les Bombwanja, Bongili, Bonkoso, Bombomba ⁽²⁾.

Le substantif *bosongo* (chez les divers Elíngá : *lisóngí*) dérive de *sóng* = payer cette partie de la dot. Ainsi un homme dit à son gendre : « *oósil'óénga bñ'ókárh, yákáká yóósongé* = tu as déjà payé le *jéngí* pour ma fille, viens

(1) Ailleurs on dit encore *boómbó* ou *bómbó*.

(2) Les Batswá ne font jamais ce versement.

maintenant payer le *bosóngo* ». L'explication, donnée par RUSKIN (*Dictionary of the Lomongo Language*, p. 67 : *bosóngo* : the passing over of a daughter or ward in marriage without reference to her wishes, money paid for slave wife, et p. 314, *sóngya* : idem), ne concorde donc pas avec le sens que donnent à ces termes les tribus nkundó dont nous traitons.

Un autre terme pour ce paiement est : *tsinola bonto* (*ilengé*). Je ne connais aucun autre cas d'emploi de ce verbe *tsinola*.

Une expression qui fait ressortir le caractère de paiement ultime est *kumbola bonto* (*ilengé*). Le verbe *kumbola* signifie couper la dernière entaille dans un arbre pour achever de l'abattre ⁽¹⁾.

Autrefois on exigeait absolument un véritable esclave, c'est-à-dire une personne humaine. Actuellement, l'esclavage étant aboli, on le remplace par sa valeur en *bakonga*, qui est de 25 anneaux, ou, s'ils sont particulièrement beaux, de 15 à 20 ⁽²⁾. Pour distinguer ces formes du *bosóngo* on dit : *bont'òw'abwó* (*ilengé y'äbwó*) = esclave à cheveux, donc un être humain; et *bont'òw'akonga* (*ilengé y'äkonga*) = esclave en anneaux de cuivre).

Outre des esclaves, des Batswá pouvaient être donnés en *bosóngo*. Ils n'étaient pourtant pas réduits en esclavage, mais restaient dans la condition qu'ils occupaient auparavant. La seule différence est qu'ils changeaient de maître.

Parfois le maître voulant se défaire d'un Batswá incorrigible, le donnait en *bosóngo* à titre de véritable esclave, auquel cas nous revenons à la livraison d'un esclave proprement dit.

Dans les autres cas on agissait avec le consentement plus ou moins explicite du Batswá. D'ordinaire c'étaient des femmes qui étaient ainsi livrées comme paiement

(1) Notons que *kumbola* signifie aussi prendre en mariage.

(2) Autrefois le prix d'un esclave était de 10 à 15 anneaux.

dotai. Comme dans les affaires matrimoniales des Batswá le maître Bootó remplit l'office de « père », il a droit à la dot des filles et a le devoir de procurer des épouses aux garçons. Il peut donc livrer à son beau-père une fille Botswá, qui lui appartient. Le beau-père ne prend jamais cette femme comme épouse pour lui ou sa parenté, mais il la donne en mariage à un de ses propres Batswá, ou à un étranger de cette race, qui lui verse la dot pour elle. Socialement et financièrement la chose revient absolument au même que si le gendre avait payé un esclave.

Ainsi, la dot payée par Lokonda jw'ísano y'ánkanka, de Ngombe (Bongili), pour Bakutu, des Baséká Elongama (Besombó, Bombwanja), et employée par le cousin de celle-ci, Bofénda, de Ekúkola (Bongili), pour se procurer la femme Ilóa, de Ndongó (Bongili), consistait en soixante anneaux et la femme Ómámenga (Antonia), du clan Botswá de Mbálanga. Celle-ci fut ensuite épousée par un Botswá de ses nouveaux maîtres, Wanja (Pius).

Il peut y avoir deux ou plusieurs esclaves, pour les mêmes raisons qui déterminent le montant plus ou moins élevé du *walo*. Les Bombwanja ne se contentent d'un seul qu'exceptionnellement. Mais tous ne forment toujours qu'un seul et même *bosóngo*.

Le *bosóngo* ne fait pas partie du *jěngí* : *bosóngo ěmí nk'omóngó* = le *bosóngo* est tout à fait à part, disent les indigènes. Et à ce sujet leurs affirmations sont particulièrement catégoriques.

Une expression caractéristique pour désigner l'entièreté de la dot est *baúmbá la bonto* = anneaux et homme (esclave). Les anneaux sont le *jěngí*; ce sont des valeurs purement matérielles. Le *bosóngo*, au contraire, est une personne humaine.

En lonkundo il n'existe aucun terme englobant les deux sortes de versements. La totalité ne peut être exprimée exactement et par un mot unique.

Pourtant, dans les environs de Flandria, les jeunes

commencent à mêler les deux mots *jěngí* et *bosóngo* et à les employer l'un pour l'autre ⁽¹⁾. La confusion moderne est probablement due à la pénétration du dialecte lombwanja, qui exerce, même pour d'autres mots, une assez forte influence sur le dialecte des Bongíli et Bonkoso, ainsi que dans le centre de Flandria. Chez les Bombwanja, en effet, *-sóng* et *bosóngo* sont synonymes du lokóté : *-éng, jěngí*. Pour le paiement d'un esclave, ils n'emploient que le mot *ilengé* et l'expression *-lekya ilengé* = donner un esclave. Les vieux protestent pourtant vivement et traitent cette confusion de faute, de brouillamini, de corruption de la langue.

Autrefois le *bosóngo* était payé en même temps que le *walo*, ou peu après. A présent, des années peuvent s'écouler entre les deux. Si le mari tarde trop à satisfaire à son obligation, la famille de l'épouse réclame, et souvent, à l'occasion d'une visite de la femme à ses parents, ceux-ci retiennent leur fille et l'empêchent de retourner chez son mari, qu'ainsi ils veulent contraindre à payer. Tout comme pour le *jěngí*, c'est au mari de le porter, et non à la famille de la femme de le quérir.

L'esclave peut être remplacé, avons-nous dit, par son équivalent en anneaux de cuivre. D'autres objets, par exemple des couteaux, n'entrent point en considération. Pour que les anneaux valent comme *bosóngo* ils doivent être expressément désignés comme tels par le mari ou le *ndonga*. Si la volonté n'est pas exprimée verbalement, ils sont considérés comme *jěngí*; puisque, de leur nature, ils appartiennent à ce paiement.

Le *bosóngo* est le versement ultime et définitif de la dot. Ceci ne veut pas dire qu'après cela le mari ne doive plus payer dans certaines circonstances. Au contraire, les transactions financières ne finissent qu'à la mort. Mais les

(1) Des jeunes gens des Injóló, d'environ 20 ans, tant chez eux que ceux que j'ai connus à la Mission de Flandria, ne font aucune confusion et distinguent nettement les deux termes.

paiements ultérieurs sont dus en raison d'autres obligations, postérieures à la conclusion définitive du contrat matrimonial, bien qu'en découlant. Tels sont les *belonga* (cadeaux de visite), les valeurs données à l'occasion d'un décès, le *nkunjí* (paiement funéraire); puis des cas d'assistance à un membre de la famille de l'épouse (par exemple pour la constitution d'une dot). Ou encore la mère de la femme viendra aider sa fille lors d'un accouchement; quand elle rentre chez elle, son gendre lui offre un cadeau d'adieu (*bolingako*), par exemple quatre *bakonga*. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'affirmation des indigènes que le *jěngí* ne se termine jamais : « *jěngí lífósíle elaká nk'iwá* ».

De toute façon et en toute supposition, le *bosóngo* doit être livré, même si le divorce ou la mort interviennent avant. Le refus de payer fait perdre au mari les droits sur une de ses filles, dont la dot compensera, avec intérêts, la perte économique et sociale subie par le clan de la femme (1).

§ 2. Valeur et effets du *bosóngo*.

Quelle est maintenant l'importance du *bosóngo*? Dans la réponse il s'agit de bien distinguer deux aspects du problème : l'aspect financier et l'aspect juridique.

1° Du point de vue financier. Tout d'abord, le *bosóngo* parachève le versement de la dot et ainsi produit la plus grande stabilité théorique qui puisse être obtenue dans un mariage nkundó. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les expressions : « *bǒló wǎ liála nk'onto* = la force du mariage (sa stabilité) se trouve dans l'esclave »; « *l'osóngo bǒmoto ákólongwa wǎlí* = par le *bosóngo* la femme devient parfaitement épouse »; ou : « *wǎlí ákólongwa ókě* : l'épouse devient parfaitement tienne ». En effet, comme par ce versement le paiement de la dot est entièrement

(1) Cfr. chap. VIII, art. IV, et chap. IX, art. IX, § 2.

terminé, dans le sens expliqué, les parents de la femme n'ont plus aucun prétexte de la ravir à son mari et tiennent encore davantage à cette union, où de si gros intérêts sont engagés.

La richesse, outre sa valeur en elle-même, a encore une influence sociale. De ce point de vue nous devons distinguer :

a) Aux temps où le *bosóngo* était nécessairement un esclave en chair et os, et non un esclave en anneaux, il était tout naturel qu'on y attachât une plus grande valeur qu'au *walo*. On préférait vingt-cinq *bakonga* (de *walo*) plus deux esclaves à cinquante *bakonga* et un esclave, bien que, en ramenant le tout à l'unité monétaire en cuivre, on avait plus dans le dernier cas. Ceci s'explique aisément. Autrefois, disent les vieux, nous possédions très peu de cuivre et la fonte du fer était une besogne dure et longue. Le *walo* payé pour nos mères était très inférieur à ce que nous voyons de nos jours. Dans la majorité des cas, nos pères n'ont versé qu'une quinzaine ou une vingtaine d'anneaux et objets en fer. Mais ils donnaient un plus grand nombre d'esclaves. Il n'était pas rare de livrer pour une femme cinq ou même dix esclaves. De ce fait, le *bosóngo* était d'une importance bien plus considérable que le *walo*. Actuellement, les Blancs ont introduit laiton et fer en quantité; c'est cette abondance qui a fait augmenter le prix du *walo*. D'autre part, il était devenu plus difficile, et finalement impossible de nous procurer des esclaves; c'est pourquoi le *bosóngo* a baissé. Enfin, nous avons dû substituer les anneaux aux personnes.

b) A présent, quoique l'idée de l'importance familiale du *bosóngo* soit toujours vivante, à cause de son caractère de versement ultime et d'arrangement définitif de la question financière, son importance pécuniaire, et donc, sous un certain angle, sociale pour le clan récepteur, a beaucoup diminué. Et cela parce que, tout comme les

paiements précédents, il est devenu un versement d'anneaux de cuivre. Dans les endroits où tous les paiements dotaux consistent en monnaie et en valeurs d'introduction européenne, l'importance du *bosóngo*, tout naturellement, décroît encore plus rapidement.

2° Au point de vue juridique, la question est tout autre. Le *bosóngo* ne produit aucune nouvelle relation entre les époux. La femme ne change pas de nom : elle reste, comme auparavant, *wáli*. Qu'elle devient parfaitement épouse, cela n'est basé, comme nous l'avons dit, que sur la stabilité théoriquement parfaite qu'acquiert le mariage, grâce à ce paiement final, qui enlève aux parents toute raison de ravir leur fille à son mari, et nullement grâce à une nouvelle opération juridique.

Ceci est encore clairement prouvé par le fait suivant : au cas où la femme meurt avant le *bosóngo*, il n'y a pas de palabre, comme au décès sans *walo*. Le mari ne doit pas payer d'indemnité (*mbálaka*). Seulement il doit parachever les versements dotaux par le *bosóngo*, ce à quoi il s'est engagé en payant l'*ikulá* et le *ndanga*. Sinon l'alliance entre lui et son beau-père est du fait rompue, d'où impossibilité d'obtenir une nouvelle épouse en remplacement de la défunte et perte de ses droits sur une des filles. Nous devons d'ailleurs revenir sur cette question au chapitre IX, article IX, § 2.

On voit la grande différence que ces règles prouvent exister entre *walo* et *bosóngo*; d'un côté, indemnité supposant une faute juridique; de l'autre, transaction pour équilibrer les droits financiers des clans en cause.

Nous pouvons conclure de toutes ces considérations que le paiement du *bosóngo* est, par sa modalité pécuniaire spéciale, d'une grande importance pour la stabilité de l'union et pour l'influence sociale du clan de la femme, mais, du point de vue juridique, il est bien moins important que le *walo*, puisque celui-ci rend la femme vérita-

blement épouse, tandis que le versement final ne crée aucune nouvelle relation sociale, ni entre les époux, ni entre le mari et ses beaux-parents.

ARTICLE X. — DESTINATION DE LA DOT.

En principe, la dot reçue est destinée à procurer une épouse à l'un des membres de la famille qui l'a touchée.

La femme épousée grâce à la dot versée pour une autre est appelée la *nkita* de celle-ci. Ce mot me semble être en rapport étymologique avec le mot *nkító* = gain, bénéfice (verbe : *-kitola*). En dernière analyse, les deux mots pourraient dériver du radical *-kit* = devenir.

Un synonyme est *bongíli* (*bongíji*), surtout employé par les Injóló, mais connu aussi, quoique peu usité, par les autres tribus.

La femme dont la dot a servi à l'obtention de la *nkita* est la *nkóló* (littéralement : maîtresse) de celle-ci. Les Injóló et aussi les Boángí lui donnent encore le nom plus délicat de *nyangóngíji* = mère de la *bongíji* ⁽¹⁾.

Pour exprimer : obtenir une *nkita*, on dit *-umba nkita* = littéralement : abattre une *nkita*, comme on abat un arbre ou un adversaire. Ou *-báta nkita* = posséder une *nkita* (*umba* ou *báta X. la nkita*). Devenir *nkita* se traduit *-kwé nkita* = tomber en *nkita*.

La hiérarchie des ayants droit est déterminée par la hiérarchie générale des membres de la famille, d'après l'ancienneté de la génération et, dans la même génération, d'après l'âge. Par conséquent, aussi longtemps qu'un des membres ayant titre d'*isé* (père) est célibataire (à moins qu'il ne soit incapable, physiquement ou moralement), un *bóna* (fils) n'a pas droit à la dot, fût-ce de sa propre sœur. Dans la même génération, les aînés passent avant

(1) Ce terme désigne également la femme d'un polygame qui a amené une de ses parentes comme coépouse, dont elle est la *nyangóngíli*. (Cfr. chap. VII, art. IV.)

les puînés, mais les garçons ont le droit primordial sur la dot de leurs sœurs utérines (1).

Il arrive assez souvent, et le cas était anciennement encore bien plus fréquent, que l'ayant droit à la dot est encore trop jeune pour se marier, soit en réalité, soit au jugement de ses « pères » (2). De ce fait, la dot est employée en faveur d'un autre membre de la famille. Le bénéficiaire en reviendra au créancier, plus tard, sous forme d'héritage.

Même si la ou les femmes lui ainsi destinées venaient à faire défaut par la mort ou par la capture en esclavage, il lui reste l'issue de recevoir la dot d'une cousine sur laquelle personne n'a un droit direct (étant, par exemple, enfant unique), ou celle d'une fille de la *nkita* de sa mère, comme nous le verrons ci-après.

Dans ces cas il y a suspension temporaire du droit, ou plutôt changement de la personne qui en est l'objet. Ces règlements sont très fréquents et peuvent atteindre plusieurs personnes. Les dots peuvent échoir même à des parents assez éloignés, voire dans la lignée féminine. Ces transactions sont faites par les patriarches, pour le plus grand bien commun de la famille. Des droits nouveaux naissent en faveur de l'ayant droit originel, la femme épousée au moyen de ces valeurs étant pour lui l'équivalent d'une *nkita*. En voici un exemple :

Bakutu b'Öfóngé (Boniface) de Bombénga w'ökenda (Besombó, Bombwanja) a une sœur Wëtsi, dont la dot sert à fournir à son oncle paternel Elongama éy'ituta la femme Ikókó de Ndongó-Bongfli. Le droit de Bakutu sur sa nièce Bakutu, fille de Bolófo, est transféré à Bofénda d'Ekúkola, fils de sa grand'tante paternelle Etáka, donc — en terminologie nkundó — à son père. De ce fait, il obtient le droit sur la dot de la fille (Wängi) de son oncle

(1) Pour la limitation de ce droit et les exceptions, cfr. chap. IV, art. II.

(2) Cfr. *ibidem*.

et d'Ikókó, et en même temps il acquiert une certaine autorité sur le bénéficiaire de la dot qui lui était primitivement destinée, c'est-à-dire sur Bofénda, ainsi que sur les enfants de celui-ci.

La dot étant réservée à l'obtention d'une *nkita*, rien n'empêche que l'excédent, s'il y en a, soit employé au paiement d'une dette, d'une amende, etc., ni, à fortiori, qu'il soit donné à un parent pour le mettre dans la possibilité de se procurer une femme.

Si, exceptionnellement, la dot est détournée de sa destination naturelle, il y a infraction, parce que violation du droit de la fille, objet du versement. En effet, de la sorte elle est privée de sa *nkita*, dont elle aurait tiré certains avantages. Il se peut pourtant qu'une autre loi entre en conflit avec celle-ci. Dans ces cas de force majeure, il dépend de la jurisprudence d'examiner laquelle des deux doit primer.

Tel fut le cas de Boléi, fille de Ifolí y'öngúma, des Baséká Longwâne de Bonjoku (Bonkoso). Elle fut mariée à Bombélenga de Likolí. La dot fut touchée par son oncle Botóló, car le père de Boléi avait été fait prisonnier de guerre par les Bongale. Le conseil de famille décida de libérer Ifolí avant de songer à l'acquisition d'une femme. Botóló paya donc la rançon pour son frère. Évidemment, Boléi fut très contrariée de devoir se soumettre à cette ordonnance, mais, tout compte fait, elle aussi jugea que la libération de son père primait son droit à une *nkita*, dont maintenant elle se trouve privée. Car, bien que les Bongale, grâce à cette rançon, se soient procuré une femme, celle-ci n'est pas la *nkita* de Boléi, chaque groupement familial ne tenant compte que de ses propres membres.

Comme nous l'avons déjà insinué, la *nkóló* retire certains avantages de la « possession » d'une *nkita*. Elle a droit au respect et à une certaine assistance à cause de sa position supérieure, selon la mentalité nkundó. Un avantage plus considérable a regard à la contre-dot. Ainsi qu'on

l'a vu, une petite partie de ce paiement est conservée par le mari pour les besoins du ménage; la majeure partie revient à la *nkóló*. Enfin, le fils de la *nkóló* a le droit de dire son mot dans son clan maternel, qui s'est enrichi avec les valeurs payées par son clan paternel, le droit aussi d'installer des cultures sur les terres du clan maternel et d'y fixer sa résidence. En outre, un membre du clan de sa mère ayant été mis dans la possibilité de se procurer une épouse au moyen de ces mêmes valeurs, il a un certain droit sur les enfants de la *nkita* de sa mère, voire sur la *nkita* elle-même (1).

A l'égard des enfants de la *nkita* de sa mère, — qu'il nomme ses *bekwá* (2), ou les *benkita* de sa mère : *benkita békám békí ngóya*, — le fils de la *nkóló* a :

1° droit au respect et à l'assistance;

2° droit de siéger dans le conseil familial qui décide du partage de l'héritage (de sorte que le propre fils du défunt ne peut partager les biens de son père sans le consentement de son *nkóló*) ou de la destination à donner aux dots des filles;

3° dans le cas où il ne peut avoir de femme dans son propre clan, le droit de toucher la dot d'une de ses *bekwá*, si elle n'est pas d'abord nécessaire à un des propres oncles ou frères de celle-ci, le droit de ces derniers primant celui du *nkóló*, à moins que celui-ci ne vienne se fixer dans le clan maternel. Car dans ce cas, son droit prévaut contre celui des frères (jamais de l'oncle) et il devient chef de famille, après ses oncles. En effet, étant fils de la sœur, les enfants de l'oncle l'appellent père, tout comme ils désignent sa mère, leur tante paternelle, du nom d'*isómoto* (=père féminin). Lui-même nomme ses cousins germains *bāna* = enfants et a donc la préséance sur eux.

(1) Cfr. *supra*, art. IV, § 3; et chap. III, art. II.

(2) Sing. *bekwá*, dérivé du verbe -kwá ou -kwé : tomber (cfr. ci-dessus).

Les droits de maîtrise du fils de la *nkóló* sur les filles de la *nkita* sont donc limités par le droit des oncles et, dans un certain degré, des frères ⁽¹⁾. Mais à l'héritage des veuves le droit du fils de la *nkóló* revit et il peut réclamer celle qui a été acquise avec la dot de sa *bókwá*, qui, en quelque sorte, est sa *nkita* (*balá ěkě nkita* = voici ta *nkita*, lui dit-on en la lui assignant).

Ces règles peuvent donner lieu à des transactions multiples et à des transferts répétés des droits de l'un à l'autre des deux clans et à l'intérieur du même clan.

Les petits-fils de la *nkóló* nomment les petits-fils de la *nkita* : *nkwá y'áúmbá* = excréments de valeurs (locution qui n'a rien d'irrespectueux ni de choquant), parce que les droits provenant de la relation de *nkóló* à *nkita* n'ont pratiquement plus de vigueur. Dans les circonstances favorables tout se limite à un peu de respect et d'assistance. Et si les petits-fils de la *nkóló* n'ont aucun autre lien de parenté avec le clan paternel des petits-cousins, ils ne peuvent même plus leur appliquer cette dénomination.

Par conséquent, la personne objet elle-même du versement dotal est la *nkita*. La première génération de la *nkóló* l'appelle *bonkita*. Dans la troisième, les relations deviennent *nkwá y'áúmbá*.

Par exemple :

mère	Lokónj _o	nkita de Bekombe
fil _s	Imana.	bonkita de Ifangá
mère	Lokónj _o	nkita de Bekombe
fil _s	Imana	}	benkita de Ifangá
petit-fil _s . . .	Etsina		
mère	Lokónj _o	nkita de Bekombe
fil _s	Imana	bonkita de Ifangá
petit-fil _s . . .	Etsina	nkwá y'áúmbá de Litáola

⁽¹⁾ Dans son étude : *Het Familiehoofd bij de Nkundo-Negers* (CONGO, 1930, t. II, p. 332), le R. P. BREPOELS exagère un peu les droits du fils de la *nkóló*.

La raison du relâchement des liens entre petits-fils de *nkóló* et petits-fils de *nkita* est qu'entre grands-parents et petits-fils le respect et l'autorité sont plutôt nominaux; dans la pratique ils n'existent plus ⁽¹⁾.

Si la *nkóló* ne laisse pas de postérité, les fils de la *nkita* sont libérés de toute obligation. Comme le Nkundó tient à pouvoir nommer une personne sa *nkita*, ou son *bokwá*, de même se glorifie-t-il de ne pas dépendre d'un *nkóló*.

Les hommes qui ont titre de *nkóló* peuvent, de par les circonstances, avoir des devoirs envers leurs *benkita*, notamment celui d'intervenir activement dans la constitution d'une dot. De leur côté, si le *nkóló* a fourni une épouse à son *bonkita*, ce dernier doit le traiter comme son père (assistance, part du père à la répartition de la viande de chasse, etc.).

La mutualité de ces droits entre *nkóló* et *nkita* est bien exprimée par la locution : *ómbáté ñkoáté wě* = possède-moi que je te possède ». C'est comme le *do ut des*.

D'après les explications qui précèdent, on peut juger de l'influence considérable exercée par la dot dans les relations familiales. Bien que le régime des Nkundó soit manifestement et nettement patriarcal, le système de la dot avec ses conséquences logiques lui donne un certain aspect qui pourrait faire penser au matriarcat. La chose est toute naturelle. La dot étant une richesse, elle représente une influence sociale. Par le mariage, cette influence est transférée du clan du mari à celui de la femme, que la dot reçue enrichit en biens et en personnes. Le mari est en quelque sorte le pourvoyeur du clan de son épouse. Et l'enfant peut, en toute vérité, prétendre que son clan s'est enrichi grâce à son père. De fait, c'est avant tout sur cette considération que le Nkundó base l'exigence de tous les droits quelconques qu'il possède dans son clan maternel.

(1) Cfr. chap. VI, art. VI.

Les relations entre une femme et sa *nkita* et entre leurs enfants respectifs sont fondées uniquement sur la nature dotale du mariage et n'ont rien à voir avec le matriarcat⁽¹⁾.

Aussi, n'est-il pas nécessaire d'échafauder des théories compliquées ou des spéculations ardues pour expliquer la naissance du système et le justifier. C'est la conséquence toute simple du paiement de la dot en valeurs qui ne peuvent guère être utiles qu'à un emploi du même genre.

Toutefois, si le système de la *nkita* est une conséquence logique et naturelle du mariage par dot, ce n'en est pas une conséquence nécessaire. La dot existe dans toutes les tribus congolaises, elle ne paraît pourtant pas avoir amené partout l'institution de la *nkita*.

Qu'est-ce qui y a donné naissance chez les Nkundó? Le R. P. BREPOELS (*loc. cit.*, p. 339) l'explique comme suit : « La vente (*sic*) de la femme et la perte de sa liberté devaient naturellement la révolter. L'homme a probablement eu grand-peine à l'amener à se résigner. Il fallait lui aménager une compensation; et c'est là-dedans que le système de la *nkita* trouve son origine. C'est ainsi que la femme obtint des droits sur sa *nkita* et qu'à ses enfants furent attribués des droits qui n'existent nulle part : ils devinrent les supérieurs, les « pères » de la famille de leurs mères... Les vieux, les riches profitaient du système, qui les déchargeait de tout souci au sujet de leurs filles : ils pouvaient les vendre toutes jeunes, puis, si, plus tard, elles se plaignaient de l'injustice qui leur avait été faite, ils les consolaient en leur rappelant leurs droits et ceux de leurs fils sur la *nkita* et sa progéniture...; en outre, ce système déchargeait les vieux du devoir de procurer des femmes à leurs fils et enlevait à ceux-ci toute raison de réclamer des droits sur les épouses de leur père. »

Cette explication de l'origine du système de la *nkita* est inadmissible, car elle s'oppose complètement à tout ce

(1) Quoique ces considérations puissent fournir un élément d'explication de l'origine de ce système familial.

que nous savons sur la nature du mariage nkundó. Mais il est vraisemblable que le profit procuré par cette institution aux vieux papas en ait favorisé l'éclosion et l'extension. On peut y joindre l'influence de la cupidité native.

Pourtant, en dehors de l'action des causes qui ont contribué à la pénétration et à la conservation du système dans la société nkundó, il faut rechercher celles qui y sont donné origine.

Devons-nous pour cela imaginer des hypothèses compliquées ? Il me semble que non ; nous pouvons nous contenter de l'explication indigène : les droits de la *nkóló* sur la *nkita* découlent naturellement de sa prépondérance sur celle-ci, car le mariage de la *nkita* a pu être réalisé grâce aux valeurs versées pour la *nkóló*, tandis que les droits des fils de la *nkóló* sur les enfants de la *nkita* proviennent de ce que dans la hiérarchie nkundó ceux-ci se trouvent vis-à-vis de ceux-là dans la relation de « fils » à « père ».

Les causes secondaires mentionnées ci-dessus, jointes à la nécessité de concilier les intérêts des divers membres de la famille, ont ensuite amplifié le système.

Il peut arriver, exceptionnellement, que la mère devienne la *nkita* de sa fille. Tel le cas historique de Bekombé de Belondó (Bonjoku) et de sa fille Mbéla. La dot de celle-ci est versée par son père Nkamba éy'ontole, de Bofétola (Bonjoku), comme supplément pour sa femme Bekombé. De ce chef, celle-ci devient *nkita* de sa fille. La double dot sert pour procurer à Ifolí y'öngúamá, frère de Bekombé et oncle de Mbéla, la femme Lintamba, qui donc appartient à la fois à mère et fille ; mais les deux ne sauraient se faire de difficultés à ce sujet.

Une même personne peut avoir deux ou plusieurs *nkita*, si notamment sa dot a été si considérable qu'elle a pu servir à l'obtention de plusieurs épouses. Tel le cas de Mputú (Sofia) des Baséká Mbangó de Bonganda (Bonkoso). Son premier mari, Mpénda de Loféli, verse 40 anneaux et un esclave. Avec cette somme, l'oncle de Mputú, Mbangó

éy'akoso (installé dans son clan maternel Elángá l'Imomó), paie la dot pour Bonjóló, de Nkélengo ⁽¹⁾. Sur ces entrefaites, Mpénda avait été tué dans une bagarre avec son frère Iloko. Mputú se marie avec le neveu de Mpénda, Elóngola, puis celui-ci étant mort après deux ou trois ans de mariage, à Lokonga, de Löngá (Nkólé), qui n'a pas eu plus longue vie, enfin à Bakutu (Boniface) de Bombénga w'ökenda (Besombó, Bombwanja), qui paie une dot considérable, dont une partie sert à la restitution en faveur de la famille du dernier mari, et dont une autre partie est employée par Mbangó pour l'acquisition de la femme Bongéli d'Ekúkola. Avec la dot payée par Lokonga, un cousin germain de Mputú, Mbangó (Joseph), s'est procuré la femme Boléjá (originaire des Ionda). Enfin, Bakutu donna à Bonjékyá (Christophe) de Losélinga, cousin éloigné de Mputú, la dot nécessaire pour épouser Embongâmbembe, de Löngá, qui, de ce chef, devient aussi la *nkita*, bien qu'au sens impropre, de Mputú. Celle-ci a donc quatre *nkita* qui, toutefois, ne sont plus toutes en vie.

Par contre, nous l'avons vu, deux femmes peuvent avoir une *nkita* commune, si, notamment, leurs dots réunies ont servi à l'acquisition d'une seule épouse. Dans ce cas, les deux *bankóló* et leurs descendants sont solidaires dans les devoirs et droits. Pratiquement, cette situation ne se produit que lorsque les deux *bankóló* sont sœurs utérines, rarement entre autres parentes. Des cas peuvent pourtant se présenter, comme celui de Bolófo w'imeka et Bolúmbú w'íkofó, toutes deux filles de Bakutu b'is'éy'olónjé, de Bokenda (Besombó), mais de mères différentes (respectivement Mbéla et Wängi), dont les dots ont servi solidairement au mariage de Bolófo w'Ekákásá Bonkúfo w'öbé (fils de Bakutu et Wängi) avec Bokungú, d'Engónjé (Bonkoso).

(1) Dans une guerre contre Nkélengo, cette femme avait été capturée par les Elángá, qui voulaient l'immoler à l'*ikwei* lors d'une fête de fin de deuil. Mais Mbangó pria les notables de la laisser en vie, parce que, l'aimant beaucoup, il désirait l'épouser.

ARTICLE XI.

REMARQUES GÉNÉRALES SUR LE VERSEMENT DE LA DOT.

A toutes ces notions et règles sur la dot, il nous reste encore à ajouter quelques remarques générales.

1° *Durant la grossesse* de la femme, aucun versement dotal ne peut avoir lieu. C'est le principe qu'énoncent les Nkundó et auquel ils tiennent fermement. Seulement, il faut entendre grossesse par grossesse visible, nettement perceptible à tous, c'est-à-dire la période du *bokeka*, et non le début (*bojōswa*) ⁽¹⁾, pendant lequel le versement peut toujours se faire.

Si l'on demande la raison de cette interdiction, on reçoit comme réponse que sinon la femme aura de grandes difficultés à accoucher et qu'elle n'aura pratiquement pas de chances d'éviter la mort. La grossesse est considérée comme un état dangereux. D'une femme enceinte on dit : *akéki la jěfa* = elle est bloquée par le soleil, le soleil est en travers de son chemin, c'est-à-dire elle est entre vie et mort. C'est toute l'explication qu'on obtient. Y aurait-il quelque connexion avec la croyance à l'*elímá* ? (Cfr. chap. X, art. II, § 1.)

2° *Une double dot* ne peut pas être conservée pour la même femme du vivant de son mari, donc pour le même mariage. Après le divorce, le nouveau mari versant les valeurs dotales aux parents, ceux-ci sont obligés de restituer la dot du premier mari. De la sorte il ne reste entre leurs mains qu'une seule dot. Probablement cette stipulation a-t-elle pour raison d'être d'éviter le commerce de la dot, chose absolument illégale. En outre, comme la dot constitue le mariage, une double dot, dans le sens indiqué, rendrait la femme épouse de deux hommes à la fois, ce qui est tout à fait contraire à la conception indigène du

(1) Cfr. chap. X, art. II, §§ 3 et 4.

mariage, nonobstant leur indulgence à l'égard d'un certain concubinage ⁽¹⁾.

Signalons ici un cas arrivé vers 1878-1880, qui ne va pas à l'encontre de cette loi, mais frise quand même la transgression, et qui est plutôt *non contra sed praeter legem*. Bakutu b'is'éy'olónjó des Basék'Élongama (Besombó) a eu de sa première femme, Wëtsi de Likolí, un fils Bolónjó et une fille Imote. Avec la dot de celle-ci, mariée à Lofalanga de Mpámá (Nkóle), il se procure une seconde femme, Mbélá des Baséká Nkamba ou Bofétola (Bonkoso). Le fils Bolónjó en tombe amoureux et la ravit à son père, qui, étant devenu passablement vieux, avait jusque-là omis de lui procurer une épouse. Là-dessus, fureur du vieux Bakutu, qui va jusqu'à menacer de tuer son fils. Mais la famille intervient et donne tort au père. Celui-ci se soumet au jugement familial et finalement se calme. Il cède Mbélá et va même plus loin. Pour éviter à son fils de méchantes allusions et lui épargner la honte des dires d'autrui, comme s'il possédait une femme obtenue d'une façon anormale, il verse pour Mbélá une nouvelle dot de 40 anneaux plus 2 Batswá comme *bosóngó*. De ce fait, le clan Bofétola a touché deux dots pour la même femme, mais provenant du même homme, et pour une raison plausible, ce qui, loin de donner lieu à des abus, a procuré beaucoup d'avantages. Car les deux parties étaient contentes : les Baséká Nkamba s'enrichirent doublement; leur fille était honorée hors mesure et recevait deux *nkita*; de l'autre côté, les Basék'Élongama ont dû déboursier, mais leur bon renom et leur gloire ne pouvaient que s'en accroître. Ensuite, le fils de Mbélá a obtenu ainsi une très forte position dans son clan maternel et une influence plus grande par la double progéniture des deux *nkita* de sa mère.

Une exception réelle à cette règle est admise dans

(1) Dont il sera question plus loin, chap. VI, art. VIII, § 2.

l'union par achat (chap. III, art. VII) et dans le cas de refuge (chap. VIII, art. II, § 3, n° 2). Elle ne l'infirmes pourtant nullement, car les deux unions sortent totalement des cadres ordinaires et des règles générales et peuvent être considérées comme n'étant pas de vrais mariages.

3° *Le droit à la dot.*

A. — Le droit à la dot est-il *définitif* ? En d'autres termes, la dot reste-t-elle définitivement acquise ?

Pour répondre à cette question nous devons anticiper sur la suite de cette étude. Nous nous bornerons donc à ne signaler que les conclusions des données qui y seront exposées *in extenso* ⁽¹⁾. En cas de divorce, les valeurs doivent être restituées de part et d'autre. Au contraire, en cas de décès de l'épouse, elles restent définitivement acquises.

La non-restitution en cas de divorce empêcherait le remariage de la divorcée. Ce semble être une concession à la faiblesse humaine. C'est la seule explication logique que je conçoive — confirmée d'ailleurs par toutes les autres stipulations du droit nkundó relativement à la matière — de l'existence de ces deux règles diamétralement opposées : acquisition définitive et acquisition limitée uniquement à la durée de l'union.

B. — *Les titulaires du droit à la dot.*

Comme il appert de tout ce que nous avons dit, la dot est prise en possession par le père de la femme pour laquelle elle a été versée. A son défaut, c'est l'aîné de ses frères, ou son *bñnankáná*, — s'il est établi chez lui et a hérité de son autorité, — qui touche la dot de sa nièce (cousine). Sinon, c'est l'aîné des fils. En un mot, ils se succèdent dans l'ordre de la hiérarchie familiale.

Au clan maternel reviennent les spirales en cuivre, la chèvre et certains *beéngo*.

(1) Cfr. chap. VIII, art. III, § 5, et chap. IX, art. VII.

Seulement, il existe des circonstances qui peuvent bouleverser cet ordre, de sorte que le clan paternel ne touche pas la moindre partie de la dot. Cela arrive quand la fille à marier a, pour une raison suffisamment grave, quitté son clan paternel et a été adoptée par la famille de sa mère. En voici un exemple historique :

On est à Bompóma (Injóló), entre 1890 et 1900. Un des habitants, Ilónjó yã Nsombola, a eu de sa femme, Eale de Bokéndela (Boángí), deux enfants : un garçon : Mpulúnéne, et une fille : Embómbi. Celle-ci est enlevée par un des soldats noirs qui étaient venus occuper la région, et emmenée par lui vers son village d'origine, quelque part près de Coq. Un autre homme de Bompóma, nommé Isëntulu, voit sa femme enlevée et emmenée par un autre soldat. Or Ilónjó devait un chien à cet Isëntulu. Celui-ci profite du désordre causé par le début de l'occupation pour exiger avec force menaces son dû. Ilónjó n'ayant pas de chien, et probablement pris de peur, livre au créancier son fils. Isëntulu n'a rien de plus pressé que de rejoindre le soldat et lui propose d'échanger sa femme contre ce garçon esclave. Ils tombent d'accord et le soldat emmène le garçon, qui, d'une façon que j'ignore, meurt entre les mains de son maître.

Encore du temps de l'État Indépendant, Embómbi parvient à regagner son pays. En passant par son village maternel, elle apprend la façon dont son père a agi envers son frère Mpulúnéne. Indignée, elle ne continue plus sa route, mais déclare qu'elle rompt avec son père et désire demeurer auprès de son oncle maternel, Isála. Après quelque temps, un certain Belekú vient la demander en mariage et paie la dot à Isála.

En 1922, Ilónjó s'amène à Bokéndela et dépose plainte au chef Efóle contre Isála, pour avoir touché la dot de sa fille. Efóle, assisté du messager Bongimá et des notables, tranche en faveur de l'accusé : le plaignant ayant gravement offensé sa fille par la livraison de son frère en

esclave, ce qui a occasionné sa mort, doit d'abord se réconcilier avec elle. Si elle accepte les excuses, le père recevra la dot. Ils se mettent d'accord sur la nature du droit de réconciliation (*boúndo*) : Ilónjé payera une chèvre. Comme il ne l'a pas avec lui, il remet son couteau comme gage de paiement (*wěko*). Iomí, bñankáná de Isála (décédé depuis), s'engage à restituer la dot, et verse déjà anticipativement 12 anneaux et 3 couteaux. Ilónjé rentre chez lui. On l'attend vainement; on ne le revoit plus, ni lui, ni sa chèvre.

Troisième acte : Nous sommes en février 1933. Efole, Bongimá, etc., ont été destitués, comme conséquence de la réorganisation des chefferies. Bokwála a été investi chef des Boángí. Le tribunal de chefferie a commencé à fonctionner, et notre Ilónjé en profite pour revenir à la charge; il dépose plainte contre Iomí et le frère d'Isála, Engongolo, qui n'était pas sur place en 1922, mais est maintenant rentré chez lui. Le 6 mars 1933, la palabre est tranchée. Les nouveaux tenants de l'autorité, naturellement, y trouvent une occasion favorable pour affermir leur position et font juste l'opposé de leurs prédécesseurs, en condamnant Iomí et Engongolo et en donnant gain de cause à Ilónjé.

Or, voilà un réel abus de pouvoir. Car, en droit nkundó, Ilónjé seul est en faute. Il a mal agi sur toute la ligne. Sa fille ne devait plus le reconnaître comme père, puisqu'il l'avait, le premier, virtuellement reniée. Et le clan maternel pouvait, voire devait, en toucher la dot (cf. aussi le cas expliqué au chap. IX, art. IV).

ARTICLE XII. — L'ATTITUDE A L'ÉGARD DE LA DOT.

