

général contre l'adultère est beaucoup moins forte que celle des hommes. En outre, de par ce même régime, la femme est plus exposée aux faiblesses et il faut donc des sanctions plus rigoureuses pour assurer la fidélité conjugale.

Enfin, il existe un dernier motif pour considérer la faute de la femme comme plus grave : c'est le risque d'une conception adultérine, avec toutes ses conséquences : dangers pour l'enceinte, continence forcée du mari, etc. (1).

Il appert de l'exposé des sanctions que la loi nkundó, nonobstant l'infériorité de la femme, ne laisse pas aux maris la pleine et entière liberté qui, d'après les auteurs, leur est accordée chez d'autres peuplades. Même si les moyens de répression que possède la femme ne prouvent pas de façon incontestable l'obligation du mari à la fidélité conjugale, — la situation juridique de l'épouse expliquant beaucoup, — il reste que le *ndonga* et l'opinion publique approuvent ses réactions même violentes, preuve de son droit à elle contre le tort du mari.

#### § 5. L'opinion publique.

Elle est assez indulgente pour les cas isolés (*yětsi*, *efongo*). Elle reconnaît bien la faute qu'il y a à léser le droit conjugal d'autrui, mais elle l'attribue à la faiblesse humaine. Pour l'habitude, la situation est différente. Elle est critiquée et souvent sévèrement. Les consuetudinaires sont traités d'*efájóká* (du verbe *fájoka* = voleter, et au figuré : « papillonner »), d'*ebóngá* ou *ebábóngá* (du verbe *bábonga*) ou *ebábóá* (de *bábga*) = voleter, être léger et volage. Ces épithètes s'appliquent surtout aux femmes, plus sujettes à ce défaut que les hommes.

La honte qui, dans les bons milieux d'Europe, s'attache à la découverte de pareilles fautes, est inconnue chez les Nkundó. C'est naturel, puisque les cas isolés sont facilement excusés. Pour les consuetudinaires, ils sont sensi-

(1) Cfr. ci-dessous, § 6; ainsi que le chap. I, 2<sup>e</sup> partie, art. IV, § 3, et le chap. X, art. II, § 3.

bles aux épithètes mentionnées, mais ne se corrigent pas pour autant, — pas plus qu'ailleurs au monde.

La critique s'attaque aussi bien au mari qu'à la femme, et cela malgré la différence que le droit pose entre leurs moyens de répression.

L'opinion publique corrobore donc la conclusion indiquée par l'examen de sanctions, que l'adultère est condamné par les Nkundó. Cette opinion n'est pas basée sur l'existence de la sanction, mais semble provenir de la mentalité innée pour laquelle l'adultère apparaît comme un désordre.

#### § 6. Circonstances aggravantes.

L'adultère devient particulièrement grave lorsqu'il est suivi d'une conception, et cela tant pour le conjoint que pour le père naturel. Ce dernier, en effet, doit en supporter toutes les conséquences. Lorsque les circonstances le permettent, le mari oblige sa femme à dénoncer son complice, ce qu'elle ne refuse pas de faire. Il convoque une assemblée et se fait remettre un gage (*ndanga*) par le coupable, qui, de la sorte, reconnaît sa faute et manifeste sa volonté d'en assumer toute la responsabilité. Si l'enfant n'arrive pas à terme, ou meurt à l'accouchement, le père naturel doit indemniser le père juridique, en payant un « esclave » ou davantage (parfois 50 anneaux); l'indemnité est moindre pour un enfant seulement difforme ou débile. Si la mère y laisse la vie, l'indemnité monte à un esclave plus 50 anneaux, et peut même atteindre jusqu'à 100 anneaux.

Entre-temps, le mari n'approche plus de sa femme. Il la laisse à son amant, qui doit « conserver le foetus » et observer tous les rites et pratiques de la période de gestation et d'accouchement, puisque, physiquement, il est le père (1).

---

(1) Cfr. de plus amples détails au chap. X, art. II, § 3. Pratique analogue pour une jeune fille mère, chap. I, 1<sup>e</sup> partie, art. III, § 3.

L'adultère revêt encore un caractère spécial de gravité durant l'époque des interdits de l'enfantement, parce qu'il met en danger la vie de l'enfant et de la mère, comme nous l'expliquerons au chapitre X, article III.

§ 7. Remarques et conclusions générales.

1° Le délit d'adultère, même sous sa forme la plus bénigne, c'est-à-dire l'acte isolé, était autrefois une des causes principales des « guerres » entre villages. Parfois, l'un et l'autre faisant appel au secours de leurs alliés, on pouvait se trouver devant une conflagration générale.

2° Généralement, le mari tient à la fidélité de son épouse. Sans doute, il existe des exceptions. La plupart des cas, pour ne pas dire tous, se rencontraient autrefois chez les vieux polygames. Leur âge les avait dégoûtés des palabres continuelles, et leur expérience des hommes leur avait enseigné que souvent ils se mettaient en colère et compliquaient leur petite vie inutilement. Ils préféraient fermer les yeux. Comme ce bon *Bonoi w'ikolongó*, d'*Iteko* (clan *Bombwanja* des *Booyá*). Il vint me voir au village chrétien de *Bombomba*, où j'étais de passage, au début de mars 1933. Comme je lui demandais pourquoi il était orné d'une telle abondance de sonnettes, il me répondit naïvement : « Je les mets toujours. De cette façon, mes femmes s'aperçoivent de mon retour déjà au loin. Ainsi elles ont le temps de cesser leurs médisances sur mon compte et de congédier leurs amants. » Comme j'exprimais mon étonnement qu'il ne voulait pas les surprendre sur le fait pour les punir et mettre fin à leurs infidélités, il me répondit en souriant : « Non, Père, la jalousie..., passe pour les jeunes. Moi, j'en ai vu tellement que je n'ai plus envie de me mettre en colère et faire des palabres pour ces bagatelles. »

Depuis l'arrivée des Européens, certains hommes peu scrupuleux — des polygames surtout — s'adonnent à une

espèce de proxénétisme. Ils envoient leurs femmes commettre l'adultère de façon à pouvoir les surprendre sur les faits et ainsi s'enrichir. Ou bien ils les louent pour une ou plusieurs nuits à des travailleurs ou soldats, célibataires de droit ou de fait.

Certains hommes, connaissant la nature fragile et sensuelle de leur femme, conservent — aujourd'hui comme autrefois — les anneaux provenant des indemnités. Lorsque le capital est suffisant, ils l'emploient à l'acquisition d'une nouvelle épouse. Celle-ci est en quelque sorte la *nkita* de l'autre et on la nomme assez crûment : *nkita é'efufa*, *efufa* étant la pièce d'étoffe (tablier) portée par les femmes. Cela ne signifie pas chez le mari un désir de spéculation sur l'immoralité. Tout simplement il profite du fait. Mais cette attitude peut aisément dégénérer; dans la situation actuelle, le danger n'est plus imaginaire, quoique, pour le moment, on n'en soit pas encore arrivé si loin. Pour éviter toute exploitation de l'infidélité conjugale, la surveillance des autorités administratives et judiciaires peut empêcher l'éclosion du mal ou l'enrayer là où il existerait déjà.

D'après les cas, on rencontre de très grandes divergences dans l'attitude adoptée à l'égard de l'adultère du conjoint. Elles proviennent non seulement du tempérament de la personne lésée, — la chose va de soi, — mais aussi de la façon dont l'adultère s'acquitte des autres obligations conjugales. Cela vaut surtout pour les « faiblesses » de la femme. Si par ailleurs elle se montre épouse dévouée, prévenante, respectueuse, laborieuse, prenant à cœur les intérêts de son conjoint et de ses enfants, en un mot bonne compagne et bonne ménagère, son mari est bien chagriné de ses infidélités, mais il prête une moindre attention à ces errements, compensés par beaucoup de bonnes qualités qui prouvent que la femme l'aime sérieusement et qu'elle se laisse entraîner uniquement par faiblesse. Si, au contraire, l'épouse devient négligente,



maussade, irrespectueuse, ce changement prouve qu'il y a autre chose que la pure faiblesse et que son amour envers son mari s'est refroidi et s'est choisi un autre objet.

Voilà la saine philosophie de la vie conjugale chez les Nkundó, proclamée et enseignée par tous les vieux et sages du peuple.

3° Malgré les terribles sanctions contre l'adultère, ce délit semble avoir toujours été fréquent. Certains événements favorisent particulièrement le relâchement, comme les décès, les fêtes et danses se prolongeant tard dans la nuit. Mais, même dans les circonstances ordinaires, l'obscurité vespérale est une forte sollicitation. Un attrouplement tumultueux de jeunes personnes des deux sexes est provoqué intentionnellement dans le but de protéger leurs ébats. Ce sont surtout les femmes qui déclenchent la scène (nommée *iole*). On commence par des « jeux », des pincements, etc. Parfois, certaines, plus hardies, lancent en guise de signal le cri d'*iole o* ! Ces irrégularités sont parfois concertées d'avance; d'autres fois elles sont provoquées sans accord préalable. Les maris interviennent, mais il leur est très malaisé de surprendre les coupables.

4° Dans l'idée des Nkundó, l'adultère ne paraît pas être une faute morale, même au sens le plus large du mot, punissable par une puissance extra-terrestre, religieuse ou superstitieuse, qui interviendrait pour rétablir l'ordre bouleversé. On a plutôt l'impression de se trouver devant une loi purement sociale. Non que je veuille affirmer que cette loi et ses sanctions ne proviennent en dernière analyse d'une idée morale; mais cette idée morale, si elle existe, est extrêmement vague et confuse et n'est pas exprimée par nos gens. Pratiquement, toute l'attention est portée sur les sanctions, à cause de la lésion du droit de propriété. Jamais on ne saisit la moindre allusion à une idée morale religieuse.

Et voilà, probablement, la raison principale de la fréquence des adultères, malgré les sanctions, qui freinent sans doute, mais qui sont impuissantes à enrayer le mal. Ceci d'ailleurs n'est pas propre à notre peuplade. Toute loi est un idéal. Les sanctions tâchent d'en assurer l'observation. Mais la masse n'atteint jamais le but proposé. Si des individus sont supérieurs à l'idéal imposé par la loi, c'est que la société est inférieure à sa tâche, comme on le constate dans l'Europe actuelle. Chez les Nkundó, la loi et la société sont supérieures à la moralité des individus. D'ailleurs, de tout temps, les sanctions, quoique nécessaires, se sont montrées insuffisantes pour assurer l'observation parfaite des lois : *nihil leges sine moribus*. Or, ces bonnes mœurs doivent provenir de considérations qui sont supérieures aux lois particulières et qui en sont le fondement.

Si, comme nous le voyons, les Nkundó ne mettent aucune relation entre leurs connaissances religieuses et les prescriptions concernant la présente matière, comment expliquer la conduite louable de maint individu ? A mon avis, si le Nkundó ne se rend pas compte de la relation entre la loi et son législateur ultime, il n'est pas dépourvu d'un certain sentiment vague, inné, de l'immoralité de l'adultère, corroboré par celui de l'injustice personnelle qu'il cause. Mais il ne raisonne pas ces sentiments : il les suit spontanément, aveuglément.

La conscience du mal social qu'est l'adultère est plus vivace. Mais elle est basée, non sur des considérations philosophiques de cette malice en soi, mais sur les conséquences qu'ont les cas individuels sur la bonne marche de la société : palabres, embarras financiers, inimitiés, rixes, guerres.

Voilà, me semble-t-il, l'état présent des idées. Cela n'empêche pas que la loi et les sanctions contre l'adultère ne puissent reposer sur la base ultime d'idées morales. Et de façon plus particulière, il est bien possible que l'idée

morale n'ait agi que sous la forme du sentiment des grands principes de la loi naturelle fondamentale innée à toute raison humaine.

5° Nous n'étonnerons personne en affirmant que l'adultère, loin de diminuer avec la colonisation, en a, au contraire, reçu une extension considérable. L'abolition des peines et châtiments indigènes, jointe à la grande liberté de circulation, ont dû, naturellement, conduire à cet état. Tout colonial averti et en contact intime avec les indigènes s'en rend compte. « L'interdiction des châtiments corporels qui sanctionnaient, selon la coutume, l'adultère de la femme a entraîné une licence qui se mesure au degré de notre occupation; nulle part l'oubli, sinon le mépris, des engagements conjugaux n'est poussé aussi loin que dans les milieux complètement soustraits à la discipline coutumière. » (Maj. Engels, *Bulletin Soc. Belge Et. Col.*, cité dans *Congo*, III année, tome I, p. 77, avril 1922). C'est pourquoi, à maintes reprises et par diverses personnes, des sanctions ont été réclamées contre l'adultère, en remplacement des répressions ancestrales abolies.

Mais les décrets souhaités ne sont jamais sortis de l'état de purs projets. Heureusement, entre-temps, un autre pas, qui est un pas fondamental, a été posé par l'institution des juridictions indigènes (1926). Guidées et contrôlées de près par les autorités européennes, elles renverseront la barre en faisant demi-tour vers les anciennes sanctions, tout en les adaptant à la situation nouvelle créée par la colonisation et par l'introduction d'idées plus humanitaires. Toutefois, il faut une extrême prudence pour ne pas exagérer celles-ci au point de vouloir traiter à l'égal des communautés européennes une société qui ne commence à sortir du paganisme barbare que par la présence d'une civilisation à base chrétienne. La société indigène doit évoluer graduellement, harmonieusement. Brusquer est souvent synonyme de briser, et toujours c'est une

grande faute. Or, dans la matière qui nous occupe, l'abolition des sanctions qui se sont montrées, malgré leur imperfection et leur insuffisance à tout obtenir, d'une réelle efficacité, enlève au droit nkundó toute valeur coercitive. Un humanitarisme sentimental et excessif doit céder devant le droit qu'a la société indigène au respect de ses institutions vitales — à moins qu'elles ne soient absolument condamnables — et donc devant la nécessité de répressions sévères dont, pour le moment, elle ne peut pas encore se passer. Car nos indigènes ne sont pas encore mûrs pour l'abolition intégrale de leurs sanctions coutumières, puisqu'ils manquent encore d'une nouvelle base qui remplace leur crainte des pénalités anciennes. Gardons-nous donc d'enlever aux conjoints toute faculté de répression, celle-ci fût-elle, à notre mentalité, un peu violente. Enfin, rien ne sert d'exagérer le respect pour le sexe faible, qui, de par sa nature même, a besoin parfois d'une correction sensible pour le plus grand bien de la communauté entière. D'ailleurs, à ce respect, nos Nkundó ne comprennent rien du tout; tel que nous le concevons, il est tout à fait opposé à leur mentalité et à leurs lois. Or, tout cela ira plus facilement s'il est laissé aux juridictions indigènes assez de latitude pour agir dans l'esprit de leur droit ancestral et si, d'autre part, leur activité est guidée par un contrôle constant, avisé et sympathique, n'ayant en vue que la saine évolution de la société indigène.

Appliqué dans ces limites et sous ces conditions, le droit nkundó peut redresser beaucoup de torts et aider à sauver la société indigène de l'abîme où elle menace de sombrer. Malgré ses défauts et ses imperfections, il est préférable, non seulement au système de liberté (ou de libertinage) qui a régné de longues années, mais aussi à une législation nouvelle qui émanerait du pouvoir européen, système très lent et complexe (la loi contre l'adultère réclamée depuis des décades est toujours restée dans le domaine des études et des projets), manquant de flexibi-

lité et de puissance d'adaptation aux circonstances si diverses des peuplades congolaises. Une loi n'est nécessaire que pour les personnes qui ne tombent pas sous la compétence des juridictions indigènes, et cela pour sauvegarder l'harmonie et l'impartialité dans l'exercice de la justice, puisque la société indigène en subit nécessairement le contre-coup.