§ 1. Quelle est l'attitude de la femme à l'égard de la dot ?

Nous seuls, Européens, pouvons poser pareille question. Devant l'intelligence du Nkundó elle est superflue; non, réellement stupide. Le régime de la dot est le régime

matrimonial normal. Le Nkundó ne conçoit pas le mariage d'une autre façon. Sans versement de dot, pas de mariage : la femme est considérée non comme épouse, mais comme une pure esclave. C'est une conséquence nécessaire du système dotal. Aussi constatons-nous sans étonnement que la femme est très attachée à ce système et que dans les conditions normales, c'est-à-dire en dehors des influences européennes, elle ne veut pas d'une union sans dot, qui la mettrait dans une condition d'esclave. C'est une vérité à la Palisse. Tout, dans cet ordre d'idées, se tient comme les anneaux d'une chaîne.

§ 2. Notre attitude à l'égard de la dot.

Au début de la colonisation, les Européens, agents du Gouvernement comme missionnaires, considéraient avec répugnance le système matrimonial basé sur le versement d'une dot. A leurs yeux, ce n'était ni plus ni moins que la vente des femmes, donc une forme d'esclavage, contre laquelle il fallait réagir en abolissant la dot et en introduisant le mariage à l'européenne, plus conforme à la nature libre de l'homme. Nombre de Noirs occupés chez les Blancs, comme soldats, travailleurs, etc., furent ainsi mariés sans dot. Pourtant, aucune action directe ne fut entreprise contre le système. Plus tard on commença à s'apercevoir qu'il était nuisible d'abolir la coutume ancestrale avant d'avoir pu la remplacer par un régime meilleur ⁽¹⁾. Puis on finit par se rendre compte de ce que le versement d'une dot n'était nullement un achat ⁽²⁾.

(1) Il ne suffit même pas de le remplacer par un régime meilleur; il faut que ceux qui en bénéficient le comprennent et soient convaincus qu'il est meilleur.

(2) Une des causes qui ont retardé une vue plus réelle sur la nature de la dot est sans doute le manque de connaissances linguistiques chez les Européens. Les indigènes ne savaient pas la langue lobangi d'abord, lingala ensuite, qu'on leur parlait, et ils employaient donc forcément (et emploient encore) des termes à sens vague et large. Ainsi ils usaient — et usent souvent encore — pour le mariage le mot *sómba* = acheter, quoique leur langue possède des mots bien nets.

Etant ainsi peu à peu avisés de la véritable nature de la dot, plusieurs Européens commencèrent à prôner le retour au régime ancien, d'aucuns d'une façon radicale et intransigeante, d'autres d'une manière plus raisonnable, en tenant compte des changements produits par la colonisation. On avait constaté que les indigènes ne sont pas encore mûrs pour l'abolition des lois ancestrales et que les unions sans dot ne tiennent qu'exceptionnellement, en partie parce qu'on avait omis de remplacer les sanctions anciennes par des mesures nouvelles adaptées aux circonstances. Finalement, tant le Gouvernement que les Missions demandèrent, avec plus ou moins de rigueur, l'arrangement de l'affaire dotale avant d'admettre les époux au mariage « civil » ou « religieux ».

L'abolition du système dotal est dans les vœux de beaucoup d'Européens parce qu'il leur paraît inférieur. Et, de fait, il constitue, dans les circonstances actuelles de temps et de lieux, un obstacle à l'évolution des indigènes vers un meilleur état moral et social (1). Mais cette abolition n'est ni réalisable, ni même opportune. Ce système pénètre et pour ainsi dire pétrit toute la vie familiale et sociale de nos populations. Son abrogation pure et simple bouleverserait complètement leur ordre établi. Il faut d'abord que la mentalité change, et ce but ne peut être atteint que graduellement, puisqu'il s'agit d'un changement moral. Or, dans l'état actuel de ces populations, l'évolution n'est pas suffisamment avancée pour que l'abolition de la dot soit bienfaisante. Si jamais, c'est ici que vaut l'axiome : *nihil leges sine moribus*.

Mais ce qui pourrait peut-être déjà se faire dans cette voie, c'est la limitation du montant de la dot. Un contrôle sévère — très difficile en pratique — devrait assurer l'application de cette mesure, à laquelle, au début, maint

(1) Il faut penser surtout aux suites du système de la *nkitta*.

intéressé cherchera à se soustraire. Pour obtenir d'heureux effets, cette limitation devrait être accompagnée de la répression efficace de l'adultère et de la fréquence des divorces. Ce serait un premier pas vers l'idéal. D'autres pourraient suivre au fur et à mesure que les indigènes évoluent vers un degré supérieur de moralité.

Ces considérations nous invitent à dire quelques mots du :

§ 3. Commerce de la dot.

Par ce terme on peut entendre deux choses différentes. Ou bien on veut dire que le montant général des dots a augmenté dans des proportions énormes depuis la pénétration européenne. Ou bien on parle de l'augmentation de la dot d'une seule femme, pour des mariages successifs et au profit de sa famille.

Dans le premier sens il est exact que le montant de la dot a considérablement augmenté. La cause en est l'accroissement des richesses produit par la colonisation. Il y a une plus grande facilité d'acquisition. Mais nous ne devons nullement exclure la cupidité de beaucoup de parents, qui en est également accrue. Celle-ci est la plus grande et peut atteindre des proportions scandaleuses dans les régions où, comme chez les riverains du Bas, la dot est payée en richesses européennes (argent, tissus, machines, ustensiles) et où elle atteint et dépasse aisément 2.000 francs. Songez à ce que cela représente, particulièrement aux époques de dépression économique ⁽¹⁾. Inévitablement, l'exemple de l'un entraîne l'autre, car — faut-il le répéter? — tout s'enchaîne.

Une autre cause peut agir, et agit parfois. C'est le désir

(1) Voici, à titre de comparaison, quelques chiffres moyens de 1934 :

Salaire	fr. 20.— à 25.—
Copal, le kg.	0.50 à 0.70
Palmistes	0.10 à 0.20
Noix de palme	0.05 à 0.10

du mari de s'attacher la femme d'autant plus fermement qu'il a payé davantage. Ce sentiment est certainement louable, surtout en considération de la facilité avec laquelle la femme recourt au divorce. Sa mise en pratique, toutefois, est pleine de dangers. Si elle demeure limitée à un cas isolé, c'est-à-dire à un seul monogame qui consacre toute sa fortune à son épouse unique, le danger est minime. Tel le cas d'un de nos catéchistes qui a versé des sommes énormes, sans que son exemple ait eu la moindre répercussion sur la région. Mais elle est très grave si un homme la met en pratique pour la constitution d'un harem, spécialement lorsque, à cet effet, il débauche les épouses d'autrui. Ainsi, un homme auquel l'Administration a dévolu une grande influence politique a-t-il fait monter dans une proportion fantastique le prix général des dots chez les Ekonda du Nord (1).

Contre une augmentation pareille des dots, il serait utile de réagir. Car pour beaucoup de jeunes gens elle crée le danger de les condamner au célibat, alors que, autrement, ils pourraient, avec le fruit de leur travail personnel, se constituer un foyer.

(1) Une cause qui a agi sur l'augmentation des dots chez les Wangata et autres tribus voisines de Coquilhatville est décrite par le R. P. KAPTEIN, dans *Congo*, 1922, I, p. 544. Comme l'étude a été rédigée en néerlandais, il me paraît utile de traduire ici le texte en entier :

« Lorsque les premiers Européens furent arrivés à Léopoldville et à Brazzaville, les tissus et autres articles européens ne tardèrent pas à faire leur apparition à Coquilhatville. Les chefs Yoma de Boyeka, Ibuka de Boyere (Boyela), Yamba de Eala, Nkake de Bokele, etc., remontaient les rivières Tshuapa et Ikelemba et, au moyen de ces marchandises, achetaient des esclaves, des femmes et de l'ivoire.

» Rentrés chez eux, ils acquéraient des épouses de leur région et les payaient avec les esclaves et les femmes qu'ils avaient achetés à bon marché au moyen des produits européens. Pour une femme de leur région ils payaient 3 à 4 femmes esclaves. L'arrivée des Blancs et de Noirs étrangers leur apprit le chiffre *nkési* (10,000), mot qui dans leur idée représentait 1.000 et que, autrefois, ils nommaient 10 nkoto ou 10 x 100.

» Les Européens ne tardèrent pas à devoir intervenir dans leurs palabres de femmes. La chose est inévitable au Pays Noir. Lorsque les

Dans le second sens, le terme de commerce des dots s'applique plus exactement. Après le divorce, toutes les valeurs doivent être restituées au mari. Par conséquent, le nouvel époux doit payer au moins autant que le premier, et, en règle générale, il doit même ajouter un supplément pour la famille, qui, d'ailleurs, a dû se mettre en frais pour cette palabre. Et ainsi de suite. Plus donc une femme a eu de maris successifs, plus la dot monte. Dans ce sens, le commerce de la dot ne me semble nullement condamnable. L'augmentation est raisonnable. Car, non seulement elle constitue pour la famille de la femme une certaine compensation pour ses tracas, mais, en outre, elle peut exercer une bonne influence sur l'état social de la population. Pour cela il faut que le divorce ne devienne pas un moyen de satisfaire la cupidité (ce que, d'une manière générale, il n'est pas encore à présent) et que l'augmentation ne soit pas exagérée.

Dans ces cas, l'augmentation peut donc avoir un effet salutaire sur la moralité et la stabilité des unions, en effrayant les hommes de prendre pour épouse une divorcée et, par contre-coup, en incitant les femmes à plus de prudence et à une moindre légèreté. Ici, tout est question de mesure, de prudence et de surveillance suivie de la part des autorités responsables.

Noirs présentaient aux Blancs leurs palabres, ils n'osaient ou ne voulaient pas dire : « J'ai payé cette femme avec 3 autres femmes »; ils disaient : « j'ai payé cette femme avec 3 *nkesi* de mitako », c'est-à-dire 3 × 1.000 mitako. Entre-temps, les mots *nkoto* et *nkesi* obtenaient leur valeur de 1.000 et 10.000. Mais on continuait à dire qu'une femme avait été payée avec des *nkesi*, et cela par l'erreur des Blancs ou par la cupidité des polygames, ou par les deux ensemble. Plus tard, plusieurs femmes furent de fait payées au moyen de *nkesi*, lorsque, notamment, le mitako était devenu la monnaie officielle du Congo. Ce n'était d'ailleurs pas étonnant, car les polygames tenaient au monopole des femmes et avaient tout intérêt à augmenter le prix.

« Autrefois, le prix pour les femmes n'était pas plus élevé à Wangata qu'ailleurs. Beaucoup de femmes n'ont été payées que de 5 *bakonga*, comme, entre autres à Bokala, près de Bamanya, village dépendant du chef Yoma de Boyeka. »

§ 4. Raison d'être de la dot.

Cette question ne doit pas être posée aux indigènes : ils ne savent pas y répondre. Les faits, non plus, ne donnent aucune certitude. Tout ce qu'on peut tenter est de construire une hypothèse qui concorde avec la réalité.

Comme théories explicatives nous trouvons : celle de la compensation donnée à la famille de la femme pour le membre qu'elle perd (par exemple SEITZ, dans *Africa*, III, p. 85; cfr. aussi TORDAY, *Africa*, II, p. 275, Exchange); celle d'un paiement de fécondité; enfin, celle de la garantie de la stabilité du mariage et de la bonne entente dans le ménage (cf., par exemple TORDAY, *loc. cit.*, pp. 274 et suiv.).

Il appert de l'exposé du paiement de la dot que les faits constatés chez les Nkundó sont plutôt favorables à cette dernière thèse, quoiqu'ils n'excluent pas la première et que, peut-être, ils unissent les deux en une seule explication.

La dot comprend une partie un peu spéciale : le *bosóngó*. Or, quelle est la raison d'être de ce paiement particulier? Quoique nous devions encore signaler plus loin certains faits du remboursement de la dot (chap. VIII), qui peuvent en donner une compréhension plus nette, nous pouvons déjà indiquer quelques essais d'explication possible. Il a été souvent suggéré par des coloniaux divers que l'esclave serait requis pour remplacer la femme : la perte que subit la famille dans son activité (enfants, travail) ⁽¹⁾ devrait être compensée par la livraison d'un être humain qui pourra travailler pour elle et lui donner des enfants (les enfants d'un esclave restant toujours clients du maître de leur père). Cette explication est manifestement l'application particulière au *bosóngó* de la théorie de la compensation. Et pour cette partie spéciale de la dot, les règles du droit nkundó sont favorables à l'hypothèse

(1) Cfr. chap. VI, art. II.

en question. En effet, l'homme qui n'a pas effectué ce paiement ultime perd ses droits sur une des filles, dont la dot enrichira le clan maternel, en lui procurant les moyens d'obtenir une nouvelle épouse. Toutefois, les explications des indigènes font plutôt comprendre cette règle comme une espèce de sanction, ce que, en réalité, elle n'est pourtant pas, ainsi que nous l'avons vu.

§ 5. Élément essentiel de la dot.

Comme nous l'avons vu, la dot consiste en divers versements : *likulá* et *ndanga*, tous deux paiements d'engagement; *walo*, première partie de la dot proprement dite, et *bosóngo*, partie qui parfait la dot. Les *belonga*, etc., peuvent être laissés hors de considération.

Or, de ces paiements, lequel est l'élément essentiel de la dot? Incontestablement, nous pouvons exclure *likulá* et *ndanga*. Tant la nature, le but et le nom de ces versements que le titre qu'ils font donner à la femme prouvent leur caractère de simples paiements de fiançailles. Des deux autres versements, nous pouvons conclure que c'est le *walo* qui est l'essentiel. Car le *bosóngo* n'ajoute aucun caractère juridique nouveau propre à l'union, et son intérêt ne se révèle que dans des questions accessoires, qu'il est inutile de répéter ici.

§ 6. Le rôle de la famille.

Comme nous l'avons vu, c'est toujours le père, ou son successeur, qui arrange tout, qui s'occupe de tout, qui paraît au premier plan. Une affaire de mariage ne se conclut point en l'absence du chef de famille, tant du côté du mari que de celui de la femme.

Pendant la composition de ce travail, un jeune homme, Ikotama de Bongíli (Liókó, Ekonda), en possession des valeurs nécessaires au paiement de la dot pour sa future, Etúli, fille de Mpokú, de Lofelí (Bongíli), attend depuis de longs mois l'arrivée de son oncle, Ekamba, chef de famille,

retenu par ses fonctions de catéchiste de la Mission protestante à Longa.

Quoique la mère reçoive une certaine part de la dot, elle n'a pourtant aucun droit d'intervenir dans la constitution et l'arrangement du mariage de son enfant. Son mari porte tout à sa connaissance, écoute même plus ou moins sérieusement l'exposé de ses vues, opinions et désirs, non parce qu'elle y a le moindre droit en justice, mais uniquement par esprit d'amour conjugal et de bonne entente.

*
* *

Ce serait le lieu ici de faire la synthèse de ce que nous avons vu jusqu'à ce moment et d'essayer d'en déduire la conception juridique de la nature du mariage nkundó. Mais comme il nous reste à étudier diverses questions fort importantes, nous sommes obligé de remettre cette synthèse à la fin du chapitre III.

CHAPITRE III.

DES DIFFÉRENTES FORMES DE MARIAGES ET UNIONS PSEUDO-MATRIMONIALES.

Le droit et la pratique nkundó connaissent diverses formes sous lesquelles l'union conjugale peut se présenter, mais qui n'atteignent pas toutes le même degré de perfection, et dont certaines ne sont connues que par l'une ou l'autre partie des tribus envisagées.

En lonkundo, mariage se traduit par *liála*. Ce mot s'emploie tant au sens large et universel qu'au sens restreint, tout comme le verbe dont il dérive : *bál*, qui est usité pour désigner l'union sexuelle comme telle, même illégitime. Ainsi on dit : *íy'áfé bale ó liála* = les rapports entre ces deux (adultères ou célibataires) ne sont pas des actes isolés, mais des relations suivies, prenant la forme d'un concubinage et ainsi ayant une ressemblance extérieure avec le mariage.

Mbáli est celui qui épouse, donc mari. Mais ce terme est général, sans relation avec la conjointe, car dans ce sens mari se dit *bóme*. *Njéngi*, du radical *-éng*, est celui qui a payé la dot. Ce peut être une personne distincte du *mbáli*, comme le démontrera l'examen du mariage par héritage (art. II).

Après un court retour sur le mariage type dont nous venons de décrire, au chapitre précédent, l'élaboration, nous examinerons d'une façon détaillée les autres formes d'unions matrimoniales et pseudo-matrimoniales en

vogue chez les Nkundó. Ce sont, dans des articles successifs :

- I. Le mariage par Nkumbó;
- II. Le mariage par héritage, dont
- III. Le mariage d'une *Bosóló* constitue une particularité;
- IV. Le remplacement;
- V. L'offre d'une épouse, ou *Boóngá*;
- VI. L'échange, et enfin
- VII. L'achat.

Une dernière forme est le mariage d'une esclave, dont nous réservons l'étude au chapitre VII (art. V).

ARTICLE I. — MARIAGE PAR NKUMBÓ.

Le mariage dont nous avons déjà décrit l'élaboration est le mariage type, appelé *liála jã nkumbó*. *Nkumbó* est l'acte du verbe *-kumbol* = prendre en mariage de la façon typique, et dont l'intransitif est *-kumbwa* = être prise en mariage. La forme transitive n'est appliquée qu'au mari; la forme intransitive ne vaut que pour l'épouse. Donc, de la part d'une femme, l'acte d'être prise en mariage est nécessairement exprimé par la forme intransitive-passive, et l'acte de l'homme par la forme transitive.

Le mariage par *nkumbó* est le mariage avec une femme libre, par versement direct de la dot aux parents de la femme avec entremise d'un *ndonga*.

Cette union existe, soit qu'on épouse une jeune fille qui n'a pas encore été mariée auparavant, soit qu'elle ait déjà eu un fiancé ou un mari. Dans ce dernier cas, l'union ne devient mariage par *nkumbó* qu'après le divorce ⁽¹⁾. Il diffère du premier par une grande circonspection dans la façon de procéder, — aussi longtemps que la dot n'a

(1) Cfr. chap. VIII, art. II et III.

été restituée, — afin d'éviter la colère du mari abandonné et de ses conséquences (bagarres et guerres), et, de la part des parents, par le remboursement de la dot. La femme peut être rentrée dans sa famille, ou bien s'être rendue, directement ou indirectement, chez le nouvel amant. Ce dernier cas était rare, parce que gros de suites fâcheuses. Il n'était possible que quand le nouveau mari était un homme riche, qui paierait la dot sans tarder, ou redouté pour son courage, son ardeur combative, ses influences, la grande supériorité numérique de son clan, des clients et Batswá. Car aussi longtemps que la dot ne lui a pas été restituée, les droits de l'ancien mari restent.

Les Nkundó considèrent cette espèce d'union matrimoniale comme étant le mariage parfait. Ceci deviendra plus clair par l'examen des autres formes de mariage que nous allons expliquer.

ARTICLE II. — MARIAGE PAR HÉRITAGE.

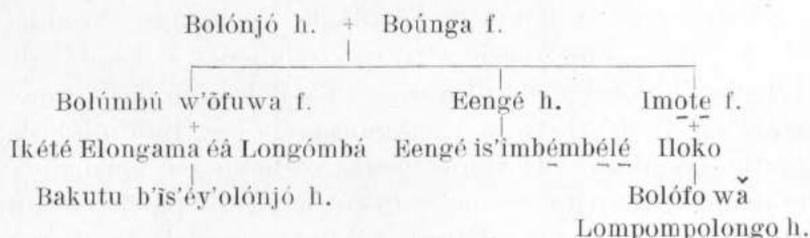
Cette forme s'appelle *liála jũ lisangó*, ou *lisangó* tout court. *Lisangó* signifie héritage, du verbe *sangol* = hériter, et a le sens tout large, s'appliquant à n'importe quel objet.

La mort du mari ne rend pas, *ipso facto*, la liberté à la veuve. Elle demeure liée à la famille de son époux défunt.

Après la fête de fin de deuil, les veuves, qui jusque-là avaient dû s'abstenir de toute relation sexuelle, rentrent dans leurs familles respectives. Pendant la dernière période du deuil, elles avaient déjà eu l'occasion d'être courtisées, ou avaient repris leurs relations avec leurs amants antérieurs, parents ou non du mari défunt.

C'est à sa propre famille que la veuve doit être demandée en remariage. A l'exception de la *bosóló*, dont il sera question à l'article suivant, le partage des femmes entre les héritiers ne peut donc être considéré comme un par-

tage de personnes comme telles, mais uniquement au titre des valeurs pécuniaires qu'elles représentent. En principe, elles reviennent au frère du défunt, mais d'autres parents, surtout neveux, peuvent avoir des droits totaux ou partiels sur l'une ou l'autre d'entre elles ⁽¹⁾. Ces droits sont basés sur l'origine des dots avec lesquelles les veuves ont été acquises. Nous y avons déjà touché au chapitre précédent, quant à certaines personnes. Encore d'autres cas peuvent se présenter. Au lieu d'entrer dans un long exposé, expliquons ceci plutôt par deux cas historiques :



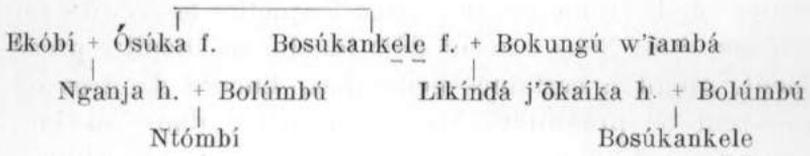
Imote, de Eleke (Bongili), un des clans de Lokongo, est mariée à Iloko de Imomo (Bongili). Avec les valeurs reçues de sa famille maternelle, leur fils Bolófo épouse trois femmes : Wängi, Bosoí, favorite, et une esclave originaire de Bolaká (Wängatá). A sa mort, les veuves appartiennent au clan Eleke, source de sa richesse. Deux prétendants se lèvent : Eengé (cousin germain du défunt, mais, en terminologie nkundó, son fils) et Bakutu, de Bokenda (Besombó), autre cousin germain, mais effectif devant la mentalité nkundó. Ils doivent se partager les veuves. Mais tous deux ont jeté leur dévolu sur la favorite et se la disputent. Finalement, elle est assignée à Bakutu, qui est le « père » de son rival et le « frère aîné » du défunt. L'esclave échoit également à Bakutu ⁽²⁾, tandis qu'Eengé doit se contenter de la première épouse. Mais lui et son clan conservent un droit sur ces femmes et leur

(1) Cfr. chap. II, art. IV, § 3, et art. X.

(2) Qui la cède à Ikándó y'ängamba de Eleke.

progéniture. Cet exemple est assez ancien : deux petits-fils de Bakutu et d'Ikándó que je connais personnellement très bien ont maintenant entre 50 et 60 ans.

Voici un exemple plus récent :



Deux sœurs Ósúka et Bosúkankēle, de Ikengo, Ntóm̄bí (Wāngatá), sont mariées respectivement à Ekóbi de Likáala (Bēsombó, Bombwanja) et à Bokungú de Bombénga wã Ikolé (Bēsombó). Nganja épouse Bolúmbú de lámbo (Bonkoso). Devenue veuve, celle-ci est héritée — pour que le patrimoine ne se disperse pas — par le cousin germain maternel du défunt, Likíndá, auquel elle donne une fille Bosúkankēle, dont le père emploie la dot pour se procurer la femme Bombúla (Teresa), fille d'Ilito de Boléngé (Bongíli). A la mort de Likíndá les droits reviennent à Ntóm̄bí (Joseph), dans la personne de la veuve Bombúla, *nkita* de sa sœur utérine.

Si l'héritier légitime, ou un autre proche du défunt, désire épouser une veuve, il se rend, après avoir pris le conseil du chef de famille, chez les parents de la femme et leur donne des *bekooli* ⁽¹⁾ = 1 à 3 anneaux de cuivre, qui seront ajoutés au montant de la dot. Ce cadeau est une preuve de son respect pour la famille de la femme ⁽²⁾. Si après un certain temps la femme ne veut plus rester avec lui, mais aime un autre proche parent, celui-ci porte aussi ses *bekooli*; même si la femme n'est pas d'abord rentrée

(1) Substantif pluriel dérivé du verbe *koola* = chercher, prendre pour quelqu'un; donc des objets pour aller prendre quelqu'un.

(2) A côté de cette interprétation indigène nous pouvons en donner une autre, plus profonde et de nature juridique, ce qui sera fait plus loin (art. IX).

chez elle, mais a passé de l'un à l'autre. Les *bekooli* du premier sont restitués.

Si le nouveau mari n'est apparenté au défunt qu'à un degré éloigné ⁽¹⁾, il doit, outre les *bekooli* aux parents de la femme, donner à l'héritier un *bompángá* dénommé *nsásangó* ou *bosangójwá* (chèvre, chienne, ou cinq à dix anneaux de cuivre, d'après les circonstances), qui ne fait pas partie de la dot, — celle-ci étant un paiement à la famille de la femme, — mais est un cadeau destiné à ménager les susceptibilités de l'héritier et à gagner ou affermir sa sympathie bienveillante. Il équivaut à demander la permission de cohabiter avec cette femme et de bénéficier de son activité.

Nous devons donc distinguer deux sortes de mariage par héritage :

1° Le nouveau mari héritier appartient à la famille immédiate du défunt; il est *eóto éâ ntsína* : fils, frère, oncle, neveu, cousin;

2° Le nouveau mari héritier est d'une parenté éloignée: il est *eóto éâ nsóngé*.

Dans le premier cas le mariage est considéré comme assez stable, difficile à rompre, mais pourtant plus facilement dissoluble qu'un mariage par *nkumbó*. La difficulté ou la facilité de la dissolution sont en rapport avec le degré de parenté. La raison que donnent les Nkundó pour la plus grande facilité de rupture est que le mari héritier n'a pas versé la dot lui-même : il n'a fait que la recevoir d'autrui. Aussi, s'il ne veut plus de la femme, il motive le renvoi en disant : « Ce n'est pas moi en personne qui ai payé la dot pour toi ». De son côté, la femme invoquera, *mutatis mutandis*, la même raison. Pour le reste, l'union est comme un mariage par *nkumbó*. C'est pour-

(1) On le nomme *eóto éâ nsóngé* = littéralement : parent du sommet; contre *eóto éâ ntsína* = parent de la base, donc rapproché.

quoi, lorsque la femme abandonne son mari, on emploie le terme *kófa*, tout comme pour un mariage par *nkumbó*.

La deuxième sorte de mariage par héritage est nettement différente. Le nouveau mari n'est pas le mari juridique; il n'est mari qu'au sens impropre, matériel. Ce sont les héritiers légitimes, donc les proches parents du défunt, et plus spécialement celui auquel la femme échoit de droit dans le partage de l'héritage, qui en restent les maîtres, et cela malgré les *nsásangó* payés par le mari usager. Cela appert de toutes les conséquences qui découlent de cette situation :

1° Les enfants qui naissent de cette union n'appartiennent pas au père naturel, mais aux propriétaires de la femme, aux *bankóló*. Ceux-ci, éventuellement, acquiesceront aussi à leur mariage et en toucheront la dot. C'est encore eux seuls qui ont le droit d'imposer un nom aux enfants.

2° Le faisant fonctions de mari n'a droit à l'activité de la femme que partiellement. Ainsi, si elle découvre un trésor enfoui dans son champ, qu'elle prenne un esclave en fuite ou trouve un objet quelconque de valeur délaissé, perdu, sans propriétaire connu, par exemple des anneaux, des objets forgés, des défenses d'éléphants, etc., ce n'est pas au mari qu'ils appartiennent, comme dans le mariage par *nkumbó*, mais aux maîtres. Ceux-ci ont encore droit à une partie des fruits de son industrie : pêche, chenilles, nourriture préparée même.

3° Si à une occasion quelconque le nouveau mari désire faire un cadeau ou versement à la famille de la femme, il doit demander l'intervention de l'époux propriétaire. Il le prie donc de l'accompagner : « *óndaké likiló* = fais-moi connaître mes beaux-parents; introduis-moi chez eux ». Ils s'y rendent avec le *ndonga*.

Il peut même se faire que le *bosóngó* n'ait pas encore été versé et que l'époux non-propriétaire possède l'esclave

ou les valeurs équivalentes. Avec la permission du propriétaire et accompagné du *ndonga* il pourra exécuter ce paiement. Pourtant il n'en reçoit aucun droit supplémentaire sur la femme.

Si celle-ci, un jour, retourne dans la famille immédiate du défunt, chez ceux qui sont ses « maîtres », ces derniers doivent restituer ces valeurs supplémentaires et toutes celles qui ont été versées par le mari « usager ». Si elle est prise en mariage par *nkumbó* par un étranger quelconque, la dot entière est restituée aux héritiers du défunt, qui doivent rembourser à l'homme qui a fait fonction de mari toutes les valeurs dotales qu'il a versées.

Cette pratique de « *ndälaka likiló* » n'est pas sans inconvénients. Il est, en effet, à redouter que l'héritier nie ces paiements et en refuse le remboursement. Cela est d'autant plus facile que le *ndonga* qui est intervenu est le même que celui qui a fonctionné dans l'élaboration du contrat matrimonial. Aussi remarque-t-on une tendance à l'omettre.

Notons que l'application de cette expression de *ndälaka likiló* n'est pas restreinte à ce seul cas. Il s'emploie aussi au sens obvie; ainsi lorsqu'il s'agit simplement de faire la connaissance de la famille de la femme, sans qu'il soit question de paiement, quoique, évidemment, pareille visite ne se conçoive point sans cadeaux; ou encore pour un homme qui désire s'unir à la parente de l'épouse d'un sien parent ou d'un ami quelconque.

4° Les présents que la famille de la femme fait au mari usager, par exemple à l'occasion d'une visite, d'un service rendu, etc., ne lui appartiennent pas, mais reviennent de droit aux héritiers. Si ceux-ci sont bien disposés à son égard, ils lui laissent l'usufruit d'une partie de ces biens, mais il n'y a aucun droit strict.

5° A la rupture de cette union par la femme on n'emploie pas le verbe *-kófa*, mais *-kumbwa* = être prise en

mariage. Rejoint-elle un des proches parents du défunt, donc un de ses *bankóló*, on dit d'elle : « *aólut'éka bóm' òkáké* : elle est retournée chez son mari ». De son côté, l'homme qui a reçu la femme en usage peut à n'importe quel moment la répudier. Il lui dit : « *kendá éka baóm' àkě, em ntsíkwěngákí* = va chez tes maris, je n'ai point payé la dot pour toi ». Quant aux valeurs données par lui en *nsāsangó*, elles lui sont remboursées.

6° Enfin, si la femme meurt chez cet homme, il doit payer aux héritiers légitimes une indemnité (*-foma mbálaka*) qui est généralement un esclave ou sa valeur.

Cette deuxième sorte de mariage par héritage n'a donc rien qui caractérise le mariage légitime *nkundó*. Le mari n'a que l'usage de la femme. Ce n'est que l'héritier du défunt qui en toute vérité et légalité peut l'appeler épouse. D'ordinaire une femme engagée dans une telle union est plutôt appelée sa chose (*yómba*). Lui-même s'intitule son propriétaire, son maître, et l'on réserve le terme de mari à celui qui cohabite avec elle.

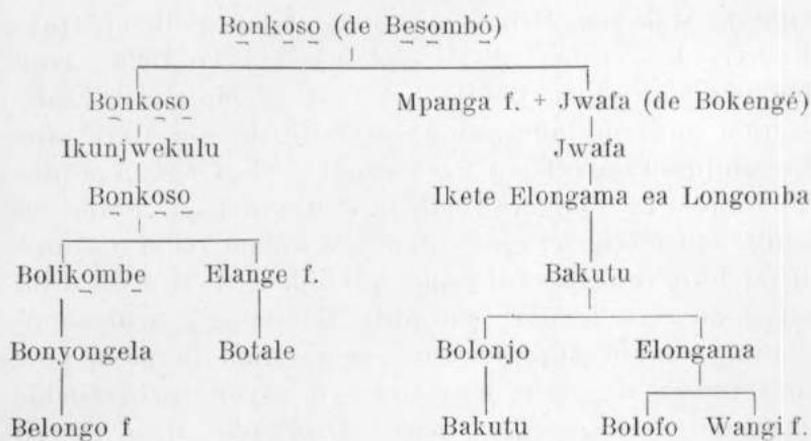
C'est à cause de toutes ces divergences manifestes que les *Nkundó* considèrent cette seconde espèce plutôt comme une union non matrimoniale. Avec le mariage proprement dit elle ne montre qu'une ressemblance extérieure : au fond la différence est essentielle, puisqu'elle n'en possède aucune propriété spécifique; ce n'est donc pas un mariage, mais un concubinage régulier.

Aussi un homme qui cohabite de cette façon avec une femme pour laquelle d'autres ont payé la dot est souvent l'objet d'allusions humiliantes. Ainsi il est traité de *nkolasangó* = preneur d'héritages (dans le sens de femmes héritées). Dans une dispute avec une femme pareille, sa congénère « achetée » régulièrement se permet parfois de battre des mains (*-foma losáka*) pour signifier sa supériorité. C'est la raison pour laquelle cette dernière est parfois appelée *wáli óá fomalosáka*, par opposition à l'autre.

Les circonstances actuelles font encore mieux ressortir tout cela. Presque partout les indigènes même païens connaissent à présent l'intransigeance de l'Église catholique dans le domaine de l'indissolubilité du mariage religieux. Pour cette raison les « maîtres » ne permettent pas à une femme qui en droit leur appartient, mais qui de fait cohabite de la façon décrite avec un autre homme, de se marier religieusement avec celui-ci, à moins qu'il ne paie la dot.

Nous pouvons donc considérer cette dernière sorte d'union comme un concubinage qui ne satisfait pas aux conditions posées par la morale pour une union matrimoniale véritable. Quant à la première sorte, union avec un parent immédiat du défunt, la question est plus compliquée; mais j'opine pour sa valeur au point de vue moral. J'espère pourtant que d'autres voudront, pour plus de certitude, réexaminer le cas à la lumière des éléments de solution donnés.

Pour illustrer ce qui précède, citons un exemple historique des personnes dont voici la généalogie :



Elongama (jr) épouse Ikókó de Bongili, fille de Bolékélá wă Nkunjá et Tómpénda. Après sa mort, la veuve est prise

en héritage par Bonyongela, auquel elle donne une fille Belóngó. Ce sont Bakutu (jr) et son cousin germain Bolófo qui disposent de la dot et sont responsables de ses palabres matrimoniales, à l'exclusion de son père Bonyongela (décédé depuis) et du frère de celui-ci, Bonkoso. Par complaisance on a cédé à Bonyongela 18 anneaux. Les 30 autres ont été ajoutés par Bolófo à la dot de sa sœur Wängi pour se procurer la femme Ióngó (de Likolí, actuellement décédée). Après *x* ans, Ikókó abandonne Bonyongela pour Botalé, fils-de-la-sœur, qui, étant proche parent, ne donne pas de *nsäsangó*. Ce qui avait été payé à ce titre par Bonyongela lui est restitué par Bakutu, puisque l'union est rompue. Cinq ans après, Ikókó quitte Botalé, dont elle n'est pas satisfaite, parce qu'il est paresseux et ne lui procure pas assez de gibier, de vêtements, etc. Elle se rend chez Ilumbé de Ngombé Mbálanga (Bongili), qui, étant parent éloigné du côté maternel, donne les *nsäsangó* réglementaires.

Un autre cas se présenta un de ces jours (mai 1933). Un de nos chrétiens, Babolá Michel, de Ianda (Bonkoso), veut prendre femme. Il a jeté son dévolu sur Bolúmbú, fille de Ntando éy'ilengu de Bofalambóka. Celle-ci, après le décès de son mari, Esalé éà Lonkongá (en 1926), avait été demandée par Bombóngo, parent éloigné d'Esalé, comme de coutume, par l'entremise de son frère aîné Engambí, et en versant un *bompángá* de 4 *bakonga* plus 20 francs. Entre-temps, Babolá a atteint l'âge adulte : il quitte notre école et rentre dans son village natal. Comme il est le neveu direct d'Esalé éà Lonkongá, il a un droit strict sur cette femme, qui quitte Bombóngo. Seulement, comme celui-ci est protestant, une question morale se pose au prêtre : il s'agit de savoir s'il existe un véritable mariage entre eux. Car, dans l'affirmative, il ne saurait être question de mariage entre Babolá et Bolúmbú, l'Église ne rompant pas un mariage valide entre chrétiens. Conformément à ce qui a été dit ci-dessus, une union

comme celle du cas présent n'a pas, aux yeux des Nkundó, la nature du mariage type. Je voulais pourtant avoir tous mes apaisements et tâcher d'obtenir la plus grande certitude possible. A cet effet, je me rendis à Bonjoku au moment de la perception de l'impôt. J'y trouvai beaucoup d'hommes réunis. Je soulevai la question du mariage par héritage. L'entretien se termina par l'opinion unanime que dans le cas proposé rien ne s'opposait à la nouvelle union. Tous les cas pareils, ajouta-t-on, sont plutôt une espèce de concubinage admis par la loi ancestrale, mais ne présentant aucune propriété d'un véritable mariage.

Afin d'éviter les inconvénients nombreux inhérents à cette seconde sorte de mariage par héritage, le mari, s'il a quelque richesse, fera tout son possible pour réunir les valeurs de la dot qu'il versera à son beau-père et que celui-ci emploiera au remboursement de l'héritier. Du fait de ce versement, qui se fait par l'intermédiaire d'un nouveau *ndonga* désigné par lui-même, la femme lui appartient pleinement. Et le mariage par héritage se change en mariage par *nkumbó*. Les *besangójuwá* que l'époux avait donnés à l'héritier doivent lui être restitués, le lien qui l'unissait à cette femme étant rompu par ces formalités.

Il arrive que l'héritier voie ce nouveau versement de très mauvais œil et qu'il s'en trouve offensé. Autrefois cela pouvait donner lieu à une guerre, illégale il est vrai; après quoi, comme toujours, l'affaire s'arrangeait quand même.

D'autre part, il arrive aussi, et même assez communément, que la femme, tout en aimant son « mari » (au sens impropre), ne veut nullement du changement. Elle reste attachée de cœur à la parenté de son mari défunt, par amour pour celui-ci, ou par affection pour la famille qui l'a toujours bien traitée. Il n'est pas rare que le « concubin », lui proposant de l'épouser régulièrement, se heurte à une opposition irréductible. La femme peut

même en être offusquée au point de l'abandonner pour un proche parent du défunt.

Dans ce domaine, un autre cas encore peut se présenter, bien qu'il soit plutôt rare : c'est celui, par exemple, de Lowâka, fille de Bompúkú de Bontole. Après la mort de son époux, Botúna des Baséká Ilúka (Lofelí), elle est prise en mariage par un parent à lui, Nsenge, qui donne les *besangójwá* réglementaires à Imomō de Bofalambóka, *bñankáná* de Botúna. Après un certain temps, Imomō, ayant eu une petite palabre avec Nsenge, n'entend plus maintenir la situation ; il exige un mariage régulier pour rentrer dans ses droits dotaux sur Lowâka. D'accord avec celle-ci, Nsenge verse soixante *bakonga* aux parents de la femme, qui remboursent à Imomō. Ce dernier rend les *besangójwá* reçus et Lowâka devient ainsi la véritable épouse de Nsenge.

On le voit, on trouve ici toute la gamme des variantes individuelles selon les tempéraments et les sentiments des personnes en question. En conclusion, ce qui est le plus répandu, c'est l'attachement à la famille du défunt, ou le remariage en règle.

Dans ce dernier cas la veuve se rend chez un homme non apparenté, soit immédiatement après le deuil, soit après un certain temps de vie conjugale avec l'héritier. Celui-ci a droit au remboursement de la dot. Le nouveau mari doit faire tous les versements usuels par l'intermédiaire de son *ndonga* à lui, tout comme pour un mariage à *nkumbó* initial. Et de la sorte on ne donne plus à cette union le nom de mariage par héritage, avec lequel elle n'a rien de commun.

Dans tout mariage par héritage, que le nouveau mari soit héritier ou simplement parent du défunt, c'est-à-dire lorsque aucun versement de dot n'est intervenu, le mari doit donner à la femme un cadeau nommé *isangó*, donc cadeau d'héritage. La femme remet ce présent à sa famille ou le conserve pour ses besoins personnels. En tout cas,

il n'est pas considéré comme faisant partie des valeurs dotales.

Enfin, pour tout remariage d'une veuve, que ce soit par héritage ou par nouveau *nkumbó*, le mari doit, avant d'avoir avec elle des relations conjugales, lui offrir un présent d'un ou deux anneaux ou couteaux équivalents. Ce cadeau se donne, soit le même jour que l'*isangó*, soit un autre, selon les cas. Il s'appelle *boángá* = couchette, ou, plus communément, *ikondeyantangé* (de *-kondeya* = faire monter sur, et *ntangé* = lit). C'est un cadeau de consolation après le veuvage. Contrairement à l'*isangó*, il fait partie de la dot. C'est probablement à ce cadeau de l'*ikondeyantangé* qu'Engels fait allusion lorsque, dans son étude citée sur les Wangata, il parle de « racheter le deuil ».

De l'examen du mariage par héritage il ressort que la veuve est libre de se remarier à l'homme de ses préférences, que ce soit l'héritier ou un autre parent du défunt, ou un étranger quelconque. N'est exceptée que la femme qui a été léguée par le défunt (1). Si plus tard l'héritier ne satisfait pas à ses obligations envers elle, elle pourra réagir comme dans un mariage par *nkumbó*. Quant au cas spécial de la *bosóló*, nous allons en traiter.

Une autre loi se déduit des faits observés : aussi longtemps qu'aucun nouveau versement de dot n'est intervenu, la femme continue à appartenir à la famille du défunt. Seule la restitution de la dot rompt le contrat et le prive de tous ses effets (2).

Enfin, on y constate la propriété collective dans le clan ou la grande-famille. Un proche parent, *Bosúlú*, par exemple, épousant la veuve, la considère en droit comme sa conjointe légitime, tout comme elle l'était du défunt;

(1) Le Nkundó observe scrupuleusement les stipulations d'un testament (*boango* ou *bowáko*), parce qu'il craint la vengeance du défunt, qui, d'ailleurs, au moment où il exprime ses dernières volontés, ajoute d'ordinaire la menace : « Si vous ne les exécutez point, vous me suivrez dans la mort ».

(2) Nous devons encore revenir sur ces points à l'art. IX et aux

aucune nouvelle convention dotale ne doit intervenir. Le contrat préexistant continue à valoir. La seule nouveauté introduite est qu'un autre individu de la famille du défunt contracte le lien matrimonial avec la veuve. Que ce soit l'héritier légitime ou un proche parent qui épouse la femme, la chose revient au même de par la communauté d'intérêts (les enfants sont aussi bien ceux de Bosúlú que de l'héritier, par exemple ⁽¹⁾).

A cause de la similitude superficielle des cas, il est utile de mentionner ici que la demande en usage d'une femme n'est pas restreinte aux seules veuves. Elle peut aussi s'appliquer à une femme de polygame durant la vie de son mari; mais elle n'est pratiquée que par un proche parent, et encore n'est-elle pas vue d'un bon œil. Généralement, le cas se présente comme suit : un homme tombe amoureux d'une des femmes du harem de son parent, et elle partage ses sentiments. Il la prend chez lui. Palabre. Fureur du mari, qui cesse toute relation avec le séducteur et ne veut plus de ses invitations ni de ses cadeaux, ce qui est la preuve d'une brouille sérieuse. Alors les autres parents interviennent pour réconcilier les deux adversaires, et voyant qu'il n'y a pas moyen d'empêcher la cohabitation ou jugeant que la chose n'est pas opportune, ils tâchent d'amadouer le mari légitime. L'amant lui fait remettre, par l'entremise de son aîné, un cadeau à titre de supplication. Le mari, ne trouvant personne en sa faveur, s'incline devant le fait accompli, accepte le présent (*bompángá*) et cède la femme en usage. Au lieu de s'y prendre de cette façon cavalière, l'amant peut également faire la demande d'une manière normale. Lorsque pour l'une ou l'autre raison les deux amoureux veulent cesser la cohabitation, ils se séparent sans autre cérémonie. Si le mari est bienveillant, il rend à son parent les valeurs données, et l'incident est clos.

chap. VIII et IX.

(1) Nous reviendrons sur cette question plus loin (art. IX).

Tel le cas arrivé autrefois à *Insílo* de *Bokenyola* (*Bonjoku*) ⁽¹⁾ : Dans le harem de son oncle maternel, *Efonja* *Is'Ófuwa*, originaire de *Bonjoku*, mais intégré dans les *Bongale*, il avait remarqué une certaine *Mbiléyenga*, originaire de *Bosáá*, et « son cœur s'était fendu », comme disent les *Nkundó*. Par l'intermédiaire de son cousin germain aîné *Mpétsí* *éà* *Lingomo*, il envoie un *bompángá* de 6 anneaux à *Efonja*, en le priant de bien vouloir lui permettre la cohabitation avec cette femme. Sa requête est bien accueillie. Mais après un certain nombre d'années, leur passion s'étant refroidie et *Insílo* désirant contracter un mariage régulier pour se donner une postérité, il se sépare de *Mbilé*, qui rentre chez son mari. Celui-ci rend à *Insílo* les 6 anneaux, parce qu'il ne veut point s'enrichir aux dépens de son parent.

ARTICLE III. — LA BOSÓLÓ.

Le mariage d'une *bosóló* constitue une forme spéciale d'héritage de femmes.

Le terme *bosóló* est en usage partout. Les *Injóló* emploient encore un synonyme : *njémó*, terme impropre dérivé du verbe *émola* = faire se lever. De cette façon on dit : *émoja* *bǎna* *njémó* = donner une *bosóló* à l'enfant (fils, fille) ⁽²⁾. Chez les *Beloko* et leurs *Elíngá* on entend, à côté de *bosóló*, encore le mot *bombíjí*.

Au jour où les veuves sont « levées de terre » et peuvent « remonter sur le lit » ⁽³⁾, tous ceux qui ont titre et droits de père, c'est-à-dire ceux qui ont la préséance, hommes ou femmes, s'assemblent avec le fils de la sœur, pour procéder à la cérémonie. Comme dans toutes les affaires, on se passe la parole par respect mutuel. Elle revient à l'aîné :

(1) Actuellement chef des *Bonkoso*.

(2) Ainsi encore les tribus *Elanga* de la région de *Losanganya*.

(3) Cfr. *Les Coutumes funéraires des Nkundó*. Les *Elíngá* font la cérémonie quelques jours seulement après l'enterrement; les *Boangi* même avant. Les *Injóló* commencent à imiter les *Elíngá*.

père, frère, tante paternelle (*isómoto*). Le préposé fait un petit discours de circonstance, puis donne une des veuves au premier-né des enfants (*nsómí*), en tenant compte de ses préférences, dont on s'est assuré préalablement. On la lui remet en disant : « Nous arrachons pour toi la *bosóló* que ton père t'a laissée = *tókokumela bosóló bőkí isé okotsíkéláká* ». La signification propre de *kuma* est : saisir en tirant vers soi, arracher, et inclut une idée de force. L'application primaire se trouve dans *kuma bailo* = arracher des herbes; *kuma nsálá* = arracher des plumes, etc. Mais on l'emploie également pour tout ce qu'on prend d'une façon vigoureuse vers soi, comme *kuma mbombó* = arracher une chikwangue d'un tas, etc.

La *bosóló* est toujours donnée au premier-né, sans égard au sexe et à l'exclusion des autres enfants. Si l'aîné est une fille, elle passe la *bosóló* à son frère, premier-né des garçons. Il s'agit ici de l'exercice d'un véritable droit d'aînesse, droit qui doit être racheté ou plutôt payé par le frère, en faisant à sa sœur un cadeau qui consiste surtout en poules, argent, menus objets utiles, souvent une quantité de bière. La même règle vaut si l'aîné cède la femme à son puîné, parce que celui-ci l'aime ardemment, ou bien — à présent — parce que l'ayant droit ne veut pas prendre une seconde femme.

Subsidiairement, une *bosóló* est encore donnée au *bñnankáná*. Seul l'aîné de la sœur dont le défunt a touché la dot peut revendiquer ce droit. Si la dot de la mère du neveu n'entre pour rien dans la constitution du harem à partager, il n'a droit à une *bosóló* que si celle-ci n'est pas la *nkita* d'autrui, c'est-à-dire si elle a été acquise au moyen de richesses que le défunt s'est procurées par son activité personnelle. Si le défunt s'est procuré des femmes avec les dots de deux sœurs qui toutes deux laissent des fils, ce n'est que l'aîné de la sœur aînée qui a ce droit ⁽¹⁾.

(1) Il peut arriver qu'ainsi un des fils se trouve déshérité par les droits du *bñnankáná*. Celui-ci devra alors — si du moins il a une épouse

La délivrance d'une *bosóló* à d'autres parents que le fils ou la fille du défunt semble une extension du droit primitivement réservé à cet enfant.

Dans la remise d'une *bosóló* il est tenu compte des désirs de l'ayant droit. Pourtant le fils aîné n'obtient jamais la favorite de son père : seul le frère aîné peut en hériter.

Le fils peut ainsi recevoir en *bosóló* sa propre mère, mais uniquement s'il n'y a point d'autres veuves et si par ailleurs il ne possède aucun autre moyen de se procurer une épouse. Évidemment, il ne peut l'épouser. Elle lui est donnée pour qu'il perçoive le montant de la dot, lorsqu'elle sera remboursée pour le remariage.

Si le défunt ne laisse pas de harem, mais bien d'autres richesses, la *bosóló* est constituée par l'un ou l'autre objet de grande valeur. Ceci semble indiquer que le mot *bosóló* ne s'applique à la femme que par une extension du sens, qui, au fond et primitivement, serait « héritage par droit d'aînesse ».

Dès que la *bosóló* a été assignée à qui de droit, elle sort du groupe des veuves et se rend chez son nouveau mari; elle peut désormais cohabiter avec lui, tous deux étant dès ce moment dispensés de l'observation des prescriptions et interdits du deuil. Il arrive que la femme, par affection pour son mari défunt et par chagrin, prie son nouvel époux de patienter encore quelque temps. Son désir est respecté; car le refus d'acquiescer serait une injure fort grave qui pourrait causer la rupture immédiate.

Malgré la rareté du cas, — inconnu même autrefois, à ce qu'il paraît, — il se peut que la femme choisie comme *bosóló* refuse le mari auquel on la destine. En voici un

ou les valeurs nécessaires dans son clan paternel — céder cette femme à son cousin malheureux. C'est pour lui un devoir d'amour familial (*tióta*) auquel il ne peut pas se soustraire.

exemple remontant à 1932 : Mpia de Mbanja avait « acquis » pour son fils aîné Bompelí, la femme Bôngongo d'Iángá. Mais le jeune homme n'en voulait point. Pour ne pas gaspiller son argent, le père incorpore la femme dans son harem. Après la mort du vieux Bôngongo est donnée en *bosóló* à ce même Bompelí. Cette fois c'est elle qui n'en veut pas, et pour comble de malheur toutes les veuves le refusent de même. Plus tard un petit-cousin de Bompelí, nommé Bosénjá, désire épouser Bôngongo. Mais par dépit, Bompelí ne veut la lui céder que contre une dot.

Même si, comme la chose se passe d'ordinaire, la femme ne fait aucune opposition et que, sans aimer le nouvel époux, elle l'accepte, soit par nonchalance, soit pour pouvoir sortir de sa réclusion, ou pour tout autre mobile, elle trouve toujours le moyen, si elle le veut, de quitter son mari pour un autre proche parent qu'elle préfère. Ceci indique que la stabilité de l'union de la *bosóló*, bien que théoriquement plus grande que dans un simple héritage, ne l'est point dans la pratique et n'atteint pas le degré de fixité du mariage par *nkumbó*. Probablement la raison doit en être cherchée dans l'identité foncière des deux unions, où les droits de la famille exercent une grande influence. Voici un cas récent : Ifungá, fille d'Esukúlu, de Bongangá (Boéndé), et veuve de Bolékéla de Bongíli, a été assignée comme *bosóló* au fils aîné de son mari, nommé Boongo. Plus tard elle a prétendu ne point l'aimer, mais désirer devenir l'épouse d'Ekamba, frère de Boongo. Ce dernier ne s'oppose pas. Seulement elle ne tarde pas à rompre la nouvelle union. Cette fois, le chef trouve qu'elle exagère, et pour faire plaisir à Boongo — qui s'est établi dans son clan maternel, clan auquel appartient aussi le chef — la condamne à quelques semaines de prison. Son attitude est approuvée par toutes les personnes raisonnables. Et malgré la répression des excès, — répression

nécessaire, — la liberté de la femme se trouve sauvegardée.

Au point de vue moral, nous avons déjà indiqué qu'on peut mettre sur le même pied le mariage d'une *bosóló* et l'héritage d'une femme quelconque quand elle reste dans la proche parenté du défunt. Il n'en diffère que par une difficulté un peu plus grande de le rompre.

ARTICLE IV. — LE REMPLACEMENT OU SUBSTITUTION.

Lors de la rupture d'un mariage, au lieu de parfaire le divorce par la restitution de la dot, souvent on a recours à la pratique du remplacement de la divorcée par une parente (sœur, cousine, nièce, etc.). Cette femme substituée s'appelle *bankitsá* ⁽¹⁾, tout comme le remplacement. Ce nom est un substantif pluriel dérivé de *kita*=devenir, *kitana*=remplacer, succéder. Le singulier en serait *linkitsá*, mais il n'est jamais employé pour ce cas.

Généralement, la remplaçante ne fait pas d'objection contre l'obligation sociale qui lui incombe, à moins d'une répugnance exceptionnelle. On tâche alors de trouver dans la famille une autre personne. On va même jusqu'à enlever une parente à son mari pour la substituer, si, notamment, on ne trouve aucune autre remplaçante et qu'on tient davantage à l'alliance rompue qu'à l'autre.

Les Nkundó justifient la pratique de la substitution par les raisons suivantes :

1° La continuation d'une alliance heureuse vaut mieux qu'une nouvelle qui doit encore faire ses preuves;

2° Le désir d'éviter les palabres et tracas inhérents au procès de la restitution de la dot et de hâter l'acquisition d'une nouvelle épouse, ce qui vaut même lorsque le remboursement n'a pas été retardé outre mesure;

3° Le souci pour les enfants nés de l'union rompue.

(1) Les Ekonda disent *nkitsá*.

Ce motif est très important, car les enfants ont tout intérêt à recevoir comme belle-mère une proche parente, qui les considère comme ses propres enfants et qui est donc préférable à une femme tout à fait étrangère.

Comme lors d'une substitution il n'y a aucune restitution dotale, ainsi il n'y a pas de nouvelle dot à payer. Mais les visites causées par les pourparlers ne se conçoivent pas sans cadeaux. Inévitablement, le remplacement entraîne donc une augmentation des valeurs dotales, car à l'ancienne dot viennent à chaque occasion s'ajouter de nouveaux paiements. Plus il y a eu de substitutions successives, plus le montant de la dot risque d'être élevé. Ainsi j'ai connu des cas où une dot qui au début était de 100 anneaux avait à la fin atteint la somme de près de 300.

Dans l'opinion des Nkundó la livraison d'une *bankitsá* est un mariage véritable et valide; mais elle n'est pas une nouvelle union, mais uniquement le transfert sur une autre personne d'obligations qui n'ont jamais cessé d'exister, et donc d'un contrat matrimonial qui n'a jamais été annulé. C'est ainsi qu'on dit de la femme pour laquelle le paiement dotal a été fait, qu'elle a débuté, fondé le mariage dans lequel l'autre lui a simplement succédé : *X. ámangáki liála*, *Y. aósulungana* (*manga*=commencer, ou *bondola*=fonder, ou *múmola*=débuter [le tout premier début]; contre: *kitana*=remplacer, *sulungana*=succéder, *mumola*=continuer). Il s'agit pour eux d'une véritable succession dans un office, d'un remplacement, non pas matériel et extérieur, mais pleinement juridique, de la même façon qu'un prince héritier succède à son père dans la royauté; le pouvoir et la dignité royale sont uniques, et continuent d'exister dans la diversité des individus qui en sont investis; ou, comme en droit, lorsqu'il n'y a pas novation malgré le changement de débiteur ⁽¹⁾.

(1) Nous reviendrons sur cette question à l'art. IX.

C'est à cause de cela que, dans le harem, la *bankitsá* occupe le même rang que la femme qu'elle remplace et que la livraison se fait par l'intermédiaire du même *ndonga* qui est intervenu dans l'élaboration du contrat initial.

Quelle est la valeur de cette union par remplacement devant la loi naturelle? Est-elle ou non entachée d'un vice radical? On discute le droit du pouvoir civil à rompre le mariage contracté légitimement ⁽¹⁾. Supposons qu'il l'ait, et, d'autre part, que la femme consente réellement. Mais dans son idée, comme dans celle de tout son milieu, il s'agit de se soumettre à un devoir familial imposé par les lois qui régissent son peuple. On peut se demander si cette stipulation est défendable devant les principes fondamentaux du droit en général et devant la morale. En tout cas, l'opinion unanime des indigènes que ce remplacement est la continuation du mariage dans une autre personne est certainement fautive, car elle provient sans aucun doute de l'insuffisance de leur analyse, qui leur fait perdre de vue un point capital du problème, en concentrant l'attention spécialement sur la nature clanique de l'union matrimoniale (voir ci-après, art. IX).

Quoi qu'il en soit, on peut dire sans crainte que, dans la grande majorité des cas, si la femme indigène se soumet à cette loi, c'est parce qu'elle la considère comme une obligation à laquelle, pour le bien de la famille, il ne lui est pas permis de se soustraire.

Aussi la jeune génération commence-t-elle à faire de l'opposition. Ainsi il y a ici, chez les Sœurs, une jeune fille de Boímbo, Ngongo, qui depuis sa première enfance a été donnée à Bokungú, de Bongíli, en remplacement de sa sœur Ilumbé. N'étant pas encore nubile, elle vivait toujours chez ses parents. Ceux-ci devenant chrétiens, Ngongo a également été baptisée. D'autre part, un fils de

(1) A présent l'opinion affirmative est pratiquement délaissée par les philosophes, juristes et moralistes catholiques.

Bokungú, Longála, s'étant fait catéchumène, puis venu à l'école, et baptisé; son père lui laisse Ngongo comme future femme. Celle-ci (ayant maintenant vers les 17 ans) ne veut pas de ce mariage. Non pas qu'elle refuse Longála comme mari, mais elle ne veut pas être mariée en simple *bankitsá*; elle exige un mariage par versement de dot, et cela malgré les difficultés de la procédure, car c'est une opération doublement inutile et, pour les Nkundó, stupide.

Il existe une seconde forme de substitution : le *remplacement après décès*. Lorsqu'un homme a perdu sa femme et que tant lui-même que les parents de la défunte tiennent à leur alliance, il leur porte, par l'entremise du *ndonga*, 20 ou 25 anneaux, en vue de l'obtention d'une nouvelle épouse. Ce paiement s'appelle *ibóleóko*, dérivé de *-ból* = battre (par exemple l'argile du sol), et *eóko* = emplacement de maison. Les Injóló le désignent par un autre nom, qui a pourtant la même portée significative : *sangó-lékojí* = héritage de terrain à habiter.

Voici comment on procède : Le veuf ayant satisfait à toutes ses obligations funéraires, à la fin de la deuxième visite à ses beaux-parents, et au moment de prendre congé d'eux, ceux-ci lui demandent : « Eh bien, tu t'en vas; que comptes-tu faire maintenant? » Il répond : « J'ai beaucoup aimé votre fille. Elle est morte, et je l'ai enterrée. Voici que j'ai rempli tous mes devoirs. J'ai toujours vécu en bons termes avec vous et je désire continuer nos relations. Seulement, il faut que d'abord je consulte ma famille. Ensuite nous verrons. » De cette façon il exprime son désir de continuer d'être leur gendre. Après avoir pris l'avis de sa parenté, il retourne chez son beau-père avec l'*ibóleóko*. « Voici, je vous apporte l'*ibóleóko*; je viens pour battre l'emplacement de la maison; donnez-moi une épouse. » Le beau-père a déjà choisi la fille, sœur, etc., qui doit remplacer la défunte et en a déjà, en privé, référé

à leur gendre. Il lui remet celle qui lui est destinée, en disant : « Voici ton épouse » (1).

Dans ce cas, comme dans celui de la substitution après divorce, les beaux-parents enlèvent parfois, à cet effet, une fille à son mari légitime, pour la constituer remplaçante.

Ces 20-25 anneaux de l'*ibóleóko* ne sont qu'un début de paiement. Tout comme pour le mariage par *nkumbó*, on exige le versement d'une dot complète. La dot à payer après est pourtant moins élevée que pour les mariages ordinaires. Malgré cela, l'idée de remplacement existe comme celle de la continuation de l'union préexistante, bien qu'elle soit moins apparente que dans la substitution pour cause de divorce. Et ainsi, dans le harem, la remplaçante occupe le même rang que la défunte.

Le remplacement après décès a les mêmes raisons d'être que la substitution pour cause de divorce.

Quoique les deux sortes de substitution se ressemblent par le fait que dans les deux cas il s'agit du remplacement d'une épouse par une autre, les différences sont pourtant considérables.

La substitution après divorce ne donne pas lieu au paiement d'une nouvelle dot, ni par conséquent à l'expression type du consentement de la femme. Le remplacement après décès, au contraire, requiert le versement d'une nouvelle dot et l'expression publique du consentement, qui a lieu au moment où le mari verse les valeurs de l'*ibóleóko* et qui se fait de la même façon que pour un mariage par *nkumbó* direct. Ces deux différences, mais la dernière tout particulièrement, font que le remplacement d'une décédée est, juridiquement, un mariage type.

(1) Chez les Ekonda, le versement de l'*ibóleóko* ne porte pas de nom spécial. En outre, avant de remettre au mari la remplaçante, les parents exigent 20 à 30 anneaux supplémentaires à titre de paiement pour le deuil de la mère, et pour cette raison nommés *basáki ba nyangó*.

ARTICLE V. — L'OFFRE D'UNE ÉPOUSE.

Cette sorte d'union « matrimoniale » sera plus aisément et plus clairement expliquée par un exemple que par une longue description. Un homme, Eale, a besoin de valeurs pour terminer une palabre quelconque (dette, amende, indemnité, dot à payer, etc.). Comme il n'en possède pas et que l'affaire est urgente, il emprunte à Ekamba, en lui offrant sa fille Wětsi. L'offre de la fille est le moyen de décider Ekamba à donner les valeurs demandées. De ce fait, Wětsi appartient à Ekamba, qui a sur elle tous les droits d'un mari. Elle n'est pas esclave. On pourrait la nommer gage, mais les Nkundó ne lui appliquent pas ce nom. Ils lui appliquent un terme spécifique : *boóngá*.

Le nom *boóngá* est en usage chez toutes les tribus envisagées ⁽¹⁾. Seuls les Injóló nomment une femme pareille, tout simplement *wǎjí óá njéla* = épouse amenée; donc non prise par dot et sans l'initiative du mari. La locution verbale employée pour « donner une femme en *boóngá* » est *kúndela Ekamba boóngá*. Elle nous donne l'origine du terme. *Boóngá*, en effet, signifie un morceau de bois, un stick. Dans le cas présent, il est fait allusion à une branche de grosseur moyenne qui est posée en travers d'un petit puits et qui, jointe à une deuxième de grosseur différente, peut faire fonction de *lokolé*. Le verbe *kúndela* est la forme objective (exprimant la relation avec un complément indirect) de *kúnda* : battre, frapper. La locution signifie donc primitivement : battre le *boóngá* pour appeler quelqu'un au secours. En ne parlant pas du *lokolé*, mais de son « ersatz », on veut exprimer l'impasse dans laquelle est engagé celui qui vient demander les moyens d'en sortir. Il s'agit d'une affaire grave et urgente; il n'a pas le temps de chercher l'instrument propre, mais dans

(1) Comme chez les Ekonda; mais selon la règle générale de variation dialectale, ils disent *bowóngá*.

son empressement il se contente du premier moyen de fortune qui lui tombe sous les yeux, pour appeler quelqu'un qui pourrait le tirer de son embarras.

Une autre expression employée est *foma losáka*, *fomela N. losáka* = battre un *losáka*, c'est-à-dire un battement de mains. L'idée est la même : l'homme qui ne voit pas d'issue à sa difficulté est représenté comme battant des mains, afin d'attirer l'attention de quelqu'un qui puisse l'aider. C'est un appel au secours. De là le mot *losáka* est parfois transféré à la femme, comme on le fait pour *boóngá*.

Bien que le mari ait sur la *boóngá* et sur son activité tous les droits conjugaux, elle n'est pas à proprement parler son épouse. On peut simplement dire qu'elle lui appartient et que c'est cette appartenace qui engendre les droits du soi-disant mari. Ce dernier n'a pas de devoirs envers elle, comme dans un mariage ordinaire. Ainsi, si la femme meurt chez Ekamba, même sans qu'aucun versement dotal ait été effectué, le père n'a rien à réclamer, puisque, de sa propre initiative, il lui a offert sa fille. Si la *boóngá* s'enfuit de chez son possesseur, celui-ci a droit, en plus du remboursement normal des valeurs prêtées, à un supplément de 10-20 anneaux (ou davantage, proportionnellement au montant du prêt), en dédommagement de la perte qu'il vient de subir. Ce supplément est dû même lorsque le possesseur a payé une dot au père de la femme, en vue d'un mariage légitime.

Car s'il aime cette femme, rien ne s'oppose à ce qu'il l'épouse régulièrement. Il le fait d'autant plus volontiers que la femme, aussi longtemps qu'elle reste simple objet de gage, est en butte au mépris et aux railleries de ses congénères. On lui dit : « Tu n'es pas une épouse; tu n'es qu'une *boóngá*; tu ne diffères point d'une esclave, car ton mari n'a pas versé de dot pour toi ».

Une fois la dot versée, la *boóngá* devient véritable épouse, et toutes les règles du droit s'appliquent à cette

union, qui désormais est un mariage régulier, conforme en tout à un mariage par *nkumbó*. Quant au prêt, il est englobé dans le montant total de la dot.

La mise en gage d'une femme se fait aussi par l'intermédiaire d'un *ndonga*, qui, pourtant, porte le nom spécial de *ndonga éâ ntsikoǒnda*, ce qui, littéralement, se traduit : « témoin de je ne t'ai pas prié ». On l'oppose ainsi à un *ndonga* au sens propre. En voici la raison : le véritable *ndonga* est désigné par le mari; or, dans le cas présent, c'est au contraire le père de la fille qui demande son intervention. Par conséquent, l'homme qui prend la *boóngá* contre le prêt n'est pas obligé de reconnaître sa qualité de témoin officiel et régulier. Ce témoin n'est pas *ndonga* du mariage, mais doit témoigner du contrat de gage.

Lorsqu'une femme donnée en *boóngá* s'enfuyait de chez son possesseur, celui-ci s'attaquait au *ndonga* et, trouvant l'occasion favorable, il le faisait prisonnier. Si l'affaire ne s'arrangeait pas il pouvait le réduire en esclavage. Mais dans ce cas il avait à compter avec la vengeance de la famille du *ndonga*, bien que celle-ci, selon la norme régulière et légitime, devait plutôt exercer sa vengeance contre l'homme qui avait demandé l'intervention de leur parent. Car c'est lui qui est responsable de tout et doit, en droit, en endosser toutes les conséquences. L'exception, arrivant parfois réellement, était due à la loi du plus fort, qui, ici comme dans les pays « civilisés », est souvent la meilleure ⁽¹⁾.

Lorsque l'homme qui a reçu la *boóngá* désire l'épouser régulièrement, il désigne son *ndonga* à lui, qui remplit

(1) L'intervention d'un *ndonga éâ ntsikoǒnda* n'est pas exclusivement réservée à ce seul cas. Elle se rencontre encore dans d'autres circonstances. Par exemple, Esalé de Bonkoso a été fait prisonnier par Isia de Bongili. Mpetsí est parent d'Esalé et lié d'amitié avec Isia. Il prie celui-ci de rendre la liberté à Esalé, se constituant garant du paiement de la rançon, et devient donc *ndonga éâ ntsikoǒnda*. Si le paiement est trop retardé, Isia se venge sur Mpetsí et a même le droit de lui ravir sa femme à titre de compensation.

toutes les conditions requises. Ce n'est donc pas le *ndonga* de la mise en gage qui est *ndonga* du mariage. Pourtant, comme il est intervenu dans la livraison en *boóngá*, on lui laisse généralement l'honneur d'être associé comme témoin supplémentaire au *ndonga* principal.

De tout ce qui précède il ressort clairement que l'offre d'une *boóngá*, bien que possédant certains caractères extérieurs de l'union matrimoniale, ne peut nullement être considérée comme un mariage.

Un cas fort semblable, mais qui appartient désormais au passé, est l'offre d'une femme pour implorer la paix (*boóndo*). Citons un exemple historique ⁽¹⁾ : au temps où les populations habitant actuellement cette région se trouvaient encore vers les sources de l'Ikelemba, il y avait une guerre entre la famille de Mpumo, ancêtre des Boéndé, et celle de Lonyango, ancêtre des Bonkoso. Ces derniers, vaincus, appellent à leur secours la famille de Bokungú, leur *bǎnankáná*, un des ancêtres des Bongíli, qui inflige à Mpumo une défaite cuisante.

Effrayé, Mpumo implore la paix en lui offrant sa sœur Mbálaka. Bokungú accepte. Mais comme cette femme lui plaît, il veut contracter avec elle un mariage en règle. Il paie donc une dot élevée. Mais Mbálaka, étant de bonne famille, déclare ne pas vouloir aller chez son mari toute seule, et exige que son père lui adjoigne une *ebísa* ⁽²⁾. C'est sa parente Wela de Ngombe (Boímbo) qui lui est assignée. Le vieux papa, désirant faire ostentation de richesse, va même plus loin et ajoute encore, comme deuxième *ebísa*, Eúmé, fille de Bokelé de Bokátola, son oncle maternel. Enfin, pour compléter sa contre-dot, déjà riche, Mpumo donne à sa fille quelques hommes «*Mpámá*» (clients) « pour manier les soufflets dans les fonderies de

(1) Nous décrivons cette histoire en détail, parce qu'elle montre sur le vif certaines manifestations de la vie sociale nkundó.

(2) Cfr. chap. VII, art. IV.

fer de Bokungú », et parmi lesquels l'histoire cite : Bokuka, Likítá, Engota, Lofalanga, etc.

De la même façon, ce Mpumo reçut à titre de *boóndo* la femme Lifomí, fille d'Ikólé. Le frère de celle-ci, Ndyên-tíkala, ancêtre des Mbúngá (Lióko, Ekonda), l'offrit pour implorer la paix. Mpumo l'épousa régulièrement. Dans sa lutte contre les Ekonda, ce même Mpumo obtint encore de la même manière la sœur de Bangóndó, de Mpénjwá (Wǎyá), nommée Boóngó.

Comme le vainqueur de la guerre tenait d'ordinaire à épouser la femme régulièrement par paiement de dot, nous pourrions comparer la livraison d'une parente en *boóndo* à ce qui se pratiquait en Europe au Moyen Age, lorsqu'un prince mariait sa fille ou sœur à un compétiteur ou à un adversaire, afin de sceller la paix entre eux. Il s'agit donc ici d'une sorte de mariage politique.

ARTICLE VI. — ÉCHANGE.

Par le terme d'échange de femmes (*yenjá*, du verbe *enja*=échanger, terme générique), les tribus envisagées dans cette étude n'entendent pas toutes la même chose. Selon les cas nous pouvons distinguer plusieurs espèces d'échanges.

1° Les Nkundó purs connaissent l'échange de filles, sœurs, parentes. Cet échange se fait toujours par versement de dot et par l'entremise du *ndonga*. Ce sont donc deux mariages réguliers par *nkumbó*, qui ne méritent le nom d'échange que tout à fait improprement. Les deux hommes qui se donnent mutuellement leurs sœurs en mariage contractent chacun un mariage ordinaire selon les normes typiques.

2° Parfois le nom d'échange est appliqué à la pratique de l'*ikákelo*, qu'un exemple fera mieux comprendre qu'un long exposé : Eale a épousé la femme Āmbá. Lokio, sœur

d'Eale, est mariée à Isia. Āmbá abandonne son mari pour un parent d'Isia. A la première occasion qui se présente, Eale retient chez lui sa sœur Lokio, la ravit donc à son mari et, ne voyant pas revenir chez lui sa femme Āmbá, livre sa sœur Lokio en mariage à un autre homme. Ou bien Eale a épousé une parente d'Isia, qui, lui, a épousé une parente d'Eale. L'une abandonnant son mari, celui-ci reprend sa parente à lui et la donne en mariage ailleurs, en usant de son droit d'*ikákelo* (1).

Comme il appert de ces explications, cette coutume n'est pas un échange volontaire et spontané, mais forcé. Pourtant on le nomme parfois échange, parce qu'il n'y a pas, à proprement parler, de divorce; de part et d'autre aucune restitution de dot n'a lieu.

Ces deux cas ne correspondent donc à l'idée d'échange de femme que tout à fait improprement. Dans le premier cas on ne peut même pas parler d'échange d'épouses.

3° Chez les Bombwanja on trouve quelque chose qui s'en rapproche davantage. En voici un exemple historique : Ikété aime Eanga, veuve du père d'Ekofó. Celui-ci, de son côté, aime Ilonga, veuve du père d'Ikété. Ils échangent ces deux femmes, qui sont leurs épouses par droit d'héritage. Il se peut même faire qu'Ikété, tenant fort à Eanga, donne à Ekofó une femme de son propre harem, qui aime cet homme. Ces échanges ont lieu sans versement de dot, mais par l'intermédiaire des *ndonga* qui sont intervenus antérieurement, au moment du *nkumbó* initial.

Nous nous trouvons ici devant un cas de véritable échange de femmes. Comme nous venons de voir, deux cas peuvent se présenter : échange de veuves et échange d'une veuve contre une épouse réelle. Au point de vue droit et justice les cas sont identiques; les femmes échangées appartiennent aux échangeurs, qui sont, en droit,

(1) Substantif dérivé du verbe *kákela*, garantir; ici : se garantir la possession des valeurs dotales, de son capital.

leurs maris. Mais il n'y a que dans le second cas qu'intervient l'échange d'une femme qui n'est pas seulement épouse de droit, mais aussi de fait, c'est-à-dire qui a tous les devoirs et droits d'une épouse. Toutefois, une épouse pareille n'est donnée que d'une part. Au sens propre et strict, ce n'est pas encore l'échange d'épouse contre épouse.

La distinction que nous avons posée entre épouse de droit et épouse de fait a son importance. La vie conjugale effective introduit un nouvel élément juridique. Cela ressort manifestement de la répugnance de ces mêmes Bombwanja, qui pratiquent l'échange que nous venons de décrire, contre l'échange pur et simple, dont l'explication va suivre.

L'échange de veuves se rencontre aussi chez les Elíngá, qui, tout comme les Bombwanja, connaissent également les deux sortes d'échanges impropres que nous avons décrites au début.

4° Par contre, le véritable échange d'épouses existe chez les populations riveraines Boóyá et Longa ⁽¹⁾, qui, dans leur dialecte, l'appellent *iengyá*. Deux hommes échangent leurs épouses mutuelles. Si la dot de l'une surpasse celle de l'autre, l'excédent est remboursé. Cet échange se fait avec le consentement des femmes.

Voici la genèse ordinaire d'un cas d'échange. Supposons deux hommes, Bokulú et Mpolí avec leurs femmes respectives Mbindo et Baúná. Bokulú s'éprend de Baúná, femme de Mpolí, et ils se lient de relations adultères. Refroidissement de l'amour de Baúná pour son mari Mpolí, services de moins en moins fréquents, etc. Même situation de Bokulú envers sa femme Mbindo. Celle-ci est jalouse : sa patience est bientôt à bout. Elle en traite avec Mpolí, le mari de sa concurrente : « Vois comme ta femme te trompe; elle ne t'aime plus. Mon mari à moi me délaisse

(1) Habitant vers l'embouchure de la Salonga (Bonsela, Bomputú, Nkúse, Bombomba, Isaká, etc.).

pour elle, il ne m'aime plus. C'est un défi envers toi comme envers moi. Si tu es un homme ⁽¹⁾, relève le défi ».

Dans la conception indigène, l'homme doit à son honneur de prendre chez lui cette femme. S'il ne le faisait point, il s'exposerait à la risée et deviendrait le point de mire des allusions malveillantes et des railleries de tous, hommes et femmes. Il serait considéré comme un lâche, tout comme dans la société « cultivée » européenne on traite de lâche l'homme qui ne relève pas le gant que lui jette son adversaire.

La haine que de ce fait la femme reniée conçoit envers son mari se change en amour pour l'homme auquel sa rivale a infligé une injure identique. Le malheur commun engendre l'affection mutuelle. La femme est acceptée comme épouse et ainsi sauvée du déshonneur. L'homme de son côté affectionne la femme qui lui offre son cœur et sauvegarde sa bonne renommée. Tous les quatre étant finalement d'accord, les deux hommes arrangent la question de la dot, comme il a été dit, puis vivent en paix sans aucune inimitié.

Cette façon d'agir, si étrange pour nous, parce que aussi indéfendable en saine philosophie que devant la morale catholique, paraît normale aux indigènes. La conscience païenne s'en accommode parfaitement. Car pour elle aucune loi positive ne l'interdit, et puisque tout le monde se met finalement d'accord, c'est tout ce qu'elle demande. En fin de compte, aucun droit individuel n'est lésé, et comme la mentalité indigène ne se soucie pas de la moralité comme nous la concevons, la chose est pour elle toute naturelle.

Toutefois, les groupes ethniques qui ne pratiquent pas cet échange proprement dit, ne l'approuvent nullement. Non qu'ils n'en comprennent pas la psychologie : au contraire, le cas échéant ils l'admettent. Mais ils con-

(1) Homme au sens de *vir* (*jwende*). Sens : si tu as du courage, montre que tu n'es pas un lâche.

damnent la procédure juridique. Ils exigent que les deux mariages soient rompus régulièrement et que deux nouveaux mariages soient contractés; c'est-à-dire ils réclament la restitution et le versement de dots par l'intermédiaire des *ndonga* et en passant par les parents respectifs des femmes. Pour eux donc, cet échange n'est pas un vrai mariage, mais une espèce de vente et achat. Aussi, à leur point de vue, ces femmes échangées sont des esclaves, et non des épouses, parce qu'elles vivent avec leurs hommes, alors que le premier mariage n'a pas été rompu et qu'un nouveau contrat matrimonial n'a pas été conclu.

Il résulte de ce qui précède que nous ne trouvons chez les tribus nkundó étudiées ici aucune confirmation de l'affirmation d'Engels (étude citée, p. 35) que chez les Wangata « son mari peut l'échanger... elle n'a pas à protester » (1).

ARTICLE VII. — L'ACHAT.

L'achat de femmes n'est pas pratiqué par les tribus nkundó dont nous traitons ici, ni même par les Bombwanya. On ne le trouve que chez les Elíngá. Il ne s'agit pas d'un mariage par dot, mais d'un réel achat, c'est-à-dire qu'un homme achète une femme à son mari pour un montant *x*. Il ne passe pas par les parents de la femme, ce qui serait un mariage ordinaire par versement dotal, mais il s'adresse directement au mari.