#### ARTICLE VIII. — RELATIONS PERMISES A L'ÉPOUSE.

Dans cet article, nous examinons les relations qu'une épouse peut se permettre — sous certaines conditions — avec diverses personnes. Notre droit les traiterait d'adultères. Mais la loi nkundó ne les considère pas comme telles. D'où la distinction entre cet article et le précédent. Ces relations peuvent être : 1° transitoires; 2° permanentes (concubinage).

##### § 1. Relations transitoires.

Avec les compagnons d'âge (*baníngá*, sing. *boníngá*) du mari, les relations sexuelles sont permises <sup>(1)</sup>. Si en voyage ils viennent l'un chez l'autre, l'hôte prête au visiteur ses épouses, en lui disant : « Voici ta maison, voici tes femmes ». S'il est monogame, il laisse le visiteur disposer de sa maison et de sa conjointe et s'en va seul coucher ailleurs. Si une femme en voyage arrive dans le village d'un compagnon d'âge de son mari, dès que celui-ci en prend connaissance, il l'invite à loger chez lui pendant tout le temps de son séjour. A l'adieu, il lui remet un cadeau pour son époux, « avec les compliments du *boníngá* ». Pendant le temps de la visite de l'un à l'autre il y a souvent échange de femmes.

Voilà la pratique d'une sérieuse et bonne entente entre compagnons d'âge. L'usage des femmes est libre et ne

(1) Cfr. chap. I, 1<sup>o</sup> partie, art. III.

peut être l'objet de réclamation ni d'amendes. Si l'un d'eux est, à la façon indigène, plus « avare », l'autre ne peut non plus lui faire de palabres. Mais cela produira un refroidissement dans la cordialité de leurs relations et la réciprocité du refus.

Entre compagnons d'âge on n'exige pas d'indemnité, parce que il ne sied pas que l'un s'enrichisse aux dépens de l'autre. Cela vaut même pour des relations « privées », pour le simple « appel », sans qu'il y ait eu prêt, comme décrit. Mais si l'un d'eux exagère, c'est-à-dire s'il use de la femme deux ou trois fois sans que l'autre fasse de même, une palabre peut surgir. Le mari se croit lésé et exige l'indemnité réglementaire. Si son compagnon refuse en invoquant la nature des relations qui les unit, il peut recevoir une réponse comme celle-ci : « iníngá átswéngela ndé baálí é ? = est-ce que la relation de compagnons d'âge nous fait acquérir des épouses ? » Une bataille en règle peut s'ensuivre, et devant le tribunal c'est le mari qui obtient gain de cause.

Il n'existe pas de relations permises entre un homme et une femme compagnons d'âge. Ce serait un adultère caractérisé.

Les relations entre un homme et l'épouse de son compagnon d'âge ne sont donc pas permises en elles-mêmes, mais de par la volonté du mari. En outre, celui-ci n'est pas strictement obligé de céder sa femme. C'est une question de bonne amitié, d'entente, de prestation de service, de respect et d'affection mutuels. Au point de vue strictement matrimonial, c'est un terrain neutre, libre; puisque, disent-ils, il s'agit de relations purement privées entre eux, chacun fait comme bon lui semble.

A côté du *boníngá*, le Nkundó connaît le *boseka* = amitié, ami (*bokandeko* chez les Bombwanja) <sup>(1)</sup>. Le pacte d'amitié n'a rien à voir avec les épouses, contrairement à ce qui se pratique entre compagnons d'âge. Si

(1) Cfr. chap. I, 1<sup>re</sup> partie, art. III.



l'amitié entre les deux est très forte, il se peut bien que l'un prête sa femme dans l'une ou l'autre circonstance. Mais le cas est plutôt rare. Le *boseka*, disent les Nkundó, est uniquement pour l'entr'aide.

Si un cas d'adultère se présente, le mari exige, en tout droit, une indemnité que, pourtant, à cause de leur amitié et pourvu que le cas demeure isolé, il n'exagère jamais et souvent réduit à 2-3 anneaux. Si les cas se répètent sans réciprocité, le mari en fait souvent une grosse affaire : il exige une indemnité élevée et rompt le pacte d'amitié.

Au lieu d'exiger une indemnité, certains hommes donnent à l'ami un cadeau (*mpóllí*), en le priant de cesser les relations coupables. Souvent, ce n'est qu'un détour pour endormir la vigilance de l'autre, qui, se croyant plus libre, se fera pincer d'autant mieux.

Quant aux homonymes (*ndoí*, pl. *bandoí*) <sup>(1)</sup> il n'y a pas d'usage libre de la femme, ni ne sont jamais considérés comme *ndoí* des personnes de sexe différent. Ce serait le concubinage ou l'adultère pur et simple.

En résumé, une certaine liberté de l'usage des épouses existe entre les compagnons d'âge; mais elle est sujette au consentement exprimé ou tacite des maris respectifs. Ces relations ne sont pas qualifiées d'adultères. Cette liberté n'existe pas à l'égard des autres catégories de personnes, qu'il fallait pourtant mentionner ici, à cause de l'erreur éventuelle qu'une certaine analogie entre leurs rapports mutuels pourrait provoquer dans l'esprit du lecteur, et encore parce que, dans certaines régions du Congo, ces personnes se trouvent — pour ce qui concerne notre sujet — dans la situation des compagnons d'âge chez les Nkundó.

## § 2. Concubinage.

Le concubinage (*linsámbá* chez les Bokote, *isqk* chez les Bombwanja, comme chez les Ekonda) est une union

(1) Cfr. chap. I, 1<sup>o</sup> partie, art. III.

légitime, réglementée, officiellement reconnue et admise entre un homme et la femme d'autrui. Ce n'est pas un mariage : il n'y a pas de dot, ni de témoins autres que la femme elle-même; l'épouse n'appartient pas au mari secondaire, et en cas de rupture il n'y a pas de restitution des valeurs payées, si nombreuses soient-elles. L'homme qui achète ainsi le droit de cohabiter avec l'épouse d'autrui le fait par pauvreté : il n'a pas de quoi verser une dot pour cette femme ou pour une autre. Aussi est-il en butte au dédain et aux railleries de ses congénères. Le mari et l'amant vivent d'une certaine vie commune; ils se remettent des cadeaux, de la nourriture, s'entraident, mangent ensemble, se nomment *bakalé*, du même nom que se donnent entre elles les femmes d'un polygame.

Ce concubinage peut durer plus ou moins longtemps. D'ordinaire il est difficile à rompre, car le mari légitime prend cette rupture de mauvaise part, la considère comme une injustice. S'il est très riche et influent, elle est dangereuse pour le partenaire : il aura à tenir compte du courroux du mari. Aussi, autrefois, cette sorte d'union pouvait persister pendant de longues années (on la nomme alors *ékókó*), jusqu'à ce que le « concubinaire » (*bonsámbá*, pl. *bansámbá*) ait assez de fortune pour s'en libérer. Souvent elle durait toute la vie, le partenaire allant s'établir dans le *loánjá* (emplacement occupé par un homme avec ses femmes) du mari (*linsámbá já njeléngwá, enjwáki*); ainsi il devenait comme son enfant. Actuellement, la liberté introduite par la colonisation ainsi que la possibilité plus grande d'acquérir des richesses font beaucoup diminuer cette coutume. Preuve que cette situation n'est pas idéale, même aux yeux de l'indigène, et qu'elle n'est qu'un pis-aller dû à l'état de la distribution des richesses.

Un homme qui désire vivre en concubinage avec l'épouse d'autrui, après quelques relations secrètes avec elle, rend la chose publique. A cet effet, il donne à la femme un couteau, ou quelques *bakonga* à remettre à son

mari. Ou bien lui-même convoque l'assemblée des patriarches et devant eux paie à l'époux. Rendre ainsi le concubinage public s'appelle *ója linsámbá* = faire sortir le concubinage (intrans. : *óla*) ou *ieja (iela) linsámbá* = faire venir au clair, rendre public.

Le paiement pour obtenir droit au concubinage s'appelle *lonyóngu*, quoiqu'il soit aussi désigné simplement par le terme de *linsámbá (isoke)*. Pour marquer son accord, le mari fait remettre au partenaire un chien, ou quelques poules (2, 3, 5 et plus, d'après sa richesse ou sa satisfaction). L'intermédiaire est non la femme en question, mais une de ses coépouses. Jamais non plus un enfant du mari n'est chargé de cet office. Ensuite, les deux partenaires continuent à se remettre régulièrement des cadeaux. Ceux du mari portent tous le nom de *botúmo* (terme générique donné à tout présent fait par une femme à son amant), tandis que ceux de l'autre sont désignés par le terme, aussi générique, de *mpató* = envoi, cadeau envoyé.

Souvent la femme presse elle-même l'amant de rendre leur concubinage public, parce qu'elle désire régulariser la situation, dont elle redoute les conséquences possibles. Parfois elle menace de rompre toute relation; mais d'ordinaire elle succombe malgré cela à la tentation.

Dès que le concubinage est rendu public de la façon décrite, il est du fait même légitimé. L'expression employée pour contracter une union pareille est *kota linsámbá*.

Si l'amant officiel prend la femme en flagrant délit d'adultère, il ne le dénonce pas au mari, mais exige personnellement une indemnité comme s'il était lui-même l'époux légitime. Si le coupable refuse le paiement, l'amant, rompant les relations avec la femme, le dénonce au mari. De sorte que dans n'importe quel cas l'adultère se trouve puni. Et de son point de vue il est préférable de payer au *bonsámbá*, qui se contente d'une indemnité moins élevée.

Comme la femme n'appartient pas à l'amant, celui-ci n'a aucun droit aux produits de son industrie ni aux enfants. Ces derniers sont considérés comme enfants du mari. Mais le partenaire a droit à ce que la femme lui prépare la nourriture. L'époux, de son côté, a droit à l'aide de la part de son partenaire. La situation sociale est donc tout en faveur du premier. L'amant y gagnait seulement de pouvoir jouir d'une femme qu'il n'aurait pu obtenir autrement. Pourtant, le respect dû au mari légitime défend d'user librement de la femme pendant sa présence au village. Certains hommes sont sévères sur ce point, tandis que d'autres sont plus tolérants. La tactique de ces derniers est évidemment la plus fine. Plus il laisse de liberté à l'amant de son épouse, plus grande est la chance que d'autres femmes, préférant à leur mari un jeune homme qu'elles affectionnent ardemment, demandent au polygame de les épouser. Un homme assez riche et influent peut ainsi se constituer un harem, dont il ne profite pas physiquement, mais qui lui assure une position sociale prépondérante.

Cette coutume n'existe pratiquement que dans la polygamie. Les cas peuvent toutefois se présenter également chez des monogames. Et dans les tribus plus « civilisées », comme les riverains du Bas, une tendance se dessine dans ce sens.

La demande en concubinage par un parent du mari n'est pas assimilable au cas que nous venons d'examiner. Il est plutôt apparenté à la demande d'une femme héritée. (Cfr. chap. III, art. II.) La différence saute aux yeux. La seule chose qu'ils ont de commun est la cohabitation légitime avec l'épouse d'autrui. On n'a qu'à les comparer entre eux pour s'en apercevoir immédiatement.

## ARTICLE IX.

**ROLE DE LA FAMILLE DANS LE MARIAGE.**

Nous avons trouvé des cas où la femme est considérée et traitée, dans une certaine mesure, comme épouse non seulement du mari, mais encore de certains parents à lui (art. VI). D'autre part, au chapitre II, nous avons vu la grande part que les familles prennent dans l'engagement et la continuation du mariage de leurs enfants. La question de l'héritage des femmes nous a montré que la proche parenté du défunt a des droits sur la veuve : l'un d'eux peut l'épouser sans obligations envers l'héritier principal, la nouvelle union n'étant pas un nouveau mariage, mais la continuation du mariage préexistant et non rompu malgré le décès du premier mari. (chap. III, art. II). Une constatation analogue a été faite pour le remplacement (chap. III, art. IV).

Tout cela nous amène à poser la question : Dans quelle mesure peut-on dire que la famille a sur l'épouse des droits communs ? Voici la réponse qui me semble conforme à la réalité :

La femme s'acquiert par versement de valeurs. Ces valeurs appartiennent en premier lieu et principalement à celui qui les a obtenues, soit par le mariage de sa fille ou sœur, soit par son activité individuelle. Dans cette dernière éventualité, le mari a sur l'épouse des droits plus stricts et plus personnels. Dans l'autre, plus la parenté est proche avec la femme qui, par son mariage, a fourni la dot, plus forts aussi sont les droits sur l'épouse. Pourtant, à raison des liens de parenté qui les unissent au mari comme descendant tous du même ancêtre et par là participant tous, dans une plus ou moins grande mesure, aux devoirs et droits de l'entité morale basée sur la communauté de sang, d'autres membres de la famille ont subsidiairement des droits proportionnels sur la femme.

La raison de cette participation aux droits du mari est située dans le caractère économique du contrat matrimonial, d'une part, et de l'autre, dans la solidarité clanique et familiale.

C'est pourquoi le mariage persiste nonobstant le décès. Au point de vue personnel, il est rompu, — la femme, par exemple, devenant ensuite épouse légitime d'un autre individu, ce qui ne pourrait se faire durant le premier mariage; — mais du point de vue financier et social il continue d'exister. De même pour ce qui est du remplacement. Quant aux relations permises au frère puîné avec la femme de son aîné, elles ne le sont que dans certaines conditions bien déterminées et limitées. Ce qui prouve qu'on ne peut le nommer mari que tout à fait improprement. Cette femme n'a pas deux maris; elle n'en a qu'un seul : le frère aîné. Les relations permises ne le sont pas au point de vue du lien personnel, mais uniquement à cause de la communauté d'intérêts financiers entre les frères et par pitié pour le cadet célibataire.

Somme toute, et malgré tout, la femme n'a qu'un seul mari. Compte tenu des explications données et de la description des formalités et des degrés de l'intervention que certains peuvent se permettre dans le ménage de leur parent, il appert qu'au fond les droits du mari sur son épouse sont personnels et exclusifs, et cela nonobstant la faculté qui lui est reconnue de les céder à d'autres.

---



## CHAPITRE VII.

### LA POLYGAMIE.

Sauf pour certains cas qui ont avec elle une vague ressemblance et que nous avons étudiés au chapitre précédent, les Nkundó ne connaissent pas la polyandrie. La polygamie dont nous traitons ici doit donc s'entendre de la polygynie. Elle est la règle courante. La monogamie existe de fait, mais — à quelque exception rarissime près — elle n'est pas volontaire. Dès que le monogame a les moyens de s'acquérir des femmes supplémentaires, il ne manque pas de profiter de l'occasion. Nonobstant tous les nombreux dictons critiquant la difficulté de vivre en paix avec plusieurs épouses, les Nkundó cherchent malgré tout à se constituer un harem (*sémbola ndongó, umba ndongó* = aligner un harem, abattre un harem).

La grande polygamie, « à lopango », est inconnue. Il serait intéressant de voir publier les statistiques gouvernementales sur le nombre proportionnel des polygames et des femmes composant leurs harems. Pour autant qu'on peut s'en rendre compte à la simple vue, les bigames sont nombreux. Une dizaine de femmes est déjà une grande quantité.

Des femmes constituant le harem seules ont un nom spécial : la première (*bomátsa*), la favorite (*nkóndé*) et la femme de rang (*bolúmbú*), auxquelles on peut ajouter la catégorie des *bibísa*. Les autres sont tout simplement appelées *baáli* = épouses.