Généralement, c'est la femme qui fait la proposition et demande à un homme de l'acheter ainsi. Parfois, l'homme, désirant prendre cette femme, s'arrange d'avance avec elle. Avant l'arrivée des Européens, cela provoquait généralement une guerre entre clans ou villages. Puis, à l'armistice, la palabre était tranchée et

(1) De même, les Ekonda ne connaissent comme *lienjá* que l'échange de filles ou sœurs. Ils connaissent un terme spécifique : *mpéngó*. Notons, en passant, que certaines tribus Mbólé, où l'on pratique l'échange réel d'épouses, désignent celui-ci par le même mot : *impéngó*.

l'acheteur payait au mari. Actuellement, comme on n'oserait plus se battre, à cause des sanctions judiciaires inévitables, la femme abandonnant son mari pour un autre, et celui-ci voulant l'acheter, ils portent la palabre devant les juges, et, comme la femme ne veut que le nouveau mari et que, d'autre part, guerre et punitions de femmes sont de fait abolies, le premier n'a qu'à s'incliner et s'arranger pour le prix à payer ⁽¹⁾.

Le montant que l'acheteur doit payer au mari est le montant de la dot. Mais comme celle-ci ne passe pas par les mains de la famille de la femme, il n'y a pas rupture du premier mariage. On ne parle donc pas de *jěngí*, mais de *lisómbí* (du verbe *-sóm̄ba* : acheter), terme employé pour n'importe quel achat. On dit encore *básómbana endé la njěngí* : il fait un achat au mari (littéralement : au payeur de la dot). Ces valeurs payées à l'équivalence de la dot peuvent être remplacées par une femme vivante, que l'acheteur donne au mari, en remplacement de la femme achetée.

En règle très générale, le mari exige en outre une seconde femme, épouse ou parente de l'acheteur, en guise d'*ebísa* de la première. Ce ne doit pas être une véritable *ebísa*, parente de l'autre. Elle n'est *ebísa* que tout à fait improprement. Elle porte le nom spécial d'*inukambénga* = cueilleuse de poivre, pour indiquer cette qualité d'aide, au service de la femme qui a été livrée en paiement, ou acquise au moyen du prix d'achat.

Enfin, l'acheteur (*bosómbi*) doit nouer les relations d'alliance avec ses nouveaux beaux-parents. A cette intention il leur fait un versement de valeurs qu'ils touchent en plus de la dot primitive. Quoique pratique-

(1) Il est question ici de la situation qui a prévalu jusqu'à présent. Les tribunaux indigènes ont reçu pouvoir de punir les délinquants, et ils sont donc obligés de prononcer les peines prévues. A mon avis, si le mari légitime porte plainte, le tribunal devrait trancher en sa faveur, non seulement parce qu'il s'agit d'un achat de femme, mais encore parce qu'il y a polyandrie, vu que le mariage n'a pas été rompu.

ment ce versement constitue une dot, il n'en porte pas le nom, parce qu'il n'en a pas le sens juridique. Son nom spécifique propre est *isongyambóka*, de *-songya*=surajouter une nouvelle chose, et *mbóka*=chemin; le nouveau mari ajoute donc une nouvelle relation d'alliance. Le verbe *songa* ou *songya* est encore usité en d'autres circonstances : pour une nouvelle tuile ou feuille qu'on ajoute à un point endommagé d'un toit, pour une pièce de réparation sur un habit, ou pour une nouveauté introduite. Ce terme semble ainsi indiquer qu'il ne s'agit pas d'un nouveau mariage, mais d'une greffe modificatrice du mariage initial. En outre, il s'emploie souvent dans un sens péjoratif. Et ainsi on pourrait supposer que cette coutume n'est pas très ancienne. Mais ce n'est évidemment pas une preuve adéquate.

Par ce qui précède il est clair que l'achat d'une femme est une opération difficile et coûteuse. Une sorte de seconde dot (*isongyambóka*) et une deuxième femme (*inukambéngá*) constituent tout un capital. Autrefois, l'acheteur avait en outre à indemniser les familles des hommes tués au combat (ce qui pouvait monter jusqu'à près de 100 anneaux, le taux d'un « cadavre » étant de 15-20 *bakonga*, prix d'un homme ⁽¹⁾). Aussi a-t-on l'impression que, tout en admettant, pour des raisons qui nous sont inconnues, l'achat des femmes dans leurs coutumes et lois, les tribus en question ne l'ont fait qu'à contre-cœur et que les tenants de l'autorité ont pour ainsi dire accumulé les difficultés, comme pour effrayer les amateurs et pour réduire les cas au minimum inévitable.

On pourrait se demander pourquoi des hommes n'hésitent pas devant ces graves difficultés financières. Il est tout à fait psychologique que si un homme s'est épris d'une femme d'autrui et qu'il possède les richesses vou-

(1) Si dans une « guerre » pareille il y avait cinq morts, c'était déjà énorme !

lues, sa passion le pousse à se jeter dans pareille aventure. Il en fut probablement ainsi à l'origine. Pourtant ceci n'explique pas l'existence de l'*achat*, car la rupture du premier mariage et l'engagement d'un nouveau pourraient tout aussi bien se faire par la voie ordinaire de versement et de restitution de dots.

Actuellement, le cas devient de plus en plus rare. Ce changement est probablement dû à une plus grande division des richesses, qui produit un second changement, notamment que l'homme fait les propositions initiales, au lieu de la femme, comme dans la coutume ancienne.

L'invitation de la part de la femme est publique. L'homme doit à son honneur d'y répondre. Tout comme pour l'échange chez les Boóyá, ce n'est qu'en y donnant suite qu'il peut échapper aux railleries. S'il ne s'exécutait pas, il serait considéré comme un lâche; il serait traité comme un paria; sa (ses) femme(s) l'abandonneraient et il ne serait plus admis dans la compagnie et au repas de ses congénères.

Bien que, strictement parlant, la chose sorte du cadre de cette étude, il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de noter ici, à titre de comparaison, que l'*achat* se pratique également chez les Ntómbá (Wängatá, Ikengo) et les Boléngé (= Bofijí) d'entre Congo-Boloko. Ils le nomment du même nom : *isómba*, achat; et l'homme qui l'achète : *bosómbi*=acheteur. La femme invite toujours l'homme en lui envoyant un *bonengé* : morceau de nervure de feuille de bananier. Elle le fait publiquement; remettant le *bonengé* à un parent ou ami, elle lui dit tout haut et devant tout le monde : « Porte-moi ce *bonengé* à un tel, qu'il vienne m'acheter ».

La même coutume existe encore chez certains groupements Ekonda, dépendant du poste de Bikoro, tels les Lonyanyanga, Bosanga, Balíngo, Babonje, etc., mais non chez les autres, qui dépendent du poste de Kiri (Buli). Elle y est appelée *ehómbaka* ou *esómbaka* (même radical et

même sens que *lisómbí* et *isómba*). Comme ces populations sont voisines des Ntómbá précitées et d'autres Ntómbá habitant près du lac qui porte leur nom (déformé) et que, d'autre part, le restant des Ekonda ne la connaissent point, on pourrait présumer qu'elle a été introduite de chez leurs voisins du Nord et de l'Ouest.

Comparant ces données sur la distribution géographique de cette coutume et la nature ethnique des tribus qui la pratiquent, nous pourrions supposer qu'elle n'est pas d'origine nkundó. Les autres groupes ne l'approuvent nullement chez leurs voisins; ils les en méprisent plutôt, car pour eux une femme achetée est une esclave. Aussi s'en moquent-ils : « Ils vendent leurs femmes comme des esclaves ou des chèvres ». Peut-on trouver ici un indice que les Ntómbá-Boléngé ne sont pas des Nkundó purs, ou bien qu'ils ont subi des influences étrangères? De même pour les tribus riveraines qui pratiquent l'achat de femmes?

ARTICLE VIII. — CONCLUSIONS GÉNÉRALES.

Après l'analyse détaillée des différentes formes de mariages et d'unions pseudo-matrimoniales, il est nécessaire d'en faire la synthèse.

Certaines espèces, considérées par les Nkundó comme étant des mariages légitimes, diffèrent pourtant plus ou moins du mariage type, parce qu'ils sont adaptés à des circonstances particulières. Tels sont le mariage de la veuve avec l'héritier et le mariage par remplacement après divorce. Quant à nous, nous pouvons nous ranger à l'opinion des indigènes; car ces unions, lorsqu'elles sont conclues d'une façon normale, ne comportent rien qui soit contraire à la nature d'un mariage valide tel que nous le concevons ⁽¹⁾.

Par contre, les Nkundó jugent les autres formes comme

(1) Le remplacement après divorce uniquement quand la rupture est légitime et valide en tout droit.

ne répondant pas ou tout à fait imparfaitement à l'idée qu'ils se font d'un mariage régulier. L'union d'une veuve avec un parent éloigné du défunt n'est qu'une espèce de concubinage légitimé. L'offre d'une épouse comme gage, l'échange et l'achat sont considérés comme des formes absolument inférieures. Il est donc préférable que nous les désignons par le terme d'unions pseudo-matrimoniales. Car quoiqu'elles soient admises comme légitimes par les tribus qui les pratiquent, elles y semblent plutôt tolérées qu'approuvées.

Il y a donc place pour une action des tribunaux indigènes contre ces formes si inférieures, action d'ailleurs favorisée par le texte du *Recueil à l'usage des Fonctionnaires et des Agents du service territorial au Congo belge* (éd. 1930, p. 375).

Dans les lignes que nous allons consacrer à l'examen de la nature du mariage nkundó, nous pouvons donc nettement exclure ces unions pseudo-matrimoniales.

ARTICLE IX. — LA NATURE DU MARIAGE NKUNDÓ.

Arrivés à ce point de notre étude, il nous faut faire la synthèse des principales conclusions que notre analyse nous a fournies jusqu'ici et tâcher d'en déduire la notion de l'essence du mariage nkundó.

Le mariage, en ethnologie bantoue, se définit plus ou moins : le lien entre deux personnes de sexe différent, créant pour les conjoints un état social, une situation économique particulière et légitimant leur progéniture ⁽¹⁾. Cette définition diffère assez bien de la définition philosophique, qui est plus restreinte, en exigeant un contrat stable entre homme et femme de livraison mutuelle des droits exclusifs sur les corps en vue des actes procréateurs.

En quoi le mariage nkundó se conforme-t-il ou s'op-

(1) Cfr. *Recommandations pour l'étude de la famille*, éditées par l'Institut international pour l'étude des langues et civilisations africaines.

pose-t-il à ces définitions? Ou plutôt : quelle est la définition que nous devrions donner du mariage nkundó et en quoi sa nature juridique consiste-t-elle?

Rappelons d'abord brièvement quelques données capitales pour le problème en ajoutant quelques constatations que les pages suivantes nous fourniront, mais qui sont indispensables pour obtenir une vue d'ensemble. Ensuite nous tâcherons d'en dégager la base juridique.

Pour la forme du mariage légitime, le droit nkundó requiert comme conditions indispensables :

1° Le versement d'une dot;

2° L'intermédiaire, pour ce versement, d'un ou plusieurs témoins qualifiés.

La stabilité est infirmée par l'admission du divorce. Dans une société comme celle-ci, la chose est inévitable. Mais tout est mis en œuvre pour en restreindre la fréquence : dot et contre-dot, opposition de la part des autorités familiales, etc. (1).

L'exclusivité des droits sur les corps sera examinée au chapitre VI. Disons seulement que l'adultère n'est pas reconnu légitime, quoique les Nkundó s'en fassent une idée toute différente de la nôtre, qu'ils admettent des dérogations au principe de la fidélité et qu'ils tolèrent certaines licences.

Une question de haute importance pour notre but est celle du consentement. Mais son examen est fort ardu, parce que cet élément est relégué par les indigènes à l'arrière-plan, tandis qu'ils font ressortir davantage le facteur dot; ce qui ne doit pas nous étonner, puisque de par sa nature matérielle et palpable celle-ci retient mieux leur attention (2).

Remarquons d'abord que, par les Nkundó, la validité

(1) Cf. chap. VIII, art. I et II.

(2) Constatation qu'on peut faire également pour les profanes européens dans les questions d'ordre juridique et autres.

d'un mariage n'est jamais mise en doute pour défaut de consentement. On rencontre bien des femmes qui refusent le mari auquel on les destine comme remplaçantes, en invoquant le fait que la dot n'a pas été versée pour elles, ce qui veut dire qu'elles ne se considèrent pas comme partie contractante. Mais, à ma connaissance, leur opposition n'est pas considérée comme rendant le mariage invalide. J'ajoute « à ma connaissance », parce que cette question étant fort embrouillée dans la mentalité indigène, j'admets la possibilité de découvertes ultérieures qui prouveraient que les Nkundó attachent au consentement plus d'importance que nous n'en apercevions pour le moment. D'ailleurs, le fait que tout mariage normal comporte une cérémonie d'expression du consentement est une indication dans ce sens.

Examinons maintenant nos données sur la valeur du consentement et de son expression.

A moins d'un cas exceptionnel dont nous pouvons à bon droit omettre de tenir compte dans cette synthèse, puisqu'il n'influe en rien sur nos conclusions, il y a dans le mariage type toujours consentement des époux. Celui-ci est d'abord privé, puis porté à la connaissance des parents, qui y donnent leur approbation. Lors du premier versement dotal, la fiancée l'exprime par un acte public et officiel, tandis que le mari le manifeste en accompagnant son père dans toutes ses démarches et en prenant chez lui sa future. Aux yeux des Nkundó, cela est tout à fait suffisant.

Une seconde question se pose à ce propos. Le consentement est exprimé lors du versement de l'*ikulá*. Or, le véritable paiement dotal ne se fait que plus tard et sans renouvellement du consentement. L'expression du début, lors des fiançailles, peut-elle être considérée comme suffisante, parce que virtuellement persistante? A mon avis, rien ne s'y oppose.

Pour le mariage par héritage, les formalités ordinaires de l'expression du consentement sont omises, parce qu'au-

cune nouvelle dot n'y est versée. Toutefois, nous y constatons que l'héritier doit aller prendre la veuve dans sa famille en faisant un paiement spécial. Bien que les Nkundó expliquent celui-ci comme une marque de respect envers la famille de la veuve, nous pourrions interpréter ces actes comme l'expression, adaptée à ce cas, de la volonté du nouveau mari d'épouser la femme, tandis que pour celle-ci le fait d'accompagner l'héritier est en réalité la manifestation de son consentement à l'union. Cette interprétation est confirmée par la stipulation juridique que le paiement des *bekooli* doit être renouvelé par chaque membre de la parenté du défunt qui veut épouser la veuve, tandis que le contrat dotal demeure inchangé. Ce versement n'émane donc nullement, comme la convention dotale, de la famille, mais est bel et bien un acte personnel de celui qui veut prendre la veuve comme son épouse.

Pour le remplacement après divorce, l'extériorisation du consentement est plus vague, puisqu'elle se restreint aux démarches du mari auprès de son beau-père, d'une part, et, du côté de la femme, au fait d'accompagner l'époux. On doit en dire autant de l'héritage d'une *bosóló* (chap. III, art. III). Il serait toutefois contraire à la réalité de conclure de cette forme très réduite de son expression à l'absence du consentement de la femme : dans ces questions, leur mentalité diffère totalement de la nôtre. Etre remplaçante est considéré comme un devoir et accepté comme tel; psychologiquement, il y a souvent consentement, tout comme l'obligation de se soumettre aux commandements divins, aux lois religieuses ou civiles, n'exclut point du tout la volonté. Même la crainte révérentielle, la peur des châtiments, etc., n'enlèvent pas le libre exercice de la volonté, bien qu'elles le diminuent. Pourtant, il se peut trouver des cas où la peur ou la contrainte soient telles qu'elles enlèvent complètement la liberté.

Quant aux unions précoces (chap. IV), la question est encore plus ardue. Ce ne sont que les fiançailles qui s'engagent dans la prime jeunesse. De la part du mari le consentement est exprimé d'une manière absolument suffisante. Comme le stade provisoire ne passe à l'union définitive qu'à l'approche de la puberté, la jeune fille peut être considérée capable d'un consentement suffisant pour un mariage valide, consentement qu'elle exprime en se rendant chez son mari. Toutefois, si l'on compare l'expression du consentement dans ce cas avec celle que nous constatons dans les autres unions, on la trouve ici très atténuée et fort inférieure.

Nous pouvons donc admettre que, d'une façon générale et dans les circonstances ordinaires, la liberté est sauve et que le consentement est exprimé d'une manière suffisante.

Après avoir rappelé ces données générales, essayons de dégager la nature juridique du mariage nkundó. Dans le droit ecclésiastique et dans le droit civil européen, le mariage se fait par l'échange officiel des consentements mutuels. Pour le Nkundó, le mariage se fait par le versement officiel d'une dot, auquel versement s'ajoute le consentement des époux, manifesté d'une façon plus ou moins claire et explicite, d'après les cas, mais que nous avons reconnue comme étant suffisante.

Les versements dotaux sont un contrat passé entre les familles des époux. Cette convention est considérée par les Nkundó comme constituant le mariage. Pour eux le consentement n'en est qu'un accessoire, attitude bien naturelle, à cause de l'infériorité de leur analyse, comme nous l'avons vu ci-dessus. Dans le droit civil européen il existe, à côté de l'échange légitime des consentements, qui constitue l'union conjugale, le contrat de mariage ou convention, expresse ou tacite, réglant les questions pécuniaires, et qui n'est qu'un accessoire du mariage. C'est donc juste l'opposé de la pensée des Nkundó.

Toutefois, nonobstant l'idée que nos indigènes se font de la valeur du consentement comme tout à fait accessoire dans la constitution du mariage, nous pouvons approfondir cette question et en faire l'analyse juridique, en nous basant pourtant uniquement sur les faits observés.

La manifestation de la part des deux époux de leur consentement au mariage est, dans son essence juridique, un véritable contrat, que nous pourrions appeler pacte conjugal : ils expriment leur volonté de s'unir comme conjoints, et cela de la façon prescrite par la loi. Le fait que les Nkundó n'attachent qu'une importance inférieure à ce contrat ne détruit pas sa réalité.

Quelle que soit donc l'importance relative que les Nkundó attachent à ces deux éléments, nous pouvons admettre en toute sûreté que leur union matrimoniale comprend dans la réalité deux composantes : la convention dotale et le pacte conjugal ou expression des consentements.

En droit naturel éthique le mariage est un contrat passé entre les époux : c'est le consentement de ceux-ci qui constitue le mariage. Pour les Nkundó, au contraire, — c'est du moins ce qui ressort de leurs affirmations, explications, etc., — l'homme et la femme deviennent mari et épouse par le versement de telle partie de la dot. Si leur analyse épuisait la question, il y aurait une opposition catégorique entre leur système et la nature philosophico-juridique du mariage. Mais il existe de fait un pacte de consentement qui — bien que pour nos gens il soit accessoire — constitue un élément intégrant du complexe d'actes et de cérémonies dans lequel consiste leur contrat matrimonial, ce qui le rend conforme à la définition philosophique du mariage.

Comment devons-nous nous représenter la relation entre le pacte conjugal et la convention dotale ? Je pense qu'en allant au fond juridique de la question nous pouvons nous exprimer comme suit : les époux nkundó donnent leur

consentement à l'union telle qu'ils la conçoivent; ils veulent devenir mari et femme d'après la pratique en vogue dans leur communauté et selon les règles prescrites par leur droit. Ils expriment leur volonté de s'y conformer. Dans le mariage par *nkumbó*, l'union est d'abord provisoire (fiançailles), définitive ensuite dès le versement du *walo*. C'est comme si les futurs se disaient : nous voulons être mari et femme, et nous le deviendrons effectivement du moment que nos familles respectives exécutent la partie essentielle de la convention dotale. Celle-ci est comme la condition indispensable du contrat matrimonial; mais, dans l'infériorité de leur analyse, les Nkundo l'expliquent comme en étant l'élément constituant unique. Juridiquement parlant, les fiancés font dépendre leur consentement définitif de la réalisation ultérieure de la convention dotale. Il en est foncièrement de même dans les unions précoces. Dans les autres formes de mariage, nous pouvons adopter — *mutatis mutandis* — une interprétation identique. Ainsi, dans l'héritage, l'héritier et la veuve ajoutent leur consentement à la convention dotale préexistante et persistante. Quant au cas de remplacement il ne diffère pas du précédent.

Contre tout cela on peut formuler l'objection que les Nkundó ne considèrent pas l'héritage et le remplacement comme de nouveaux mariages, mais bel et bien comme la continuation de l'union persistante malgré le changement de la personne des épouses. La réponse est incluse dans les principes que nous avons posés ci-dessus. En effet, à cause de l'insuffisance manifeste de leur analyse, ils ne s'aperçoivent pas de l'existence du contrat de consentement; ils ne distinguent pas ce pacte conjugal qui change, de la convention dotale qui seule persiste. Et par le fait que pour eux la convention dotale est l'essentiel, le pacte conjugal l'accessoire, il ne prêtent attention qu'à celle-là. Nous pouvons donc légitimement interpréter leurs affirmations sur la nature des unions par héritage et par rem-

placement comme se référant au contrat dotal. Ainsi, le fait que chaque parent du défunt qui désire épouser la veuve doit effectuer un paiement individuel (*bekooli*), tandis que le contrat clanique persiste inchangé, prouve la réalité effective de la distinction entre convention dotale familiale et pacte conjugal personnel.

Résumant toutes ces considérations, nous pensons être en droit de poser comme définition du mariage nkundo : un contrat conjugal entre un homme et une femme, contrat stable en soi et lié à une convention dotale, de nature et de formalités déterminées, entre leurs familles.

Nous pouvons donc conclure que dans sa nature intime le mariage nkundo est conforme à la définition que l'éthique donne de cette institution en général et qu'il en remplit toutes les conditions essentielles ⁽¹⁾.

(1) Je suis très reconnaissant à M. le Procureur général A. Sohier pour avoir, d'une façon toute particulière, attiré mon attention sur le côté juridique de ce problème et m'avoir ainsi invité à l'approfondir.

CHAPITRE IV.

AGE DES MARIÉS.

Le Nkundó peut se marier à tout âge. Son droit ne contient aucune stipulation à ce sujet. Pourtant l'habitude courante voulait autrefois que la fille était mariée très jeune, tandis que les garçons ne pouvaient prendre femme qu'à un âge réellement avancé. Actuellement, l'époque du mariage a été retardée pour un nombre toujours croissant de filles, et pour les garçons elle a été fort avancée presque universellement. Examinons la situation en détail, en distinguant entre les sexes.

ARTICLE I. — LES FILLES.

La coutume nkundó admet le cas — autrefois très fréquent et encore bien en vogue à présent — de l'engagement d'une enfant attendue, non encore née, ou encore en très bas âge, mais déjà promise comme épouse à X... ou Y... C'est ce qu'on nomme *banda bõna*, ou *bõmoto* = littéralement : compter une enfant, ou une femme. L'*ikulá* est versé immédiatement. Plus tard l'affaire se poursuit de la façon ordinaire; les autres parties de la dot sont versées, soit pendant la jeunesse, soit, de préférence, au moment où la fiancée rejoint son mari.

Entre-temps, si une de ses parentes est déjà l'épouse du polygame, ou d'un parent de celui-ci, l'enfant est élevée, dès un âge plus ou moins jeune d'après les circonstances, dans la famille de son mari. Elle loge chez sa parente. Elle peut alors avoir, par exemple, 7 à 8 ans à peine. Si personne ne peut prendre soin d'elle dans le clan du mari,

elle n'y passe qu'une ou deux semaines, pour faire peu à peu la connaissance des personnes et des lieux, visite qu'elle réitère de temps en temps. Sa mère l'y accompagne, car elle ne saurait s'y habituer toute jeune et seule, sans soutien, sans parents. Il faut donc attendre qu'elle atteigne l'âge d'une certaine indépendance où elle peut se tirer d'affaire elle-même. C'est en général vers les débuts de la puberté, donc entre 12 et 15 ans.

Tout comme les femmes adultes, elle est déjà nommée *bompáka* ou *wǎli*, conformément avec la partie de la dot versée. Elle a tous les devoirs et tous les droits de l'épouse : relations sexuelles, préparation des aliments, soins du ménage, etc. Aucune date, aucun âge n'est fixé pour le commencement de la cohabitation. Cela s'arrange entre le mari et ses beaux parents. Ceux-ci n'ont pas le droit d'en retarder le moment, même si leur fille est encore trop jeune, mais ils peuvent user de leur grande influence sur le gendre. La génération moderne n'est pas choquée par les relations entre un adultère et une impubère. D'ailleurs, du point de vue juridique, tout est régulier; comme il a payé la dot, il est le mari légitime et a droit à sa femme. Tout dépend de sa mentalité individuelle, de sa passion ou de son respect pour le corps de sa jeune femme. S'il est raisonnable, il sera très prudent dans les relations ou s'abstiendra pour ne pas « abîmer » le corps de son épouse. Mais en droit, il lui est loisible d'agir à sa guise. Aussi trouve-t-on des adultes qui ont des relations suivies — de façon ou d'autre — avec leur femme, qui ne montre pas le moindre développement des seins. De sorte que là la fonction nuptiale s'exerce avant la nubilité ⁽¹⁾. Les conséquences au point de vue natalité se laissent deviner sans

(1) Remarquons ici que jeune fille non encore nubile ne se nomme pas *filingo* en lonkundo, comme dit ENGELS, *loc. cit.*, p. 36. Ce mot n'est que la transformation nkundo du latin *virgo*. Il n'existe aucun terme spécifique pour (in)nubile. Une jeune fille qui n'est pas encore femme, et qui n'est plus enfant, se nomme *itembeteke*.

peine. Il se peut aussi que le mari soit également impubère. Cela ne met pas obstacle à la cohabitation. Dès qu'il se sent devenir homme il construit sa case où ils habitent ensemble. Dans tous ces cas, la jeune fille rentre souvent chez ses parents, et parfois prolonge ses visites durant des semaines sans voir son mari.

Autrefois la chose ne se passait pas de la même façon. Il arrivait fréquemment que la jeune épouse refusait l'acte sexuel, surtout si le mari était notablement plus âgé. Sa pudeur et sa timidité natives, jointes à son éducation, en étaient la cause. Généralement le mari polygame respectait ses sentiments, jusqu'à ce que peu à peu elle se fût laissée amadouer et que le développement physiologique normal s'étant accompli et l'amour parvenu à un degré suffisant, elle commençât à suivre la pente de l'instinct. A la lumière de ce qui a été dit au chapitre I, II^e partie, article IV, § 2, A, nous n'avons aucune peine à admettre cette affirmation de nos informateurs; la chose n'a rien que de naturel.

Dans les fiançailles d'une enfant attendue, il peut arriver que les faits déçoivent les espoirs et que l'enfant pour lequel l'*ikulá* a été payé soit un garçon. Le contretemps est arrangé comme suit : ou bien le prétendant attend la naissance d'une fille, ou bien entre lui et le nouveau-né s'établit une alliance d'amitié et d'entraide (*boseka*, cfr. chap. I, I^{re} partie, art. III), qu'on nomme alors *liála já jwende* = mariage d'homme (*matrimonium viri*). D'aucune façon l'*ikulá* versé n'est restitué. Si leur amitié n'est pas rompue plus tard, elle mènera au mariage de la fille de l'homme pour lequel l'*ikulá* a été payé avant sa naissance avec celui qui l'a versé ou avec son fils ou petit-fils. Dans ce cas, il n'y a pas lieu de payer un nouvel *ikulá*; il ne reste qu'à compléter la dot de la façon normale.

L'acquisition d'une jeune enfant se fait soit pour soi-même, soit à l'intention d'un fils, d'un frère puîné, etc. Le premier cas était autrefois le plus fréquent, car les vieux gardaient pour eux-mêmes les femmes et voulaient

en profiter avant de les laisser en héritage aux jeunes. Mais le dernier cas se présentait aussi.

Le but était d'éviter que, en cas de décès prématuré du père, les héritiers n'accaparent à leur profit exclusif le harem et les valeurs dotales — ce que, en principe, ils ont le droit de faire — et enlèvent ainsi les moyens d'obtenir une épouse aux jeunes encore inexpérimentés et incapables de se défendre. C'est donc un moyen de favoriser les fils, etc. et de leur fournir une épouse plus tôt que dans la pratique courante. A présent ce motif vaut encore plus qu'autrefois, en raison du mariage plus précoce des garçons.

D'autres causes interviennent, et cela pour les deux cas indiqués. C'est la plus grande certitude d'en avoir pour son argent, car, pour diverses raisons, les valeurs peuvent disparaître au cours des longues années d'improductivité.

En outre, la raison, à mon avis la plus profonde, et d'ailleurs très souvent invoquée par les Nkundó, est celle de pourvoir personnellement à l'éducation de la future épouse. Il va sans dire que le mari a tout intérêt à s'en occuper lui-même : il pourra l'accoutumer, dès sa jeunesse, aux circonstances spéciales, aux lois claniques, aux habitudes particulières (qualités, défauts, façon de vivre, etc.) de sa famille et de ses épouses, sans oublier les siens propres. Il peut la façonner à ses goûts et désirs. S'il y réussit, il y a là pour lui d'énormes avantages. Ceci ne doit pas s'entendre comme s'il s'en occupait personnellement. Car il sait qu'il n'est pas éducateur né. Aussi en charge-t-il de préférence sa mère (tante, sœur), qui aime cette obligation et est contente d'aider son fils et d'intervenir d'une façon immédiate et intime dans son ménage.

Enfin, l'alliance d'« amis » donne souvent lieu à des fiançailles précoces entre leurs enfants respectifs. Si plus tard les enfants ne veulent pas du mariage, l'affaire en reste là. On procède à la restitution, ou l'on arrange une substitution. Tel le cas qui s'est présenté pendant la com-

position de ce travail. Il y a bien vingt ans, Lokóta de Bolíngo et Insilo de Bonjoku se sont liés d'amitié (*boseka*). Le premier engendre un garçon (Ituwó), et le second une fille (Lokokú). Les parents font les fiançailles de leurs enfants par versement de l'*ikulá*. Arrivé à l'âge de prendre femme, Ituwó n'a pas envie d'épouser Lokokú : son cœur s'est épris d'une autre. Mais il a un frère plus jeune : Itokó, qui ressent de l'affection pour Lokokú; il s'en ouvre à sa mère (son père étant mort entre-temps), qui renoue les relations avec Insilo. Tous se mettent d'accord sans difficulté. Itokó a donc épousé Lokokú au lieu de son aîné, après versement de la dot.

Si l'union engagée ne satisfait pas la fillette, elle est toujours libre de la faire rompre selon les règles du droit et non simplement pour défaut de consentement. Il est à noter que dans ce cas le mari n'a droit à aucune compensation pour avoir élevé cette enfant.

Malgré l'intérêt que présentent, d'un côté, les unions précoces, il serait, d'autre part, utile de les contrôler rigoureusement, parce que, à cause du jeune âge, l'affection fait souvent défaut; en tout cas, il serait utile de mieux sauvegarder la liberté et de ne pas faire semblant d'encourager ces unions précoces, comme cela se pratique parfois par l'exemption de l'impôt supplémentaire des épouses non adultes de polygames.

Aucune loi ne prescrit que la sœur aînée soit mariée avant la puînée, mais c'est la pratique commune, et l'on n'y fait exception qu'à cause des circonstances, dont la principale est que la puînée trouve un prétendant avant l'aînée, motif qui comprend et résume tous les autres (dispositions psychologiques ou physiques défavorables de l'aînée).

Le changement qui commence à se manifester dans cette pratique du mariage précoce des filles est dû à la liberté plus grande introduite par la colonisation. Pourtant, comme il n'y a pas d'avantages spéciaux attachés à

ce changement, il est encore très faible. L'éducation chrétienne des parents doit nécessairement faire retarder l'époque du mariage pour les filles, et elle le fera *ipso facto* dès que l'influence chrétienne sera assez forte dans la région.

ARTICLE II. — LES GARÇONS.

Hormis les rares cas de fiançailles de deux enfants en bas âge, il était autrefois de pratique normale et courante que les hommes restent célibataires durant de longues années après leur nubilité. Les vieux se servaient d'abord eux-mêmes, et les jeunes n'avaient qu'à attendre, comme leurs aînés, leur tour. Cela était trouvé tout naturel. Plus tard ils pourraient fonder un foyer et « profiter » de la vie. Entre-temps ils trouvaient moyen de se dédommager un peu avec les femmes de certains parents, ou d'autres, si l'occasion s'en présentait.

Pour expliquer cet état de choses on peut invoquer l'organisation politique de la société nkundó, basée sur l'âge. De ce fait il est naturel que les tenants de l'autorité en aient les marques extérieures, dont une des principales est la richesse manifestée par la possession de femmes. Mais la situation présente, que nous indiquerons plus loin, infirme beaucoup cette explication.

Il est plus naturel de considérer ce retard dans le mariage des jeunes gens comme une conséquence logique du mariage en bas âge des filles. Supposons un garçon de 15 ans, tandis que sa sœur, dont la dot devrait lui revenir, n'a que 3 ans. Elle est mariée à cet âge. Leur père commun n'a rien de plus pressé que d'employer le capital reçu, si minime soit-il, au lieu de le laisser improductif avec le danger de le perdre un jour pour une raison quelconque. Il s'en sert donc pour obtenir une femme, en bas âge souvent, pour lui-même ou pour son frère. Voilà donc le garçon privé, à l'âge adulte, des moyens de se constituer un foyer. Il devra attendre l'acquisition de nouvelles richesses, soit par son travail personnel, soit grâce à l'aide

de parents divers; soit par la mort de son père et de ses oncles, ou — souvent — grâce à la dot d'une fille à naître de la *nkita* de sa sœur. Dans cette dernière hypothèse, autrefois toute commune, il doit forcément patienter de longues années. Ainsi, dans l'exemple cité au chapitre II, art. X, Bakutu aurait, si la chose s'était passée quelques décades avant, dû attendre la dot de sa cousine Wängi, plus jeune que lui d'au moins 25 ans. Si alors on lui avait laissé le début de dot, il aurait encore été forcé d'attendre plus de 10 ans avant de devenir époux au sens plein, car cet *ikulá* aurait servi aux fiançailles d'une enfant en bas âge. Plus probablement, il aurait été jugé trop jeune; la dot aurait été employée en faveur d'un autre et il aurait dû attendre une nouvelle période de x années. Une fois admise la pratique du mariage en bas âge des filles, il n'y a pas d'autres issue; tout s'enchaîne et s'entraîne inévitablement, si l'on tient compte de la mentalité de cette société.

Le pouvoir qu'ont les vieux d'agir de cette façon à leur profit provient de l'organisation patrimoniale collective de la peuplade (ch. II, art. X et XI, 3°, B). La dot revient à la famille; le droit des membres n'est pas personnel et exclusif, mais découle de leur position hiérarchique dans le groupe.

Toutefois, le fait qu'un homme peut, dans l'attribution de la dot de sa sœur utérine, évincer son frère né de mère différente semble indiquer qu'il était primitivement le principal titulaire du droit à ces valeurs, droit dont l'exercice est différé avec les transferts concomitants.

Nous avons parlé d'improductivité de la dot. C'est là le raisonnement des Nkundó, qui n'est exact que parce que les vieux veulent se servir avant leurs fils. En réalité, ils pourraient très bien concilier la productivité de la dot avec les aspirations des jeunes, du moins dans beaucoup de cas: ils n'auraient qu'à employer les valeurs reçues en faveur de leurs fils, en acquérant à leur intention des filles d'âge égal. La productivité bien comprise n'en serait pas dimi-

nuée, puisque les biens resteraient dans la famille. Au contraire, elle en serait augmentée par la naissance probable d'une plus nombreuse postérité. Mais les connaissances physiologiques de nos indigènes ne semblent pas avoir été assez développées pour leur permettre la formation d'un tel jugement. Et, explication bien plus vraisemblable, l'égoïsme a tellement obnubilé leur intelligence et a fait taire la voix du bon sens et de l'amour paternel, pour multiplier leurs femmes, et ainsi augmenter la satisfaction facile de leur sensualité, accroître leurs richesses et renforcer leur position sociale; après leur mort ce sera le tour de leurs fils.

Cette situation est aggravée par le fait que l'héritage des veuves est dévolu au frère, et — à l'exception de la *bosóló* — nullement au fils; elles restaient donc au pouvoir des vieux.

A cause de cette attitude des vieux, la plupart des femmes étaient accaparées par eux; ils se constituaient des harems importants, de sorte qu'il était très difficile pour les jeunes de trouver une femme à épouser; ils devaient s'estimer heureux si leur père leur fournissait une enfant.

Aussi était-il inouï qu'un jeune homme de 20 à 30 ans se mariât, si l'on excepte quelques cas d'acquisition d'une enfant destinée à devenir après des années son épouse. Les hommes avaient ainsi régulièrement atteint la quarantaine, ou davantage, avant de se marier.

Actuellement, la situation est complètement modifiée : l'attitude des vieux est devenue bien plus favorable aux jeunes, et presque normale. La grande majorité des pères procurent, s'ils en ont les moyens, une femme à leurs fils dès que ceux-ci sont en âge et en expriment le désir. Cette amélioration est due à la plus grande facilité de se marier. Un grand nombre de jeunes gens ont maintenant leur femme, qui, s'ils avaient vécu sous l'ancien régime, seraient toujours célibataires. La jeunesse s'expatriant pour aller travailler chez les Blancs, les parents ont pitié de leurs fils et n'aiment pas les laisser partir sans femme

qui puisse en prendre soin et leur préparer la nourriture. Cela a infligé un coup sérieux à l'ancienne coutume. Et même pour les jeunes gens qui restent chez eux, il n'est plus si difficile de se procurer une épouse. L'amour paternel a ici repris le dessus sur l'égoïsme.

D'autre part, les vieux ont été forcés à plus d'humanité, car les jeunes femmes, avec la liberté que leur procure l'occupation européenne, s'enfuyaient vers les centres, délaissant leurs maris, pour aller rejoindre, sous la protection des Blancs, leurs amants jeunes comme elles. Il était donc bien plus intelligent de procurer d'une façon honnête une épouse à leurs fils, que de s'exposer à de grosses palabres de la part du mari abandonné.

Il appert de tout ce qui précède que l'homme était considérablement plus âgé que son épouse. Mais de par le fait de l'héritage des veuves, il arrivait — et arrive — aussi qu'un homme obtînt des femmes plus vieilles que lui. Même dans les mariage des jeunes gens à l'époque actuelle, nombre d'épouses sont nettement inférieures en âge à leurs maris; bien des adolescents ont reçu comme épouses des fillettes impubères.

En règle très générale, la femme nkundó n'aime pas que son mari soit beaucoup plus âgé qu'elle, et moins encore qu'il soit plus jeune. Actuellement, les unions entre personnes d'âge égal augmentent de plus en plus. Ceci est dû aux remariages de divorcées qui préfèrent des époux de leur génération aux vieillards qui les ont « payées » d'abord, plutôt qu'à des unions originales entre égaux. L'influence de ménages chrétiens est appelée à jouer un grand rôle éducateur dans ce domaine, pour rendre normale la situation des filles.

Par contre, les garçons doivent se marier à tour de rôle, selon leur âge, à cause de la loi d'ancienneté qui régit les rapports sociaux. Voilà la règle. Mais elle peut recevoir des accrocs de par une autre règle : celle des droits sur la dot, directe ou médiate, d'une sœur. Les fils d'un polygame n'ont pas des droits absolument égaux sur

les dots de leurs sœurs. L'un d'eux peut s'opposer à ce que son frère, né de mère différente et non apparentée à la sienne, profite de la dot payée pour sa sœur utérine. Son droit prévaut incontestablement. Mais s'il a d'autres sœurs, l'amour fraternel lui fait un devoir d'aider son frère moins fortuné. Si chacun d'eux a une sœur utérine, il peut y avoir interversion des droits dotaux, puisqu'elle ne cause de préjudice à personne. Enfin, si le puîné seul a une sœur, il y a un droit strict et personnel, et il peut ainsi arriver qu'il se marie avant son aîné. Mais, à moins d'une opposition irréductible de la mère, on tâche d'ordinaire d'arranger l'affaire à l'amiable, en assignant au puîné la dot future d'une nièce ou cousine. Telles que nous venons de les expliquer, ces règles ne valent absolument que pour les temps actuels. Autrefois elles existaient pareillement, mais de par le retard du mariage des fils, comme nous l'avons vu, il se produisait un transfert des droits qui pouvait bouleverser tout cet ordre. En pratique, comme beaucoup d'hommes commençaient la vie matrimoniale après la mort de leur père ou oncle, donc avec des femmes héritées, les aînés en bénéficiaient avant les puînés (1).

Enfin, l'aîné peut être privé de son droit pour certaines raisons, comme un manquement grave aux devoirs de respect et de soumission à son père, qui, pour le punir, le maudit, le déclare publiquement déchu de sa position d'aîné et lui interdit l'acquisition d'une épouse. Cette pratique n'est plus en vogue à présent : elle n'aurait plus grand effet, car le jeune homme irait tenter la fortune ailleurs. Mais l'histoire nous en a laissé des exemples, comme celui d'Ikété yă Lonkinja, premier-né d'Ikété Elongama éâ Longómbá, ancêtre de la famille Bombénga wă Bokenda (Besombó).

(1) Cfr. aussi chap. II, art. X.

CHAPITRE V.

EMPECHEMENTS AU MARIAGE.

Le lonkundo ne connaît pas de terme spécifique pour « empêchement au mariage ». Comme dans nos langues européennes, on emploie des mots à sens général.

Nos gens ne font aucune distinction entre empêchements dirimants et empêchements prohibitifs. Nous parlerons donc simplement d'empêchements sans faire entre eux de distinction.

ARTICLE I. — LA « RACE ».

Au point de vue de la diversité de races, on ne peut faire entrer en ligne de compte que les Batswá. Avec eux, les mariages sont sévèrement défendus. Les règles du savoir-vivre nkundó sont très strictes pour les rapports entre Baotó et Batswá. Il est inouï que, même pour une simple conversation, les sexes des deux races se mêlent. A fortiori ne saurait-il être question de mariages.

Chez les Biláangi, tribu de Batswá des Injóló de la Salonga-Loflaka (mais qui refusent absolument le nom de Batswá ou de Balúmbe), on relève, à ma connaissance, deux cas d'union. Il s'agit de deux femmes Baotó et, coïncidence singulière, originaires toutes deux de Lotángonda (Injóló, Engónjó). L'une, Njalí, fille de Yole et sœur de Lomúlú; l'autre, Nsombola, sœur de Limpema.

Njalí fut prise en mariage par Bakao d'Íkíndatói. Désirant ardemment des enfants et n'en ayant pas eu de ses deux maris nkundó successifs, elle s'enfuit chez les Biláangi, dans l'espoir d'une meilleure chance. Son attente

ne fut pas déçue : elle donna la vie à quatre fils : l'aîné, Bonkóno, décédé depuis plusieurs années; Bakao (Georges), mort en 1933, et deux encore en vie : Bonkorí (Louis) et Joké (Henri). En 1933, leur descendance à eux quatre se composait de treize fils, six filles, quatre petits-fils et une petite-fille. Mais entre Bakao et Njalí il n'a jamais existé de mariage légitime, aucun versement dotal n'ayant été effectué. Et la descendance forme un petit clan Bilángi, dépendant du clan de l'aïeule (Ilongó de Lotángonda).

Le second cas est un peu plus récent. Il est arrivé au début de la pénétration européenne. Dans le bouleversement général de cette époque, les indigènes du village Bosúka (Bilángi de Lingonjú), profitant de l'absence de beaucoup d'hommes adultes entraînés par les soldats à l'expédition contre les Mbole, purent saisir la femme Nsombola et l'amènèrent chez eux. Elle aima un des hommes de Bosúka, qui, après de longues années, l'« acheta » au prix de deux esclaves. Elle y vivait heureuse, jusqu'en ces dernières années, où le désir de rentrer dans sa propre race a repris le dessus. (Elle ne laisse pas de descendance.)

Ici nous avons donc un cas où les Nkundó se sont inclinés devant la volonté de la femme et se sont rendus à l'inévitable, en acceptant la dot pour Nsombola. Ce qui prouve que, éventuellement, ils savent plier leurs exigences coutumières.

Toutefois, ces exemples exceptionnels n'ont pas trouvé d'admirateurs ni d'imitateurs, et l'opposition reste entière contre les unions entre les deux races. On ne veut pas de mélange. La position occupée par la famille hybride de Bakao dans le village de Lotángonda est très significative. Car il y est fait exception à la règle applicable à pareil cas : que l'enfant sans père légitime est incorporé dans le clan de sa mère. Les descendants de Bakao et Njalí dépendent de Lotángonda, en font partie politiquement, mais

non familialement. Car ils ont hérité de leur père la nature bilángi; et contrairement à la logique ordinaire, ils ne sont pas devenus la parenté de la famille de leur aïeule. Le « principe des races » a, ici aussi, prévalu contre le droit commun.

On n'entend pas parler non plus de relations transitoires ou de concubinage. Un seul cas m'est connu qui n'a pas été heureux et qui n'invitera personne à l'imitation. Il arriva vers 1913. Un certain polygame, Lokóta de Bòkeke (Bombwanja), s'éprit de la femme de Bonkingó, actuellement capita de Bosáola (Batswá de Ntómá, Bombwanja). Il devint la risée de toute la région, mais l'amour passa outre. Seulement, dans son ménage, la chose était plus grave. Une de ses femmes (Ámbânsele) ne tarda pas à le quitter. Les autres lui refusaient leurs corps et se préparaient au divorce. De la sorte, Lokóta fut bien obligé de cesser ses amours déraisonnables, et tout finit par rentrer dans l'ordre (1).

Des cas de mélange se sont produits à la faveur de la colonisation, en dehors du milieu coutumier, entre Batswá et individus de tribus qui ne connaissent pas cette race. A la Mission de Bokúma réside une femme Bòtswa des Ekonda qui, ayant été amenée par des soldats étrangers, a eu deux enfants avec un homme Mbole. Ces enfants sont méprisés par les Baoto comme par les Batswá des environs, et ils ne trouveront à se marier que s'ils vont se fixer dans leur clan maternel.

Au village de licenciés d'Ingende habite un Bòtswa de Bouílama (Bombwanja) qui, étant soldat pendant la guerre, épousa une femme de l'Urundi, qui probablement ne connaissait pas la race de son mari. Revenus dans cette région, c'est un excellent ménage, et la femme est toujours restée très attachée à son époux. Leurs cinq jeunes enfants ne sont nullement méprisés. Il en serait sans aucun doute

(1) Ces relations n'ont donné naissance à aucun enfant.

autrement s'ils vivaient dans le milieu purement indigène, où ils seraient certainement assimilés aux Batswa.

L'introduction et l'entraînement des Batswá dans la vie économique de l'Européen peuvent occasionner et favoriser le mélange des races. Les richesses qui sont ainsi mises à leur portée peuvent leur servir à séduire certaines femmes Baoto plus lascives ou cupides, surtout les habituées chez qui le vice a éteint tout sentiment de convenance et d'honnêteté et qui rôdent toujours aux environs des centres, camps, marchés. Le danger augmente quand des Batswá célibataires, engagés comme travailleurs à quelque titre que ce soit, sont envoyés exécuter leur besogne à une grande distance de chez eux, et surtout si parmi leurs compagnons le taux des hommes mariés n'est pas suffisamment élevé. Ceci n'est pas la description d'une situation, — la cloison entre les deux races étant toujours fort étanche, — mais une conjoncture qui n'est pas impossible, comme l'indique le cas arrivé en 1932 et qui me fut communiqué par le médecin alors en charge du dispensaire de Flandria, d'un Botswa, coupeur de fruits au service des H. C. B., atteint d'une syphilis d'origine indubitablement sexuelle.

Contrairement à la race, la différence de peuple ou de tribu ne constitue pas un empêchement. Les Nkundó proprement dits, comme les Elíngá, se marient dans les groupes voisins, là où la situation géographique le permet, par exemple avec les Ngombe, les Mbole, les Ekonda.

ARTICLE II. — CONDITION SOCIALE.

Chez les Nkundó la condition sociale n'est pas un empêchement au mariage. A proprement parler, ils ne connaissent pas de classes sociales. Ils distinguent des autorités, des inférieurs, des personnes ou familles qui n'ont pas le droit de dire leur mot dans la politique; mais ces notions n'interviennent pas dans les relations sociales

ordinaires et particulièrement le mariage. Ainsi un membre d'un clan inférieur, soumis, client, étranger, descendant d'esclave, peut toujours se marier avec une personne appartenant au clan même aîné du groupement. Ces différences sont du domaine de la politique; l'union matrimoniale est une affaire juridique, d'affection et de bonnes relations, basée sur un versement dotal.

Quant aux esclaves proprement dits, il existe une exception. Mais il faut distinguer entre les sexes. L'union avec une femme esclave était beaucoup pratiquée, mais il n'y avait pas de mariage au sens propre. La conclusion d'un mariage régulier était précédée par l'affranchissement. Plus de détails seront donnés au chapitre VII, article V. Quant aux hommes, la situation était différente. L'esclavage était une condition non seulement inférieure, mais même déshonorante, quoique à un degré bien moindre que chez les Anciens. Un amour particulièrement ardent pouvait passer outre, et il existe quelques clans issus d'une femme « libre » et d'un homme esclave, unis en mariage régulier et légitime, le maître payant la dot.

L'opposition n'existe plus contre l'union d'une personne « libre » avec un descendant d'un mariage mixte. Ces enfants peuvent toujours se réclamer de leur ascendance maternelle, qui, dans ce domaine, importe plus pour les Nkundó que l'ascendance paternelle (1).

Pour la première génération issue de conjoints esclaves tous deux, l'opposition est moindre que pour les parents et elle s'atténue progressivement avec le nombre de générations. Envers les petits-fils elle n'existe pratiquement plus. Cela semble provenir de ce que le fait de recevoir de son maître une femme en mariage régulier constitue pour l'esclave, non pas un affranchissement (*nsikó*, *nsikola*), mais une certaine adoption (*wěmya*, *-ěmya*).

(1) Pour un Nkundó il n'y a pas de honte de ne pas connaître la famille de son père. Mais l'impossibilité de citer le clan de la mère est un grand déshonneur, car elle prouve sa condition d'esclave.

ARTICLE III. — LA PARENTÉ.

Le mariage est défendu entre les membres d'une même parenté (*isangano*, *bosangema*, du verbe *-sangema* = être apparenté). Mais jusqu'où celle-ci s'étend-elle? Il est impossible de donner une règle générale. D'un côté, il est certain que lorsque deux groupements même vivant à côté l'un de l'autre, ne descendent pas d'un ancêtre commun, aucun lien de parenté n'existe entre eux. D'autre part, on ne peut pas dire que tous ceux qui descendent d'un même ancêtre soient parents et que le mariage soit interdit entre les diverses branches de ce groupement. La question revient donc à savoir quel ancêtre est reconnu comme limitant le groupement exogamique. Ce n'est que l'examen de chaque cas particulier qui peut en décider.

On ne peut pas arguer du terme *clan*, car ce mot se définit généralement : groupement de familles unies les unes aux autres par la parenté. Cela ne nous avance guère. Les caractéristiques citées d'ordinaire pour le clan : nom générique, lien totémique ⁽¹⁾, responsabilité collective, exogamie, non plus ne donnent la solution. Car ces éléments de la définition doivent se compléter mutuellement pour obtenir une compréhension suffisante. Impossible de déterminer aussi les degrés limites qui existeraient chez les Nkundó.

Il nous faudrait donc dresser la liste de tous les groupements de la peuplade pour examiner lesquels correspondent à l'idée de clan exogamique. Or, cela n'est pas faisable. Toutefois, voici, à titre d'exemple, la généalogie des Bongili :

L'ancêtre Tólenjou eut d'une femme deux fils : Iloko et Bokungú, et une fille : Ámbá. De deux autres femmes il eut Eángá, père des Ikengya, et Efoloko, père des

(1) Le totémisme ne semble pas exister chez les Nkundó. En tout cas il n'y est pas apparent comme ailleurs.

Boléngé. Iloko donna naissance aux villages Ifutó, Mbángé et Lofelí; Bokungú, à Boambá (plus Ifoku), Ndongó, Bolongwankoi, Etóontalé, Bontole, Lokónola (partie de Imomo) et Betoló l'Ibeba (habitant avec les Boambá). D'Ámbá naquirent Elángá, Imomo et Eleke (formant avec Bolongwankoi le village de Lokongo).

Tólenjou
|
Bokungú
|
Bengóngó
|
Enkéké
|
Longwokó
(décédé, très vieux, en 1933).

Nous avons ainsi cinq groupements, qui sont exogamiques; dans le groupe, le mariage est défendu, mais il ne l'est point avec les membres des autres groupes. La petite généalogie ci-dessus donne une certaine idée de l'ancienneté de la lignée et de la distance qui sépare les membres actuels de l'ancêtre fondateur de la tribu. Il est à signaler que chaque groupe exogamique est subdivisé en plusieurs villages, clans et familles. Dans la ligne maternelle on trouve la même limite : le mariage est défendu avec les descendants des frères et sœurs de l'aïeule, femme de l'ancêtre du groupement exogamique ⁽¹⁾.

Dans l'examen de cette matière il faut donc tenir compte aussi bien de la famille de l'aïeule que de la ligne paternelle.

Pour pouvoir délimiter exactement un groupe exogamique, il faut ainsi étudier non seulement plusieurs villages, mais diverses tribus. Car un même groupe peut se composer de plusieurs familles qui habitent loin les unes

(1) Notons que les relations de *lonkana* se pratiquent dans chacun de ces cinq groupes exogamiques, mais pas entre descendants de la même aïeule, femme d'un des ancêtres et de ses *bibisa*. Cfr. chap. I, art. VII, § 1.

des autres et qui parfois se sont jointes à des groupements apparentés seulement à un degré très éloigné, voire entièrement étrangers, de sorte que dans ce cas un même village comprend plusieurs groupes exogamiques.

Ainsi les Boéndé, issus de l'ancêtre Ilumbé yã Mpumo. De sa première femme, Eúmé, naquirent les groupes Etóo; des autres, les groupes Bongangá. Ils ne se marient pas entre eux, mais sont un bel exemple d'une composition complexe.

En effet, les Etóo sont répartis en quatre villages :

- 1° Etóo de Lotólá;
- 2° Etóo de Bakoyó ou Mbúlanéne, tous deux Baséká Bombóngo;
- 3° Etóo de Mbómbé ou Baséká Bofíyolo;
- 4° Etóo de Bosánjo ou Baséká Eóngo.

Les Bongangá habitent :

- 1° Bongangá, au sens strict (Baséká Inanó, B. Bolaká, B. Bongéngé, B. Bandúwá, B. Lokókómyá);
- 2° Bongangá de Bakoyó, ou Bolíma;
- 3° Bongangá de Mbómbé ou Baséká Botúna.

Donc Lotólá, Bakoyó et Mbómbé ont chacun un groupe Etóo et un groupe Bongangá. Bongangá, au sens strict, a en outre un groupe « esclave », nommé Batsína, dont une autre fraction se trouve avec les Bosánjo. A Etóo de Lotólá est adjoint un clan étranger : Bofalambóka, descendant d'un homme Ekonda (Imbolo) et de sa sœur mariée à Mbete, esclave originaire de Bompangá (Wãngatá) et affranchi par son maître.

Nombreux sont les villages avec lesquels cohabitent des groupes étrangers, descendants d'esclaves (*ekwála*), ou autres (Ekonda, Bombwanja, alliés = *likiló*, *mpámá* ou *bowélé*; *mbúsolá* ⁽¹⁾, etc.).

(1) *Mpámá* ou *bowélé* sont des étrangers quelconques invités, jadis, par le patriarche du groupe à rester chez lui pour l'exécution de certains travaux, surtout de forge. On nomme *mbúsolá* la descendance

Si l'on ajoute les descendants de parentes mariées dans d'autres groupements plus ou moins distants, les personnes avec lesquelles le mariage est interdit pour cause de parenté sont nombreuses. De par la loi de l'exogamie, une parenté pareille peut être très dispersée géographiquement, et l'on comprend qu'il n'est pas toujours aisé d'en démêler tous les fils. Aussi arrive-t-il que des jeunes gens nouent des relations en vue d'un mariage, ignorant leur parenté; ils ne sont avertis que par l'opposition et les explications consécutives des anciens.

Nous pouvons conclure qu'entre descendants d'un ancêtre commun le mariage est, de façon générale, interdit s'ils habitent le même village; fréquemment permis, au contraire, s'ils appartiennent à des villages différents, à condition qu'ils ne soient pas en outre parenté par l'une ou l'autre aïeule.

Comme on le voit, il est difficile de dire sur quel degré se base exactement la défense ou la permission du mariage entre descendants d'un ancêtre commun et où se trouve la limite du groupement exogamique.

Il appert encore de ce qui précède, — comme de l'examen de l'empêchement d'affinité, — que la descendance de mère commune est un élément plus important que la descendance de père. Ceci ne prouve pas une certaine forme de matriarcat, tout en pouvant en être un résidu ou un début, ou en fournir une explication partielle, mais dérive tout simplement des conceptions nkundó sur la génération, dont ils attribuent la part prépondérante à la mère, ainsi que de la honte plus grande qu'ils ressentent à s'unir à une personne issue d'une même femme, enfin de l'affection plus vive qu'ils portent à leur mère (senti-

d'un enfant apportée par une femme hors de son mariage (chap. I, 2^e partie, art. IV, § 3). On l'appelle aussi *nkio y'âôme* = chiens volants des maris, parce qu'ils sont, non enfants propres, mais comme attachés au mari de leur mère, à l'instar de ces animaux qui pour dormir s'accrochent aux arbres.

ment augmenté par la polygamie); trois causes qui sont intimement connexes.

Signalons enfin que, parmi les Nkundó dont nous traitons, il existe un groupe qui est moins sévère en la matière. La parenté exclusive du mariage est nettement plus restreinte, c'est-à-dire que leurs groupements exogamiques sont plus limités. Ce sont les Bongale (cfr. *Introduction*). Le même phénomène se constate chez les Elíngá ⁽¹⁾.

Contre l'infraction à la loi de l'exogamie, aucune sanction n'est prévue. Tout se limite à l'opposition des parents et patriarches et à l'habitude quasi innée.

Remarquons encore que les membres de certains clans se marient fréquemment avec ceux de certains autres clans, dans lesquels ils choisissent de préférence leurs épouses. Il se fait ainsi qu'une forte proportion des femmes mariées dans une famille donnée appartient à un clan déterminé. Ainsi les Wafé (Bakáala) prennent un très grand nombre de leurs épouses chez les Bongale w'ötóló.

Nous pouvons raisonnablement supposer que les ancêtres des groupes apparentés qui actuellement se marient entre eux pratiquaient autrefois l'exogamie. Si cette supposition est exacte, il faut admettre qu'avec l'extension progressive des familles, cette règle s'est relâchée dans un certain sens pour en venir à la situation présente. Par conséquent, il ne serait pas étonnant que dans l'avenir ces dispositions juridiques perdent encore de leur rigueur. De fait, on a vu des jeunes gens commencer à enfreindre les prescriptions exogamiques et, par leur exemple, délier de leur observation toute la famille ⁽²⁾. Ainsi les Bokátola prétendent que leurs deux groupements, Bompela et Ilóngé, qui à présent se marient, formaient autrefois une

(1) Les Batswá sont encore beaucoup plus larges et diffèrent très peu, sous ce rapport, des anciennes coutumes et lois européennes.

(2) Cfr. chap. I, art. VII, § 1.

seule entité exogamique. Des cas modernes se présentent par-ci par-là, mais sont toujours très rares, même entre personnes apparentées seulement à un degré fort éloigné, et à plus forte raison entre proches parents ⁽¹⁾. Car les Nkundó tiennent encore fort à cette loi. La masse de la population est tout opposée aux relâchements et infractions, et les patriarches et notables réagissent de tout leur pouvoir. Mais comme la vigueur de leur intervention est fort affaiblie par le transfert d'une grande partie de leur autorité aux chefs investis par l'Administration coloniale et par toutes les contingences de la vie moderne; comme, d'autre part, la jeunesse rompt graduellement les cadres anciens pour conquérir une plus grande liberté, ils devront bien s'incliner un jour.

ARTICLE IV. — L'AFFINITÉ.

L'affinité (*likiló*) nkundó ne doit pas être comprise au sens que lui donne le droit ecclésiastique ou civil européen. Le mariage est interdit avec toutes les personnes qui sont *bakiló* (sing. *bokiló*) ⁽²⁾. Il s'agit donc de savoir quelles personnes sont nommées *bakiló*, chose assez compliquée pour nous, Européens.

Avant de donner les règles générales, développons, pour rendre la compréhension plus facile, quelques considérations.

§ 1. Considérations générales.

1° L'empêchement d'affinité est moins rigoureux que l'empêchement de parenté. Il admet une espèce de « dispense »; dans beaucoup de degrés le divorce ou la mort annulent l'empêchement; enfin, on rencontre des trans-

(1) Tel le cas récent d'Elimá et de sa femme Bolúfe, tous deux du groupe exogamique Bokenyola des Bónjoku, mais appartenant, l'un à la famille des Baséká Bokóyó, l'autre aux Baséká Njoli.

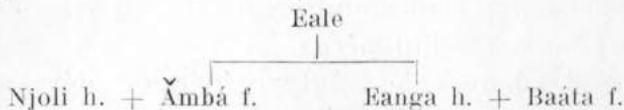
(2) Contrairement à l'affirmation du R. P. KAPTEIN (*Congo*, 1922, I, p. 541).

gressions, qui ne se constatent pas, dans les limites indiquées ci-dessus, pour la parenté.

Parmi les raisons légitimes de « dispense » on cite : le danger de voir le patrimoine se disperser par l'infidélité de l'épouse qui ne veut absolument pas rester chez son mari, jointe aux difficultés d'une palabre de divorce et des remboursements conséquents; et — se rattachant étroitement à la précédente — un amour passionné entre les deux personnes alliées.

La dispense est accordée par le *ndonga* avec le conseil familial, qui, souvent, surtout lorsque la seconde raison est en cause, s'inclinent devant le fait accompli ⁽¹⁾.

2° A l'encontre du droit européen, qui ne connaît que l'affinité directe entre l'époux et la famille de son conjoint, le droit nkundó connaît aussi l'affinité indirecte, c'est-à-dire qu'une personne considère comme alliés même les conjoints des parents de son épouse; ou toute personne a comme alliés, non seulement les parents de son conjoint, mais aussi les alliés de celui-ci. Ainsi, dans l'exemple ci-joint, Njoli et Baáta sont alliés réels, quoique indirects ⁽²⁾:



Il existe une différence notable entre les deux sortes d'affinité : la directe constitue un empêchement bien plus sévère que l'indirecte, et l'on n'y fait exception que rarement, et cela encore seulement dans certains degrés.

3° Il faut distinguer entre parents « supérieurs » et parents « inférieurs », c'est-à-dire entre ceux qui ont la

(1) Dispenser = *kilola*. Un mariage contracté avec dispense légitime ou accordée de par la force des choses après le fait accompli s'appelle *kilókilólá*, c'est-à-dire une affinité non observée.

(2) Le Nkundó ne distingue pas les deux sortes d'affinité par des termes spéciaux. Nous leur donnons ces noms pour la facilité et pour la clarté de l'exposé.

préséance et ceux qui leur doivent soumission et respect. Les parents « supérieurs » sont les ascendants, les oncles, tantes, etc., bref, ceux qui ont titre de père ou de mère, ainsi que les frères aînés (sœurs aînées, cousins aînés, etc.), qui sont des *batómóló* (sing. *botómóló*). Les inférieurs sont les descendants, ceux qui sont nommés « enfants » (*bāna*) : fils et filles, petit-fils, neveux, nièces, frères ou sœurs cadets et ceux qui leur sont assimilés et qui sont *bakúné* (sing. *bokúné*).

4° La polygamie et l'héritage des veuves introduisent un autre élément. Ainsi nous verrons que dans certains degrés l'affinité constitue un empêchement qui est pourtant levé quand il s'agit de permettre l'héritage des veuves.

5° Les termes « alliés » et « *bakiló* » ne se couvrent nullement, même pas dans l'affinité directe. Lorsqu'ici nous parlons d'alliés, nous nous exprimons à la façon nkundó. Ce peuple ne considère pas comme alliés certaines personnes que nous jugerions telles. Elles font bien partie du groupe d'individus qu'en bloc on désigne par le mot *likiló*, *bakiló*, mais qui, quand on s'exprime au sens propre et exact, sont nommées *bôme* = mari ou *wāli* = épouse, parce que leur affinité n'en est pas une au sens strict, puisqu'elles peuvent se marier entre elles. Cela veut dire qu'à proprement parler, l'affinité est pour le Nkundó la relation entre une personne et les (seuls) parents de son conjoint avec lesquels il lui est défendu de se marier. Il est utile de bien avoir présente à la pensée cette double signification du terme.

§ 2. Règles.

1° AFFINITÉ DIRECTE.

A. — *En ligne directe* les mariages sont défendus. Toutefois, selon la considération n° 4, le fils ou le petit-fils peuvent hériter et épouser les veuves de leur père ou de leur grand-père, mais pas inversement.

Ex 1.	Bakando f. Mbóyó h. + Esalé f.	Mbóyó ne peut jamais épouser Bakando.
Ex. 2.	Eale h. + Boóná f. Mbélá f.	Eale ne peut jamais épouser Mbélá.
Ex. 3.	Bombembí h. Ikété h. + Basásé f.	Bombembí ne peut jamais épouser Basásé (¹).
Ex. 4.	Esalo h. + Longá f. Lofété h.	Lofété peut épouser Longá.

N. B. Les mêmes règles valent pour les grands-parents et les petits-fils.

B. — *En ligne collatérale mixte* : Le mariage est interdit avec les parents aînés, « supérieurs » du conjoint. Les Injóló y font parfois exception pour une tante de l'épouse après la mort de celle-ci; mais la chose est très mal jugée.

Avec les parents inférieurs, cadets, du conjoint le mariage est permis.

Ex. 5.	Insilo h. Eambela f. Wenga h. + Wetsi f.	Wenga ne peut pas épouser Eambela (sauf l'exception citée).
Ex. 6.	Efomí h. Bokángá f. Boáta h + Bekombe f.	Cas identique au précédent.
Ex. 7.	Efoloko h. Bonjembo f. ou Efoloko Bonjembo Esalo h. + Etúli f. Benteke f. + Lokósá h	Mariages toujours interdits.

(¹) Si Bombembí voulait, après la mort de son fils Ikété, prendre sa veuve, la mère du défunt, excédée par la colère et la honte, l'abandonnerait irrémédiablement. Durant la vie du fils, une conduite pareille du père donnerait au lésé tous les droits de vengeance (assassinat, guerre avec l'aide de son clan maternel, etc.); car la conduite de Bombembí équivaudrait à un véritable désaveu de son fils. Mais le cas est purement hypothétique.

<p>Ex. 8. Boáté h. Bolefó h. + Wanga f.</p> <p style="margin-left: 2em;"> </p> <p style="margin-left: 2em;">Lofeka h.</p> <p>ou</p> <p style="margin-left: 2em;">Boáté h. Bolefó</p> <p style="margin-left: 4em;">+ </p> <p style="margin-left: 4em;">Wanga Lofeka.</p>	<p>Lofeka peut épouser Wanga.</p>
<p>Ex. 9. Bosenge f. Bonyemé h. + Eumé f.</p> <p style="margin-left: 2em;"> </p> <p style="margin-left: 2em;">Bosési h.</p>	<p>Bosési peut épouser Eumé.</p>

Les mêmes règles valent également pour les grands-oncles, grand'tantes et entre cousins de degré inégal (relations de « père » à « fils »; cfr. tableau des relations et terminologies familiales) (en annexe).

C. — *En ligne collatérale égale* : Le degré n'a aucune importance : cousines et sœurs, par exemple, suivent les mêmes règles. Le mariage est défendu avec la sœur (cousine) aînée de l'épouse, mais il est permis avec la cadette. Pour les femmes, la même règle vaut; mais après la mort du mari on admet parfois une exception en faveur de l'aîné, afin de faciliter les arrangements de l'héritage. Seuls les Boángí — comme les Elángá de Losanganya — ne font pas la distinction entre aînés et cadets et permettent toujours le mariage. Ils commencent même à être imités par les Injóló.

<p>Ex. 10. Bongoso h. + Mbela f. Bolófo f.</p> <p style="margin-left: 2em;"> </p>	<p>Bongoso peut épouser Bolófo.</p>
<p>Ex. 11. Mpoku f. Boongi f + Njamba h.</p> <p style="margin-left: 2em;"> </p>	<p>Njamba ne peut pas épouser Mpoku.</p>
<p>Ex. 12. Bakúkú f. + Wanja h. Wai h.</p> <p style="margin-left: 2em;"> </p>	<p>Wai peut toujours épouser Bakúkú.</p>

Ex. 13. $\overbrace{\text{Lompole h. Mbangó h.}} + \text{Njoli f.}$ | Lompole ne peut pas épouser Njoli. Une exception rarissime est parfois admise.

Ex. 14. $\overbrace{\text{Mpóngá h. Mpinga f. Bongonda h.}} + \text{Longanja h. Bolanga f. Boékwá f. Imonó f. Ngoló f.}$

Longanja ne peut épouser les cousines aînées, mais seulement les cadettes, exceptée Boékwá qui est *bñnankáná* et donc a rang de « père » (Cfr. *supra* sous B.)

De même :

Ex. 15. $\overbrace{\text{Mpangá h. Efóle f. Ilángá h.}} + \text{Isúka f. Botóló h. Bonina h. Esilé h. Isongú h.}$

Seuls les cousins cadets de Botóló peuvent épouser Isúka. Bonina est *bñnankáná*, donc « père » et par conséquent assimilé aux oncles (Cfr. *supra* sous B.).

Notons, enfin, que la rigueur de l'empêchement s'atténue dans la mesure où les degrés sont plus éloignés; c'est-à-dire qu'on admet d'autant plus facilement les dispenses et les exceptions.

2° AFFINITÉ INDIRECTE.

A. — *En ligne directe* le mariage est défendu, mais on admet certaines exceptions. Deux cas peuvent se présenter : avec la femme du père (exemple 16) et avec la femme du fils (exemple 17).

Ex. 16. $\text{Mbembe h. + Ekila f.}$
 $\quad \quad \quad |$
 $\text{Itúna h. + Bokósa f.}$ | Après la mort ou le divorce de Bokósa, Itúna peut épouser Ekila; mais l'exception est peu courante, parce que fort exposés aux critiques désobligeantes.

et sœurs. La même règle vaut pour deux demi-cousins (exemple 21).

- Ex. 20. Bakutu h. + Mputú f. | Mariage sévèrement
Bolónjò h. Lokonga f. | interdit
entre Bolónjò et Lokonga.
- Ex. 21. $\left. \begin{array}{l} \text{Bosoí f.} \\ \text{Weyé h.} \end{array} \right\} \text{Bosólo f.} + \text{Yolo h.}$ | Entre Weyé et Ndóndó
Ndóndó f. | le mariage est
interdit.

b) Entre ascendants le mariage est défendu, mais on admet des exceptions lorsque par la mort l'affinité est rompue :

- Ex. 22. Bombálá h. Nkanga f. | Mariage défendu
Múmó f. + Baóso h. | entre
Bombálá et Nkanga.
- Ex. 23. $\left. \begin{array}{l} \text{Efoloko f.} \\ \text{Efole h.} \end{array} \right\} \text{Itokó f.} + \dots + \dots + \dots$ | Kóngó h.
Bokokó f.

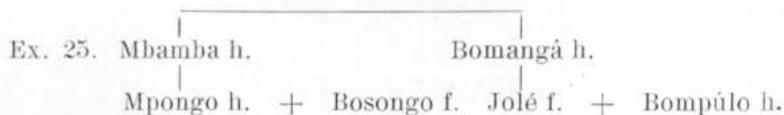
Mariage interdit entre Itokó et Kóngó, admis pourtant après décès d'Efole ou de Bokokó. On trouve aussi des dispenses et des transgressions.

C. — *Affinité en ligne collatérale provenant d'un mariage entre les parents en ligne collatérale.* Les règles sont celles de l'affinité directe en ligne collatérale (cfr. ci-dessus, n° 1°, C).

- Ex. 24. $\left. \begin{array}{l} \text{Bokaá h.} \\ \text{Lokánga h.} \end{array} \right\} \text{Ndékó f.} \quad \left. \begin{array}{l} \text{Bokelé f.} \\ \text{Mbúla f.} \end{array} \right\} \text{Bonjéngo f.}$

Bokaá est mariée avec Bonjéngo. Ni lui ni Lokánga ne peuvent épouser Bokelé. Et Ndékó ne peut épouser Mbúla. S'il avait épousé Bokelé, Ndékó pourrait se marier avec Mbúla. Si en outre Bonjéngo était l'aînée de Mbúla, Lokánga pourrait l'épouser également.

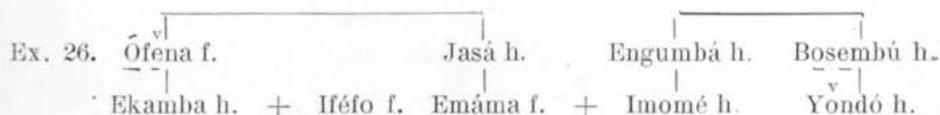
La même règle vaut pour cousins et cousines :



Mariage interdit entre Bompúlo et Bosongo.

Plus les degrés deviennent éloignés, plus l'empêchement perd de sa force, et par suite plus facilement les exceptions sont admises.

Il reste à noter que — nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises — les cousins ou cousines qui sont *bǎnakáná* sont, dans le droit nkundó, des « pères » par rapport à leurs cousins, et par conséquent ils sont traités comme oncles ou tantes. L'empêchement est très rigoureux pour eux, surtout lorsqu'ils sont *nyangókiló* = mère de l'allié. Ainsi l'



Ekamba est *bǎnankáná* de Jasá, donc « père » d'Emáma. Iféfo, sa femme, est donc la « mère » d'Emáma. Celle-ci est « *bokiló* » d'Yöndó. Par conséquent, Iféfo est la mère de la *bokiló*, ou *nyangókiló* de Yöndó. Entre ces deux-là le mariage est strictement défendu, bien qu'il ne le soit pas entre Emáma et Yöndó (cfr. exemple 15).

Quant aux relations adultères entre ces diverses personnes, il en sera question au chapitre VI, article VI, § 2.

CHAPITRE VI.

LA VIE CONJUGALE.

Dès que les fiancés vont cohabiter, comme il est décrit ci-dessus, ils ont tous les devoirs et droits des époux. Aucune cérémonie spéciale ne marque la consommation du mariage.

Pour traduire « vie conjugale », les Nkundó emploient le substantif *iáanelo*, du verbe *bálana*, forme réciproque du radical *-bál* = se marier. Comme le verbe, le substantif est usité tant au sens matériel qu'au sens moral, social. Notre terme « ménage, famille » n'a pas d'équivalent exact dans leur langue. Ils ne possèdent que le mot *ilongo*, qui signifie la famille au sens large, c'est-à-dire toutes les personnes apparentées, mais qu'on pourrait bien adopter pour rendre nos termes européens (1).

Dans ce chapitre nous examinerons la position des époux entre eux : Division du travail, Propriété, Devoirs et Droits divers; puis les relations des conjoints avec leurs familles ou alliés; enfin, les relations sexuelles extraconjugales.

ARTICLE I. — DIVISION DU TRAVAIL.

Les soins du ménage : conservation et préparation des aliments, nettoyage de la case et de la cour, plantation et entretien des champs, des cultures diverses, soins des

(1) De l'absence d'un nom spécifique, nous ne pouvons pas conclure à l'absence de la chose. Les Nkundó connaissent la famille au sens de ménage, quoiqu'ils s'en fassent une autre idée et lui aient donné une autre organisation que beaucoup de peuples. D'ailleurs, le mot *familia* avait chez les Romains un sens bien différent de celui du mot français, qui, lui aussi, a une double signification.

enfants, incombent à la femme. Elle s'adonne à la pêche par écopement et fait des travaux de vannerie (nattes, paniers, ramassettes). Chez les Elinga, elle moule et cuit les pots. C'est la femme encore qui va chercher le menu bois de chauffage, besogne à laquelle le couteau et la machette suffisent, tandis que le gros bois, pour lequel on doit se servir de haches, est apporté par le mari. C'est elle encore qui procure les légumes, les champignons, les chenilles. Elle fait l'extraction de l'huile, fabrique le sel et va aux marchés. Elle donne encore ses soins à la basse-cour.

L'homme, de son côté, outre ses occupations politiques et sociales diverses, vaque aux travaux plus durs, plus dangereux, plus conformes à sa nature et à sa constitution, tels que la chasse, la pêche, la coupe des régimes de noix de palme, le travail du bois et du fer, la construction de la case et de ses annexes, le tressage des nasses et claies de pêche, l'abatage de la forêt pour l'installation des cultures (que la femme brûle, plante et entretient ensuite).

La division du travail est donc bien réglée. Chacun s'occupe de la besogne qui convient à sa nature. Ne nous étonnons pas trop de ce qu'un homme n'aide jamais sa femme, ni vice versa : tous deux se cantonnent dans leur propre domaine. Il serait honteux pour eux de se mêler des travaux de l'autre sexe. Ils ne s'en font mutuellement aucun grief. D'ailleurs, il est conforme à la nature des choses que la femme reçoive, dans le ménage, la majeure part des tracas, surtout si elle a quelques enfants. Par conséquent, nous jugerions mal en traitant la femme de bête de somme et le mari de profiteur paresseux ⁽¹⁾.

(1) Comparez ce qu'écrit le R. P. DUBERNET, P. BI., dans les *Missions catholiques*, LXV^e année, n^o 3185, août 1933, p. 387 : « A part quelques rares privilégiées de la fortune, la femme, chez les Noirs que nous avons connus, vaque aux occupations de son ménage à peu près comme une bonne paysanne de chez nous. Elle nous a paru rarement la bête de somme qu'on se plaît à décrire ».

ARTICLE II. — PROPRIÉTÉ.

Par le mariage, la femme ne devient pas membre du clan de son mari. Si elle est née dans le clan de Bofétola, par exemple, elle reste toute sa vie *bosí Bofétola* = membre du clan Bofétola, et son cadavre doit être enterré dans sa terre natale. En cas de divorce et de remariage, le nouvel époux ne restitue pas la dot au premier, mais paie aux parents de la femme, qui, eux, remboursent le mari abandonné.

Pourtant, toute l'activité de l'épouse est dirigée vers le bien de son conjoint et de la famille de celui-ci, et cela dès le versement de *Pikulá*. Les parents n'ont plus droit sur leur fille. Tous les fruits de son travail sont la propriété de son mari.

Si elle trouve des objets sans propriétaire, par exemple des défenses d'éléphants, des anneaux de cuivre enfouis dont personne ne réclame la possession, ils ne lui appartiennent pas, ni à sa famille, mais uniquement à son mari. Si celui-ci partage avec ses beaux-parents, c'est là un effet de son affection et de son respect envers eux. Il n'y a aucune obligation de justice, mais un certain devoir de bienséance et de bonne entente cordiale.

Les bénéfices de la vente des produits de son industrie (vivres pour le marché, nattes, sel, pots, paniers, etc.) ne lui appartiennent pas, mais au mari.

Même ce qu'elle acquiert lors d'une visite à ses parents, tout ce qu'elle trouve pendant un retour dans sa famille, les poissons qu'elle y pêche, les chenilles qu'elle y ramasse en forêt, tout cela appartient uniquement à son mari.