#### ARTICLE I. — LA BOMATSA.

La *bomátsa* est la première femme que le polygame a épousée. Elle est la maîtresse de maison. Le soin et la

surveillance du *loánjá* (emplacement avec cases et annexes) lui incombent. C'est chez elle que le mari dépose le gibier, les régimes de fruits de palme et qu'il les partage. En l'absence du mari, c'est à elle que revient le droit et le devoir de partager tout. Elle règle les différends qui surgissent entre les femmes pendant l'absence du mari. S'il est parti seul et tarde à rentrer, elle lui envoie l'une ou l'autre des femmes pour prendre soin de lui et lui servir de compagne. Enfin, elle doit chercher à augmenter le nombre et l'importance du harem.

La *bomátsa* prend sa besogne à cœur. Car la gloire du mari est sa gloire à elle. Malgré la présence d'une favorite, la *bomátsa* est consciente de son rôle, qui est moins celui de l'épouse, au sens sexuel du mot, que celui de l'épouse mère de famille; il est d'un ordre plus élevé que celui des autres femmes : il est plus sérieux, plus désintéressé, basé sur un amour plus profond et sur une volonté plus réfléchie; il l'autorise, d'après la mentalité indigène, à une légitime fierté; il est un honneur, tandis que la situation de favorite est plutôt un objet de vanité. Aussi aime-t-elle à faire montre de son importance.

Il peut nous paraître étrange que la *bomátsa* travaille avec cœur à augmenter le nombre des femmes du harem. Mais pour les Nkundó, cela est tout naturel. C'est un titre de gloire, et depuis sa jeunesse elle a été éduquée dans cet esprit. Après les premières ardeurs, son affection devient plus grave. Elle se fait parfaite matrone à la romaine. Tout en conservant des rapports avec son mari et s'occupant du soin de ses enfants, elle s'adonne surtout à ses devoirs de maîtresse de toute la famille. Son mari l'aime d'un sentiment plus profond et plus raisonné que celui qu'il témoigne à ses autres épouses. Il ne cesse de lui marquer son attachement et sa considération. Si elle est stérile, il lui donne souvent un enfant de sa famille ou d'une autre femme qui l'a quitté, pour qu'elle l'éduque comme si c'était le sien propre.

La maison de la *bomátsa* est située à l'extrémité droite de la rangée des cases des épouses. Elle mérite cet emplacement à raison de sa fonction de « *bomóngó loánjá* » = propriétaire, maîtresse de l'agglomération du polygame. Comme disent les Nkundó, « *ábéla loánjá* » = elle étire, elle étend le groupe des habitations du mari, pour l'agrandir.

Le mari polygame n'entreprend rien d'important (création d'une *bolúmbú* ou *nkóndé*, acquisition de nouvelles épouses, etc.), sans consulter au préalable la *bomátsa*. Il la respecte et la traite avec déférence, comme si elle était sa mère, disent nos gens.

Parmi toutes les épouses du polygame, la *bomátsa* seule joue un rôle dans l'acceptation de la pratique de magie offensive et défensive des Nkundó, nommée *yoli*. Elle seule prend part aux cérémonies qui l'accompagnent : avec son mari elle mange la moitié de la poule tuée à cet effet; et cette nuit-là, elle seule peut partager sa couche. Enfin, ce n'est qu'avec elle seule, à l'exclusion des co-épouses, que le mari peut manger le poisson *wengé* et c'est encore elle qui doit et peut seule en brûler les restes. Sinon la pratique se retournerait contre son possesseur.

Au partage d'une pièce de gibier, la *bomátsa* a droit au *lintúla* (partie inférieure de la poitrine), qui, si l'homme était célibataire reviendrait à sa mère (ou à la femme de son père ou de son frère aîné).

En son absence, la *bomátsa* est remplacée par son *ebísa* (cfr., plus loin, art. IV), sinon par la femme qui la suit en ancienneté. A sa mort, sa succession est réglée de la même façon.

Le nom de *bomátsa* dérive probablement du radical *mátsa* = débiter. C'est elle qui a fondé la famille. Parfois on la nomme aussi *ikókóyönjemba* = littéralement : amour de célibataire. Les Bombwanja disent *itókóyönjemba* (les Ekonda : *nkúmukóló*).

A côté de la *bomátsa* on entend parfois parler de

*bomátsa w'íali* = *bomátsa* de gauche, à laquelle, alors, la *bomátsa* au sens propre est opposée comme *bomátsa w'ílóme* (=de droite). La *bomátsa* de gauche est la deuxième femme du polygame. Elle est ainsi dénommée parce que sa maison se trouve à l'extrémité gauche du *loánjá*. Pourtant, elle n'a aucun devoir ni droit spécial, sinon celui de surveiller cette partie par délégation de la *bomátsa* proprement dite. Si le harem est nombreux, il arrive que le mari lui réserve sa part propre du gibier : l'*ítómbantúta* ou nuque, qui, à son défaut, revient à la fille aînée.

#### ARTICLE II. — LA FAVORITE.

Tout polygame un peu important a son épouse favorite ou *nkóndé*. Mais il n'y a que les riches et les notables qui ont une *nkóndé* véritable. Les petits polygames imitent bien les autres (*nkóndé éâ wə́lí* ou *éâ itsió* = sans grande importance), mais le font sans grandes cérémonies, parce qu'ils ne possèdent pas la richesse nécessaire.

La *bomátsa* n'est jamais *nkóndé*. Mais avant de créer *nkóndé* une de ses femmes, le mari doit d'abord demander le conseil et l'approbation de la *bomátsa*. A cet effet, il lui offre un *bompángá* (chien, chèvre, anneaux), par lequel il reconnaît son droit et son autorité, et par là même se la rend propice. Si la *bomátsa* n'est pas d'accord, l'affaire ne se poursuit pas. Mais ce n'est qu'une hypothèse. En pratique, la *bomátsa* s'incline devant les préférences du mari, puisqu'il a reconnu ses droits en due forme.

Pour la création d'une *nkóndé*, le mari, ayant achevé tous les préparatifs, brassé la bière de canne à sucre et réuni les richesses destinées à être distribuées à l'assemblée, invite les villages environnants et convoque sa parenté. Au jour convenu, l'assemblée étant réunie, l'élu met ses plus beaux vêtements et s'orne de ses plus riches parures. Elle s'assied devant le public sur un somptueux

*boínga* (couchette transportable) (1). Le mari annonce à l'assemblée que cette femme sera désormais sa préférée : malheur à l'homme qui aura la témérité de la séduire, voire de lui marquer de l'affection; il sera un homme mort (ou il devra payer une indemnité énorme : 25-50 *bakonga*). Autrefois il arrivait fréquemment que le séducteur était tué sans autre forme de procès, ou réduit en esclavage. Après paiement à la famille de la femme de 25 anneaux et davantage et la distribution de cadeaux aux patriarches réunis, l'assemblée ratifie ses paroles, et désormais le contrat est passé entre lui et eux. Suivent les danses, les chants et la boisson.

La favorite n'a pas d'accoutrement spécial. Elle porte les vêtements communs à toutes les femmes et ne met de fourrures qu'aux danses.

Elle ne fait pas de cultures, ni ne s'occupe de la cuisine. Elle a toujours une *ebísa* à son service. Si la famille n'a aucun membre à lui céder, elle emprunte une *ebísa* à un parent éloigné ou ami.

En voyage la *nkóndé* ne va pas à pied. Elle est portée dans un hamac (filet de chasse). Son mari, pourtant, l'accompagne à pied. Cela ne se faisait pourtant que pour la véritable *nkóndé* d'un homme riche. Actuellement, cette coutume disparaît.

La favorite ne peut pas se séparer de son mari, pas même pour aller voir ses parents. Certains hommes en étaient tellement jaloux autrefois, qu'ils ne lui permettaient même pas de satisfaire ses besoins les plus secrets sans qu'eux-mêmes ou une sentinelle (généralement un *Botswá*) ne montassent la garde. Un homme ne pouvait même pas s'aventurer dans la proximité de sa case, qui est construite juste derrière le hangar du mari; car celui-ci, complaisant parfois pour les passions de ses autres femmes, montre toujours une jalousie intransi-

(1) Voir un excellent dessin dans ENGELS, *Les Wangata* (REVUE CONGOLAISE, vol. I, n° 4, p. 483, 1910).

geante lorsqu'il s'agit de sa préférée. Jamais il ne va en voyage sans être accompagné d'elle.

A la favorite revient l'honneur de rendre à son mari les menus services de toilette : elle lui tond les cheveux, l'aide à l'épilation, lui gratte les pustules de teignes ou de bourbouille, l'enduit d'huile, le farde de *ngóla*, en un mot, lui administre tous les soins de beauté et d'hygiène.

Par amour pour sa préférée, le mari peut acheter son cadavre au prix d'un esclave (en nature ou en argent). De ce fait il a droit à ce que le cadavre soit enterré à côté du sien propre, contrairement à ce qui se passe pour les autres femmes, qui doivent être enterrées dans leur clan natal. C'est pourquoi, dans certaines régions, le mari l'appelle son *ikundaka* (de *kunda* = enterrer). Il peut pourtant arriver que, le mari étant mort avant elle, les héritiers ne se soucient plus beaucoup de son désir et n'exigent plus l'inhumation de la favorite sur leur cimetière. Tel le cas arrivé à Bongóla de Bongíli, pour laquelle ce droit avait été payé par son mari Ikilinganya de Bongangá (Boéndé) pour le prix de deux esclaves. Lorsque le mari a tué du gros gibier, la préférée a, comme la *bomátsa*, le privilège de recevoir une part personnelle et déterminée (*boando*) ; la sienne est le cou ou une côtelette, portion qui, à son défaut, reviendrait aux fils ou à leurs épouses. Les autres femmes n'ont pas le même droit, et n'obtiennent chacune qu'un morceau ordinaire (*liondo*).

La favorite est donc en tout l'objet des préférences du mari. Avec elle il partage tous les cadeaux qu'il reçoit, tandis que les autres femmes sont exclues de cette libéralité. Mais pour les rapports sexuels, en dehors des voyages, il se doit à toutes. Le plus qu'il puisse faire, est d'ajouter une nuit au nombre commun. (Cfr. *infra*.)

Les coépouses s'accommodent assez bien de ce régime préférentiel. Cela n'empêche que, entre elles, les médisances sont fréquentes sur son compte. Il se peut aussi que l'une ou l'autre soit jalouse au point de ne pouvoir



la supporter. Les marques de son dépit se multipliant, le divorce finira par se produire.

La *nkóndé* n'est tenu au deuil que pour son mari. Encore, n'enlève-t-elle pas ses vêtements. Ni pour ses parents, ni pour ses propres enfants elle n'est tenue aux prescriptions du deuil.

Comme les autres femmes, la favorite est transmise par héritage. Seulement elle ne peut être prise en *bosóló* que par le frère aîné du défunt.

*Nkóndé* est le terme spécifique pour la favorite. Son étymologie m'est inconnue. Le mot est employé partout. Pourtant les Injolo disent beaucoup *lokilo* (étymologie également obscure). Un autre nom, moins commun (plus ancien ?), mais connu des Bonkoso, Bongili, Wängatá, Bakáala, est *bongili* ou *bongiji* <sup>(1)</sup>. Outre le terme d'*ikundaka*, déjà cité, on parle aussi d'*ebéléké*, terme générique signifiant : préférence, prédilection, et appliqué à un enfant, un esclave, un objet dont on ne veut pas se défaire. Elle est encore nommée *áfókitámé* = intouchable, parce que les autres hommes ne peuvent pas avoir de rapports avec elle.

Au nom de *nkóndé* on ajoute parfois des déterminatifs, comme *éá boánga* = allusion au *boánga* sur lequel elle s'est assise pendant la cérémonie de création; et *éá konjo* = véritable. Ces termes sont employés par opposition à une *nkóndé éá wéúllí*, établie sans cérémonie spéciale, par imitation de la véritable favorite reconnue officiellement.

L'expression pour « faire une *nkóndé* » est *ója nkóndé* = faire sortir, parce qu'on la proclame telle devant l'assemblée publique. Actuellement on entend beaucoup *téna nkóndé*, terme qui est très probablement transféré de la *bolúmbú*. (Cfr. art. suivant.)

(1) Les Ekonda la nomment *bokóto*. Les Elángá de Losanganya disent *bofiú*, nom qui est porté par certaines femmes chez les Nkundó d'Entre-Jwalé-Boloko. Serait-ce là encore un nom ancien ?

## ARTICLE III. — LA BOLUMBU.

Le polygame qui, par sa naissance ou par son influence, est reconnu le *primus inter pares* d'un groupe de clans, celui qui, pour employer le terme nkundó, est le *joko j'ésé* <sup>(1)</sup>, a le droit exclusif de constituer *bolúmbú* une de ses femmes. Ce n'est donc pas, comme pour la favorite, une question de richesse et de préférences, mais un signe d'influence et d'autorité.

A ce sujet, voici un épisode historique où une atteinte à cette loi a entraîné une punition mystérieuse, interprétée par les indigènes comme une intervention d'outre-tombe pour protéger l'ordre ancestral. La chose se passa à Besombó (Bombwanja), dans la famille Bongilá. Bonkoso w'íkumwa avait épousé la femme Eyeke de Bokúma et en avait eu son fils aîné Ikunjwékulu <sup>(2)</sup>. Mais avant son mariage avec Bonkoso, Eyeke avait déjà donné la vie à un autre garçon, Mbéo, qu'elle apporta avec elle « dans la bandoulière » <sup>(3)</sup>. Plus tard, Mbéo acquit beaucoup de richesses et se constitua un harem nombreux. Voulant faire ostentation de sa position importante, il décida de créer *bolúmbú* une de ses femmes. Là-dessus, colère de son frère utérin Ikunjwékulu, qui convoqua les trois autres chefs de familles de Besombó : Elongama eá Longómbá, de Bokenda; Embombó, d'Ikolé, et Esola, de Befósola. Il leur dit : Venez voir la chose extraordinaire et étonnante qui se passe. Mbéo est venu avec ma mère dans la bandoulière. Dès lors, comment ose-t-il créer des *belúmbú* ? Ils examinèrent les faits et en furent très cour-

(1) Actuellement on dirait le chef. Mais en réalité il n'était pas chef, mais simplement le plus respecté et le plus influent dans l'oligarchie des patriarches de clans, qui était le régime politique des Nkundó, avec de temps à autre une personnalité éminente qui s'imposait.

(2) Cfr. sa généalogie au chap. III, art. II. Un arrière-petit-fils de cet Ikunjwékulu a, j'estime, environ 50 ans.

(3) Cfr. chap. I, 2<sup>e</sup> partie, art. IV, § 3.

roucés. Ils convoquèrent en assemblée les chefs de famille de tous les villages environnants, pour leur exposer le cas. Assis sous l'arbre des délibérations, tous les hommes attendirent longtemps l'arrivée de Mbéo. Comme il tarda par trop à paraître, on envoya une de ses femmes le prier de se hâter. Elle le trouva mort, tout raidi déjà.

La création d'une *bolúmbú* se fait longtemps après celle de la favorite, car ce n'est qu'à un âge déjà passablement avancé que le polygame peut conquérir la position sociale voulue.

Le choix de la *bolúmbú* n'est pas une question d'amour préférentiel. Il ne s'agit pas de relations à l'intérieur du harem, mais de l'affirmation de l'importance sociale du mari. Généralement, celui-ci choisit une femme appartenant à un clan influent et qui est un modèle de vie conjugale et de savoir-vivre. Elle est bien l'objet de sa part d'une affection particulière, mais non d'un amour de préférence. Notons encore que jamais la *bomátsa* ne peut devenir *bolúmbú*, mais elle doit être consultée et son avis est décisif. Aussi, est-ce fréquemment sa propre *ebísa* qui est choisie comme *bolúmbú*.