Il peut arriver que, dans ce domaine, une femme outre-passe ses droits. Généralement, le mari bienveillant la laisse faire. La sévérité serait attribuée à un manque d'affection envers son épouse, ou de délicatesse à l'égard de ses beaux-parents, et, ce qui est plus grave pour le Nkundó, serait même critiquée comme avarice (jamais

comme injuste !). La conduite malhonnête de la femme peut cependant donner origine à des incidents, et même à des incidents sérieux. Tel le cas historique d'Efoloko d'Ikengya (Bongili), mariée à Mpokú d'Imomo. Etant allée à la pêche chez elle, elle donna tout son poisson à son frère Bolómaóngá. Le mari n'insista pas. Mais à une réunion, aspergée de bière, ses compagnons le raillèrent à cause de son indulgence excessive, en l'expliquant comme une faiblesse. Là-dessus, Mpokú se mit en fureur, et la suite fut une guerre sanglante entre les deux clans.

Le mari doit entretenir sa femme et réserver une juste part des bénéfices réalisés à son habillement et pour lui procurer les ustensiles, etc. ; ou bien lui remettre de quoi pourvoir à ses besoins et aux nécessités du ménage.

Bien donc que le mari soit seul légitime propriétaire des produits de l'activité de sa femme, de par une autre loi il lui doit la part raisonnablement requise pour son entretien. Si la femme s'approprie ces bénéfices sans en informer au préalable le mari, il y a infraction. Si le mari n'accorde pas à sa femme le nécessaire et l'utile qu'il peut lui donner, il y a également infraction.

Les poissons pêchés par la femme sont préparés et le reste est fumé pour la conservation à l'usage commun du ménage. Si le mari n'est pas trop mal disposé, il lui en cède une partie à l'intention de sa famille à elle.

Les champs que les époux ont établis en commun (l'homme en abattant la forêt, la femme en brûlant, nettoyant, plantant et entretenant) sont la propriété du mari. Les fruits servent à leur entretien mutuel et à celui des enfants. Les bénéfices de la vente partielle sont destinés à leur usage commun. Ils s'arrangent entre eux comme dans les familles ordinaires d'Europe. Il est évident qu'ici encore des infractions se commettent et que l'un ou l'autre exagère quelquefois sa part en sa faveur, ou au bénéfice de ses parents, ou qu'il en dispose sans avoir communiqué

à son conjoint ses intentions. Mais tous les honnêtes gens désapprouvent une telle conduite ⁽¹⁾.

Si un jour le mariage est rompu, la femme n'a plus aucun droit à faire valoir sur les champs, ustensiles, habits, etc. Elle n'hérite pas de son mari. A sa mort à elle, sa famille n'a aucun droit sur ce qu'elle aurait laissé, excepté, évidemment, les valeurs qu'elle a reçues lors du mariage d'une de ses filles ⁽²⁾.

Cette situation de la femme au point de vue propriété a encore une autre conséquence : le mari est responsable du dommage causé par sa femme. C'est lui qui doit payer l'indemnité. Il en est de même des dettes qu'elle aurait contractées. Si elle a emprunté, le créancier réclame son dû, non à la femme, ni à la famille, mais au mari. C'est uniquement ce dernier qui est reconnu civilement responsable, puisque c'est lui seul qui possède et a droit à l'activité économique de son épouse, en bénéfice et en déficit. Après quoi il est en droit de gronder et même de battre sa femme qui lui a causé ce tort financier. Il faut pourtant excepter le cas où la famille de la femme reconnaît officiellement, c'est-à-dire par versement public, devant témoins, d'un *ndanga*, qu'elle-même est en faute, et enlève ainsi au mari la responsabilité.

Nous pouvons donc conclure :

1° La femme n'est pas propriétaire.

2° Elle a pourtant droit à une part raisonnable pour ses besoins divers. Ce droit n'est pas un droit de propriété strict (*jus in re*), mais un droit à ce qu'il faut pour sa sustentation (*jus ad rem*).

3° Il n'y a donc pas possibilité pour les parents de la femme d'hériter des biens que le mari a mis à sa disposition.

(1) Une fable enseigne la bonne attitude à adopter dans ces cas.

(2) Cfr. chap. II, art. V. Pour de plus amples détails, cfr. chap. VIII, art. V, et chap. IX, art. IV et VII.

4° La femme n'agissant jamais en son nom propre, mais comme préposée du mari, la responsabilité « civile » incombe à celui-ci.

ARTICLE III. — RELATIONS DES ÉPOUX ENTRE EUX. DEVOIRS ET DROITS DIVERS.

Les conjoints ont l'obligation de s'acquitter des devoirs et d'exécuter les travaux qui leur incombent.

Il est difficile de dire jusqu'où va, chez les Nkundó, la conscience du devoir de rendre le *debitum conjugale*. D'ordinaire ils se le rendent très souvent. Mais après une bonne querelle ils s'en abstiennent, de consentement mutuel, ou par le refus de l'un. Si des manquements graves et continuellement réitérés sont commis par l'une ou l'autre partie, la question sera résolue par le divorce. Pour des manquements passagers, tout se borne à des réprimandes, disputes, coups et autres réactions communes. Ajoutons que la continence s'impose pendant la période de l'*ekelé* après la naissance d'un enfant et après l'établissement d'une nouvelle clôture de chasse (*lokombo*) ou d'un nouveau barrage de pêche (*bosaka*), avant la capture de la troisième pièce.

§ 1. Repas.

Les repas ne sont jamais pris en commun par les conjoints. Le mari mange seul ou avec ses grands fils, ses parents ou amis, les aliments que l'épouse lui a préparés et lui sert. Elle-même mange avec ses enfants en bas âge, ses filles, ses parentes. Les deux sexes ne se mêlent jamais dans la réfection.

La même règle vaut pour les causettes, mais elle est bien moins sévère : il n'est pas rare que pour une raison ou une autre des femmes participent à la conversation des hommes.

Par l'influence du christianisme, on ne tardera guère à

admettre les femmes dans les conversations de l'autre sexe, d'une façon générale. La chose ira beaucoup plus difficilement pour les repas mixtes; pratiquement la brèche n'est pas même entamée.

Aussi trouve-t-on, à côté de la chambre à coucher, ou à part de la case, une cuisine, qui non seulement est destinée à la préparation des aliments, mais est encore le local où la femme se tient pendant la journée. Ici la cuisine forme une construction isolée de l'habitation proprement dite; là elle est une partie de la maison, séparée de la chambre à coucher par une paroi pourvue d'une porte. Les polygames, et certains monogames, possèdent une sorte de hangar où ils reçoivent leurs amis, traitent leurs affaires, prennent leur repas, etc. (1).

Un homme qui se trouve souvent à la cuisine ou aime à s'y reposer s'attire la risée des autres, hommes et femmes; on le traite d'*ikúmbelinga* (dérivé de *bolinga*=fumée, et *kúmba*=faire des mouvements pour éviter, détourner la tête pour protéger les yeux contre la fumée).

§ 2. Maladies.

L'épouse est obligée de soigner son mari malade, de concert avec les autres épouses, s'il est polygame, et aidée, dans les cas sérieux, par des parentes à lui (mère, sœurs). Même mariées ailleurs elles viennent soigner leur fils ou frère. Que leur mari soit raisonnable et ne cherche pas à leur interdire cette absence, ni à contrecarrer l'exercice de ce devoir, car il risque fort de voir sa femme le quitter définitivement, outrée par le manque d'affection dont il fait preuve envers sa famille à elle.

Solidairement elles cherchent les médicaments et préparent les potions.

A la maladie de la femme, comme les parentes du mari

(1) Ce local est nommé *esamba* par les Bombwanja, *ingómba* par les autres tribus. Les Beloko, comme les Ntómá et Boléngé d'entre Congo-Boloko, disent *bongómba*. Les Ekonda=*ewánga*.

sont, en règle générale, bien disposées envers l'épouse de leur fils, frère, etc., elles ne manquent pas de venir la voir, la consoler et lui administrer les soins qu'elles sont à même de donner. Le mari doit, de son côté, chercher les médicaments et aider la malade. J'ai connu une grosse palabre relativement à cette matière. Un certain Bokangá avait, pendant la maladie de sa femme Efetsí, eu des rapports dans sa case avec une autre femme. L'affaire devint publique. Le coupable dut rétablir la paix et la bonne entente par un *boóndo* considérable, pour avoir manqué de donner ses soins à son épouse et pour s'être montré d'une insouciance et d'une indifférence absolues.

Si l'affection se prolonge ou se montre grave, ni le mari ni ses parentes n'ont les loisirs de la soigner et de s'occuper d'elle. Pour remédier à ces inconvénients et en même temps pour donner aux parents de la femme la satisfaction de pouvoir assister eux-mêmes leur fille, le mari l'envoie chez eux. Il la conduit personnellement, ou il les appelle pour venir la prendre. Il leur fait parvenir la nouvelle en envoyant son *ndonga* muni d'un paiement de témoignage (*ndanga, loákako*): couteau, anneau de cuivre, etc. Ce *ndanga* est un gage, une preuve pour la famille de l'épouse que leur fille était malade à son arrivée, et qu'elle n'a pas contracté l'infirmité chez eux. Sans ce gage, ils ne voudraient pas la prendre; ils préféreraient la traiter chez son mari. Ou, si le mari l'envoyait chez elle sans *ndanga*, ils appelleraient le *ndonga* comme témoin de l'infraction. Ou encore le fait serait considéré comme répudiation pure et simple. De toute façon le mari serait en tort, et la responsabilité juridique du décès de la femme, dans ces conditions, lui incomberait totalement (cfr. plus loin, chap. IX, art. X).

Après la guérison les parents envoient au gendre un message pour l'engager à venir reprendre son épouse.

Même non invités par le mari, les parents de la femme, ayant reçu avis de la maladie de leur fille, viennent la

voir pour l'amener avec eux, afin de la soigner. Généralement elle les suit. Mais elle n'en a pas l'obligation, car elle appartient à son mari. On cite même des noms de femmes qui, malgré toutes les instances de leur famille, n'ont point voulu se faire traiter chez elle, mais ont préféré mourir dans les bras de leur mari, pour ainsi dire. Ainsi, Bolúmbú w'íkofó de Bombénga w'òkenda (Besombó), mariée à Iembé y'llongo de Engónjò; Baleko de Nseké, mariée à Eanga éâ Jatá de Nkéngò; Iombe de Bosáá, mariée à Bokúlúmbwá de Iálá; Balengola de Ntómá (Bombwanja), mariée à Lompoko de Mbelé; Mpémbé de Bonganda (Bonkoso), mariée à Imbamba de Bonjòku; Efala de Longa, mariée Ifolí de Bokényola (Bonjòku); Basásé de Mbelé, mariée à Nkengò de Litúli.

Si la femme s'est rendue en bonne santé dans sa famille et qu'elle y contracte une infirmité, la responsabilité en incombe à ses parents. Ils sont obligés de la soigner et de prendre sur eux tous les frais causés par le traitement. Après guérison, ils la renvoient en lui remettant une quantité de *nkómí* à l'intention du mari. Généralement l'affaire en reste là. Si pourtant les relations ne sont pas très bonnes entre les deux familles, l'époux réclame une indemnité, qui varie selon les cas et à laquelle, de toute façon, il a droit, même s'il s'abstient de la réclamer.

Cette stipulation du droit vaut même lorsque la femme est allée voir sa mère, son père, etc., lors d'une maladie ou pour tout autre motif.

Au contraire, elle ne vaut pas si l'épouse s'est rendue chez ses parents sur l'ordre exprès du mari ou si elle a fui le toit conjugal pour mauvais traitements ou manquements graves du conjoint, comme nous expliquerons ci-dessous au § 3. La maladie est, dans ces cas, imputée civilement au mari.

Certains cas intermédiaires peuvent donner lieu à d'âpres discussions. Ainsi, par exemple, une visite de la

propre initiative de l'épouse, mais pour le bien du mari. Théoriquement, celui-ci doit gagner le procès. Enfin, il reste à signaler qu'un séjour de vingt-quatre heures seulement n'est pas reconnu suffisant pour faire retomber sur la famille de la femme la responsabilité de la maladie.

La colonisation a donné origine à un cas tout nouveau. La législation octroie aux femmes supplémentaires des polygames la liberté de se rendre dans une Mission afin de s'y faire instruire dans la religion chrétienne et de contracter un mariage monogamique (moyennant l'observation des règles coutumières qui régissent la dissolution des mariages). Une telle femme peut tomber malade à la Mission. Si cette affection n'a pas de suites fâcheuses spéciales, elle ne donne pas lieu à contestations. Il en est autrement si elle devient chronique et nuisible de quelque façon au conjoint abandonné.

Les polygames se déclarent libres de toute responsabilité qu'ils font retomber sur la famille de la femme. Mais la famille n'y est pour rien : il est injuste de la mêler à cette question. Comme la législation veut combattre la polygamie, il est naturel que ce soit le mari polygame qui en pâtisse.

Tel le cas récent que voici : Mbóyó Julienne, sœur de Botúna Jean de Balondó, mariée au polygame Insílo de Bokenyola (Bõnjoku), s'était rendue à la Mission de Bokúma, où elle contracta une maladie inguérissable ⁽¹⁾. De ce fait elle ne put trouver à se remarier. Quittant donc la Mission, elle ne fut plus admise par son mari coutumier et force lui fut d'habiter chez son frère. Insílo exige de celui-ci le remboursement de la dot, prétendant que la femme a divorcé en se rendant à la Mission, en réalité

(1) Il s'agit d'une sorte d'affection à symptômes nerveux. Scientifiquement parlant, il est plus que probable qu'elle était déjà auparavant atteinte de la maladie, qui ne fit que se manifester à la Mission. Mais les indigènes ne font pas cette distinction, qui n'importe donc pas pour notre sujet.

toutefois parce qu'elle est devenue inapte aux devoirs conjugaux. Puisque Mbóyó n'a pas contracté la maladie au foyer conjugal, il en rend la famille responsable.

§ 3. L'abandon du toit conjugal.

Dans les manquements graves de la part du mari, l'arme ordinaire de la femme est l'abandon du toit conjugal pour rentrer dans la maison paternelle. Si elle s'est enfuie dans un cas sérieux, c'est au mari d'aller la reprendre. Elle ne rentre pas de sa propre initiative. L'époux ne peut invoquer son tort à elle. S'il refuse de faire le premier pas, tant l'opinion publique que ses beaux-parents l'accusent de ne pas aimer son épouse, et la rupture deviendra inévitable. Il est donc de son devoir de se rendre chez les parents de sa femme. Ceux-ci l'invitent à exposer le cas. La femme aussi dit sa façon de penser. Les parents tranchent le différend. La présence ou l'absence du *ndonga* dépend de la gravité du cas. En règle très générale les parents de la femme jugent avec impartialité, parce qu'ils tiennent à la stabilité du mariage. Si le mari se croit lésé, il peut toujours faire appel au *ndonga*, ce qui, d'ordinaire, n'est pas nécessaire, de sorte que l'affaire s'arrange à l'amiable et en privé. Si la femme est reconnue avoir tort, ses parents la grondent et lui font la leçon. Ils la remettent munie de quelque cadeau (deux, trois *bakonga*, par exemple) à son mari, en lui conseillant de se conduire à l'avenir d'une manière plus convenable. Si elle regimbe, les parents ne reculent pas devant les menaces et les malédictions, qui manquent rarement leur effet. Actuellement, la femme étant déjà plus émancipée, il arrive qu'elle en fasse fi, notamment lorsqu'elle a un amant quelque part en dehors de l'atteinte de la justice familiale. Si le tort est du côté du mari, l'épouse ne l'accompagne qu'après qu'il l'en ait suppliée, en payant, d'après la gravité du cas, quelques anneaux de cuivre ou autres valeurs. C'est ce qu'on exprime par le verbe *bónnda*

et le substantif *boóndo*, qui ne sont pas propres et réservés à ces seuls cas, mais s'emploient dans toute circonstance où il s'agit de se faire pardonner une offense grave. Ce paiement n'a pas le sens d'une amende, ni d'une indemnité, mais est plutôt l'équivalent des excuses et des rétractations parmi les Européens.

A présent certaines femmes rentrent dans leur famille pour des motifs très peu sérieux. La liberté et la plus grande facilité des communications, jointes au désir d'émancipation, qui n'est plus retenu par le frein des sanctions ancestrales, sont la cause de cet état de choses. Ce qui les retient encore un peu c'est le danger de rupture, éventualité qu'en général on préfère ne pas voir se réaliser, surtout si le montant de la dot est assez élevé.

Autrefois, lorsque la femme était mariée à une faible distance, elle pouvait toujours s'enfuir chez ses parents à l'occasion de palabres conjugales. Même si le chemin passe par d'autres villages, il y a toujours moyen de prendre le sentier direct par la forêt. Car cette sorte de sentiers existe partout : ils contournent les villages intermédiaires, pour que, en cas de conflit, ou d'un danger d'assassinat, le voyageur puisse poursuivre sa route sans être aperçu. La situation était différente quand la femme était mariée dans un village éloigné. Non seulement elle courait en route de nombreux et graves dangers, mais son clan n'avait pas la facilité d'intervenir en sa faveur et d'appuyer par la force le respect de ses droits. On comprend aisément que si l'épouse se trouvait seule et isolée, sans soutien effectif de la part de sa famille, son mari et ses beaux-parents pouvaient se permettre beaucoup d'injustices à son égard, s'ils étaient mal disposés envers elle, à moins que le *ndonga* ne fût assez influent pour les maintenir dans de justes bornes. D'où le proverbe : *bol'ósíká, mbila ngá likwála* = si le village natal est éloigné, la paix (dans le ménage) est comme un esclavage.

Dans les querelles de ménage il arrive quelquefois que le mari exaspéré crie à sa femme : « Va-t-en, rentre chez toi. » Celle-ci se contente d'aller attendre chez une parente quelconque le retour du calme. Mais d'autres fois aussi elle prend ces paroles à la lettre et part chez elle. Ses parents, ayant pris connaissance du cas, donnent tort à leur fille. On ne peut prendre la chose au tragique. Le conjoint a agi dans un moment de mauvaise humeur, d'indignation exagérée. Ce n'est pas un renvoi ni une répudiation. Il n'y a pas question de haine ni d'indifférence. La chose n'est donc pas prise au sérieux, et, l'épouse s'étant calmée, ses parents la persuadent de rejoindre son mari. Si celui-ci l'aime bien, l'affaire en reste là; elle est pardonnée et oubliée. Même si la femme, étant ainsi partie dans sa famille, y tombe malade ou y meurt, la responsabilité lui en incombe à elle-même. C'est donc que ce renvoi n'est nullement considéré comme sérieux et n'a rien à voir avec une répudiation ni même ne peut être comparé à la fuite de l'épouse pour cause de mauvais traitements.

En résumé, si la femme abandonne le toit conjugal pour une affaire sérieuse, qu'elle ait tort ou raison, n'importe, le mari est obligé d'aller la reprendre. Au contraire, dans la fuite pour futilités, les parents renvoient leur fille trop irascible. En général, sont reconnus motifs sérieux et justes de fuite : manquements graves aux devoirs conjugaux, châtiments ou répressions sans cause juste, excès dans les châtiments justes.

Ajoutons que dans certains ménages des difficultés surgissent assez facilement à l'occasion de visites des parents ou des beaux-parents : susceptibilités, incompatibilité des caractères, mécontentement d'une partie qui juge l'autre en défaut d'impolitesse, d'indélicatesse, d'irrespect, de chicheté envers les visiteurs ses parents. Il en est de même pour ce qui regarde l'éducation des enfants.

§ 4. Corrections.

La loi nkundó permet au mari d'infliger à son épouse certaines corrections (*bikúnjwá*, s. *ekúnjwá*), qui varient de nature d'après la gravité des cas. Il est évident que ces sanctions, expressément permises par la loi, ne peuvent donner lieu à des réclamations de la part de la femme, ni entraîner l'obligation de verser un *boóndó*. A moins, bien entendu, que le mari, outrepassant ses droits, n'exagère plus que ne le comporte la gravité de l'affaire. Car dans ces conditions, l'épouse, soutenue par sa famille, attaque le conjoint, qui sera obligé de reconnaître et de réparer ses torts au moyen d'un *boóndó*. En cas de blessure, elle peut réclamer un paiement supplémentaire, nommé *liqmbó* (verbe *bqmba*), c'est-à-dire bandage (de la plaie) et qui consiste en cinq anneaux ou davantage selon les cas. Est assimilé à une blessure grave le fait d'enlever ou de casser une dent. Car c'est un tort réel fait à la femme et, pour les dents de devant, à sa beauté⁽¹⁾. Evidemment, comme il a été dit ci-dessus, l'épouse a commencé par s'enfuir chez elle, et c'est là que le différend est examiné.

Pour permettre une plus claire compréhension, entrons un peu dans les détails des stipulations pénales de la loi nkundó par rapport à la vie commune des époux.

D'ordinaire, dans une simple querelle de ménage, les conjoints se contentent de se dire mutuellement les vérités, généralement en assaisonnant de quelques gros mots leurs discours. Si la femme va plus loin, le mari lui administre une bonne gifle, mais il ne peut se permettre sur elle d'autres exercices de ses muscles.

Si la langue de la femme est trop déliée et qu'elle se permette des injures graves sans raison proportionnée, ce manque de respect est jugé punissable. Il n'est pourtant

(1) De par le limage, les incisives sont beaucoup moins résistantes que les dents normales. Le limage se pratique pour obtenir un effet de beauté.

pas de mise de redresser le tort au moyen de coups, quoique dans la pratique les jeunes hommes fougueux ne se retiennent pas toujours. La sanction prônée par la sagesse tribale est l'abstention des aliments préparés par la coupable et le refus de l'acte conjugal. La femme nkundó y est très sensible. Si elle est reconnue avoir réellement tort et si la paix ne se rétablit pas promptement, sa famille supplie le mari de se calmer en lui offrant un *boóndo*, qui peut monter à la valeur d'un chien.

Lors d'une dispute, la femme nkundó, au lieu d'insulter et de maudire son époux directement, a parfois recours à un détour : elle s'adresse à un animal domestique qui passe devant elle. L'homme ne s'y trompe évidemment pas, et l'effet est identique.

Nous parlons ici d'insultes ordinaires, comme de souhaiter la mort : *owá* = meurs ; *nkqi ákokumbé* = le léopard te prenne ; *njwá ákòkòté* = qu'un serpent te morde ; *ófówé é ?* = ne meurs-tu pas ? ; *òkòna* = deviens malade ; *báko-tómbé ndá ngélo* = qu'on te porte au cimetière ; *báko-kundé* = qu'on t'enterre. Il en est de même des invectives basées sur des défauts corporels, ou des humiliations, en le traitant de *bololé* ou *etula* = homme de rien ; *imemélo* = idiot ; *inyanyama* = bête, etc.

Au contraire, si la volubilité de la femme s'attaque aux parents du mari, l'affaire devient plus sérieuse. Car le Nkundó supporte très mal les débauches de la langue envers eux. Soit qu'il s'agisse de railleries sur leur compte ou d'injures comme : mange ta mère, ton père, ou d'obscénités à leur égard, ou qu'on « déterre » les parents défunts en évoquant leur souvenir ⁽¹⁾, l'effet ne varie pas

(1) A titre de documentation psychologique et morale, voici le texte latin de quelques expressions à la mode : *vulva matris tuae*; *comede matrem in clitoride*; *coi cum matre*. Le même genre, *mutatis mutandis*, est employé pour le père, frère, sœur, etc. Pour « déterrer » : *okundola ilongo*, *isé*, *nyangó*, etc. = exhume ta famille, père, mère, etc. *Bejwó béké* = tes cadavres, c'est-à-dire tes parents défunts (expression très excitante).

beaucoup. La seule différence dans l'intensité de la fureur et des réactions provient du tempérament individuel des intéressés.

Le Nkundó est gravement outragé par les obscénités que son épouse lui lance à la tête, particulièrement si cela se fait en public. La réaction est toujours violente. D'ordinaire on en vient aux coups, à la rossée, parfois au couteau. Seulement, si le mari veut se contenir dans les limites de la légalité, il ne peut blesser, ni, à plus forte raison, tuer sa femme de sa propre autorité. Au préalable il doit porter le cas devant le *ndonga*. Sa famille est invitée à la réunion, et si possible aussi le père de la femme. Le mari outragé expose sa palabre et avertit l'assemblée qu'un jour ou l'autre son exaspération le poussera à saisir le couteau. Par le fait d'avoir porté le cas devant les personnalités compétentes, l'époux peut aller de l'avant et désormais il lui est loisible de se venger des opprobres que lui infligera sa femme. Si la coupable recommence, nul ne pourra accuser le mari de lui faire tort, puisqu'elle-même est en faute et qu'il l'a avertie selon toutes les règles du droit.

La jeunesse moderne n'observe pas toujours cette procédure. Mais son esprit révolutionnaire lui attire des blâmes, et souvent la met dans de grands embarras. Ces vieux sont jaloux de leur autorité, — et personne ne peut leur en faire un reproche. Aussi abandonnent-ils souvent leur fils dans une pareille palabre. Puisque le jeune fougueux n'a pas voulu observer la coutume ancestrale et a jugé sa force supérieure au droit, sa façon d'agir est injustifiable. Il faut louer chez beaucoup de vieux indigènes ce sentiment inné de justice et d'impartialité, qui leur fait désapprouver et condamner leurs propres enfants. Aussi, si l'ardent vengeur de son honneur ne change pas de conduite et ne combat pas la violence irréfléchie de son tempérament en la remplaçant par un peu de pondération, son mariage ne tiendra point. Et c'est lui-même qui sera

accusé d'avoir causé la rupture. La chose est claire : il est bien vrai que la femme a commencé. Le mari avait donc en main tous les atouts. Pourquoi ne s'en est-il pas servi ? S'il avait suivi la procédure imposée par la loi, il aurait eu gain de cause sur toute la ligne.

L'avertissement préalable du *ndonga* et de l'autorité familiale ne prouve pas que le mari n'ait pas droit de punir sa femme d'une manière violente. L'observation de cette conduite est exigée pour éviter les excès et les abus. On ne laisse pas à l'époux la liberté d'agir à sa guise. Le recours aux représentants de l'autorité familiale peut être considéré comme une sorte de délégation de leur pouvoir.

Ces dispositions juridiques des Nkundó sont réellement sages. Tout en donnant au mari outragé le droit de châtier sa femme et, par retour, de retenir celle-ci, la loi impose un frein à l'impétuosité de la colère irréfléchie. En outre, en exigeant la publicité, elle évite des palabres et discussions interminables sur des indemnités, etc., à payer.

Autrefois, tel et tel pouvaient être exaspérés par l'opprobre au point de ne plus savoir maîtriser leur fureur. Des femmes ont été tuées pour cette raison. L'homme, disent les Nkundó, ne se laissait entraîner à cette extrémité que poussé par le grand amour qu'il portait à sa femme. Cette remarque a sa valeur psychologique. Pourtant, le fait n'était pas loué et pouvait même donner naissance à une guerre.

Il arrivait qu'un homme en fureur, voulant tuer sa femme dans ces conditions, en était empêché parce que la condition d'efficacité (*nsimbo*) d'une pratique (*boté*) en sa possession lui interdisait l'assassinat. Il avait alors recours à l'aide d'une tierce personne, qui — contre rémunération s'entend — se chargeait de l'exécution de son projet. Cette besogne était généralement confiée à des Batswa, qui ne dédaignaient point ce genre de travail, tout à fait adapté à leurs goûts.

Les châtiments que la loi donne au mari le droit d'inflir-

ger pour ce genre d'art oratoire imposaient à la femme une certaine mesure de prudence dans le choix de ses expressions. Par crainte des réactions violentes, elle prononçait souvent les injures plus graves à voix basse.

Depuis la pénétration européenne, les femmes osent davantage. Car les maris craignent la justice européenne, qui suit de tout autres principes que leur droit ancestral. Aussi se plaignent-ils amèrement de l'insolence de leurs épouses : « Nous sommes devenus des esclaves; les femmes sont maintenant toutes-puissantes; elles peuvent agir à leur guise, car nous ne pouvons plus rien leur faire. » Mais dès que les tribunaux indigènes seront suffisamment éduqués et se seront libérés de ce qu'un éminent juriste colonial a appelé « la juridiction des palabres » ⁽¹⁾, ils apporteront indubitablement un changement salutaire dans cette situation.

Cette émancipation des femmes est une des causes qui ont augmenté la fréquence des divorces. Car l'homme qui ne peut se venger des outrages continuels reste sous l'empire de la honte; et la présence de celle qui en est la cause doit à la longue lui devenir insupportable, d'où indifférence, antipathie, haine et les suites inévitables de ce trouble permanent dans le ménage.

Des hommes chez qui le sentiment de la pudeur était particulièrement développé allaient de honte se pendre, au lieu de s'attaquer à la coupable. C'est ce que beaucoup d'indigènes m'ont prétendu. Je n'ai pourtant connaissance d'aucun exemple actuel. Dans cette éventualité, la famille de la femme n'intervenait plus contre sa fille. Elle n'était d'ailleurs pas obligée de payer une indemnité, quoique leur enfant eût occasionné ce décès. Elle devait simplement s'acquitter des obligations ordinaires et communes à la mort d'un gendre. Faut-il voir là une sorte de condamnation implicite du suicide ?

⁽¹⁾ Cfr. A. SOHIER, *Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge*, VI, 1935, 1, p. 60 et *passim*.

La sagesse des vieux recommande à la jeunesse de ne point se laisser entraîner par la colère à des actes de brutalité, même là où, en droit, il est loisible de recourir à la manière forte. Ils n'agissent pas ainsi par politique d'adaptation au régime actuel. Même avant l'arrivée des Blancs ils donnaient des leçons de calme et de maîtrise de soi. Car les coups graves, les blessures et surtout l'homicide peuvent avoir des suites déplorables au point de vue juridique, voire politique (guerre). Ils préféreraient le recours aux punitions, qui, tout en étant moins violentes, ne sont pas dépourvues d'efficacité, telles l'abstention des aliments et le refus du *debitum conjugale*. Cela leur évitait en même temps des ennuis de la part des beaux-parents, dont la pitié était excitée par les blessures et la souffrance corporelle de leur enfant ou sœur.

Une chose qui mérite des coups et une bonne rossée parce qu'elle est considérée comme un manquement grave aux devoirs de la vie conjugale est l'insouciance et la négligence dans les travaux du ménage. En toute sûreté, le mari peut y aller de la manière forte, quoiqu'il doive au préalable avertir l'autorité compétente. Voici quelques exemples des manquements de ce genre : la femme ne donne pas les soins voulus à la cuisine, à ses enfants, au nettoyage de la case et de la cour; elle néglige ses cultures, ne va pas à la pêche, ne fait pas d'efforts pour avoir du sel, etc.; bref, elle ne donne pas aux travaux qui lui incombent le temps et les soins qu'ils requièrent. Alors qu'elle-même, ses enfants, sa maison sont dégoûtants et sales, que les champs et bananeraies sont envahis par les ivraies et que son garde-manger est dépourvu d'ustensiles et de vivres, elle gaspille son temps à ne rien faire, ou plutôt à courir tout le village, entrant chez une telle, causant avec telle autre, passant une belle partie de sa journée à des commérages. Or cela le Nkundó ne le supporte pas, et nul ne pourrait lui en faire un reproche. Mêmes d'autres hommes, voire des compagnes, condam-

nent pareille conduite. Souvent la femme est ridiculisée, et à l'une ou l'autre occasion elle peut entendre des propos peu flatteurs, comme : *bōmot'ōw'asoló, efufa eténgamaka* = (une) commère, (sa) pièce d'étoffe se trouve de côté, c'est-à-dire les causettes interminables auxquelles elle s'adonne, assise sur une couchette ou une bûche, absorbent tellement son attention, qu'elle ne s'aperçoit plus de ce que son étroite pièce d'habillement ne se trouve plus dans la position convenable et pudique, exposant ainsi la commère à la honte et à la risée.

En surplus d'une bonne raclée, le mari sort son vocabulaire d'invectives et de sarcasmes. La femme ne se hasarde pas à porter plainte, car elle sait d'avance qu'elle sera mise en tort. Toutefois, la prudence conseille à l'époux de ne pas exagérer. Les vieux recommandent à la jeunesse de mitiger la violence de ses expressions. Car, disent-ils, la femme y est plus sensible que l'homme; elle pourrait aller se pendre en forêt : *likinya áyakóma lóí la nsónyi* = (la fourmi) *likinya* se pendra un jour par excès de honte (allusion à la façon d'agir de cet insecte qui, mordant dans un brin d'herbe ou tel autre objet, y meurt plutôt que de lâcher). Et surtout n'étendez pas les injures aux parents de vos épouses, car ils pourraient inciter leur fille à vous abandonner.

Pour ce qui regarde l'adultère, les châtimens prévus par la loi nkundó seront examinés plus loin, à l'article VIII.

Il ressort de ce qui précède que les Nkundó n'attachent qu'une importance relative à ces flots d'éloquence loquace propre au sexe faible, aussi longtemps qu'ils ne franchissent pas les bornes et ne dégénèrent en injures outrageantes et ignominieuses. Les vieux enseignent à la jeunesse le calme devant ces démonstrations d'art déclamatoire dans lequel la plupart des négresses sont aussi versées que les poissardes de chez nous.

C'est que, disent-ils, la femme est comme un éléphant : *bōmoto ale é njoku*. Il n'y a rien à y faire. On a beau lui

parler avec douceur, elle n'écoute même pas. Lui imposer silence : impossible. Vouloir la ramener au calme, lui faire entendre raison : peine perdue. Tout comme l'éléphant : on a beau le chasser à force de cris et de tapage, il n'en détruit pas moins les plantations.

D'ailleurs, une femme qui ouvre facilement la bouche n'est pas considérée comme n'aimant pas son mari. Les Nkundó osent même prétendre que c'est un signe d'affection si elle use de sa langue à propos; tandis qu'une femme qui se lamente plutôt doucement et à basse voix : *ngóya úkele lóí l'òm'óné ná?* = maman, que vais-je faire de ce mari ?, ne restera pas longtemps avec lui. Elle se plaint plutôt par égoïsme, tandis que l'autre cherche le bien de son conjoint et du ménage.

Comme nous l'avons déjà indiqué, la punition idéale et beaucoup appliquée pour les cas ordinaires est le refus de manger la nourriture préparée par la femme, ou de se laver avec l'eau qu'elle a puisée ou bouillie. C'est une correction à laquelle elle est sensible. Pourtant le mari ne peut pas exagérer en prolongeant son aversion. Car cela pourrait provoquer la rupture, d'autant plus qu'à la fin la femme commencerait à soupçonner — comme cela arrive — des infidélités.

Que la loi nkundó ne laisse pas au mari une liberté absolue et circonscrive nettement ses droits n'exclut nullement les infractions. La masse des humains se montre toujours inférieure à l'idéal moral que la législation lui impose. Mais les dispositions du droit nkundó protègent la femme contre les excès du mari. En fait de réactions à sa disposition nous avons déjà cité : l'abandon du toit conjugal, les excuses juridiques (*bgóndó*), l'indemnité pour blessure (*liombó*). En outre, l'épouse préjudiciée s'abstient des vivres (viande, noix de palme) que son conjoint lui présente, et surtout lui refuse son corps. Or, pour nos gens, c'est là un grand affront. Pour rétablir la situation normale et paisible, le mari doit souvent ama-

douer son épouse au moyen d'un *boóndó*. Sans parler des injures, dont toute indigène possède une collection riche et variée.

Personne ne saurait condamner ni réprimander une femme qui invective son mari paresseux. S'il ne va pas à la chasse, n'apporte pas de gibier, s'il est négligent dans la construction ou la réparation de la maison, s'il traîne trop, s'il n'abat pas la forêt pour l'établissement de cultures vivrières, c'est lui-même qui est nettement en tort, et il ne trouvera personne pour approuver sa conduite et condamner son épouse. S'il se montre incorrigible, la rupture ne tardera pas de se produire, selon l'axiome : *elóng' éy'ómoto nk'okófo* = la victoire de la femme c'est le divorce.

Si pendant une querelle la femme blesse son conjoint, celui-ci ne peut aucunement lui rendre la pareille, car elle est reconnue inférieure et plus faible. L'arme du mari est l'abstention de la nourriture, boisson, bain, etc. présentés par l'épouse, qui pour rétablir la paix devra payer un *boóndó*. Pourtant, à présent, certains hommes fougueux n'aiment plus à observer ces règles; de toute façon ils veulent réagir violemment. Mais ils en sont fort réprimandés par les vieux, qui prétendent qu'il est indigne d'un homme de rendre la pareille à un être plus faible. Cette attitude ancestrale des Nkundó me semble dénoter une sorte de noblesse chevaleresque, basée sur deux sentiments : la justice et la fierté. Elle est plus compréhensible quand on sait qu'une conduite analogue est tenue à l'égard des Batswa, des inférieurs, des clans assujettis (*baulé*, sing. *julé*), chacun dans sa sphère ⁽¹⁾. Ainsi un Booto ne peut appliquer la loi du talion à un Botswa. Le clan *julé* peut, dans certaines circonstances, prendre impunément ce qui lui plaît dans la bananeraie du clan maître, etc.

Signalons encore qu'il est très déplacé qu'un homme

(1) Cfr., plus loin, art. V, VI et VII, § 4 B.

frappe sa femme, ou la punisse d'une façon quelconque, en présence de ses parents, frères, etc., à elle. En effet, c'est une offense extrêmement grave. Et le frère (cousin, etc.) doit, selon la loi du point d'honneur, relever le gant et se battre contre son beau-frère pour venger l'injure. Dans beaucoup de cas, l'affaire se termine par le divorce. Car le sentiment de pudeur-gêne (*nsónyi*) que les deux partis doivent normalement ressentir l'un à l'égard de l'autre s'est évanoui par cette conduite.

Il reste, enfin, à noter que les paiements divers à titre de *boóndo* sont comptés dans le montant global du *jéngí* et du *nkómí*, respectivement.

Afin de mieux illustrer la mentalité nkundó sur les relations entre époux, il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de citer ici quelques proverbes qui ont trait à ce qui précède :

1. Baníngá bakúndaka wáj'á ntaka : Lombómbé aòkúnda Ntelá la nganja = Tous les autres donnent à leur femme des gifles (mais) Lombómbé bat Ntelá à coups de bâton. (Allusion à un fait historique.)

2. Oótón'ifóló, wě nk'onjemba = Tu ne supportes pas les excès de langage (de ta femme), tu (resteras) célibataire. (Parce que ce défaut est inné à toute femme, et il n'est pas capital.)

3. Ófàmb'òmwa, al'ě mbóka = Ne réponds pas à la bouche, c'est une route (elle n'a pas de terme).

4. Bobé 'á wǎlí, ófótón'ompúlo = Méchante femme, tu ne refuses (pourtant) pas le bain chaud (qu'elle t'a préparé). (N'attache pas grande importance à ses propos désagréables. Que sont-ils en comparaison des services qu'elle te rend ?)

5. Ěkí'm'ólámbáká la wěli w'ótánsüyá, josó ô wílima ófén'anto ólangá ndambe biókó botóá ? = Lorsque je préparais (la nourriture) au clair de lune, tu n'en étais pas content, à plus forte raison (maintenant qu'il fait) noir et

(que) tu ne vois personne, tu voudrais que je prépare six paniers ? (La femme est proposée interpeller son mari qui est mécontent de la nourriture, mais qui veut néanmoins qu'elle en prépare davantage).

6. Ióókó lokúmo nk'òm'aòkolanga = Un petit panier (à nourriture) est fort loué si seulement le mari l'aime. (L'amour apprécie même la moindre chose. Le mécontentement provient du manque d'affection.)

7. Etuka lofoso, wäj'óky'òwéi = Une veuve tapageuse, (mais c'est parce qu'elle est) la femme d'un (autre qui est) mort. (Tu la critiques; mais ne la traites-tu pas comme la femme d'autrui ? Alors, de quoi te plains-tu ?)

8. Ĕkokumbólá wě jwende, baíso ng'ònkóno; ókite nd'ilombe, baíso ng'inkótsi = Quand un homme te prend en mariage, (ses) yeux (sont) comme (ceux d'un) *bonkóno* (chat sauvage); tu arrives dans sa maison, (ses) yeux (sont) comme (ceux d'un) *inkótsi* (espèce de grenouille à yeux proéminents). (Au début du mariage le mari est d'une prévenance et gentillesse extrêmes; mais après quelque temps il te montre figure maussade et colère à la moindre occasion.)