Au jour indiqué pour la constitution de la *bolúmbú*, il y a grande fête. Tous les clans et villages voisins invités se réunissent chez le polygame en question. Il leur présente la femme et harangue l'assemblée : « Voici la femme dont je veux faire ma *bolúmbú* comme je vous l'ai déjà annoncé. Aujourd'hui je rends publique la décision que j'ai prise depuis longtemps. Sachez tous qu'aucun homme ne peut la toucher, sinon il sera gravement puni ». Puis deux femmes (rarement deux hommes) la tiennent et le mari lui délie la ceinture et lui arrache tous les vêtements. Ensuite les assistantes lui lient une corde ou la ceignent d'une ceinture de peau de *mpanqá* (antilope rayée), à laquelle elles attachent diverses fourrures de valeur. Désormais, jusqu'à sa mort, elle ne pourra plus mettre d'habits (*bitóo*) comme les autres femmes; elle ira tou-

jours vêtue de fourrures. D'où son nom : *bolúmbú wã bikótó* = *bolúmbú* aux fourrures. Puis le mari lui présente des pots d'huile de palme avec laquelle elle devra s'enduire. Deux hommes s'approchent, choisis parmi les plus beaux du village <sup>(1)</sup> (mariés ou célibataires), richement ornés de fourrures, de ceintures de *mpangá*, de perles, d'étoffes en raphia aux bords dentelés, d'anneaux de cuivre aux chevilles, etc. ; ils la conduisent, en cadencant le pas, dans la maison qui lui est destinée, et qui est entourée d'une enceinte de pieux de *bofekó* (*Ricinodendron africanum*), fermée au moyen de palmes. Cette case avec enclos s'appelle *ilêkê*.

C'est là que la *bolúmbú* va résider pendant des mois et des années (jusqu'à trois et plus, dit-on). Elle y est pour ainsi dire recluse (*-ulama*) et ne peut en sortir. Si elle doit se rendre dans la bananeraie pour ses besoins intimes, elle se couvre et s'entoure d'une natte, pour n'être aperçue de personne. Dans cette maison, elle vit en compagnie de son *ebísa*, de ses filles, de quelques parentes, ou encore d'une autre femme de son mari, qui doivent la servir, lui préparer les aliments, etc., et qui, elles, sortent et entrent librement. Le mari, lui aussi, entre à son gré et passe avec elle les nuits réglementaires. Aucun autre homme n'est admis à franchir l'enceinte.

Pendant sa réclusion, la *bolúmbú* ne peut faire le moindre travail. Elle ne se lave pas à l'eau, mais uniquement à l'huile de palme. Elle ne marche que sur des nattes. Elle est encore dispensée du deuil pour ses parents. (Comparez au chap. I, I<sup>e</sup> partie, art. II.)

Le terme de la réclusion touchant à sa fin, le mari annonce la fête de sortie. Il y a des réjouissances, danses et boisson. Des nattes ont été étendues depuis la porte de

(1) Donc parents du mari. La loi nkundó veut qu'aucun étranger n'exerce une fonction quelque peu importante, pas même celle d'imposer silence à une assemblée; selon le dicton : *bofaya áfótéle lokánga* = un étranger ne dépièce pas une pintade.

la case de réclusion jusqu'en pleine rue. Les deux hommes qui l'y ont introduite viennent à nouveau la prendre par le bras à l'entrée de l'enceinte et la conduisent sur les nattes. La cérémonie se termine ainsi sans autres ajoutés.

Dorénavant, la *bolúmbú* est libre et fait comme toute autre femme, excepté pour le port des fourrures. Elle peut travailler, puiser l'eau, faire la cuisine, aller en voyage, visiter ses parents, etc. Mais le mari doit à son honneur et à sa réputation d'homme riche de donner à sa *bolúmbú* un ou plusieurs esclaves, ou Batswa, ou, plus souvent, une ou deux *bibísa*, qui devront s'occuper de ses travaux domestiques et ainsi en libérer la princesse.

L'adultère avec elle — après la réclusion — n'est pas plus sévèrement puni que la méconduite avec une femme ordinaire, pour ce qui regarde l'indemnité à payer. Mais l'outrage est considéré comme extrêmement grave, moins comme lésion du droit marital, que comme atteinte à l'honneur de tout le clan ou groupe de clans en cause. Aussi, alors que l'adultère d'une *nkóndé*, par exemple, est chose privée, excitant la jalousie et le courroux du mari, la méconduite avec une *bolúmbú* est une offense publique, qui met en fureur tout le clan — car il s'en estime attaqué dans son honneur — et pousse solidairement tous les membres à tirer vengeance de cet outrage (*nkéle elekí éy' olúmbú*). C'était donc une sorte de déshonneur national. Entre autres, cette constatation caractérise nettement la grande différence qui existe entre la favorite et la *bolúmbú*.

Une coutume à mentionner à ce propos est la suivante : si un homme quelconque, même étranger, même venant de très loin, vient avec son *elefó* <sup>(1)</sup> frapper, par-dessus l'enceinte, le toit de l'*iléke* de réclusion d'une *bolúmbú*, en signe d'appel à la guerre, le village entier est obligé de prendre les armes pour le défendre. Tous les hommes

(1) Sonnette en bois. (Cfr. *Congo*, 1935, t. II, p. 366, f. 4 et 5.)

l'accompagnent et s'unissent à sa famille contre le clan ennemi, quelle que soit la distance. Les Nkundó disent que le fait de toucher à la case de la *bolúmbú* met tout le clan en fureur : cet outrage leur fait prendre les armes sans hésitation <sup>(1)</sup>.

Une dernière preuve du caractère social de cette institution est que la *bolúmbú* a le droit de siéger à côté de son mari dans les assemblées publiques et aux fêtes, prérogative qu'elle possède à l'exclusion de toute autre femme. Elle a avec elle un garçon ou une fille qui lui sert de boy et porte pour elle le siège (*boánga*) sur lequel elle s'assied.

A la mort de la *bolúmbú*, le mari peut la remplacer par une autre. Il répète alors la cérémonie décrite. C'est ce qu'on nomme : *sangoja bolúmbú* = faire succéder au titre de *bolúmbú*.

Comme nous l'avons vu au chapitre I, 1<sup>re</sup> partie, article II, un homme peut constituer *bolúmbú* même sa fille.

Le nom de *bolúmbú* paraît provenir de la nudité dans laquelle la femme est mise un instant lors de la cérémonie de son installation. Ce mot, en effet, signifie nudité dans certains dialectes.

Ce même nom est maintenant très communément porté par des femmes nkundó (rarement des hommes), sans que pour cela elles soient *bolúmbú*. C'est en souvenir d'aïeules ou parentes qui l'ont été, et ainsi ce nom se transmet dans la famille comme tout autre nom.

Toutes les tribus dont il est question ici emploient le même nom *bolúmbú*. Seuls les Bombomba disent *boólé* <sup>(2)</sup>.

Après tout ce que nous venons de dire, il est clair que *nkóndé* et *bolúmbú* n'ont rien de commun entre elles.

(1) Comparez le résultat et l'effet d'un grave outrage tout en faveur de l'offensé, à des cas analogues déjà vus antérieurement, par exemple, chap. III, art. VII; chap. VI, art. V, § 4, annexe; et plus loin : chap. VIII, art. II, § 3, n° 2.

(2) Ailleurs on nomme la *bolúmbú* : *ekila* (=défense, tabou), comme dans les tribus de la région de Losanganya, chez les Bosaka, etc.



Les deux institutions sont nettement différentes. Actuellement, pourtant, on commence à les confondre. C'est que l'installation de la *bolúmbú* est devenue extrêmement rare, et dans certaines régions elle a déjà disparu. Le Gouvernement de la colonie a constitué des chefferies et y préposé des chefs. Ceux-ci, très souvent, ne sont pas ceux qui, dans l'ordre purement indigène, auraient été les plus influents, les maîtres, ceux qui auraient eu le grand mot à dire dans la société, qu'on dit avoir le *joko*, la première place.

Les autres tribus de l'Équateur connaissent aussi, pour autant que j'ai pu le constater, les deux sortes d'épouses à situation spéciale portant des noms qui varient selon les dialectes.

Les Ntombá et Boléngé d'entre Boloko-Congo ne connaissent-ils que la *bolúmbú*? C'est la conclusion qui se dégage de l'étude d'Engels, sur les Wangata (*Revue congolaise*, II, n° 1, p. 33). S'il en était ainsi, les communications fréquentes avec cette population pourraient avoir encore aggravé la confusion. Des indigènes, étrangers à la tribu des Boléngé, mais qui y ont résidé de longues années comme catéchistes, m'ont pourtant prétendu que cette population distingue très bien la *bolúmbú* et la favorite. Ils ont même ajouté que, pour ce qui est des *nkúm*, ils ne jouissent d'aucun privilège dans ce domaine <sup>(1)</sup>.

Lors d'une visite personnelle aux Boléngé-Ouest (en septembre 1933), j'ai appris qu'un homme d'une position spéciale pouvait avoir deux *belúmbú* : la *bomátsa* posant la candidature de son *ebísa*, et la seconde femme en faisant autant pour la sienne. Ainsi on avait *bolúmbú w'ílóme* et *bolúmbú w'íáli* (cette dernière prenant plus particulièrement le nom d'*ekila*). Je constatai aussi la distinction très nette qu'ils faisaient entre *bolúmbú* et

(1) L'institution des *nkúm* n'est pas fort répandue dans les tribus dont traite notre étude. (Cfr. *Les Coutumes funéraires des Nkundó*, dans ANTHROPOS) (sous presse).

*nkóndé*, tout comme les populations dont traite cette étude.

Quant à la charge de messagère que lui attribue M. Engels (comme aussi le R. P. Kaptein, dans *Congo*, 1922, I, p. 532), elle n'appartient pas plus en propre à la *bolúmbú* qu'à n'importe quelle autre femme du harem : chacune d'elles peut être chargée d'une mission, sans distinction de rang ni de date du mariage. La seule coutume qui dans ce domaine existe chez les Boléngé-Ntombá d'entre Congo-Boloko est la suivante : un homme influent envoyait parfois sa ou ses *belúmbú* arrêter une rixe, même une bataille entre deux villages. Elle représentait son mari dans sa qualité d'homme influent. Les deux partis antagonistes faisaient la trêve sur son intervention, en attendant l'arrivée et la décision du mari en personne.

#### ARTICLE IV. — L'EBÍSA.

L'*ebísa* est la femme prise comme épouse par le mari d'une de ses parentes : sœur, tante, cousine plus âgée. C'est celle-ci qui l'amène au mari. Elle est en même temps *ndonga* dans le versement de la dot, qui a lieu comme pour toute femme ordinaire. La locution est : X. aólutela bokúné Y. *ebísa* = X. répète sa sœur Y. *ebísa*.

En cas d'absence ou après la mort de son aînée, l'*ebísa* la remplace ou lui succède dans tous ses droits dans le ménage.

L'aînée tient beaucoup à avoir son *ebísa*; cela la fait monter dans l'estime du mari, et elle-même se procure ainsi une aide dans ses travaux et une confidente sûre dans ses peines. L'*ebísa* elle-même a l'avantage de ne pas se trouver seule et délaissée au début de son mariage, mais de pouvoir compter sur une protectrice et une guide et, si son aînée occupe un rang privilégié dans le harem, d'avoir la certitude de participer à ses prérogatives et la perspective de lui succéder un jour.

Le terme d'*ebísa* est employé par les Nkundó d'Entre-Jwalé-Boloko et par les Ionda. Les Bombwanja la désignent sous le nom de *loambwá* ou *loambyá*. Les Boángí et les Injóló la nomment aussi *loambyá* <sup>(1)</sup>.

*Ebísa* peut être en connexion avec le radical *bís*, dont dérive le verbe *bísingana* = être uni. *Loambwá* ou *loambyá* dérive de *bamb* qui signifie : 1° être uni; 2° suivre (en ordre, en rang).

Ces noms indiquent la qualité de ce mariage qui ne procède pas de relations directes entre le mari et la femme, mais est constitué par l'intermédiaire d'un autre mariage précédent. Ou, pour l'exprimer en lonkundó : *áfa liála j'ëndé móngó, áamana l'éoto mbamána* = ce n'est pas un mariage d'elle-même personnellement; elle s'attache à sa parente, la suit, dans son union matrimoniale.

Le nom d'*ebísa*, comme ses fonctions, peut être étendu improprement à une parente qu'une femme va chercher pour devenir l'épouse, non de son mari, mais d'un parent de celui-ci. Parfois elle est destinée même à un homme appartenant à un autre clan, allié, mais pour lequel l'interdit de mariage existe. Par exemple, Bolúmbú w'öfuwa de Eleke (Lokongo) qui chercha sa sœur Eengé pour Bompata w'isèlema, appartenant au clan de Befósola, qui fait partie, comme le clan de son mari (Bombénga), du même village Besombó.

#### ARTICLE V. — FEMMES ESCLAVES.

Un polygame peut avoir dans son harem — du moins aux temps jadis — une ou plusieurs esclaves qu'il traite comme ses épouses. Ce sont des prisonnières de guerre, capturées par lui-même ou achetées à autrui ou reçues en

(1) Les Bonyanga disent : *mbambwá* ou *loambwá*. Par respect ils la nomment parfois *bongíli*, et la femme qui l'a cherchée : *nyangóngíli*. (Cfr. aussi chap. II, art. X, et chap. VI, art. VI.) Les Ekonda la nomment *bombúha* ou *bombúsa* (*mbúsa* = dernier).

*bosóngo*. D'ordinaire, aucune dot n'était payée pour elles et, partant, elles gardaient leur condition d'esclaves. Ce qui n'empêchait pas le mari de les aimer comme ses épouses réelles. Seulement, leurs rivales les respectaient moins et surtout, à l'occasion de querelles ou de disputes, leur rappelaient leur infériorité.

Depuis que l'esclavage a été aboli par la colonisation, beaucoup d'anciennes esclaves sont rentrées dans leurs familles respectives. D'autres, par contre, n'ont pas voulu profiter de la liberté octroyée et ont préféré demeurer fidèles. Le mari a payé alors pour elles la dot usuelle selon toutes les formalités. Encore dernièrement (1932) un homme de Belondó (Bonjoku), Ifolí, a ainsi payé la dot de 63 *bakonga* à la famille de sa femme Ámbá, originaire de Bokukú (Boángí), ravie au début de l'occupation européenne, et qu'il avait héritée de Bakónongo des Baséká Mbangó (Bonkoso), grâce à l'intervention de son grand-oncle Mpetsí, qui avait payé pour lui sept anneaux de *bompángá* de *nsúsangó*, comme de coutume.

Une femme esclave peut être choisie comme favorite. Comme c'est une affaire de prédilection, rien ne s'y oppose. Il en est autrement du rang de *bolúmbú* : une esclave ne peut jamais l'obtenir, comme le montre clairement l'exposé de cette situation éminente. Des esclaves qui ont été créées *nkóndé* par leur mari, on cite entre autres : *Bolóngé* chez Bakengó bá Lokolí de Nseké; *Bokétu* chez Ekányaka éy'ondókó d'Etóontalé; *Ntsimbo* chez *Bombengéla* d'Etóontalé.

Lorsqu'il portait à l'esclave un amour tout spécial et qu'il en avait les moyens, le polygame la faisait affranchir et ensuite payait la dot réglementaire. Pour cela, l'intervention de la famille de la femme était nécessaire, soit qu'elle agît de sa propre initiative, soit qu'elle y fût invitée par le mari. La rançon payée, la femme était libre; elle rentrait chez elle, le mari l'y suivait pour verser la dot, et ainsi elle devenait épouse régulière au même titre

que toute autre. La procédure ne varie pas, qu'il s'agisse d'une esclave capturée personnellement par le mari, ou qu'il l'ait achetée ou acquise comme partie d'une dot ou à quelque autre titre.

Tel est le cas de Bolúmbú, fille de Boékwa de Boéndé (Bombwanja), prise par Esalé d'Ekúkola et achetée par Efoloko de Lofelí. Elle fut affranchie à l'initiative de son père, qui ensuite la maria régulièrement. Une autre : Etáka, fille d'Elongama êa Longómbá de Besombó, mariée à Bonyongela de Bowélé. Dans une guerre, elle fut faite prisonnière par Betúkú d'Ekúkola, qui, voulant l'épouser en due forme, appela Elongama. Celui-ci arrangea l'affaire de la rançon et prit sa fille avec lui. Puis Betúkú se rendit à Besombó pour verser la dot <sup>(1)</sup>.

A présent, à cause de l'abolition de l'esclavage, on ne peut plus payer de rançon. Le maître, voulant affranchir une femme esclave qui lui est restée fidèle, donne simplement la dot à sa famille, puis avec son épouse se rend chez elle pour y recevoir la contre-dot.

#### ARTICLE VI. — LA VIE DANS LE HAREM.

Entre elles, les femmes du même mari s'appellent *bakalé* (sing. *bokalé*). Le mari les nomme toutes *baáli*

(1) Presque toutes les femmes esclaves étaient réduites à cette condition — directement ou indirectement — par le fait d'une guerre. Si elles étaient mariées déjà, le mariage était du fait même considéré comme dissous. De par la force des circonstances, il ne pouvait en être autrement. Dans ces affaires, chaque groupe ne s'occupait que de ses propres intérêts; aucune procédure usuelle de rupture de mariage n'était observée. Le mari avait pourtant droit à une indemnisation, en personnes ou en valeurs, de la part du membre de son clan, fauteur de la guerre, qui était reconnu responsable de toutes les conséquences de l'aventure, de quelque façon qu'il l'eût provoquée. Le cas échéant, il pouvait y être forcé; et s'il n'avait de quoi payer les indemnités, il était lui-même réduit en esclavage, si les influences des familles en cause n'empêchaient pas cette opération. Après paiement d'une nouvelle dot à la famille de la femme affranchie, celle-ci devait rembourser au mari précédent.

= épouses. Toutes, à l'exception des véritables esclaves, sont mariées par dot. Les fils d'une femme appellent les *bakalé* de leur mère : *baáli* = épouses, mais par respect ils emploient, du moins envers les plus âgées, le nom de *banyangó* = mères. Les filles ne les désignent que par ce dernier nom. (Cfr. chap. VI, art. VI.)

Le polygame peut avoir une maison personnelle, mais souvent il se contente d'un hangar, où il se tient pendant le jour, quand ses occupations ne l'appellent pas ailleurs; il y prend ses repas, reçoit les visiteurs, etc. Ce hangar s'appelle *ingómba* (ou *esamba*) <sup>(1)</sup>, rarement *jójá*. Ce dernier terme fait allusion à l'emplacement de ce « salon », qui, en effet, se trouve en vedette devant la rangée des cases des femmes, parfois au milieu de la rue; rarement du côté opposé de la rue, en face des cases des femmes.

Chaque femme a sa case particulière, composée d'un espace assez vaste, ouvert par-devant, et servant de cuisine, et d'une chambre plus petite avec le lit; ou bien elle possède une cuisine en forme de hangar, et à une petite distance une maison séparée comme chambre à coucher.

Les cases sont disposées en rangée qui s'étend des deux côtés de la maison du mari, s'il en a une. La maison de la *nkóndé* se trouve juste à côté de celle du mari ou derrière son hangar. Celle de la *bomátsa* est à l'extrême droite, celle de la deuxième femme à l'extrême gauche, et ainsi de suite. La *bolúmbú* n'a pas d'emplacement spécial. L'*ebísa* a sa case à côté de celle de sa parente.

Certains polygames commencent à construire des maisons doubles : de chaque côté d'une cuisine commune se trouvent les chambres à coucher, sous un même toit, de deux femmes. Ainsi Bokwála, chef actuel des Boángí à Bokála <sup>(2)</sup>. Dans chaque case double il a installé une femme déjà âgée et une plus jeune. Ainsi, m'expliqua-t-il un

(1) Selon les dialectes. D'autres noms, voir chap. VI, art. III, § 3, note.

(2) Décédé depuis.



jour, les vieilles surveillent les jeunes, ce qui fait diminuer les occasions d'adultère.

Le mari se doit à toutes ses femmes. A chacune il lui faut apporter le bois de chauffage et prendre soin que chacune ait ses terrains de culture. Les vivres qu'il a pu se procurer (chasse, pêche, fruits de palme, etc.) doivent leur être distribués avec impartialité par la *bomátsa*. Il est obligé de manger de la nourriture préparée par toutes, soit le même jour, soit plutôt par chacune à tour de rôle.

Il en est de même pour les relations intimes. Il doit partager ses nuits avec chacune à égalité et à tour de rôle (*-kafa mpóngó*). Généralement, il passe trois ou quatre nuits de suite avec la même. Il ne lui est pas permis de favoriser l'une plus que l'autre. S'il ajoute une nuit supplémentaire au nombre commun, il ne peut le faire qu'en faveur de la *bomátsa* ou de la préférée. S'il désire avoir avec celle-ci des relations suivies, il va avec elle en voyage pour une raison vraie ou inventée.

La partialité est vivement critiquée et suscite de violentes querelles de ménage. Elle peut causer la dislocation et la dispersion de son harem. Surtout en matière sexuelle, elle est extrêmement mal supportée. Il doit donc bien se surveiller et respecter les droits de toutes et de chacune. Ne sont exceptées que les femmes qui dans le harem occupent un rang spécial, et cela uniquement pour ce qui concerne les privilèges ou devoirs de leur position.

Les femmes viennent cohabiter avec le mari, à leurs nuits fixes, dans sa maison à lui. Rarement il se rend lui-même chez elles, à moins qu'il n'ait de case personnelle. Toutes connaissent leur tour de rôle respectif, et elles n'ont aucune honte d'en donner communication aux autres. Au contraire, parfois elles ont de l'intérêt à le faire.

Entre coépouses, — si l'on excepte les cas de *bibísa*, — aucune communauté de biens n'existe. Chacune s'occupe de son propre ménage, fait sa propre cuisine, soigne ses

propres enfants, s'adonne à ses propres cultures. Chacune a ses propres ustensiles et outils. Elles peuvent pourtant s'entr'aider si elles veulent. Pour la pêche, notamment, elles s'associent souvent, particulièrement pour l'écoppe-ment d'étangs.

#### ARTICLE VII. — LA MONOGAMIE.

La monogamie n'est pas estimée des Nkundó. Leur désir va vers la polygamie. Si un homme n'a qu'une femme, c'est par pauvreté. Aussi se moque-t-on de lui et le traite-t-on d'*etula* ou *bololé* = homme de rien, de *bosú* = homme faible. Fréquemment on peut entendre des chants sur ce thème dans les beuveries, surtout chez les Elinga. Tout cela constitue un énorme obstacle à la lutte contre la polygamie. Non seulement le Nkundó est tenté par les avantages matériels, mais il ne supporte pas la raillerie; il est extrêmement sensible à l'humiliation et est esclave du respect humain.

Malgré tout cela, et en dehors de l'influence de la religion chrétienne, les mariages monogamiques, non seulement imposés par la nécessité, mais voulus spontanément, existaient et existent encore, quoiqu'ils soient extrêmement rares. Voici les noms de quelques hommes qui, bien qu'ayant les moyens de se constituer un harem, ont voulu rester unis à une seule femme. Je les ai choisis au hasard dans deux villages : Bonjoku-Bonkoso (27 contribuables en 1931) et Bongili wǎ Ndongó plus clan allié Ilekó (47 contribuables en 1931).

Bonjoku-Bonkoso :

Esalé éá Ekuu, de Bokenyola + Iombe de Nkélenko;

Bokató, de Bokenyola + Wanga de Likolí;

Bofanga w'ǒfóngé, de Bokenyola + Baléngola;

Itéú yǎ Lokékola de Bofétola + Nkúrn de Bongale.

Ils sont tous décédés avant 1895.

Bongili :

Nsenge (encore en vie) + Toyôngwa de Elángá. Même veuf, il n'a pas voulu se remarier, par attachement à sa femme morte.

Efoloko éâ Bonkóngyá + Bambúla de Boálá;

Bongelé + Bakúkú de Bompángá;

Bolúmbe w'Embengá + Bokelé de Ekúkola;

Lofalanga d'Ilekó + Imote de Besombó; après le décès de sa femme, il est resté veuf jusqu'à sa propre mort.

D'autres se remarient après le décès de leur femme, mais restent toujours monogames de fait, comme Eanga éâ Jatá de Nkélengo, qui est maintenant marié pour la troisième fois.

Demandez aux indigènes pourquoi ils veulent rester monogames malgré leurs richesses et alors que tous se font polygames et se moquent d'eux. « Je ne veux qu'une femme », répondent-ils. « Mais, enfin, pourquoi n'en veux-tu qu'une seule? » « *Bosisé wã Njakomba* » = « ordination de Dieu, c'est-à-dire : c'est que Dieu m'a fait ainsi. »

Il n'existe pas de terme pour indiquer la monogamie. Pourtant la femme qui est seule épouse de son mari est nommée *impómbonjemba*, mot dont la dernière constituante signifie célibataire. Le monogame est parfois appelé *yunama*, substantif dérivé du verbe *unama* = être incliné, être courbé vers, parce que toujours il est courbé vers cette femme, qu'il est continuellement à ses côtés. C'est un terme employé comme raillerie, mais qui exprime très bien, au figuré, l'affection particulière que le mari porte à sa femme, et qui mériterait ainsi d'être conservé et remis en honneur.

## ARTICLE VIII.

## ATTITUDE DE LA FEMME ENVERS LA POLYGAMIE.

Avant l'arrivée des Européens la polygamie n'était pas sujette à une opposition ou contradiction quelconques. Elle était considérée comme une situation toute naturelle et normale. Je m'imagine que les Nkundó qui ont entendu les premières attaques contre cette coutume enracinée ont dû être plus qu'étonnés. Mais il est difficile de juger ce que les femmes pensaient dans ces vieux temps. Aussi examinons plutôt les faits courants et actuels pour en déduire ce qu'elles pensent à présent de leur situation dans le harem, et cela malgré la délicatesse de cette question d'ordre psychologique.

Remarquons d'abord qu'il est impossible de donner une règle générale : tous les hommes ne sont pas faits sur le même patron. Il y a des femmes qui aiment à faire partie d'un harem. D'autres préfèrent la monogamie, soit qu'elles s'opposent à être livrées à un homme déjà marié, soit qu'après coup elles s'arrangent avec un amant en vue d'un mariage en règle, soit qu'elles quittent le polygame, sous la protection des Blancs, pour se rendre dans un centre ou dans une Mission.

## § 1. Préférences pour la monogamie.

Nous ne nous occupons pas des filles de parents chrétiens, sinon nous fausserions le problème, que nous traitons du point de vue psychologique et non religieux.

1° Les femmes qui s'opposent à être livrées en mariage à un homme déjà marié sont rares. Le refus peut avoir pour cause : le désir d'être *bolúmbú* (ou *éfótswáála*) <sup>(1)</sup>, un désir naturel d'entière liberté, l'antipathie contre le prétendant, une constitution anormale. Ces cas doivent

(1) Cfr. chap. I, 1<sup>re</sup> partie, art. II, et 2<sup>e</sup> partie, art. III.

être éliminés, comme ne prouvant rien pour ou contre la présente question.

Mais il y en a d'autres où l'ajournement du mariage est clairement voulu en vue d'un mariage monogamique. Seulement, dans les circonstances présentes, le désir d'embrasser la religion chrétienne n'en est pratiquement jamais absent. J'ai connu quelques cas de femmes adultes et célibataires venues à la Mission afin de s'y marier, tout en se préparant au baptême. La plupart n'ont pourtant pas eu le courage de persévérer.

D'autres, plus nombreuses, demeurent chez leurs parents, même si elles désirent l'admission dans l'Église. La vie de femmes célibataires à la Mission n'est pas précisément ce qu'il y a de plus aisé, ni du point de vue matériel, ni du point de vue liberté. Car le désir même sincère de s'engager dans une union monogamique n'exclut pas la faiblesse humaine et ne constitue pas un brevet de sainteté. Ces filles restent soumises à l'impulsivité des passions. Il est bien vrai que, même à la Mission, elles peuvent trouver les moyens de les satisfaire; car il est absolument impossible d'exercer une surveillance telle qu'elles ne sauraient y échapper. Mais, précisément, à cause de cette surveillance, étroite malgré tout, elles ne sauraient se laisser aller librement. Alors que chez elles on ne prête aucune attention à leurs écarts, la découverte d'une faute entraîne, à la Mission, au moins une sermonce toujours désagréable et souvent un ajournement plus ou moins prolongé de l'admission au baptême ardemment désiré. Ces femmes préfèrent donc d'ordinaire contourner la difficulté en attendant qu'un jeune homme chrétien ou catéchumène les demande en mariage.

2° La majorité des jeunes filles ne s'opposent pas à la polygamie. L'habitude ancestrale et l'éducation ne perdent pas leur influence en quelques années. D'ailleurs, au moment de la demande en mariage elles ne se rendent pas bien compte, très souvent, de la situation exacte. Plus

tard, lorsque la vie dans la polygamie ne les satisfait plus, elles tâchent d'arranger un mariage avec un célibataire.

Dans plusieurs cas, le motif déterminant est le désir de devenir catholique. Dans d'autres, la religion n'entre pas en considération. Ce sont seulement ces dernières que nous pouvons envisager ici; car la valeur démonstrative des premiers est beaucoup infirmée par l'ajoute du motif religieux.

Si la femme quitte son mari par antipathie personnelle contre lui ou contre certaines de ses coépouses, et non par opposition contre le régime polygamique, elle prend le chemin plus direct et plus facile de se rendre chez un autre polygame qui possède de quoi rembourser la dot. Ce cas arrive plus fréquemment que les précédents, et nous permet ainsi de faire la démarcation entre les deux éventualités et de conclure à une préférence pour la monogamie lorsque la femme quitte le polygame pour se marier à un célibataire.

3° Profitant de la liberté produite par la colonisation, d'autres femmes encore se rendent dans les centres chez un célibataire. Divers motifs peuvent les déterminer : le désir du luxe, le désir de s'unir à un homme qu'elles aiment, mais qui ne possède pas la richesse nécessaire pour se marier avec elle régulièrement, le véritable désir d'une union monogamique <sup>(1)</sup>. Ce dernier motif est, actuellement, plutôt rare.

4° La femme qui, abandonnant son mari polygame, demande son admission dans une Mission peut être poussée, soit par l'aversion de la polygamie, soit par un motif religieux. Tout d'abord il faut distinguer ici entre Mission catholique et Mission protestante. Si la femme se rend dans cette dernière, seul le premier motif peut être en

---

(1) A présent la fugue vers les centres est déjà devenue difficile, mais elle peut encore se pratiquer. Tout dépend de la surveillance plus ou moins sévère des autorités. Dans les grandes agglomérations la tâche de celles-ci n'est pas toujours facile.



cause. Car la Mission protestante admet au baptême les femmes de polygames, sans exiger la rupture avec cette coutume. Seul le mari est exclu <sup>(1)</sup>. Elles ne le quittent donc pas, mais tout en devenant chrétiennes, continuent la vie du harem comme auparavant. Si donc d'aucunes se rendent quand même à la Mission protestante, nous pouvons conclure qu'elles le font uniquement par préférence pour la monogamie. Je ne sais pourtant pas si des cas se présentent en réalité, ni quelle est leur proportion. Il serait souhaitable qu'un missionnaire protestant examinât cette question hautement intéressante.