9. Emangá liála, mpoké ékángola = Les débuts du mariage sont les lunes de miel. (Mais ensuite...)

10. Wáli nd'étóo, wokúnda wokúka = Une épouse est une étoffe, frappe-la, couvre-la. (C'est un objet délicat; frappe-la quand elle le mérite; mais fais-le avec mesure et calme; d'une main tiens le bâton, de l'autre couvre son corps.)

ARTICLE IV.

RELATIONS ENTRE L'ÉPOUSE ET SA FAMILLE.

Par le mariage la femme n'entre pas dans la famille de son mari. Elle continue à appartenir à son propre clan d'origine et reste soumise aux prescriptions particulières

de sa famille (*bokumo*) ⁽¹⁾. Est pourtant excepté le *bokumo* qui regarde la parturition, car dans ce domaine elle doit, à cause de l'enfant, observer le *bokumo* du clan de son conjoint.

Bien que pour tout le reste, — industrie, propriété, etc., — l'épouse soit entièrement dépendante de son mari, elle demeure pourtant soumise aux devoirs de respect, d'amour et d'aide à ses propres parents. De temps en temps elle doit leur rendre visite. Mais il est très mal vu qu'elle les multiplie. Donner pour ceci une règle est impossible. C'est le bon sens qui doit être consulté. Les gens sérieux préfèrent que l'épouse n'exagère pas ces déplacements. Même ses propres parents le désirent ainsi. Car ces attentions répétées sont considérées comme un manque d'amour et d'attachement au mari.

Il arrive que des femmes qui, étant très fidèles à garder leur foyer, ne font des visites à leurs parents que très rarement, succombent devant les railleries de leurs compagnes. Car le Nkundó est extrêmement sensible à ces sortes d'allusions malveillantes. Parmi celles qui sont en vogue il en est une qui est devenue un dicton populaire et est parfois chantée dans les danses : ótswáká liála otswák' olá, báfókolaka mbók'ëy'olá la ngom'a nkolé, = Si tu es mariée rentre chez tes parents, afin qu'on ne t'enseigne le chemin de chez toi avec des tambours et gongs; c'est-à-dire quand tu seras morte ⁽²⁾.

Dans les circonstances spéciales (accouchement, maladie, accidents graves, décès) la femme mariée ne peut pas se soustraire au devoir d'assister sa parenté. Cette obliga-

(1) Le *bokumo* sont des prescriptions particulières et propres à un clan déterminé, spécialement des défenses permanentes ou occasionnelles de certains aliments (animaux ou végétaux). La transgression est punie par une espèce de gale qui couvre tout le corps. On pourrait penser au totémisme; mais l'idée de parenté avec l'être défendu est entièrement absente.

(2) La femme est enterrée dans son propre clan natal. On y transporte son cadavre avec accompagnement de tambours et de cors. Le gong *lokoté* annonce le décès.

tion ne se restreint pas aux père et mère, mais s'étend à tous les parents; elle est d'autant plus stricte que le degré de parenté est plus proche.

D'ailleurs, l'amour familial est assez développé pour qu'il n'y ait pas danger de voir la femme s'oublier trop dans ce domaine. Et le mari qui voudrait l'empêcher de satisfaire à ces devoirs élémentaires serait fort critiqué par tous et devrait s'attendre à une rupture.

Plus haut il a été dit que le mari construit pour sa femme une case. Dans cette besogne il est souvent aidé par ses parents. Mais il arrivait aussi — jadis, car actuellement la possibilité en a été enlevée par la colonisation — que le père de la femme voulait lui-même construire la maison de sa fille ou du moins en faire le pavement au moyen d'argile apportée de sa terre natale. C'était une démonstration de richesse et d'influence politico-sociale, en même temps qu'une preuve d'affection paternelle. Le mari, de son côté, était glorifié d'avoir épousé la fille d'un homme si important et ne l'en aimait que davantage. On cite ainsi plusieurs femmes qui « ne faisaient la cuisine que sur la terre ancestrale ». Cette terre était apportée en paniers à des distances parfois de 50 km., par les Batswa et les hommes du clan ou du village de la femme. Le père pouvait le faire à cause de sa grande influence, et des gratifications royales (*bokóndó*, v. *kónda*) distribuées au cours d'une fête (*nteké*) donnée aux travailleurs et à leurs parents après achèvement de la besogne. Il en a été fait ainsi pour Bompeli, fille de Bokombé de Litúli (Bombwanja), mariée à Bonyeme w'enyuka des Baséká Mbangó (Bonkoso); pour Beluka, fille d'Iongo de Bokákyá (Boselo, Bombwanja), mariée à Bokaa is'Ifonda de Bowélé; pour Mbalaka, fille de Bolekela wa Imangaiso des Baséká Lokuli (Bongili), mariée à Mbuli is'ea Wela de Bombóngo w'Étefa (Bongale) ⁽¹⁾.

(1) Elle portait ce nom de Mbálaka (qui signifie indemnité), parce que son père avait solennellement proclamé (*-békya*) son intention et pris

ARTICLE V. — RELATIONS ENTRE LE MARI
ET LA FAMILLE DE SA FEMME.

Comme il a déjà été dit, la parenté par alliance s'appelle *likiló*, et les alliés : *bokiló*, *bakiló*. Un terme respectueux est *mbótsoló*, qui est donné aux alliés tout proches (beau-père, belle-mère; parfois beau-frère, belle-sœur). Lorsqu'il existe une différence considérable d'âge entre deux alliés, l'aîné nomme parfois le plus jeune *bokilówalé*. Ceci a surtout lieu quand le gendre est si jeune qu'il peut être considéré comme enfant. Il s'applique même d'un frère aîné à l'égard de la jeune femme de son cadet ⁽¹⁾.

Dans la pratique courante on exclut des *bakiló* les personnes alliées avec lesquelles le mariage est permis. On les nomme plutôt « mari » ou « épouse ».

L'opposé de *bokiló* est *bokanga*. Les *bokanga* sont les membres de la famille qui a reçu la dot, tandis que les *bakiló* sont ceux qui l'ont payée. Dans la pratique usuelle, on emploie souvent le mot *bokiló* pour *bokanga*, mais jamais inversement. L'expression collective est *bokiló l'okanga*.

§ 1. Beau-père et belle-mère.

Le mari doit respect, amour et assistance à ses beaux-parents. C'est un point capital pour la bonne entente dans le ménage. Dans ce domaine, la femme supporte très mal

l'engagement public de se mettre en cas, un jour, de devoir payer une indemnité à cause de sa fille, comme preuve de son amour. En effet, lors du mariage de Mbalaka, il tua une de ses femmes, la coupa en morceaux et envoya la « viande » à son gendre en guise de « première poule » que son épouse lui préparerait. Seulement il n'a pas dû payer d'indemnité, car le clan de la victime étant trop faible pour tenter une guerre, n'a pas osé réclamer et, afin d'éviter de plus grands malheurs, s'est résigné à cette révoltante ignominie.

⁽¹⁾ La deuxième composante du terme est employée par certains Elinga comme synonyme de *bokiló*. Qu'on la rapproche de *walé*, qui chez les Mbole et Bakutu signifie une fille *botùmbù* ou une femme qui vient d'accoucher (id. chez les Ekonda).

des oublis et encore moins la malveillance. Des allusions désobligeantes, des injures à leur adresse, même en leur absence, donnent naissance à de graves difficultés. Parfois le mari exprime sa mauvaise humeur ou sa colère envers son épouse de cette manière-là. Ces façons d'agir ne sont jamais approuvées, à moins que l'autre partie n'ait commencé. Car ici la loi du talion s'applique intégralement : *ötswá mbóngó l'öndamba olóngaka rík'öndamba* = celui qui répond à de méchantes allusions a raison contre celui qui a commencé. Pour le reste, voir ci-dessus (art. III).

Pour entretenir les bonnes relations avec ses beaux-parents, le mari doit de temps en temps leur rendre visite. De par la nature même des choses, ces visites sont moins fréquentes que celles de sa femme. Ce qui ajoute un certain obstacle à leur multiplication, c'est l'obligation de donner de cadeaux de visite (*belonga*). On ne se rend pas chez ses beaux-parents les mains vides. La richesse apportée varie avec les circonstances. Certaines personnes cupides aspirent à des gros cadeaux, si le mariage de leur fille se prouve stable. D'autres préfèrent ne pas recevoir trop, de peur de devoir rendre la pareille et — s'ils ne sont pas particulièrement riches — de se voir impliqués un jour dans d'énormes difficultés financières. Car les *belonga* sont ajoutés au montant total de la dot et, le cas échéant, doivent donc être restitués.

Les beaux-parents ne laissent pas repartir leur gendre sans lui avoir offert des contre-cadeaux en guise d'adieux (*belingako*), sous forme de poules et de canards, dont la valeur est ajoutée au montant total du *nkómí*.

Gendre et beaux-parents n'aiment pas à se voir surpassés en générosité par l'autre partie, à part quelques cas exceptionnels. C'est d'ailleurs une politique très intelligente : on garde l'égalité des deux côtés; on n'aura pas à se faire des reproches mutuels pour convoitise ou chicheté;

enfin, lors d'une rupture éventuelle, l'équilibre sera facilement rétabli.

D'après les cas et selon ses moyens, le gendre doit assistance à son beau-père. Elle s'exerce en abattant pour lui la forêt où il puisse établir un champ, en construisant une maison, ou encore en lui faisant une clôture de chasse (*lokombo*), etc. Un bon gendre ne manque jamais à ces obligations, et le beau-père ne le congédie pas sans lui avoir remis quelque présent.

L'épouse tient énormément à ce que son mari s'acquitte consciencieusement de ces devoirs de visite et d'assistance. Les abstentions suscitent de graves palabres avec leurs suites ordinaires.

De son côté, le beau-père ne manque pas d'aider son gendre dans ses travaux divers. Après achèvement, ce dernier le congédie avec un *bolingako* de quelques anneaux de cuivre, qui sont assimilés aux *belonga*.

Les visites sont plus nombreuses des parents de la femme à leur gendre. C'est leur façon de prouver leur amour envers lui et leur fille et de manifester l'intérêt qu'ils portent à leur ménage. Ces visites peuvent durer des semaines et des mois, que les parents viennent ensemble, ou que ce soit seulement l'un d'eux. Si elles se prolongent trop, elles sont acceptées avec moins d'enthousiasme. Lors des adieux, il faut toujours sortir des cadeaux (*bolingako*).

Même si l'union des parents a été rompue et que la mère se soit remariée, elle ne laisse point de visiter sa fille et son gendre. Si son nouveau mari fait mine de ne pas être d'accord, il y aura des difficultés. Et s'il ne change pas, sa façon d'agir peut amener la femme à l'abandonner pour retourner chez son premier mari, père de sa fille.

Les visites sont donc accompagnées d'échange de présents, de la part du gendre : *belonga*; de la part du beau-père : valeurs de *nkomi*. Les cadeaux d'adieu sont *belonga*

et donc partie de la dot, s'ils sont donnés par le gendre; s'ils sont donnés par le beau-père, ils sont *nkómí*.

Ces mêmes règles valent, *mutatis mutandis*, pour les parents divers de part et d'autre, pour les visites et services qu'ils se rendent et pour les présents remis à ces occasions.

Dans les relations entre gendre et beaux-parents il reste à signaler une loi très sévère : il est interdit à un homme de voir la face de la mère de son épouse. Cette prescription est scrupuleusement observée par tous. Il ne peut la voir qu'au début du mariage, une fois, « pour apprendre à la connaître, afin qu'ils puissent s'éviter ». Si, par exemple, en voyage ils se rencontrent en forêt, ils doivent se tourner le dos. Généralement c'est la femme qui tourne la figure vers le bord du sentier, afin de laisser passer son gendre. Ils se saluent de bouche, se demandent des nouvelles, mais ne se donnent pas la main, ni ne se regardent. Il est comique, pour nous, de voir une femme venir visiter son gendre; chacun se poste d'un côté de la paroi ou d'un coin, ils se parlent ainsi, se demandent des nouvelles, discutent, etc., sans se voir. Il arrive que belle-mère et beau-fils se trouvent en présence l'un de l'autre, à l'improviste, sans qu'ils se soient vus approcher, ni que personne ne les ait avertis, par exemple en forêt ou dans les champs. Immédiatement ils se tournent le dos; l'homme s'excuse et s'esquive en toute vitesse, dût-il se jeter en forêt dense à lianes épineuses et enchevêtrées.

Cette loi est étendue aussi aux tout proches parents du mari, ses frères puînés, par exemple (qui sont « maris » eux aussi), et à toutes les femmes auxquelles on donne le nom de mère : sœurs de la mère, femmes du père. Il semble qu'elle ne s'applique pas proprement à elles, mais qu'il s'agisse d'une extension. Par contre, elle n'existe pas pour la femme envers son beau-père.

La transgression de cette prescription suscite une grosse palabre, car elle est considérée comme manque grave de respect. Elle peut produire une brouille sérieuse dans le

ménage. L'épouse refuse l'acte conjugal à son mari qui a regardé sa belle-mère. C'est pourquoi les gens s'entr'aident en s'avertissant réciproquement du « danger » de l'arrivée de leur belle-mère.

La réparation de l'offense se fait au moyen d'un *boúndo* de quelques *bakonga* à la belle-mère. Tant qu'il n'a pas été remis, la femme ne remplit pas ses devoirs conjugaux. Après paiement, tout rentre dans l'ordre. S'il est avéré que le cas s'est produit involontairement, il n'y a pas palabre ni obligation de payer. Actuellement, on constate chez les meilleurs chrétiens une tendance à donner une fois pour toutes un *boúndo* pour arranger définitivement toute palabre future possible et pour éviter de devoir se soumettre aux prescriptions de cette coutume, dont ils commencent à entrevoir l'inutilité.

Il est même interdit à un homme de prononcer le nom de sa belle-mère en sa présence, fût-ce simplement pour apostropher ou appeler un homonyme. Il doit, dans ces cas, recourir à un surnom ou à une périphrase. Généralement, il l'interpelle du nom de *mbótsoló*. L'infraction entraîne la même punition que pour le regard.

Si l'on demande aux Nkundó la raison de cette coutume, à notre point de vue si étrange, ils répondent qu'ils ont honte ou qu'ils sont gênés de voir la femme qui a engendré leur épouse, et que c'est une grave offense envers elle. C'est une façon d'exprimer le respect qu'on lui doit, et l'on évite ainsi le sans-gêne, la familiarité trop grande. C'est là toute l'explication qu'ils donnent. Pour notre esprit philosophique elle n'épuise pas le sujet. On voudrait trouver une connexion entre les rapports intimes des époux et l'acte de la procréation de l'un d'eux. Peut-être cette idée est-elle latente dans la conscience indigène, ou du moins se trouve-t-elle à la base de cette règle. Le fait qu'elle est restreinte à la belle-mère de la femme n'infirme pas cette hypothèse; car aux yeux des indi-

gènes, les autres cas sont d'une nature toute indifférente ⁽¹⁾.

Une seconde prescription dans cette matière exige que la belle-mère — et toutes les femmes auxquelles, dans le langage courant, on donne le même titre — ne se montre dans le village de son gendre que revêtue d'un *boleleke*, qui est une feuille de bananier, verte ou sèche, déchirée à plusieurs endroits, dans le sens perpendiculaire à la grosse nervure centrale, et qui constitue le signe premier et principal du deuil. D'autre part, les femmes Batswá doivent également s'habiller de cette façon primitive lorsqu'elles viennent dans une agglomération de Baotó. Voici la raison qu'on donne pour la dernière application de cet usage : le vêtement de la femme Batswá est un *lolimba* : ceinture de petites cordes tressées, longues d'environ 10 centimètres. Quoique le *lolimba* protège assez bien, dans les attitudes ordinaires, il est pourtant jugé insuffisant pour arrêter d'une façon absolue tout regard indiscret. Or, la croyance populaire veut que si un Bootó voit les parties d'une Batswá, celle-ci en mourra. Pourrait-on conclure de cette dernière explication à une connexion fondamentale entre les raisons imposant le port du *boleleke* dans ces trois cas ? Ou est-ce que la belle-mère doit imiter la femme Batswá et marquer ainsi une certaine dépendance à l'égard de son gendre ?

§ 2. Parentes.

Aussi longtemps qu'elles sont libres, c'est-à-dire qu'aucun paiement dotal n'a été effectué pour elles, les sœurs ou cousines de sa femme sont considérées par le mari comme ses épouses, et il les nomme ainsi (*baáli*). Ce terme ne s'applique qu'aux parentes qui sont d'une génération inférieure, ou, dans la même génération, moins âgées que l'épouse véritable et avec lesquelles le mariage

(1) Voir, par exemple, chap. II, art. X, et chap. V, art. II et III.

est permis. Il ne s'étend donc jamais aux parentes à l'égard desquelles il existe empêchement, telles les nièces *băna-nkáná*, qui sont les « mères » de l'épouse ⁽¹⁾.

Lorsque ces parentes de la femme sont mariées, la situation change. Elles appartiennent à un autre homme, et nous nous trouvons alors devant des cas d'adultère, qui sont considérés comme très graves. Il existe pourtant des différences selon les degrés de l'affinité. Outre les sanctions générales contre l'adultère, d'autres mesures de réaction peuvent être prises, spécialement la rupture du mariage. Un cas particulièrement grave, mais plutôt hypothétique, serait l'adultère entre l'homme et l'épouse de son beau-père : un sentiment spécial de honte s'y attache; les deux personnes sont comme un *Botswá* et son maître, disent nos Nkundó. Très grave aussi est la méconduite d'un homme avec l'épouse de son beau-frère (ou beau-cousin). Ce dernier peut ravir sa sœur (cousine) au mari coupable et ainsi rompre l'union. De même pour l'adultère avec une *nyangókiló* ⁽¹⁾.

§ 3. Affaires de justice.

Il nous faut examiner ici la façon dont s'arrangent entre beaux-parents et gendre les manquements à la justice. Comme il est connu, chez ces populations, la justice, au sens strict du mot, est un des points culminants de la législation sociale. Le vol est un des principaux sujets de la honte et était autrefois sévèrement puni. Le voleur, surtout s'il récidivait, était exposé à être vendu comme esclave.

Si un(e) parent(e) de la femme était convaincu(e) de vol chez son allié, ou même chez un parent à celui-ci, on réunissait le tribunal familial. Par égard pour les liens de parenté entre le voleur et l'épouse, et pour ne pas attrister celle-ci et sa famille, le coupable n'était pas vendu comme esclave. On le remettait simplement à la femme

⁽¹⁾ Cfr. chap. V. art. IV et les exemples y cités (par ex. 25, 26, 17).

et sa famille, en leur disant : « Voici, il a été trouvé coupable de vol. Il aurait dû être réduit en esclavage. Pourtant, par respect pour vous, nous ne le vendons pas; mais nous le roulons (-*kilimola*) vers vous. Prenez-le comme dot et ajoutez-le au montant du *bosóngò*. » L'affaire était arrangée ainsi à l'amiable. Dans le cas d'un divorce ultérieur, outre la dot payée précédemment, la famille de la femme devait restituer encore un esclave supplémentaire pour ce membre de leur groupe que le mari leur avait cédé de cette manière. Ce n'était donc nullement une opération fictive.

Inversement, la même façon de procéder était adoptée envers un(e) parent(e) du mari qui avait enfreint les règles de la justice au détriment d'un membre de la famille alliée. Mais, dans ce cas, l'extradition du coupable était considérée comme l'ajoute d'un esclave au montant du *nkomi*.

D'où le dicton : bokiló ntáwáká ndá ngond'èy'okanga = le beau-parent ne peut pas mourir dans la forêt de son allié.

Actuellement il n'en va pas autrement. La seule différence est que, au lieu de restituer un esclave lors d'une rupture éventuelle, on rembourse sa valeur équivalente en anneaux de cuivre, etc.

La même conduite était tenue à l'égard des prisonniers de guerre. Par exemple, dans une guerre, Eale se rend maître de Bombolo, dont la cousine est mariée à Iloko, proche parent d'Eale. Iloko intercède auprès d'Eale pour obtenir la libération de Bombolo, qui est renvoyé chez lui, mais à titre de *bosóngò*. Le prisonnier libéré fait alors fonction d'esclave donné en dot, tout comme dans le cas précédent, dont il suit toutes les règles.

§ 4. Félonies.

Entre alliés la perfidie et la trahison n'étaient pas rares. Bomóng'òsulu nd'òkiló, dit le proverbe, la trahison existe

surtout de la part d'un allié. Non pas que cela se fît, à part peut-être quelque rare exception, par méchanceté foncière. Mais un parent par alliance n'hésitait pas, dans le cas d'une guerre et surtout d'une vendetta, à trahir son allié et, par là, le vouer à la mort.

Bornons-nous à citer deux cas historiques, que la génération présente a très bien connus ⁽¹⁾.

Du temps où le poste d'Ingende était occupé par le Blanc « Itumbambilo » et celui d'Ikéngé par « Bosénjá », des hommes de Boálá (Ikákema y'òselo, Bombwanja) avaient surpris un habitant de Bokukú (Wängatá) et l'avaient tué et mangé. Peu après, un homme de Boálá, Lokwa jw'òyelé, va rendre visite à sa sœur Eúmé, mariée à Imbilé is'éy'osola, d'Ikonjí. Or, il se fait que celui-ci est un oncle maternel de la victime des Boálá. Lokwa ignorait-il cette parenté? Ou avait-il confiance en son beau-frère? Quoi qu'il en soit, il y est bien reçu. Imbilé n'a pourtant pas oublié l'assassinat de son neveu et va annoncer à ses proches cette bonne occasion de tirer vengeance du meurtre. Un soir ils font irruption dans la case mise à la disposition du visiteur, qui s'y trouve avec sa sœur Eúmé et sa femme Lompoko. Les deux femmes parviennent à s'échapper. Mais Lokwa est pris, tué et mangé. Evidemment, sa sœur Eúmé n'a plus rejoint son mari et il n'a pas été question de rembourser la dot.

Le second cas date de la même époque. Deux Batswa de Mbálanga (Etóontálé, Bongíli) : Bokéngó et Boláyengé, avaient surpris en forêt, tué et mangé Mboko Ilombá de Boálá. Quelque temps après, un homme du village Ndongó des Bongíli, le nommé Bengóngó, se rend à Boálá visiter sa sœur Bosáka, mariée à Eale éá Bofeké. Celui-ci lui dit que le village est en fureur à cause de l'assassinat d'un des leurs par les Batswa des Bongíli. Il lui conseille d'aller

(1) L'époque exacte à laquelle ces faits se sont produits m'est inconnue. En tout cas ils remontent aux temps de l'Etat Indépendant et aux débuts de l'occupation.

se cacher dans une jachère de peur que les hommes excités ne le découvrent et ne se vengent sur lui. Lui-même y conduit son beau-frère. Connaissant donc exactement l'endroit de la cachette, il court le dénoncer aux autres. Ceux-ci encerclent la jachère et sans peine trouvent le pauvre Bengóngó, qui est massacré impitoyablement et mangé. Sa sœur Bosáka n'a jamais su la félonie de son époux : elle pensait que malgré toutes les précautions prises par lui les autres habitants avaient découvert la cachette de son frère (1).

Cette hypocrisie du mari vis-à-vis de sa femme et de son beau-frère résulte de la présence en lui de deux sentiments opposés : d'une part, l'amour familial, la solidarité qui engendre la haine et le désir de vengeance, et, d'autre part l'amour conjugal. Comme ils sont en contradiction absolue, il ne saurait les concilier. Mais du moins il sauvera les apparences.

C'est à cette situation que se rapporte le proverbe : bokiló ákwísáká, wěngoyak'eyalo = si ton bokiló t'a caché, change d'abri. Et cet autre, plus cru : bokiló tótswe nkélé; bafumba báleke mbá, eḿ úkoléké wě = allié, allons à la palmeraie; les fourmis *bafumba* (*Dorylus wilverthii*) mangent des noix de palme, moi je te mangerai, toi. Et celui-ci qu'on applique à quelqu'un qui, voulant toujours se disculper, s'accuse plutôt involontairement : Mpól'òkiló, útúfa é mpóngo; mpóngo y'òkiló nsako ngá mbwá = je ne mange pas mon allié; au contraire, je sauce (des aliments) dans la graisse; la graisse de l'allié est savoureuse comme celle d'un chien.

(1) Il ne faut pas s'étonner trop de ce que, à cette époque-là, les Européens n'intervenaient pas dans ces guerres, vendettas, tueries, actes d'anthropophagie. Ils laissaient faire les indigènes entre eux; ils en exigeaient seulement qu'ils les laissent tranquilles eux-mêmes et qu'ils leur rendent service et tribut. Ils avaient d'autres choses à faire en ces temps-là. Ce ne sont que les Blancs Ambá et Baisánkoi, dont les indigènes parlent encore avec une crainte respectueuse, qui, les premiers, ont commencé dans cette région à punir les actes de barbarie.

Toutefois, un homme ne se laisse jamais aller à provoquer la mort du mari de sa sœur, de sa fille, d'une parente quelconque. Ou, comme disent les Nkundó, on ne tue point celui par lequel on a été enrichi. La raison de cette différence? Selon nos gens : l'affection qu'on porte à sa sœur, fille, etc.; on l'aime trop pour lui causer la douleur de lui ravir son époux.

Cette conduite félonne et barbare est donc tenue par le *bokiló* envers le *bokanga*, c'est-à-dire par ceux qui ont payé la dot envers ceux qui l'ont reçue; mais jamais inversement.

ANNEXE.

Cette annexe se rapporte à chacun des trois articles précédents. Elle peut donc raisonnablement se placer ici. Elle ne traite d'aucune loi spéciale, ni d'une coutume légale, universelle ou commune. Il s'agit de cas isolés. Mais comme ils montrent bien la psychologie qui peut se rencontrer chez ces populations, il me semble que les quelques lignes qui suivent ne sont pas dépourvues d'intérêt.

Il peut arriver qu'une femme ait à se plaindre ou estime avoir des motifs d'être mécontente d'un de ses parents, son frère, par exemple. Soit qu'à son avis il ne se montre pas assez charitable et généreux à son égard, soit qu'il la traite d'une façon qu'elle ne juge pas équitable. Dans un moment de colère elle s'en ouvre à son mari et l'incite à la venger, en blessant ou même en tuant celui qui l'a offensée.

Tel le cas arrivé, il y a plusieurs décades, à Bosela w'ömpwengé, de Boléngé (Bongili) (mort en 1932, à un âge très avancé). Sa femme Ilumbé était extrêmement mécontente de ce que son frère ne lui faisait pas assez de cadeaux. Elle interpelle son mari : *bejwó béké, ómomélé nkâna, alekí ömpímaka tóma* : tes cadavres (parents défunts), tue-moi mon frère, il me refuse toujours des

cadeaux ⁽¹⁾. Là-dessus Bosela prend ses armes et s'en va. En bon psychologue il ne se trompe nullement sur les sentiments intimes de sa femme. Il sait qu'il est engagé dans une impasse dangereuse : s'il déçoit l'attente de son épouse, elle sera furieuse; si, au contraire, il ravit la vie à son beau-frère, elle le sera plus encore. Aussi s'agit-il d'user de ruse. Entré en forêt, il a la bonne fortune de rencontrer une antilope *boende*, qu'il abat. Il enlève le foie et rentre chez lui tenant dans sa main l'organe encore frais et chaud. Il le présente à son épouse, en disant : « Voici le foie de ton frère que tu m'as prié de tuer. » Là-dessus, scène violente. La femme, hors d'elle, se met à pleurer son frère mort, et, dans sa colère, elle s'enfuit en criant à son mari : « Ah! tu ne m'aimes donc plus, puisque tu as assassiné mon frère; tu ne me reverras plus. » Arrivée dans sa famille, elle trouve tout le monde aux occupations ordinaires; aucun signe d'un décès, ni surtout d'un meurtre. Son étonnement croît encore quand elle trouve son frère bien portant et plein de vie. Elle n'en croit pas ses yeux. En un clin d'œil toute la famille est alertée et réunie. Elle explique ce qui lui est arrivé. On la calme et la console : on loue le mari d'avoir agi si intelligemment. On l'en félicite. Car il aurait pu exécuter l'intimation qu'elle lui avait faite, et elle doit donc se réjouir qu'il l'aime si bien et si sagement. Aussi, quelques jours après, elle réintégra tranquillement son foyer.

Un cas tout différent et fatal fut celui de Buk'Éfea de

(1) Une des plus graves insultes. Mais celui à qui elle est adressée considère comme un devoir de donner suite à l'ordre ou l'invitation lui fait dans ces termes. C'est une sorte de serment imposé. On l'appelle : *téna ndat*, *afeya* (*ténela*) *X. ndat*. L'application de ces termes s'étend à beaucoup d'autres cas : appel au secours dans une guerre, aide pour l'application d'une ordalie; assistance dans l'*llogá* (société des non-observants du jeûne funéraire), etc. Une personne peut se l'adresser à soi-même; dans ce cas, cette expression correspond à notre mot « serment », faire un serment.

Bompela (Bokátola), marié avec Elángé de Boálá (tous deux sont encore en vie). La femme rentrait continuellement dans sa famille. Le mari, exaspéré, la menaçait un jour de lui tuer son frère Eale; celui-ci disparu, elle resterait mieux chez elle. De fait, il exécuta sa menace. L'épouse s'est mise dans une colère terrible, mais néanmoins elle est restée fidèle à son conjoint. L'arc qui a servi à tirer la flèche meurtrière est toujours conservé, en souvenir, par le propriétaire.

**ARTICLE VI. — RELATIONS ENTRE LA FEMME
ET LA FAMILLE DE SON MARI.**

Evidemment, la femme doit entretenir les meilleurs rapports avec la famille de son mari, avec laquelle elle est en contact continu. Elle doit le respect à ses parents et aînés. Si elle ne parvient pas à vivre en paix avec eux et avec les sœurs, etc., de son époux, l'union ne tiendra pas. Ce seront des malentendus, des disputes, de rixes, surtout des insultes et des allusions malveillantes qui la forceront à s'en aller. Aussi peut-on ranger ces éventualités parmi les motifs qui amènent la famille de l'homme à intervenir lors du mariage. Le souci d'éviter que l'union ne soit rompue par des incompatibilités trop grandes se retrouve constamment chez les Nkundó, car toute rupture suscite d'énormes difficultés, comme nous le verrons *suo loco*.

Pour les menus services que la femme doit rendre à la famille de son mari, il est fort malaisé de démêler si ce sont des obligations de justice ou simplement des convenances sociales. Un manquement passager provoquera de la part du mari et de ses parents des réprimandes qui évidemment dégénèrent aisément en querelles. Si les manquements sont de telle fréquence et nature qu'il n'est plus permis de les mettre sur le compte d'un simple oubli, d'un caprice, d'un accès de mauvaise humeur, mais qu'ils

indiquent la malveillance ou la grossièreté, l'affaire sera portée devant le *ndonga* (aidé souvent par le tribunal familial) ou reportée devant l'autorité des parents de la femme. Si, malgré tout, l'amélioration attendue ne se produit point, la rupture devient inévitable.

Le père et la mère du mari étendent à l'épouse de leur fils l'affection qu'ils lui portent à lui-même. Ils la considèrent comme leur propre enfant, et il n'est pas rare que leur amour envers la femme égale celui qu'ils ont pour leur propre fils. Elle est leur alliée, mais par affection ils l'appellent enfant. Elle, de son côté, ne leur donne pas le nom de *bakanga* (ou *bakiló*), mais par respect filial les nomme père et mère. Des exceptions peuvent pourtant se rencontrer.

Si le père (et ceux qui lui sont assimilés : oncles, frères aînés, etc.) a tué du gros gibier, il doit donner à l'épouse de son fils (ou frère, etc.) un morceau de viande, plus ou moins grand d'après le nombre des brus, et qui consiste en une ou plusieurs côtelettes (*bokálako*) ⁽¹⁾ et la pièce sous la nuque (*botómbyá*).

Des relations coupables entre le père du mari et sa bru seraient un méfait inouï. Il en serait de même de la part de tous les parents « supérieurs » ⁽²⁾. Les lois qui régissent les relations entre l'épouse et les parents de son mari se rattachent étroitement aux règles sur l'empêchement d'affinité et semblent découler de la même source. Il est donc utile d'avoir en vue ce que nous en avons dit au chapitre précédent, article IV.

Les frères aînés du mari traitent son épouse comme leur sœur. La femme nomme les sœurs de son mari :

(1) *Liéto* chez les Boléngé et les tribus de Losanganya.

(2) Seuls les Boángí — comme les Elángá de la région de Losanganya — permettent les relations du frère avec l'épouse de son puîné, et ils commencent déjà à trouver des imitateurs en leurs voisins du Sud-Est, les Injóló.

bakiló, mais par respect elle leur donne souvent le titre de mère (1).

Après le décès du mari, son père ou son frère peut épouser la veuve, comme il a été dit *suo loco*. Mais ce n'est pas vu de bon œil et n'est permis que rarement, notamment lorsqu'on redoute la perte ou la dispersion du patrimoine familial, ou encore lorsque les deux intéressés se portent un amour exceptionnel.

La situation est toute différente quant aux enfants ou frères puînés et tous ceux qui leur sont assimilés. Les relations coupables avec les épouses de leur père, grand-père, oncle, frère aîné, cousin aîné sont jugées bien moins sévèrement. En général, les fautes ne donnent pas lieu à la réclamation d'un paiement, ou bien celui-ci est exigé « pour la forme » et consiste en une poule et un régime de bananes. Par ce paiement, le coupable reconnaît sa faute et rend hommage au droit de son aîné.

L'opinion publique, d'une façon générale, condamne ces relations, et cela souvent avec une grande sévérité. Le degré de parenté et d'autres considérations introduisent beaucoup de diversité dans les cas que nous allons donc étudier séparément, en distinguant chaque fois la réaction du mari et celle de l'opinion publique.

A. — *La méconduite de la femme avec le fils de son mari* ne donne pas lieu à une indemnité. Pourtant, le lésé réagit : il défend ses droits et sévit, s'il est tant soit peu sérieux et surtout s'il est monogame. S'il a plusieurs femmes, il laisse plus facilement passer l'affaire, à moins qu'il ne s'agisse de sa favorite. Parfois il se venge en frappant la mère du coupable, en lui ravissant ses poules, etc. Mais cela peut donner naissance à des complications : le

(1) Chez les Elángá, elle les appelle aussi *bongíli* (pl. *bangíli*); elles la nomment *bónongíli*, pl. *bánangíli*. L'épouse nomme souvent la mère de son mari : *nyangóngíli*. *Bánangíli l'ánangíli* signifie : les épouses du frère et leurs belles-sœurs.

frère de la femme ainsi traitée pourrait intervenir, et si la réaction du mari lésé est trop violente ou se répète trop souvent, elle peut mener au divorce. En tout cas, le père ne fait jamais de mal à l'épouse de son fils étourdi, parce qu'il l'aime comme sa propre fille.

Comme sanction directe contre de délinquant, le père peut lui retarder l'acquisition d'une épouse et — chose toujours grave encore dans les milieux purement indigènes — lui refuser sa bénédiction dans ses voyages et ses entreprises.

Par l'opinion publique ces relations sont toujours fort critiquées, et cela même lorsque les parents interviennent en faveur du coupable. Celui-ci en est déconsidéré; on se moque de lui en lui appliquant l'épithète d'*etóonjóló*, à laquelle on ajoute souvent la phrase explicative : *l'óala banyagó b'áníngá*. *Etóonjóló* est dérivé de *etóo* = vêtement masculin, au figuré : virilité au sens physique, et de *bóló* = force. Donc homme d'une virilité si forte qu'il va même jusqu'à s'unir aux mères de ses frères.

Après le décès, le mariage avec la veuve du père est justifié. Pourtant, si cette veuve a laissé des enfants, l'opinion publique, tout en atténuant la sévérité de son jugement, ne l'abandonne pas entièrement, et l'on peut encore entendre la critique précitée. Tel le cas — bien connu dans la région — de Yoká de Bokenyola (Bonjoku), qui a épousé Lokokú, veuve de son père Insílo y'Okátola et mère d'Insílo Antoine, chef actuel des Bonkoso (1).

Les relations coupables entre le fils et l'épouse du père sont jugées avec une sévérité particulièrement grande si la propre mère du jeune homme est encore en vie. On les lui reproche dans des termes clairs et crus : « Oóy'òsanganya mbindo ikě la mbindo y'is'à nyangó = tu unis tes taches (tes impuretés) avec celles de ton père et de ta

(1) Ici il faut toujours faire exception pour l'héritage d'une veuve par droit d'aînesse, *bosóló* (chap. III, art. III). De préférence, on évite de donner une veuve qui soit dans la situation signalée.

mère. Outé nk'ėkí wě wimánáká = tu retournes là d'où tu proviens. Ówa lóí é! olekí liloka, lui ajoutera-t-on souvent : tu mourras à cause de ta trop grande méchanceté. Cette dernière remarque est dans la mentalité nkundó une espèce d'imprécation, et si elle est répétée par plusieurs personnes elle ne manquera pas son effet, ou, pour parler comme nos gens, si tous se lamentent beaucoup sur à contre cet homme, il mourra effectivement ⁽¹⁾.

Si le fils en question n'est pas marié, surtout lorsqu'il a atteint déjà un âge relativement avancé, l'affaire est considérée comme plus bénigne, s'il approche des femmes de son père polygame. Ce dernier ne peut pas trop se courroucer, particulièrement quand il ne s'agit que de cas isolés; car d'autres parents laisseraient parler leur affection pour le jeune homme, dont ils connaissent la passion et dont ils comprennent donc les tentations et les incartades. Ils interviendraient pour calmer le père et l'inciter à éviter le retour de pareils faits, en procurant une épouse au fils. Exceptionnellement, le conseil familial peut même donner tort au père, à cause de sa rigueur envers son fils, et permettre à celui-ci de ravir au père la femme aimée — (jamais pourtant la première, la favorite ou la *bol  mb  *); — tel le cas que nous avons relaté au chapitre II, article XI, 2  . Mais c'est là loin d'être une situation idéale aux yeux des Nkundó, et elle n'est admise que lorsque le fils porte un amour ardent à la femme et que, d'autre part, le père tarde trop à lui procurer une épouse.

Ici nous constatons donc un conflit entre deux sentiments : la jalousie du mari et l'affection du père et de divers parents. C'est ce qui rend difficile — comme dans beaucoup de cas — la délimitation entre ce qui est permis et ce qui est défendu. Nous pouvons pourtant conclure de

(1) Dans cette opinion des Nkundó on pourrait voir un des motifs qui, dans l'héritage, font assigner les veuves, non au fils, mais au frère du défunt.

ce qui précède et des explications générales des indigènes que : 1° les relations sont défendues et jugées avec sévérité, mais qu'on est bien plus indulgent ici que pour les parents « supérieurs »; 2° le père ne peut pas exagérer la répression des fautes, ni exiger de son propre fils le paiement d'une indemnité; car ce serait s'enrichir de par la méconduite de son enfant, qui, d'ailleurs, n'a de quoi payer que grâce à lui ou au clan de sa mère, à qui il serait injuste et très mal à propos de le faire recourir.

B. — *Un frère puîné nomme la femme de son aîné wáli* = épouse, et elle le traite de *bôme* = mari, parce qu'ils peuvent se marier. On trouve donc aussi des relations adultères. Mais dans la pratique des distinctions sont à faire.

Si le puîné n'est pas marié et que l'aîné possède un harem, — cas assez fréquent autrefois, mais très rare à présent, — nous revenons au cas précité du père, avec seulement plus de bénignité envers le coupable.

Si l'aîné est monogame et le puîné célibataire, les relations avec la femme sont interdites en présence du mari. Si le puîné se laisse tout de même entraîner par la tentation, il est condamnable. Le mari ne peut pas réclamer d'amende. Mais, à titre de vengeance, il peut se procurer « une indemnité feinte » (*nyongo éâ bolâlambo*) en abattant l'un ou l'autre bananier du coupable, en saisissant ses poules, en transportant sa case, et autres actes similaires. Le but en est, selon nos gens, d'inspirer au jeune homme un peu plus de respect envers son aîné. Ce dernier ne peut pourtant pas exagérer les répressions (par exemple en se battant contre son cadet), de peur de se voir condamner pour manque d'affection fraternelle (1). D'ailleurs, les valeurs avec lesquelles il s'est acquis la femme appar-

(1) Une petite correction fraternelle, surtout si le puîné est notablement plus jeune, n'implique aucune gravité et est permise, particulièrement pour des fautes réitérées.

tiennent en somme aux deux frères, sous un certain aspect. S'ils sont de mères différentes, l'aîné a beaucoup plus d'atouts dans sa main. Et si la dot en entier ou en majeure partie provient de son clan maternel, il obtient entièrement gain de cause pour ce qui regarde le point de vue indemnité, bien que le devoir d'affection fraternelle, donc d'indulgence, subsiste toujours. Pour des manquements isolés, cette indulgence doit toujours intervenir. Pour des cas répétés souvent, les excuses du coupable n'ont plus beaucoup de poids.

Si le puîné est marié, lui aussi, l'affaire prend un tout autre aspect. Puisqu'il a lui-même son épouse, il n'a plus aucune excuse pour la satisfaction adultère de sa passion. Le mari lésé garde, il est vrai, l'obligation de mitiger sa colère et ses manifestations; mais le côté financier reçoit plus de relief. L'indemnité qu'il peut réclamer doit toutefois être ajoutée à la dot de la femme coupable; car il serait inouï qu'il s'enrichît aux dépens de son propre frère. S'il a lui-même procuré à son puîné l'épouse, il peut la lui ravir pour la donner à un autre frère, un cousin, etc., voire la prendre pour lui-même, nonobstant l'empêchement d'affinité. Ce cas est pourtant exceptionnel et n'est appliqué qu'à cause de manquements graves et réitérés, joints à une attitude insolente du coupable.

En l'absence du mari, le puîné a entière liberté, que le conjoint soit parti ou que le frère rencontre sa belle-sœur dans sa famille ou ailleurs en voyage. Si la femme refuse les relations, son beau-frère rapporte souvent son mauvais vouloir au mari, qui la semonce, même la frappe parce qu'elle n'aime pas son frère à lui, et l'inculpe d'avoir des amants : *ótóna bõn'òá ngóya, ólangakè nk'aend'ánkíná*. L'affection étant plus vive entre frères de même mère, la colère du mari est d'autant plus grande. Le manque d'affection de la part de l'épouse engendre chez le mari des soupçons sur sa fidélité, parce que la femme nkundó se laisse entraîner à la tentation avec une extrême facilité;

si elle refuse son propre beau-frère-mari, c'est donc qu'elle se satisfait ailleurs. Ce raisonnement peut porter à faux; mais il se base sur la fréquence des cas. L'attitude du mari ne prouve pas l'absence de jalousie, mais, au contraire, en démontre l'existence.

Le puîné rencontre-t-il sa belle-sœur dans sa famille à elle, les parents interviennent. Ils adjoignent à leur fille de bien recevoir « son mari », de lui préparer à manger, de nettoyer la case lui destinée. Ils la forcent même de cohabiter avec lui tout le temps de son séjour dans leur village. Par là ils veulent éviter des palabres avec leur gendre. Si l'antipathie de la femme est si grande qu'elle ne veut d'aucune façon se soumettre, ils donnent parfois à leur visiteur une autre de leurs filles (cousines, etc.), plus jeunes, pour lui rendre les devoirs d'épouse.

Sont assimilés au frère puîné tous ceux que la terminologie nkundó désigne sous le nom de *bakúné* (donc aussi les cousins plus jeunes). La gravité plus ou moins grande du conflit et des conséquences est en proportion avec le degré de parenté.

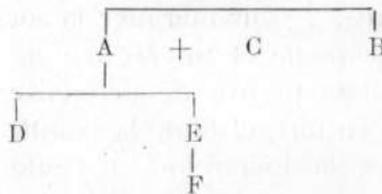
C. — *La situation du neveu (bñankáná) vis-à-vis des épouses de son oncle maternel* est assez comparable à celle du fils à l'égard des femmes de son père. Le caractère dotal du mariage donne même au neveu une liberté plus grande; car l'oncle s'est enrichi par l'union de la mère de son neveu. Il n'y a pas question d'indemnité, excepté celle des « égards », pour marquer la soumission, et qui consiste en une poule et un régime de bananes. Si le neveu refuse cette preuve de déférence et de soumission, il est mis en tort, et toute la famille se ligue contre lui pour sauver la hiérarchie et l'autorité familiales : « Tu outrages ton oncle; sans doute désires-tu qu'il meure pour que tu puisses prendre sa place et profiter de son héritage. » Et l'oncle offensé peut, après quelques jours de patience, réclamer une véritable indemnité.

Mais alors interviennent d'autres considérations, et une nouvelle situation se crée :

En effet, souvent — pas toujours pourtant — la mère du jeune homme prend parti pour son fils et fait des scènes à son frère. Deux cas peuvent se présenter :

1° L'oncle et la mère du neveu ne sont pas nés de même mère. Dans ce cas la mère s'abstient rarement d'intervenir en faveur de son fils. Elle reproche à son frère sa dureté, son manque d'affection pour elle, et cela particulièrement si l'épouse adultère est sa *nkita* à elle, c'est-à-dire si elle a été acquise avec la dot payée pour elle. « A qui dois-tu cette femme? Et tu exiges encore de la richesse de la part de mon fils! Rends-moi ma dot, que je lui procure une épouse. » L'oncle se mettant en colère, lui aussi donne parfois suite à l'injonction de sa sœur courroucée en lui rendant la dot. De ce fait, toute relation entre frère et sœur est rompue. Mais cette éventualité n'est qu'exceptionnelle; presque toujours on arrange les affaires avant qu'elles n'en arrivent à cette extrémité.

2° Si frère et sœur sont de même mère, la paix est toujours rétablie avant cette exaspération, et tout se borne à quelques reproches, à un peu de colère transitoire. Car, dit le proverbe, *bäsangí nyangó báfomb'ilángá* = la haine que se portent les enfants d'une même mère n'est que mensongère, feinte; elle n'est pas véritable et réelle.



L'oncle (voir ci-dessus : D) n'a les mains absolument libres pour guérir la passion de son neveu (F) que lorsqu'il est le *nkóló* de sa sœur (E), c'est-à-dire lorsque la mère (C) de sa sœur (E) est la *nkita* de sa tante (B) = la

sœur de son père (A). Dans ce cas, en effet, sa sœur n'a pas à réclamer; elle lui doit respect et soumission; sa dépendance vis-à-vis de son frère-maître est plus grande que la reconnaissance que celui-ci lui doit pour l'enrichissement dont elle est la cause ou l'occasion.

D. — *S'agit-il d'un petit-fils (bonkáná) vis-à-vis des épouses de son grand-père*, la liberté devient entière dans la pratique. En effet, chez les Nkundó, l'affection du grand-père (*nkókò*) pour son petit-fils dépasse souvent l'amour porté au propre fils et dégénère complètement en faiblesse ⁽¹⁾. Il supporte tous ses agissements, tous ses caprices, toutes ses railleries, injures, etc.

Après des relations coupables, le petit-fils pousse parfois l'insolence jusqu'à envoyer spontanément à son grand-père une indemnité « de dérision » sous forme d'un panier rempli de pierres, au lieu d'anneaux de cuivre.

Malgré la débonnairété du grand-père à l'égard de son petit-fils, l'opinion publique n'est pourtant pas favorable à cette conduite, quoiqu'elle soit plus indulgente que pour les cas antérieurs. Ce qui prouve — comme le fait d'envoyer l'amende « de dérision » — qu'en principe ces relations sont condamnables et condamnées. De par les circonstances actuelles, — mariages plus précoces, — la différence d'âge entre petit-fils et épouses du grand-père a passablement augmenté en des cas toujours plus nombreux; ce qui fait diminuer leurs rapports dans la même proportion ⁽²⁾.

(1) Comme d'ailleurs en Europe, très souvent. Cfr. chap. I, 1^{re} partie, art. I, § 3.

(2) Plus haut nous avons vu que d'autres tribus nkundó sont encore moins sévères dans cette matière. Par contre, la moralité — à notre sens — est plus élevée chez les Ekonda, groupe nkundó du lac Léopold II, où la question des relations ne semble même pas se poser entre la femme et le fils, frère puîné, etc. de son mari. S'agit-il d'une influence de quelque population voisine? Ou faut-il admettre la décadence chez les tribus dont la morale est, dans ce domaine, inférieure?

De ce long exposé se dégagent les *conclusions* suivantes :

1° Les relations entre un homme et l'épouse de son fils, frère puîné, etc.; bref, de tous ceux qui lui sont inférieurs dans la hiérarchie familiale, sont toujours sévèrement interdites et ne se rencontrent jamais.

2° Au contraire, elles existent entre un inférieur et l'épouse de son aîné et supérieur. Le degré de parenté entre le mari et le coupable influe beaucoup sur la gravité ou légèreté de l'infraction, de la sanction, des suites diverses. Certaines relations sont admises, d'autres condamnées avec plus ou moins d'indulgence, d'autres encore impitoyablement critiquées.

3° Dans cette matière, deux aspects sont à distinguer nettement :

- a) la réaction du mari et la répression;
- b) le jugement porté par l'opinion publique;

ou :

- a) l'aspect financier;
- b) l'aspect moral, — pour employer ce qualificatif, — à défaut d'un meilleur.

Parfois un troisième élément s'y ajoute : l'intervention de la famille prenant parti pour le coupable contre le mari lésé, qui pour l'une ou l'autre raison s'est mis en tort lui-même.

a) La sanction ordinaire de l'adultère est, pour l'homme, l'indemnité à payer. Or, celle-ci ne peut avoir lieu, puisqu'aucune transaction financière — au sens strict, du moins — ne peut avoir lieu dans la proche parenté, vu que les biens appartiennent, sous un certain angle, à tous les membres, l'un devant tôt ou tard recevoir ou hériter de l'autre. Mais dans les cas où d'autres sanctions sont possibles, elles sont reconnues légitimes.

b) Si l'on excepte les relations entre frère et belle-sœur, — dans les limites décrites ci-dessus, — l'opinion publique est sévère dans son jugement, plus sévère même que pour les adultères ordinaires, qui, de par la nature plus palpable de leurs sanctions, paraissent plus graves superficiellement et font souvent cette impression même sur beaucoup d'indigènes. Ou, du moins, cette impression se dégage spontanément et de prime abord de leurs explications : dans la pratique courante ils mettent en vedette l'indemnité — et dans leurs relations sur les procédés anciens, les sanctions violentes — et ils oublient l'autre aspect. D'autres ne distinguent pas ou très mal les deux faces du problème. Ce n'est qu'en allant au fond des choses qu'eux — comme nous — se rendent compte de l'existence du double aspect et de l'importance qu'il y a à ne pas les confondre.

L'indulgence que, dans certains cas, nous constatons de la part des intéressés lésés, et parfois dans l'opinion publique, ne nous semble pas devoir être expliquée comme une indulgence de principe, ni comme une légitimation de ces rapports (excepté pour les frères, dans les limites indiquées). Elle provient plutôt de l'affection qu'ils portent au coupable, de la compassion pour son état de célibataire, d'une certaine communauté d'intérêts, enfin de l'estimation de certains autres éléments en cause (comme la jalousie foncière dans le cas des frères).

La grande différence que, en cette matière comme en d'autres, les Nkundó mettent entre parents inférieurs et parents supérieurs repose sur leur conception de l'autorité, qui, chez eux, est patriarcale, donc paternelle. Il est bien moins question de peur pour la force que de crainte révérentielle, — bien que la première ne doive nullement être exclue. L'inférieur n'est pas à leurs yeux pour le profit et l'intérêt du supérieur, mais inversement : la raison d'être de l'autorité est le bien de l'inférieur, qui lui, pour sauvegarder la hiérarchie et l'ordre, doit se soumettre au

supérieur. C'est sur cette même idée que se base le devoir d'aide du supérieur envers l'inférieur (dans ses difficultés, ses palabres, son indigence), de libéralité et de générosité, donc de communication des biens, d'indulgence en matière de justice et de propriété et de complaisance en matière conjugale, — pourvu que le principe d'autorité reste sauf. L'exploitation de l'inférieur par le supérieur est tout à fait contraire à la nature fondamentale de l'autorité nkundó, tandis que l'inverse y est entièrement conforme ⁽¹⁾.

ARTICLE VII. — L'ADULTÈRE.

L'adultère est, pour les Nkundó, une union illicite entre un homme et une femme mariée. Dès le versement de l'*ikulá*, on parle d'adultère.

§ 1. Terminologie.

En lonkundo il n'existe pas de terme unique et spécifique pour traduire notre mot « adultère ». La langue en possède plusieurs qui ne s'en rapprochent que partiellement.

1° Tout d'abord on parle de *bongombe*, qui exprime les relations constantes et continues avec une femme tout étrangère, c'est-à-dire à laquelle on n'est apparenté d'aucune façon. Le mot désigne tant la relation que les personnes. Cette sorte d'adultère est aussi nommée : *wísamaka* ou *linsámbá já njísámá*, c'est-à-dire secret (verbe : *ísama*), par opposition au *linsámbá* proprement dit (dont il sera question à l'article suivant). Les Bombwanja, Ionda et Injóló l'appellent *lǒngola* = acte (quelconque) fait en cachette (du verbe *ǒngola*). Les Ionda emploient encore

(1) Cet état d'esprit peut rendre compte — du moins dans une certaine mesure — de la liberté que les indigènes prennent facilement envers l'Européen, leur supérieur ou maître : larcins domestiques, demandes importunes, cette espèce de mendicité, le manque du respect que nous sommes habitués à voir observer à l'égard de l'autorité, etc.

le terme *ekundé* = chose enterrée ou cachée sous un amas (verbe : *kunda* enterrer).

Actuellement, on a tendance à appliquer à l'adultère ainsi conçu, du moins s'il ne se limite pas à un seul acte, le nom de *linsámbá*, sans aucune ajoute spécifiante. Tant la femme que l'amant portent le nom de *bonsámbá* (pl. : *bansámbá*).

2° S'il ne s'agit que d'un acte isolé, on parle de *yětsi* (du verbe *éta* = appeler). Mais ce mot peut s'appliquer également à des célibataires. A proprement parler, il désigne une conjonction unique et non des relations suivies. Certaines tribus (Injóló, Elángá) ont encore le nom *efongo* (par exemple : *nyong'ě'efongo* = indemnité pour un seul cas).

3° Le *lonkána* (chez les Bombwanja : *bombaká*) désigne l'adultère entre personnes d'une même entité exogamique et, par extension, entre personnes appartenant à des familles différentes, mais qui ne forment qu'une seule agglomération.

Comme le mot le dit, il s'agit de rapports entre « cousins », au sens le plus large du terme.

Les indigènes m'ont donné un essai d'étymologie des termes *bongombé* et *lonkána*, qu'il est peut-être utile de relater ici. Ils auraient été inventés par les épouses volages et leurs amants, afin de cacher leur amours illicites. Même anciennement, il y avait des relations entre Nkundó et Ngombé. Un Ngombé arrivant dans un village nkundó était l'objet de la curiosité de toute la jeunesse. Un homme se rendant chez son amante (ou vice versa) ou en revenant à des heures indues et motivant des soupçons pouvait répondre qu'il venait de voir le Ngombé. Pour le *lonkána*, même truc. Quoi qu'il soit de la valeur de cette explication, — (pour *lonkána*, par exemple, l'étymologie que j'ai citée au début est bien plus naturelle), — je la donne

pour ce qu'elle m'a coûté : il peut toujours être de quelque intérêt de l'avoir signalée et conservée par écrit.

4° Pour indiquer le penchant à l'adultère (spécialement chez les femmes) on emploie le verbe *fâfoka*, qui, au sens matériel, se dit d'habits trop larges, voletant au vent; et le substantif *loyô* ou *boyô*.

Découvrir un cas d'adultère s'appelle *témbola*, substantif *ntémbô*.

L'adultère occasionnel ou permanent a toujours été très fréquent. Ceci est dû sans aucun doute à la facilité relative d'éviter la découverte et les sanctions. La femme allant voir sa famille ne peut décidément être suivie et surveillée par son mari : les distances rendent difficile ce contrôle, qui, en outre, aurait des conséquences désastreuses pour la stabilité du mariage, car ni la femme ni sa famille ne le supporteraient. D'autre part, nous pouvons donner comme causes partielles : la lascivité, la polygamie, etc., comme nous le verrons encore plus loin.

§ 2. Cadeaux.

L'homme et la femme adultères s'envoient des cadeaux; celui-là de la viande, des flèches, etc., celle-ci de la nourriture, divers menus objets. Les cadeaux de la femme à son amant sont nommés *botúmo* (substantif employé avec le verbe *tumba* = faire brûler ⁽¹⁾). Les intermédiaires sont généralement des parents en bas âge. Notons que la femme n'envoie que rarement son fils. Car elle peut redouter avec raison que le cadeau n'arrive pas à destination : le garçon s'en régalerait lui-même. Mieux peut-elle se fier à sa fille.

Le cadeau de la part de l'homme s'appelle du nom générique de *mpató* = cadeau envoyé, envoi.

(1) Notons que le substantif et le verbe n'ont entre eux aucune connexion étymologique. Peut-être *botúmo* se rapproche-t-il de *túma* = montrer, désigner ? Les Ekonda nomment ce cadeau *elika*. Cfr. encore le chap. II, art. I.

Pour le cas isolé (*yètsi*), l'homme donne une flèche, un petit objet, des perles, de la viande, etc. Actuellement tout cela est remplacé par de l'argent ou des étoffes. D'ordinaire la femme exige une rémunération. Il existe pourtant des exceptions, fréquentes ou rares, d'après la région et la nature des personnes. Elles sont dues à la passion extraordinaire ou à l'amour de la femme envers son amant ⁽¹⁾.

§ 3. Les preuves de l'adultère.

Elles peuvent être plus ou moins fortes.

1° La plus importante est la flagrance du délit. Là-contre, aucune objection ne tient, et elle justifie l'application des plus sévères sanctions. La constatation doit en être faite par le mari. Le témoignage d'une tierce personne n'est jamais produit. Si elle découvre le fait, et qu'elle soit favorable à l'époux, elle l'avertit pour qu'il prenne ses précautions afin d'attraper personnellement les coupables. Si le fait est découvert par le père ou un proche parent de la femme qui est favorable au mari, il le lui signale et, si possible, l'appelle pour venir constater lui-même l'infraction. Dans cette dernière éventualité, l'indemnité doit être donnée par le mari au beau-père. Ce n'est pas une obligation de justice, mais de bonne entente, de convenance, puisque le beau-père fait preuve de bonne volonté et d'affection à l'égard de son gendre.

2° Presque d'égale importance et toujours péremptoire est l'aveu de l'épouse. Dans ce cas, le mari mitige sa colère contre elle et la dirige surtout contre le complice. Aussi la plupart des femmes n'hésitent-elles pas à dénoncer ce dernier, si elles se sentent tant soit peu acculées. (Par contre, entre elles, les femmes ne se dénoncent jamais.)

(1) Cfr. chap. I, 1^o partie, art. IV.

3° Une troisième preuve est de surprendre les amants pendant qu'ils projettent une rencontre. Sur le fait, le mari les accuse, et tâche d'extraire à sa femme une confession complète sur le passé ou sur le futur. Si possible il s'assure le concours de témoins. Prévoit-il que la femme niera, il laisse passer le cas pour chercher une occasion favorable de surprendre les coupables sur le fait. Souvent, quelles que soient les dispositions de la femme, il n'intervient pas immédiatement; ne laissant rien percer, il cherche adroitement l'occasion de constater la flagrante du délit contre lequel il pourra réagir plus violemment. Cette attitude s'impose absolument lorsqu'il n'a que de simples soupçons, fussent-ils fondés. Agir autrement ne mènerait pas à grand résultat, et serait une marque de légèreté, — qui existe souvent chez des maris jeunes et inexpérimentés ou d'un tempérament trop irascible. Surprendre un message d'invitation ou d'acceptation a la même valeur pratique.

Cette preuve est moins forte que les deux précédentes et — à moins que celles-ci ne s'y ajoutent, — ne légitime que certaines sanctions.

4° La vue des amants se livrant des cadeaux, de main à main ou par intermédiaire (« avec les compliments d'Untel »), a aussi sa valeur comme preuve. Mais ici encore la meilleure méthode est d'en faire un moyen de faire avouer la femme. C'est la seule valeur pratique de la découverte de cadeaux quelconques entre les mains de l'épouse. Si celle-ci ne trouve aucune explication qui puisse tranquilliser le mari, elle se voit forcée d'avouer et de dénoncer.

§ 4. Sanctions.

Le droit nkundó connaît plusieurs sanctions contre l'adultère, applicables soit aux époux, soit à leurs complices, soit à un intermédiaire (*ekímá*). Il existe des diffé-

rences dans l'application d'après la gravité du cas (par exemple : récidive, habitude), la disposition ou le tempérament des personnes, la valeur de la preuve. Bien que légitimées par la loi, la plupart sont appliquées de l'initiative du conjoint, mais dans certains cas l'autorité familiale comme celle du *ndonga* doivent intervenir. Nous distinguerons donc les divers cas :

A. — *Sanctions du mari contre la femme adultère.* —

a) Dans le cas d'un délit flagrant, le mari peut battre la femme, la blesser, la tuer même. Ni elle, ni sa famille n'auront le droit de réclamer. S'il l'a tue, il n'a plus droit au remboursement de la dot, pas plus que dans le cas d'un décès naturel. Généralement, aux temps jadis, la mort dans ces circonstances donnait lieu à une guerre interclanique. D'ailleurs, cette extrémité était très rare et n'arrivait qu'à un homme excessivement jaloux, ayant d'autres femmes, ou possédant des richesses pour s'en procurer, ou encore aigri par une infidélité persistante et incorrigible. Le plus souvent, le mari, retenu par la prévision de la perte qu'il subirait en fin de compte, se borne à battre ou à blesser la coupable, ou à lui appliquer d'autres châtimens et punitions (infra sous b); cfr. supra, art. III, § 2.

Hors le cas de flagrance, si le mari possède des preuves suffisantes, comme nous l'avons vu ci-dessus, la coupable peut s'attendre à une bonne rossée, accompagnée de toute une litanie de gros mots et d'injures diverses (*femina foetidissima, tempore menstruationis putor tuus venit in nares omnium hominum, etc.*), plus un tas d'obscénités ayant trait au sexe féminin. L'époux agissant de cette façon n'est pas réprimandé; au contraire, il le fait par jalousie; c'est une colère d'amour, disent nos Nkundó.

Dans ces punitions, les Nkundó reconnaissent surtout l'exaspération d'une légitime jalousie. C'est pourquoi le mari agit de son initiative privée. D'ailleurs, se trouvant

devant le fait, il lui serait psychologiquement difficile de se calmer pour d'abord aller avertir le *ndonga*.

Il était extrêmement rare qu'un homme tuât sa femme de propos délibéré et dans le calme. La chose arrivait seulement lorsque ses infidélités étaient continuelles et qu'un tas d'autres graves défauts s'y ajoutaient. Et encore ne trouvait-on cette conduite que dans certaines familles plus cruelles. Le fait est connu d'Iloko is'Okungú et de Bengóngó byä Kundú, tous deux de Bongilá (Besombó), famille qui se glorifiait, dans les chants, de manger leurs propres épouses.

b) *Tortures*. Le mari peut encore avoir recours à plusieurs tortures dont voici les principales :

1° *L'étáka*, qui est, pour ainsi dire, la torture type. C'est une lourde fourche en bois attachée au cou. Elle empêche les déplacements. C'est la prison nkundó. Mais en outre, si l'application perdure, elle devient une réelle torture : la peau devient douloureuse et se détache, des inflammations se produisent facilement, et souvent des punaises s'y logent.

Dès que la famille de la femme apprend (par le *ndonga*) la nouvelle, elle vient souvent prier le mari de la libérer. Pour le calmer et le rendre propice, on lui offre un paiement *ad hoc*, c'est-à-dire un *boqóndó* de quelques anneaux de cuivre. D'ordinaire, il cède à leurs instances : la bonne alliance et le sentiment de respect envers eux exigent qu'il ne reste pas insensible à leurs supplications, d'autant plus qu'il a besoin d'eux pour la stabilité de l'union et la bonne marche du ménage.

2° Les *byęngętanyi* ou menottes, qui sont des bâtons liés, soit aux poignets, soit aux chevilles (pour empêcher la marche), ou tant aux bras qu'aux pieds. On employait deux bâtons, — un dessus et un dessous, les membres étant posés entre les deux, — qui étaient liés par des cordes attachées et fixées dans une entaille faite dans

chaque extrémité des bâtons. Les poignets étaient rarement croisés. Afin d'augmenter la douleur et l'immobilisation, les cordes étaient rétrécies et durcies en y versant de l'eau. D'ordinaire, ces menottes s'ajoutaient à l'*etáka*, et jamais n'étaient appliquées seules.

3° *L'exposition aux morsures des fourmis nkongótó*. Dans la région dont nous traitons, je n'ai jamais entendu dire qu'on expose aux *bafumba* (*Dorylus*), ni même aux vénéneuses *benkõnkómo*, en opposition avec la pratique d'autres tribus Mõngõ, et avec les données de certaines fables (évolution?).

4° *L'infusion d'eau poivrée* dans la voie génitale. Parfois les parties étaient frottées de poivre pilé.

5° *L'exposition des organes sexuels au feu* : une bûche brûlante étant tenue à proximité.

Ces deux dernières tortures étaient les plus atroces.

Nous pouvons ajouter une dernière punition, qui, bien que n'étant pas une torture, relève des mêmes règles juridiques :

6° La *nudité*, le mari arrachant à la coupable ses vêtements et l'exposant ainsi à la honte publique. Même si elle a recours à des feuilles, personne ne s'y méprend et la honte n'en est diminuée qu'en partie.

Pour rendre légitime l'application d'une de ces peines, n'importe laquelle des preuves indiquées ci-dessus est suffisante. Toutefois, le mari doit, au préalable, avertir ses anciens et le *ndonga*. Ceux-ci ne lui permettent d'agir qu'après des fautes réitérées. La facilité plus ou moins grande d'accorder la permission dépend du tempérament des intéressés et d'une quantité de circonstances, dont les influences sociales respectives des parties en cause sont les principales.

La nécessité de demander la permission des « pères » et du *ndonga*, dont nous avons déjà rencontré d'autres applications (*supra*, art. III, § 4), n'infirme pas le droit du

mari, mais en limite l'exécution. Elle n'est pas une obligation de justice, mais est imposée pour des raisons familiales, qui sont :

1° Le respect dû aux « pères », ici comme en toute matière d'importance;

2° Le respect dû au *ndonga*, qui, dans le domaine matrimonial, est son supérieur, et dont l'intervention doit être invoquée en tout cas grave;

3° La répercussion sur toute la famille d'une action inconsidérée ou imprudente (inimitiés, guerres, etc.).

Si la longanimité et la patience restent infructueuses, personne ne pourra plus condamner le mari. Et la famille même de la femme, comparant la conduite condamnable, d'un côté, à la générosité de leur gendre, est naturellement inclinée à lui donner raison, et d'ordinaire n'intervient pas contre lui.

Signalons encore que pour justifier l'obligation d'avertir l'autorité, les Nkundó invoquent le besoin du maintien de leur honneur. Ils doivent pouvoir avertir le clan de la femme infidèle et sauvegarder leur bon renom de défenseurs de l'ordre et de la paix publique.

Une femme beaucoup aimée par son mari n'était soumise qu'à l'*etáka*. Il la semonçait et la battait, et tâchait de la corriger à force de douceur et de clémence.

Comme nous le verrons *suo loco*, le mari exaspéré par l'infidélité incorrigible de sa femme recourt parfois au divorce, si par ailleurs elle ne s'acquitte pas convenablement de ses autres devoirs conjugaux; ou encore à la vente en esclavage, rarement à l'immolation.

La colonisation a aboli les tortures, l'esclavage, l'immolation et la légitimité de l'assassinat. Il ne reste au mari d'autre sanction contre sa femme infidèle que de l'insulter et de la battre. Et encore la juridiction européenne l'oblige à se maîtriser, afin de ne pas commettre d'excès qui

puissent l'impliquer dans un procès devant le tribunal du Blanc. Heureusement pour la fidélité conjugale, les derniers temps, suite à l'institution officielle des juridictions indigènes, la réaction a commencé en faveur de la répression de l'adultère et elle aboutira, dans un avenir plus ou moins prochain, par le retour à la loi ancestrale adaptée aux circonstances actuelles.

B. — *Contre le complice*, le mari lésé a droit à l'emploi de deux sanctions : la violence et le paiement d'une « indemnité ».

1° Si le mari surprend le complice sur le fait, il est toujours en droit de le blesser, voire de le tuer, ou de le réduire en esclavage. Les deux dernières vengeances ne se pratiquaient que lorsque les villages respectifs du mari et du coupable étaient assez éloignés l'un de l'autre et n'étaient pas unis par des liens particuliers (amitié, entraide, alliance). Ceci avait sa raison d'être dans la considération qu'on avait pour les parents du délinquant, ne voulant pas les attrister outre mesure. Un autre mobile de prudence et de calme est l'infériorité économique ou militaire du clan du mari, et la hardiesse, la valeur guerrière, la force, en un mot, de la famille du coupable. Un cas exceptionnel qui fait s'évanouir toutes les autres considérations est l'adultère avec une favorite, aimée par son mari d'un amour particulièrement passionné et jaloux.

Lorsque l'adultère ne se limitait plus à quelques actes isolés, mais devenait une véritable habitude, ou que le délinquant avait déjà séduit mainte femme et ainsi causé à sa famille force palabres, le mari, quelle que fût sa situation ou la position de son clan, pouvait être plus hardi. Car les proches du débauché étaient finalement exaspérés par sa méconduite incorrigible et désastreuse, et préféraient être débarrassés de lui ⁽¹⁾.

(1) Cfr. aussi chap. VIII, art. II, § 2, A.

Le danger des blessures, de l'esclavage, de la mort refroidissait souvent le désir d'adultère. Aussi, plus le mari se montrait hardi, violent, fort de physique ou de position sociale, plus ses femmes et leurs amants se tenaient sur leur garde. Certains hommes étaient tellement jaloux d'une de leurs épouses et si bien décidés de se venger avec une extrême rigueur, que les tentateurs n'osaient même pas penser à s'approcher d'elles,

2° Le paiement d'une *indemnité* semble être la sanction type. A présent, c'est la seule qui est restée légale, et par conséquent elle se place de plus en plus sur l'avant-plan.

N'importe laquelle des preuves étudiées ci-dessus justifie la réclamation d'une indemnité.

L'indemnité peut être minime : 2-5 anneaux de cuivre; ou forte : 20-30 ou un esclave. Ce maximum est toujours exigé pour l'adultère avec une favorite. Le montant est plus ou moins élevé d'après les personnes en cause, les relations qui les unissent, la fréquence des fautes, la nature du fait constaté; par exemple, la surprise de l'arrangement d'une rencontre, la remise d'un cadeau donnent lieu à une petite indemnité; la flagrance du délit, au contraire, à un indemnité élevée.

Un homme qui exige une indemnité élevée doit s'attendre à se voir rendre la pareille le cas échéant. L'application, dans ce cas, de la loi du talion est pleinement approuvée par l'opinion nkundó.

Outre les cas étudiés à l'article précédent, il en existe un autre qui ne donne pas lieu à la réclamation d'une indemnité. C'est lorsque le coupable appartient à un clan esclave ou autrement dépendant et inférieur (*mpámá* ou *bowélé*) ⁽¹⁾. Même si le mari surprend le coupable sur le fait, il le prie poliment de s'esquiver et de lui laisser mai-

(1) Etrangers qui, sans être apparentés de quelque façon, sont fixés dans une tribu ou un groupe.

son et femme : « óntsíké!lòmbe, njòyá é! » C'est là la pratique de la véritable politesse nkundó. Il pouvait bien arriver qu'un mari par trop jaloux et impétueux blessât, tuât ou vendît son rival. Mais c'était une exception toujours blâmée, parce que manquant absolument de chevaleresque. En tout cas, il ne peut jamais être question d'exiger une indemnité, ce qui serait absolument indigne.

La réclamation de l'indemnité est portée à la connaissance du coupable par le *ndonga*, assisté, dans les cas difficiles, par divers notables. Si le mari prévoit une forte opposition de la part du débiteur, il fait au *ndonga* un cadeau spécial d'un régime de bananes plus deux poissons (ou une poule), « pour qu'il ne soit pas forcé de manger la nourriture du rival ».

Le refus catégorique et persistant de payer l'indemnité est rare. Car il peut avoir des suites graves : arrestation, puis réduction en esclavage du coupable pour cause de dettes, ou compensation sur la personne de sa femme, d'une parente, ou rétention d'une parente du créancier mariée dans le clan du débiteur (*ikákelo*). Ces pratiques d'otages et de contrainte par corps ayant été abolies, il reste encore l'intervention des tribunaux secondés par la police.

Quelle idée les Nkundó se font-ils de la nature de ce paiement que, pour la facilité de l'exposé, nous avons nommé indemnité? Question difficile à résoudre. Comme éléments de solution, voici les données linguistiques :

Le paiement pour adultère s'appelle *nyongo*, employé avec le verbe *ka* = donner. Il équivaut au verbe *lingala fúta* (d'où dérive le substantif *bofúto*). Il signifie paiement dans son sens le plus large et couvre donc aussi nos mots « paie, salaire, rémunération ». Outre son application à l'adultère, il s'emploie encore dans beaucoup d'autres circonstances : rémunération pour un travail ou pour la prestation d'un service, etc. *Nyongo* ne signifie pas compensation, qui se dit *lowáála*, ni paiement de réparation

et d'excuses pour une offense ou *bóóndó*, ni indemnisation (*mbálaka*). Il a en commun avec ce dernier mot l'idée de paiement dû en justice, et, faute d'une expression adéquate pour le rendre, « indemnité » est encore la traduction la moins inexacte (1).

Reste à noter que les deux genres de punition : violences et indemnité, ne peuvent pas être cumulés, principe qui est d'une application universelle (2). Faut-il voir là-dedans une condamnation implicite des mesures violentes ? Ou bien y a-t-il ici exercice d'un système de composition ? La question est difficile à trancher, les deux explications se couvrant d'ailleurs au moins en partie.

Il n'est pas dépourvu d'intérêt de signaler encore que comme justification des sanctions contre le complice les Nkundó invoquent la part, souvent prépondérante, qu'il a dans l'adultère. En effet, raisonnent-ils, de sa nature la femme est faible : le sentiment prédomine, elle se laisse aisément entraîner et ne résiste que difficilement à la sollicitation. L'homme, au contraire, est plus raisonnable, sait mieux se maîtriser. Édicter des sanctions et les appliquer uniquement à l'épouse, non seulement exclurait de la punition un des deux coupables, mais encore serait insuffisant pour sauvegarder l'ordre social, puisque, malgré les peines, la femme est toujours exposée à succomber par faiblesse. La rigueur que malgré cela le droit nkundó met dans les châtiments corporels de l'épouse s'expliquent par sa nature sensible et par le pouvoir que le conjoint a sur elle et qui lui fait défaut vis-à-vis du complice.

C. — *Contre le mari et sa complice.* — Contre l'adultère du mari, le droit nkundó ne prévoit aucune sanction

(1) Pour récompense on emploie : *bókóndó* = récompense pour une prestation sortant du commun, comme la capture d'un léopard ou d'un autre animal « royal » (*nyam'é'ekofo*, tels le python, l'aigle, etc.), une belle danse; et : *mbuteji* = récompense pour menus services.

(2) Cfr., par exemple, encore chap. VIII, art. III, § 1.

pénale propre. Mais l'épouse outragée peut se venger sur lui comme sur sa rivale. Ses armes contre le conjoint sont : les invectives, le refus de la nourriture, de la boisson, du bain, enfin du *debitum conjugale*. Ce sont là des punitions sensibles contre lesquelles le mari ne peut nullement réclamer, car il serait nettement mis en tort. La femme, en effet, agit par jalousie légitime. Parfois ce sentiment est si véhément, qu'elle s'arrache les habits et reste toute nue devant son mari, ce qui cause à celui-ci une grande honte et constitue un reproche cinglant. Les invectives sortent de la bouche par torrents : *ilolé iné*, *itutula iné*, *inyanyama iné*, *owá lóí ò ndá nyongo*, *ndá ntémbó* = cet imbécile, ce vaurien, cette bête, tu mourras un jour par les amendes, par la surprise en flagrant délit; plus toute la série des insultes ordinaires. Plus les injures sont abondantes, plus grand est l'amour de la femme, disent nos Nkundó. Cela peut durer des jours, voire des semaines. Ses réactions contre son mari adultère sont donc du même genre que celles dont elle use dans d'autres circonstances.

Si l'épouse jalouse met le feu à la case où son conjoint s'est livré à sa passion, personne ne peut lui en faire un reproche. Le dommage causé est pour le compte du mari.

Contre la femme complice, l'épouse outragée peut employer des moyens plus violents. Elle se bat contre elle, la frappe, la blesse même. Pour les blessures le mari de la rivale exige un paiement « pour coups et blessures » ou *liombó*, qui ne doit pas être effectué par la famille de la femme, mais par le conjoint coupable. De sorte que, en fin de compte, c'est lui encore qui est puni. Si la délinquante est tuée, c'est toujours au mari infidèle qu'incombe l'obligation d'indemniser le veuf. (Cfr. art. II.)

Un châtiment auquel l'épouse aime à recourir pour se venger sur son mari adultère et sur sa complice qu'elle surprend sur le fait est de leur verser sur le corps un pot d'eau chaude ou bouillante.

D. — *Contre l'entremetteur* ⁽¹⁾. — Le droit nkundó permet toutes sortes d'invectives, des coups, une bonne rossée. L'appel direct de la femme était considéré comme le cas le plus grave. Autrefois, dans les circonstances favorables (pensez surtout à l'influence sociale des familles en cause), certains hommes plus jaloux ou plus crânes arrêtaient l'entremetteur et le vendaient comme esclave. Cette répression était parfaitement légitime, bien que le mandant soit le premier coupable et donc que la famille du prisonnier puisse l'attaquer de ce chef. On cite le cas historique pas trop ancien de Bonkéké is'floko, d'Ikengo (Ntombá, Wängatá), qui pour cette raison vendit comme esclave le Botswa Bompáte qui avait apporté à sa favorite Wúfya le cadeau d'un amant.

E. — *Conclusion*. — Dans l'examen des diverses sanctions prévues par la loi nkundó contre les adultères et leurs complices, une différence notable entre les cas saute aux yeux. Bien que la femme possède certains moyens de répression, elle est incontestablement moins bien armée que le mari. La chose est une conséquence logique de la nature du mariage nkundó. Le mari défend sa « propriété », tandis que l'épouse n'est pas « propriétaire ». Ensuite, dans ce domaine on est plus exigeant envers la femme qu'envers l'homme. Même en Europe on juge très différemment la faute commise par un homme et la faiblesse d'une femme, celle-ci étant considérée comme plus grave et plus déshonorante, bien que — absolument parlant — les deux infractions se valent. Enfin, le régime polygamique y entre pour une part, car il tend à diminuer l'amour de l'épouse et par conséquent sa jalousie, et ainsi l'habitue aux relations de son mari avec d'autres femmes quelconques; de sorte que la réaction du sexe féminin en

(1) Généralement, pour inviter les femmes, les Nkundó se servent d'entremetteurs, particulièrement d'enfants de 6 à 14 ans. On comprend sans peine la funeste influence que pareille pratique a sur l'éducation de la jeunesse. Dans certains milieux, c'est une véritable plaie morale.