Quant aux Missions catholiques, l'un et l'autre motif peuvent être en jeu. D'ordinaire ils sont unis dans la même personne, car la religion catholique n'admet pas la polygamie, ni de la part de l'homme, ni de la part de la femme, qui, de par la législation coloniale congolaise, possède le droit de rompre l'union polygamique en faveur de la monogamie. La femme de polygame qui demande la résidence à la Mission veut devenir catholique et en même temps contracter mariage monogamique. Elle vise conjointement les deux objets. Ces personnes doivent donc être exclues de notre thème. D'ailleurs, les femmes qui ne veulent pas devenir catholiques suivent la voie expliquée sous 2° ou 3°.

5° Il y a même des femmes qui empêchent leur mari de devenir polygame. Si celui-ci les aime beaucoup, il cédera à la fin, même si personnellement il a grande envie de se constituer un harem. Ainsi faisait Mputú (décédée récemment : 3 février 1933), femme du chef d'Ekúkola, Bofénda. Celui-ci, étant riche, a plus d'une fois essayé d'acquérir d'autres femmes; il en a même pris chez lui et payé la dot, comme pour Ilõa de Bongíli. Mais alors Mputú leur rendait la vie insupportable et les forçait ainsi à s'en aller. Elle voulait absolument garder pour elle seule

---

(1) Je parle uniquement de la région déterminée dont traite notre étude. Qu'on veuille donc bien ne pas généraliser.

son mari, à qui elle avait d'ailleurs donné deux garçons et trois filles.

Nous pouvons donc conclure que de réelles préférences pour la monogamie existent chez une minorité de femmes nkundó, même abstraction faite de tout motif religieux. Mais la plupart ne s'opposent nullement à la polygamie.

## § 2. Préférences pour la polygamie.

La plupart des femmes Nkundó aiment la polygamie et la préfèrent à la monogamie. Elles se moquent de l'*impómbonjamba* et se glorifient du nombre considérable des épouses qui composent le harem de leur mari.

Leur indifférence ou aversion pour la monogamie pourrait s'expliquer par l'habitude et l'atavisme. Mais sur quoi se base leur préférence marquée pour la polygamie, malgré tous les inconvénients ? J'ai posé la question à plusieurs femmes de polygames. Évidemment, elles commencent par invoquer la coutume <sup>(1)</sup>, excepté celles qui me connaissent depuis quelque temps. Mais la raison qu'elles donnent, au sérieux, est la vie plus commode dans le harem. Comme elles sont nombreuses, elles ont beaucoup moins de besogne pour préparer la nourriture du mari, soit que les coépouses se partagent les jours, soit qu'elles fassent chaque jour la cuisine pour lui. La chose est évidente. Donc des champs moins étendus à établir et à entretenir, moins de bois de chauffage à chercher, moins de manioc à rouir, moins de légumes à cultiver, etc. Si, par contre, le mari monogame reçoit des visiteurs, son épouse n'a jamais fini de peiner.

En dehors de cette raison, il y en a une autre, inavouée, mais que les indigènes qui sont hors de cause affirment catégoriquement : la liberté ou la licence. La femme d'un monogame est toujours liée à son mari, ne peut s'absenter

---

(1) C'est d'ailleurs l'explication type que l'indigène sert à l'étranger, à celui qu'il ne connaît pas ou dont il pense être inconnu.

que difficilement. Son époux tient à l'avoir près de lui, tant pour la nourriture que pour les relations conjugales. La femme du polygame est bien plus libre. Son absence même prolongée ne gêne pas le mari, à moins qu'il ne soupçonne des infidélités ou qu'il ne soit par trop jaloux. Ensuite, comme les diverses épouses ont leurs nuits déterminées, elle a plus de liberté de se donner à ses amants. Aussi pour beaucoup de femmes est-ce là la raison principale de leur préférence — nous parlons toujours de la situation actuelle — pour la polygamie.

#### ARTICLE IX. — LES ENFANTS DE POLYGAME.

Les divers enfants du polygame demeurent chez leurs mères respectives, qui doivent prendre soin de leur subsistance et de leur éducation. Généralement les autres femmes sont pour eux des étrangères, avec lesquelles ils n'entretiennent pas beaucoup plus de relations qu'avec n'importe quelle femme du village. Si une affection particulière lie leur mère à ses coépouses, l'enfant y est associé, comme il l'est également aux antipathies, dissensions, rivalités. D'ordinaire, il respecte les femmes de son père, surtout si elles sont âgées. Mais plus tard il se laisse parfois emporter par la passion à des rapports coupables avec l'une ou l'autre des plus jeunes.

Comme chaque enfant reste chez sa propre mère, à laquelle le père ne fait que des visites intermittentes, il porte à ce dernier moins d'affection. Plus le harem est nombreux, plus grand est l'éloignement entre les enfants et leur père. Pourtant, ils le respectent et l'aiment, et l'un ou l'autre peut s'attacher très fort à lui. Mais l'autorité paternelle et l'affection pour lui peuvent se développer beaucoup moins facilement que dans un ménage monogamique.

Entre eux les enfants se traitent comme frères et sœurs. Mais ceux de même mère s'aiment beaucoup plus intime-

ment que les autres. Les enfants de chaque femme forment un petit groupe à part, plus unis entre eux. Toute leur vie ils feront la distinction entre « frères et sœurs de père » et « frères et sœurs de mère ». Mais à part cela, ils s'aiment réellement et sincèrement. Les rivalités de leurs mères respectives se communiquent bien à eux, mais l'affaire arrangée, l'incident est clos et ils se sentent toujours du même sang par leur père.

Dans un avenir plus ou moins éloigné, leurs descendance formeront des familles séparées et distinctes, parce que, quoique du même père, ils sont issus de mères différentes. Dans les tribus envisagées, le rang que les aïeules ont occupé dans le harem ne produit aucune distinction particulière dans leurs descendance, comme cela se trouve dans d'autres groupes nkundó (par exemple Boyéla), où l'on distingue toujours les familles *ilóme* et *íáli* (c'est-à-dire de droite et de gauche). La distinction posée à ce sujet par le R. P. Schebesta (*Vollblutneger und Halbzwerge*, p. 234) est erronée. Les termes *etóo* et *nkásá* ont uniquement la signification qu'il donne en premier lieu, c'est-à-dire lignée masculine et lignée féminine.

Les enfants d'une femme et ceux de son *ebísa* se considèrent comme frères et sœurs utérins. Aussi, — même après le décès de leurs mères, — continuent-ils à recevoir — comme elles — une même part commune et unique dans le partage du gibier, etc.

Dans les menues querelles domestiques, les enfants de la *bomátsa* aiment à se prévaloir du rang primordial qu'occupe leur mère. Plus tard, ils passent de droit avant leurs frères pour les questions d'héritage et d'autorité familiale.

Les enfants de femmes esclaves sont aimés par leur père comme leurs frères et sœurs. Pourtant, de la part des autres, ils sont souvent l'objet de marques de mépris et d'humiliation, surtout en paroles, mais cela uniquement à l'occasion de disputes ou de contestations. Ils doivent particulièrement subir l'injure de s'entendre traiter

comme dépourvus de *bonyangó* = clan maternel, un des plus graves outrages qu'on puisse infliger à un Nkundó. Toutefois, leur père les protège tant qu'il peut.

L'enfant d'une esclave n'a pas droit à l'héritage. Evidemment, rien ne lui manque. Mais il ne jouit d'aucun droit politique, fût-il le premier-né de son père.

La descendance d'une esclave n'est plus considérée comme telle au point de vue matrimonial, comme nous l'avons dit au chapitre V, article II. Après extinction des groupes issus des femmes libres, c'est la descendance de l'esclave qui hérite des droits dans le clan, et cela à l'exclusion des clans apparentés, entièrement libres dans leur origine.

Quelle est l'influence du régime polygamique sur la natalité ? La question a été beaucoup débattue, car elle est très difficile à résoudre. Il faudrait des statistiques complètes et bien faites, mais des listes détaillées et raisonnées. Car il est un fait que dans beaucoup de ménages monogamiques la femme est une ancienne femme de polygame qui, pour cette raison, ne peut plus être comptée comme femme de monogame. En outre, il faudrait exclure des ménages monogamiques les femmes qui n'ont été mariées qu'à un âge avancé, après avoir vécu un temps plus ou moins long dans la liberté, comme dans les centres.

A mon avis, le danger pour la natalité est situé avant tout dans le besoin d'amour individuel et dans la disproportion d'âge, inséparable du régime polygamique tel qu'il existe. La femme de polygame cherche instinctivement un autre homme qui correspond mieux aux désirs de son cœur. Autrefois, du moins dans la petite polygamie, la situation n'était pas la même qu'aujourd'hui : la contrainte des lois ancestrales, la liberté restreinte, le manque de communications sûres, le respect du mari pour le corps de sa jeune femme et l'absence de maladies vénériennes font que la situation devait être bien plus favorable pour la natalité.

## ARTICLE X. — CAUSES DE LA POLYGAMIE.

Sous ce titre il est possible de traiter de deux choses bien distinctes et différentes : 1° les motifs qui poussent les Nkundó à la polygamie; 2° les causes qui ont donné origine à cette pratique.

La première question peut être résolue par l'observation raisonnée des faits. La seconde, au contraire, relève du domaine de l'histoire. Elles ne coïncident donc nullement, et il serait erroné de les confondre.

Seul le problème ethnographique tombe dans le cadre de cette étude. Mais ses conclusions peuvent aider à expliquer les documents historiques, s'il en existe, ou à éclaircir l'hypothèse de l'origine dans le passé.

Par quels motifs les Nkundó justifient-ils leur pratique de la polygamie ? Ce sont : 1° l'influence sociale; 2° la renommée; 3° le souci de conserver dans la famille les capitaux; 4° les précautions contre la maladie, la mort ou le divorce d'une épouse; 5° le désir d'augmenter le nombre d'enfants.

1° L'INFLUENCE SOCIALE croît en proportion du nombre de femmes; car celles-ci multiplient les alliances avec d'autres clans, tant par elles-mêmes que par le mariage de leurs enfants. D'où affermissement de la position militaire du mari. En outre, par le système du concubinage officiel, — impossible en régime monogamique, — il peut s'adjoindre des clients.

Un homme est d'autant plus estimé, écouté, craint qu'il a plus de femmes. La corrélation n'est pourtant pas nécessaire et infaillible, car un polygame à caractère faible peut avoir moins d'influence qu'un mono- ou bigame intelligent et hardi. Et dans les circonstances actuelles on peut rencontrer des monogames qui, soit par leur situation économique, soit par leur position sociale ou politique, jouissent d'une autorité beaucoup plus considéra-



ble que nombre de polygames. De leur côté, la supériorité intellectuelle et morale commence à faire sentir sa valeur.

2° LA RENOMMÉE ET LA VANITÉ. De par la nature même du régime matrimonial, — intimement lié à, pour ne pas dire basé sur des tractations financières, — le nombre de femmes détermine le degré de richesse. Et, comme partout, la fortune exerce une fascination; elle est considérée comme une marque de supériorité. La vanité s'en empare. Et comme la possession de femmes est l'expression la plus manifeste de la fortune, le Nkundó y voit un moyen de premier ordre pour l'acquisition d'une grande renommée et d'un nom brillant.

3° LE SOUCI DE CONSERVER LES BIENS DE LA FAMILLE. La richesse mobilière réside presque entièrement dans les métaux (surtout le cuivre) et les animaux domestiques. Aussi sont-ce ces capitaux qui interviennent dans les tractations financières du mariage et qui, de cette façon, sont placés avec intérêt (enfants, travaux, influence).

Comme toute population païenne, le peuple nkundó est essentiellement intéressé et égoïste. Il n'aime pas à donner, mais veut tout pour lui-même. A l'exception des personnes auxquelles il est attaché par des liens naturels ou par une sincère affection, le Nkundó n'aide les autres que par interdépendance ou par espoir de réciprocité, sous une forme quelconque. Lors donc qu'il possède un excédent de richesse, fût-il considérable et entièrement superflu, il ne le cède pas. Jamais il ne lui viendra l'idée, par exemple, de donner gratuitement quelques anneaux de cuivre à un célibataire indigent, s'il n'y est obligé par l'interdépendance familiale. Si donc il a plus de filles que de garçons, l'excédent dotal sera employé par lui pour augmenter le nombre de ses propres épouses. Car afin de ne pas priver de sa *nkita* une fille, la dot reçue doit être réemployée comme dot. Ce raisonnement, notons-le, n'a qu'une valeur réduite. De fait, dans l'habitude

ancienne, le père prenait pour lui toutes les dots de ses filles, comme nous l'avons vu au chapitre IV. Ce n'était pas à cause des excédents qu'il se faisait polygame; il l'était avant que ses fils se marient.

Même si la fortune a été acquise par des efforts personnels, le propriétaire s'en voudrait de laisser ses capitaux improductifs pour lui-même. Et dans les circonstances données, le placement le plus sûr est la possession d'un harem.

Enfin, comme la femme représente une valeur financière, le Nkundó aime à hériter de celles de ses parents décédés, pour les incorporer à son harem ou pour se procurer par elles les moyens de l'agrandir.

C'est ainsi que s'explique l'affirmation des Nkundó que les biens de la famille (*lokutu*) ne peuvent pas passer dans des mains étrangères. Non seulement le désir individuel les pousse à cette façon d'agir; ils sentent derrière eux la volonté collective de la famille. Et c'est dans celle-ci et dans les semonces et les railleries que susciterait inévitablement une attitude plus indépendante qu'il faut voir une des causes principales de tant de défaillances de la part d'hommes qui semblaient définitivement gagnés à la pratique de la monogamie.

4° LA PRÉCAUTION CONTRE LES ACCIDENTS : maladie, divorce ou décès. Ce motif est très souvent allégué : « Que ferai-je, dit-on, avec une seule femme, si un jour elle tombe malade, m'abandonne ou meurt? Je serai seul. Plus personne pour me soigner et me nourrir. Les Blancs ont leurs boys. Mais nous autres Noirs, nous n'avons que notre femme. » Ce raisonnement n'est pas dépourvu de valeur, mais il ne me semble pas exprimer toute la vérité, car, bien que pour les repas, rien ne surpasse son foyer, le célibataire peut toujours compter sur l'assistance bienveillante de ses parentes et de ses belles-sœurs. La prépondérance est plutôt dans le côté sexuel. Les femmes ne sont

même pas rares qui dans cette éventualité conseillent à leur mari de prendre une seconde épouse. Dans le cas de divorce ou de décès, la difficulté peut être résolue par le remariage. Mais celui-ci impose un certain délai pour la réunion des valeurs dotales et surtout pour les pourparlers. Quant à la maladie, la difficulté est bien plus grande.

En tout cas, ces accidents ne peuvent pas justifier la véritable polygamie, car la bi- ou trigynie suffiraient amplement à éviter les inconvénients allégués. Et pourtant on ne voit personne qui se contente de deux ou trois femmes quand il possède les moyens d'en acquérir davantage.

5° LE DÉSIR D'AUGMENTER LE NOMBRE D'ENFANTS est une des raisons qu'on entend le plus fréquemment, et la principale, et parfois l'unique, citée par les ethnographes. Elle a sans contredit une grande valeur; car le Nkundó aime avoir beaucoup d'enfants; c'est un des motifs de sa gloire comme aussi un moyen puissant pour renforcer sa position sociale (et ceci nous ramène au motif cité en premier lieu).

La question de savoir si la polygamie favorise réellement la natalité n'a rien à voir ici, même si la comparaison était nettement en défaveur de ce régime et s'il était avéré que « plus il a de femmes moins le polygame a d'enfants ». Car le Nkundó ne fait jamais ce calcul statistique. Il ne voit que ce principe : plusieurs femmes donnent plus d'enfants qu'une. Et par là tout est dit. En outre, l'intérêt général de tout le peuple en bloc ne pénètre pas dans l'horizon de ses pensées et de ses sentiments : il n'a de soucis que pour lui-même; son égoïsme ne lui fait envisager que son propre intérêt.

6° A tous ces motifs allégués par les Nkundó pour justifier la pratique de la polygamie, nous devons en ajouter un sixième qu'ils ne citent jamais : LA SENSUALITÉ. Sans la colonisation, nous aurions eu difficile d'affirmer ceci.

Mais le nouvel état de choses manifeste plusieurs défauts dans l'argumentation de nos gens. Nous avons déjà attiré l'attention sur quelques-uns. En outre, tous les motifs mentionnés jusqu'ici ne rendent pas suffisamment compte de l'existence de la polygamie. Ils n'expliquent pas pourquoi, autrefois, les vieux voulaient se réserver toutes les femmes, ni pourquoi tel ou tel individu devient polygame. Il est un fait que pour plus d'un homme aucun des motifs allégués n'est intervenu. Il est connu aussi que plusieurs indigènes se sont acquis une fortune au moyen de travaux à l'europpéenne (clercs, commis, commerçants, etc.), afin de pouvoir se constituer un harem, sans que les motifs de vanité ou d'influence sociale aient pu agir. De par ma connaissance des circonstances de personnes et de lieux, je suis convaincu que même pour certains indigènes vivant dans leurs villages, l'intention primordiale était nettement sexuelle. Plus d'un cas pareil m'est connu.

Ceci se comprend d'ailleurs sans peine. La polygamie, en effet, constitue un moyen légitime et facile d'avoir la jouissance de plusieurs femmes sans être molesté par des palabres, embarras, etc. La psychologie de beaucoup d'hommes peu soucieux des lois morales et la tendance de l'instinct déréglé à multiplier ses objets ne font que confirmer cette constatation. Souvent on voit des hommes qui étaient d'abord monogames commencer par prendre une deuxième femme, par passion. Peu à peu leur passion, au lieu de s'apaiser, s'accroît et progressivement le harem se constitue.

Les changements que la colonisation a introduits dans la vie économique de cette population n'ont pas fait diminuer la polygamie. Dans certaines régions on a l'impression — à défaut de chiffres exacts nous devons nous contenter de simples constatations à vue — que les harems sont devenus moins peuplés, mais que, par contre, le nombre de polygames a augmenté et que, par conséquent,

le désir de la polygamie, l'affectus, n'a pas diminué. L'impôt supplémentaire, non plus, n'effraie ni n'arrête les polygames. Le grand moyen pour changer la mentalité dans ce domaine restera toujours l'action des Missions et la pénétration de la morale du Christ, secondées par l'attitude du Gouvernement favorisant la monogamie <sup>(1)</sup>.

Un autre moyen, accessoire sans doute, mais cependant important, est l'exemple des ménages européens. Les Noirs ont l'esprit d'imitation; la femme indigène envie le sort de la femme blanche; si bien que les ménages européens sont une propagande pour la monogamie, quand ils se conduisent bien.

---

(1) La faveur du Gouvernement colonial à l'égard de la monogamie s'exerce avant tout par la permission accordée aux femmes supplémentaires des polygames d'abandonner leur mari aux fins de s'engager dans une union monogamique, de préférence dans une Mission, sous le contrôle des missionnaires.

---

## CHAPITRE VIII.

### LE DIVORCE.

Le droit nkundó connaît deux manières de rompre le mariage : le divorce et la mort. Nous allons les étudier dans deux chapitres distincts.

Dans le divorce, le mariage est rompu, soit par le remboursement de la dot, soit par la substitution d'une autre épouse.

Dans le cas de décès, au contraire, il n'y a pas de remboursement dotal. Le décès de la femme rompt le mariage *ipso facto*. Par contre, le décès du mari ne le rompt pas; le mariage persiste dans la veuve jusqu'à sa propre mort ou jusqu'au divorce (1).

#### ARTICLE I. — LES MOTIFS DU DIVORCE.

Le Nkundó considère le mariage comme dissoluble. Non pas au libre gré des contractants, mais à la suite d'une procédure qui comporte essentiellement l'intervention du *ndonga*. Non pour des futilités, mais uniquement pour des motifs graves, ou tout au moins des motifs qui ont ce caractère de gravité au jugement des indigènes.

Les raisons valables du divorce peuvent être ramenées à l'impossibilité pratique de continuer la vie commune. Telles sont : 1° manquements graves et réitérés aux devoirs conjugaux, surtout tendance incorrigible à l'adultère; 2° incompatibilité des tempéraments, source de disputes, de querelles et de rixes; 3° maladie grave et inguérissable.

---

(1) Ceci est à comprendre dans le sens expliqué au chap. III, art. IX.



Les deux premiers motifs amènent le divorce inévitablement. Quant au dernier, il faut distinguer :

Si c'est le mari qui est malade et qu'il est abandonné pour ce motif par sa femme, le divorce sera consommé dès qu'elle aura un nouveau mari.

Si c'est la femme qui est malade, il faut encore envisager deux cas : elle peut être devenue malade chez son mari ou ailleurs. Dans la première hypothèse, il n'y a pas cause de divorce, car la responsabilité de la maladie retombe entièrement sur le mari. Au contraire, si la femme contracte la maladie étant rentrée dans sa famille, c'est celle-ci qui endosse la responsabilité; et si la maladie est inguérissable, le mari peut recourir au divorce. Mais ceci ne vaut pas lorsque la femme s'est rendue chez ses parents sur l'ordre exprès du mari, ou encore si elle a fui le toit conjugal pour des motifs justes et raisonnables. Certains cas peuvent donner lieu à d'âpres discussions. Ainsi, par exemple, une visite à ses parents de la propre initiative de l'épouse, mais pour le bien du mari. Théoriquement, celui-ci doit gagner le procès. En outre, un séjour de vingt-quatre heures n'est pas reconnu suffisant pour faire retomber sur la famille de la femme la responsabilité de la maladie <sup>(1)</sup>.

La distinction entre maladie du mari et maladie de l'épouse est d'ordre pratique. Le mari souffrant d'une maladie incurable ou trop longue à guérir est généralement (pas toujours, pourtant) abandonné par sa femme. Si un autre homme ne verse pas de dot pour elle, le mariage persiste. Si la femme trouve un amant, celui-ci paie la dot, qui est remise au premier mari, et le divorce est ainsi consommé. Non pas qu'on puisse dire que la maladie de l'homme soit, en droit, une cause de divorce. Car l'épouse a l'obligation de soigner son mari malade.

---

(1) Pour les détails, cfr. chap. VI, art. III, §§ 3 et 4. Voir aussi chap. IX, art. X.

Mais en pratique aucune des deux familles n'exige l'application de la loi. Tous cèdent à la volonté de la femme, qui refuse de continuer une union si peu attrayante pour sa sensibilité.

La maladie ne constitue donc pas un motif de divorce valable en droit. Mais elle est reconnue, dans la pratique, comme pouvant donner lieu à une rupture.

Quoique le Nkundó désire ardemment avoir des enfants, il n'invoque pas la stérilité comme motif de divorce. Pourtant les femmes stériles sont nombreuses. Pour obtenir la réalisation de ses désirs, l'homme a recours à la polygamie. Il tâchera de se procurer les valeurs nécessaires pour acquérir une autre femme. S'il n'en a pas les moyens financiers, il pourrait, par de petites tracasseries, des mesquineries, etc., qui ne lui fassent pas trop encourir le danger d'être mis en tort, rendre la vie difficile à sa femme et la pousser ainsi à le quitter pour rentrer dans ses frais de dot. Ceci n'est pourtant qu'une pure supposition; elle se réalise peut-être ici ou là, mais je n'en connais aucun cas. De toute façon, le mari n'invoque jamais la stérilité pour faire rompre son mariage. Contrairement donc à ce qui se passe ailleurs, il n'en est pas question dans le droit nkundó.

On peut ranger dans les motifs qui rendent impossible la continuation du mariage le fait d'exposer la femme au danger de mort par la transgression des interdits sexuels pendant la gestation ou après l'accouchement. Car, par sa méconduite, le mari se rend coupable d'une répudiation implicite et le père de l'épouse use de son droit à protéger la vie de son enfant <sup>(1)</sup>.

Restent donc les motifs cités au début, qui peuvent être ramenés tous à l'impossibilité causée par l'incompatibilité des tempéraments, le refroidissement de l'amour, des offenses graves, surtout si elles sont réitérées, des man-

---

(1) Cfr. chap. X, art. II, § 3.

quements sérieux et continuels aux devoirs, des défauts qui jettent le déshonneur sur le coupable <sup>(1)</sup>. Dans cette dernière catégorie, il faut mentionner spécialement l'habitude du vol. Des femmes sujettes au défaut de voler, fût-ce de menus objets (manioc, poisson, viande), arrivent, si elles ne se corrigent, à être antipathiques à la majorité des maris, puis se font détester. D'où palabres et querelles interminables, qui mènent infailliblement à la rupture. Car ce défaut est considéré comme très honteux. Notons encore la paresse ou l'insouciance d'un des conjoints.

\*  
\* \*

Les divorces sont *fréquents* chez les Nkundó. Ces gens ne s'imposent guère de contrainte pour corriger leurs défauts. Peu à peu le premier amour devient moins passionné et le contact continu et journalier manifeste plus clairement les côtés moins agréables du tempérament. S'ils ne sont pas supportés ou s'ils donnent naissance à des torts graves, la rupture devient inévitable. La quantité de divorces est plus grande dans les mariages par héritage et par substitution que dans les mariages par versement direct de dot.

Ce qui précède prouve que la loi nkundó, tout en admettant la légitimité du divorce, ne le fait, pour ainsi dire, que contrainte par la nécessité. D'ailleurs, avant qu'on en arrive là, des difficultés ont surgi depuis longtemps, et plus d'une fois déjà les parents et surtout le *ndonga* ont dû intervenir pour rétablir la paix troublée et renforcer l'union chancelante. Ils ne s'inclinent que devant l'impossibilité d'arranger la situation.

---

(1) Cfr., par exemple, l'adultère avec un parent par alliance : chap. VI, art. V, § 2, et chap. V, art. IV, n° 2, ex. 17.

## ARTICLE II.

## MANIÈRES DE ROMPRE LE MARIAGE.

La manière la plus simple et, pour ainsi dire, idéale de rompre le mariage est la séparation avec l'assentiment des familles et spécialement des *ndonga*. Actuellement — à part les fugues à distance — c'est l'unique façon de procéder admise. Seulement, depuis la réorganisation des chefferies, les chefs et les tribunaux se sont vu attribuer, ou accaparent de plus en plus les fonctions de témoins officiels <sup>(1)</sup>.

Avant la colonisation, les Nkundó y allaient souvent par d'autres voies.

Avant d'étudier la question du remboursement de la dot, nous examinerons ces diverses manières d'agir. Pour la plus grande clarté de l'exposé, distinguons entre la coutume du régime pré-européen et la pratique actuelle. Nous terminerons par deux procédés particuliers.

## § 1. Autrefois.

Distinguons encore :

A. — PREMIÈRE HYPOTHÈSE : *La femme quitte son mari.* Elle s'enfuit dans sa famille en passant par le *ndonga*. Si elle omet cette procédure et se rend chez elle directement, le *ndonga* s'en trouve méconnu. D'où conséquences graves. Le *ndonga* donne, en effet, inévitablement tort à la femme. C'est pourquoi le cas n'arrivait que très rare-

---

(1) Il n'est pas dans mon intention de nier le droit du chef et des tribunaux à intervenir dans les litiges matrimoniaux. Car ce droit leur est reconnu par la législation écrite qui leur attribue les fonctions exercées autrefois par les « pères » des familles. Mais ils sont obligés d'agir en conformité avec la loi coutumière et donc d'entendre le *ndonga* et de lui en référer.

ment. La femme s'explique au *ndonga*. Celui-ci a le devoir de la réconcilier avec son mari. Le divorce n'a jamais lieu sans des interventions multiples du *ndonga*.

1° Si après tout la femme ne veut absolument pas rester chez son mari et qu'elle le quitte définitivement, c'est la *guerre* la plupart des fois. A moins, évidemment, que le mari, lui aussi, ne tienne plus à continuer l'union malheureuse. Car, dans ce cas, il se contente de réclamer le remboursement de la dot. La guerre se terminait, comme toutes les autres, par la paix et l'indemnisation; on ne parle plus d'autre chose. Cette guerre était faite au clan de la femme, s'il ne la renvoyait pas ou s'il tardait à restituer la dot. Pourtant, si la femme s'était rendue chez un autre homme sans passer par sa famille, le mari abandonné déclarait la guerre à son rival et laissait ses beaux-parents en paix.

2° Parfois le mari délaissé se vengeait de son rival en *l'assassinant*. Si la chose lui était possible, — ce qui était généralement le cas, — il le ne faisait pas personnellement, mais en chargeait quelqu'un d'autre. C'était son fils, son frère puîné, neveu, etc. Mais, de préférence, il engageait un Botswá. Le prix de ce service était une vingtaine d'anneaux de cuivre, montant de la dot pour une femme Botswá. Le droit nkundó impose au mandant l'entière responsabilité de l'assassinat et de toutes ses suites. Certains Batswa étaient spécialisés dans ce domaine, tels que (chez les Bombwanja) : Esenge de Bokengé; Mbólókó de Bombembe; Wai w'ítúmola de Bakoyó; Lǎwá jw'ítómbengándá (décédé en 1933), également de Bakoyó; Botómba wǎ Lokio et Mpótó éy'Ilókó (encore en vie), de Mbanja.

Le mari méprisé disposait encore d'autres moyens de se venger ou de s'indemniser. Il en usait quand l'occasion lui était favorable ou quand il n'était pas de taille à se

jeter dans l'aventure coûteuse d'une guerre ou d'un assassinat. C'étaient :

3° *L'ikákelo* <sup>(1)</sup> : il empêchait le retour chez son mari d'une de ses parentes, mariée dans le clan de l'épouse infidèle.

4° *L'arrestation d'une épouse de son beau-père* récalcitrant ou d'un parent de celui-ci. Ceci se nomme du terme générique *lowáála*, qui signifie : compensation <sup>(2)</sup>. Généralement la prisonnière était mise à l'*etáka* (fourche en bois, liée au cou) <sup>(3)</sup>, afin de lui empêcher la fuite et de hâter le remboursement de la dot. Si l'affaire ne s'arrangeait pas, elle devenait esclave.

De façon comme d'autre, on était ainsi quitte des deux côtés.

Le terme universellement employé pour la rupture du mariage de la part de la femme est *bokófo*, du verbe *kófa*. Il n'est pas employé pour la répudiation par le mari. Il n'est donc pas l'équivalent de divorce, mais signifie : rompre l'union avec le mari. La forme transitive-causative (*kófya*) signifie : provoquer cette rupture. Il arrive, en effet, que la famille de la femme fasse rompre le mariage en vue d'une union plus avantageuse. Ceci doit s'entendre dans le sens de ce que nous avons expliqué sur les motifs du divorce. Il s'agit avant tout de manquements graves aux devoirs du mari envers ses beaux-parents. Pour le remariage d'une divorcée, on emploie le terme général : *kumbwa* = être mariée avec quelqu'un.

B. — DEUXIÈME HYPOTHÈSE : *le mari voulait se défaire de sa femme.* — Les indigènes âgés affirment très catégoriquement que cette façon d'agir du mari n'était pas due au refroidissement de son amour, mais causée par la con-

<sup>(1)</sup> Cfr. chap. III, art. VI.

<sup>(2)</sup> La femme qui en était l'objet était nommée *nginda*. Sa descendance, le cas échéant, s'appelle *bonginda*.

<sup>(3)</sup> Cfr. chap. VI, art. VII, § 4, A, b) 1°.

duite incorrigible de la femme. Il était réduit à cette extrémité par l'impossibilité de continuer la vie conjugale avec elle.

Il mettait tout en œuvre pour empêcher la fuite de l'épouse en prenant les devants. Après avoir vainement tâché de la ramener à de meilleurs sentiments par l'intervention de ses parents et surtout du *ndonga*, il avait recours à un des moyens suivants, qu'il pouvait, d'ailleurs, utiliser successivement. Mais au préalable, il était obligé d'avertir le témoin et d'obtenir son approbation, ainsi que celle des autorités familiales. Ces moyens étaient :

a) *La mise à l'étáka* = lourde fourche en bois liée au cou. Le *ndonga* communiquait la nouvelle aux parents de la femme. Ceux-ci pouvaient alors venir délivrer leur fille en restituant la dot. Si le mari appliquait l'*etáka* contre la volonté du témoin, celui-ci pouvait délier la prisonnière. Mais de ce fait il se portait garant du remboursement de la dot : il en devenait personnellement responsable.

Le mari était autorisé à garder la femme dans cette torture pendant des mois. Si ses beaux-parents ne voulaient ou ne pouvaient pas le faire rentrer dans ses droits, il avait recours au deuxième moyen :

b) *La réduction en esclavage* (*bonyamó*, verbe *nyamola*). Il avait le droit d'employer directement ce moyen, sans avoir préalablement essayé l'*etáka*. Mais la chose était mal vue et n'arrivait que lorsque la famille de la femme était elle-même exaspérée par les interminables procès et la honte continuelle que leur causait cette fille indigne.

Généralement, la réduction en esclavage était la cause d'une guerre, le clan de la femme ne supportant pas pareille injure. Il arrivait pourtant qu'il ne se vengeait pas, soit par crainte, ne se sentant pas de taille à résister, soit parce qu'il reconnaissait le bon droit du mari.



Après coup, les parents pouvaient la racheter (<sup>1</sup>). Parfois, ne voulant plus s'exposer à de nouvelles palabres ou à une nouvelle honte que leur fille leur causerait en continuant sa méconduite après son rachat, ils l'abandonnaient à son sort. L'amour de leur enfant et le désir de sauvegarder l'honneur et le bon renom de la famille étant en conflit, il dépendait des circonstances d'hommes et de choses, lequel des deux sentiments l'emportait. Comme dans les cas de vols ou d'autres habitudes déshonorantes, il n'était pas rare (et il ne l'est pas encore maintenant) de voir le désir de sauvegarder l'honneur l'emporter sur l'affection ou l'intérêt financier.

Dans l'emploi de ce moyen, plus encore que dans celui de l'*etáka*, le mari devait, au préalable, communiquer ses intentions au *ndonga*. Sinon, celui-ci, de sa propre autorité, lui déclarait la guerre, l'injure étant considérée comme très grave. On peut supposer que cette prescription avait pour raison d'être de laisser à la famille le temps d'intervenir, afin d'éviter à leur fille l'esclavage en remboursant la dot.

c) Exceptionnellement, le mari exaspéré recourait à l'*immolation* de la femme, à l'occasion d'un décès. On cite le cas de Bengóngó, de Bongilá (Besombó, Bombwanja), qui, lors du décès de son père Bengóngó byá Yese, fit décapiter à l'*ikweí* sa femme Litúli de Bontole.

Le mari pouvait être empêché d'exécuter ses desseins violents par la présence d'enfants déjà en âge d'intervenir en faveur de leur mère. *Mbótsi ntáwáká* = une mère ne périt point, dit le proverbe. Si la femme avait une sœur ou très proche parente comme coépouse (*ebísa*), le mari s'abstenait également, soit par un sentiment de honte,

---

(<sup>1</sup>) Lorsque les Nkundó vendaient comme esclave une femme Elinga, ceux-ci ne les inquiétaient jamais par une guerre. Ils ne savent pas attaquer, supportent mal les marches, sont étrangers en forêt et inférieurs en valeur militaire. Ils se contentaient donc de racheter leur parente.

soit par crainte de réactions peu souhaitables. Parfois, pris entre son désir d'employer l'*etáka* et la honte ou la crainte de l'*ebísa*, le mari cachait la femme enfourchée. De préférence il demandait pour elle l'hospitalité d'un beau-frère. De cette façon, la difficulté était en bonne partie tournée. En effet, de par la loi de l'exogamie, la femme était ainsi logée dans un autre village, se trouvant parfois à une distance appréciable. Cette pratique s'appelait : *isángyá; tómba wǎli isángyá*.

Au lieu de recourir aux procédés cités, le mari pouvait aussi remettre sa femme entre les mains du *ndonga*. Ceci était pourtant un cas tout à fait exceptionnel. Il était dû — prétendent les indigènes — au manque d'affection pour l'épouse, joint à la certitude de rentrer facilement dans ses droits, parce qu'il était rassuré sur les sentiments bienveillants de son beau-père (remboursement ou substitution), ou bien sur la possibilité d'user de l'*ikákelo*.

La *répudiation directe* était, comme nous l'avons dit, extrêmement rare. Nous ne voulons pas parler ici de la répudiation causée par la méconduite incorrigible de la femme, — nous venons d'en traiter, — mais de la répudiation contre le gré de l'épouse. Si pourtant le cas se présentait, le mari devait la remettre au *ndonga*, qui, voyant qu'il n'y avait plus moyen d'arranger la situation, la rendait à ses parents. Aucune violence n'était exercée contre elle. Et il n'y avait pas lieu de réclamer le remboursement direct et immédiat de la dot. Au contraire, l'époux devait attendre que la femme répudiée ait trouvé un nouveau mari et que celui-ci ait payé la dot pour elle. Si pourtant il y avait mauvaise volonté de la part de ses beaux-parents, ils pouvaient s'attendre à une guerre.

La *conclusion* qu'on peut tirer de ce qui précède est que le droit nkundó, tout en étant très sévère pour la femme qui ne s'acquitte pas de ses obligations matrimoniales, ne laisse cependant pas au mari la liberté absolue d'agir à son gré. La loi ancestrale exigeait une raison grave, et

son application était bien réglementée. La différence entre les divers cas le montre éloquemment.

Comme on l'a vu ci-dessus, le terme *bokófo* ne s'applique pas à la répudiation dans sa double possibilité. On dit que le mari *atóna* = ne veut plus d'elle; dont le substantif est *lotóno*. Ce terme n'est pas spécifique; il est employé pour n'importe quel objet ou personne dont on ne veut pas. La forme spéciale de remettre la femme au *ndonga* s'appelle également d'un nom générique : *émola* = faire se mettre en marche, faire s'en aller, dont le substantif est *njémó*.

## § 2. Actuellement.

La colonisation a introduit des changements considérables. Guerres, tortures, immolation, esclavage ont été abolis. Tout se réduit maintenant à la fuite de la femme, en passant ou non par le *ndonga*, ou à la répudiation pure et simple. L'omission de l'intervention du *ndonga* est assez rare. On y tient encore. D'ailleurs l'intérêt financier conseille de ne pas se le mettre à dos. La femme abandonnant son mari rentre chez elle, ou bien elle se rend directement chez un autre homme, ou encore va se donner à la licence dans quelque grand ou petit centre. Il ne reste qu'à procéder au remboursement de la dot. Tout est donc réduit à sa plus simple expression.

La femme nkundó n'est retenue que par la crainte des châtiments et autres suites de son acte, ou bien par l'amour qu'elle porte à son mari. Autrefois, cet amour commençant à se refroidir, ou devenant moins passionné, la crainte lui faisait faire des efforts et souvent tout rentrait dans l'ordre. La liberté moderne, au contraire, l'invite à briser toute entrave. De fait, un froissement passager, qui autrefois aurait été arrangé, ou une difficulté quelconque de ménage, qui, sous l'ancien régime, aurait été aplanie, suffit à présent pour causer une rupture définitive.

On comprend ainsi que le remplacement des coutumes anciennes par l'état actuel des choses a fait augmenter les divorces dans des proportions scandaleuses.

L'arrivée de soldats nègres (étrangers ou congolais) a donné à l'organisation familiale le premier coup, qui fut un coup presque mortel. Dès le début l'autorité indigène, qui était familiale, patriarcale, fut abolie. Les chefs investis ensuite par le pouvoir européen avaient d'autres soucis que celui de sauvegarder la moralité conjugale. Si même (comme cela en a été malheureusement trop souvent le cas) ils ne tendaient pas à favoriser la facilité des divorces, afin de pouvoir s'appropriier eux-mêmes des femmes pour se constituer un harem. L'Administration coloniale se trouvait devant l'inconnu. Il lui fallait du temps pour apprendre à connaître la situation présente et passée. D'autre part, elle était absorbée par d'autres problèmes : pacification des tribus, stabilisation de l'occupation, aide à la colonisation naissante, au commerce, aux Missions; organisations diverses, chemins à ouvrir et à entretenir, etc. En outre, les travaux d'établissement et de développement des centres, la Force publique, les Transports divers, l'installation des Compagnies, les Missions religieuses, ont fait sortir de leur milieu un grand nombre de jeunes gens, auxquels il fallait des compagnes, épouses régulières ou dérivatoires pour la passion. Tout cela a causé d'énormes ravages dans la société indigène. La moralité en a gravement pâti, et en conséquence la natalité.

Cependant, au cours des dernières années la marche des choses étant devenue plus normale et stable, l'Administration coloniale a commencé à réparer les torts causés. On ne peut qu'applaudir de tout cœur à ce revirement. On ne saurait qu'approuver entièrement les efforts qu'elle fait pour freiner et remettre de l'ordre dans le chaos familial.

Malgré l'opposition de plusieurs chefs vieux modèle, les

tribunaux indigènes reconnus ou institués par le décret de 1926 ont commencé à user des pouvoirs que le Gouvernement leur a attribués. Ils sont appelés à jouer un grand rôle dans le redressement, surtout si leurs travaux sont surveillés de près et contrôlés régulièrement. Pour cela, il faut que ces juridictions continuent à agir dans l'esprit de l'ancien droit, en tenant compte seulement de la modification des circonstances (1).

La mesure principale préconisée par les indigènes pour la restauration de l'ordre est l'emprisonnement de la « divorcée ». Cette pratique serait la continuation de l'application de l'*etáka* et son adaptation aux circonstances présentes. Comme celle-ci, il aurait un double effet : d'une part il freinerait la légèreté et la licence et, de l'autre, il assurerait le remboursement de la dot dans les cas impossibles à arranger. Seulement, l'exécution en serait soustraite au mari, pour être dévolue au chef. Les Européens, en contact avec les indigènes et soucieux de l'ordre social, sont également favorables à cette évolution de la loi coutumière.

Un autre moyen de réaction serait la pression sur les parents de la femme coupable, et cela principalement par l'emprisonnement de sa mère. Ce moyen ne trouve aucun point d'appui dans l'ancien droit; hormis la guerre — qui ne touchait pas la mère et dont l'utilité n'était d'ailleurs que très relative — et le système de la compensation (*lowáála*) — qui était un moyen de fortune employé de par l'initiative privée du mari. On ne saurait donc approuver cette pratique comme telle; mais elle pourrait être admise dans les cas où les parents sont réellement en faute. Ceci arrive, par exemple, lorsque, de façon ou d'autre, ils ont incité leur fille à rompre son mariage sans raison admissible. Ou encore lorsque, le divorce ayant été

---

(1) Cfr. chap. VI, art. VII, § 7.

légitimement prononcé, ils refusent de restituer la dot <sup>(1)</sup>. Et ici il faut signaler que, au lieu de manifester ouvertement leur refus, certains y vont par un détour hypocrite. Voici comment ils s'y prennent : la femme ayant réellement abandonné son mari, et celui-ci, pour des raisons justes, comme celles que nous avons citées ci-dessus, ne tenant plus à l'épouse avec laquelle il ne saurait plus vivre (surtout s'il est monogame), la question du remboursement se pose. La femme, de connivence avec ses parents, qui ne veulent pas restituer la dot, déclare publiquement et officiellement qu'elle ne quitte pas son mari et qu'elle désire réintégrer le foyer conjugal, alors que son unique intention est d'éviter à ses parents le déboursement de valeurs dotales. Elle saura bien — à son heure — se tirer d'affaire de l'une ou l'autre façon.

### § 3. Cas particuliers.

Il nous reste à décrire les cas un peu spéciaux dans la rupture du mariage. Le premier a augmenté avec la colonisation, tandis que le dernier a pratiquement disparu.

1° NJANGÓ. — Ce mot est le substantif du verbe *angola*, qui signifie débaucher (la femme d'autrui, son travailleur, son esclave, etc.). Le terme est donc générique. Pourtant il s'applique particulièrement à la séduction d'une femme mariée, pour la faire quitter son mari, et indique donc l'action de l'homme. De la femme on dit simplement qu'elle a abandonné son mari (*aôkôfa*) et qu'elle a été prise en mariage par X (*aôkúmbwa éka Sóngóló*). Cet homme s'étant épris de la femme d'autrui,

(1) L'application radicale et indiscrete de cette règle pourrait pourtant froisser les sentiments religieux des indigènes chrétiens et obtenir un effet à rebours. Le mariage religieux, en effet, est indissoluble. L'obligation de restituer équivaudrait, dans ces cas, à la reconnaissance de la dissolubilité de l'union religieuse. Or, non seulement cela serait considéré par l'indigène comme une opposition entre les pouvoirs publics et la morale chrétienne, mais en outre causerait un tort immense à la stabilité des mariages en général.



et voulant l'épouser, tâche de gagner ses bonnes grâces; si elle consent, il réunit les valeurs nécessaires pour la dot. Alors il invite la femme à venir chez lui et paie la dot comme pour n'importe quel mariage.

Au lieu de se rendre chez son séducteur directement, la femme peut également passer par chez ses parents, si, notamment, ceux-ci sont favorables à son projet. Dans le cas contraire, elle ne réussirait point, car ils en empêcheraient l'exécution.

Le cas de *njangó* était rare autrefois, parce que hasarde. En effet, il constituait un *casus belli*. Celui qui s'y aventurait devait être de taille à résister et à subir les conséquences de son acte, surtout en matière d'indemnisation à payer. Actuellement, au contraire, ces faits sont bien plus fréquents, même si le nouveau mari n'a pas de quoi payer la dot immédiatement. Pourtant le revirement dans la politique gouvernementale commence à produire ses bons effets. L'emprisonnement est souvent appliqué à la femme, ou à sa mère, rarement au séducteur. Cette peine suffit souvent à faire revenir l'ordre. Toutefois, afin de ne pas s'exposer à de nouvelles difficultés de la part de celle qui ne l'aime plus, le mari délaissé refuse parfois de reprendre l'épouse infidèle.

La rareté du cas dans l'ancien temps, ainsi que le fait qu'il constituait un motif légitime de guerre démontrent que le *njangó* n'était pas approuvé par la loi nkundó et qu'il était plutôt une infraction.

2° REFUGE. — Le refuge — qui n'est plus en vogue actuellement, à cause du changement des circonstances — se pratiquait comme suit : une femme veut absolument quitter son mari, mais elle n'en trouve pas la possibilité : aucun homme ne l'a demandée et ses parents sont impuissants à l'aider dans ses projets. Elle se rend, en cachette, chez un homme influent et riche, qu'elle aimerait bien avoir pour époux. Elle arrive à l'improviste, se poste devant lui, ou même se jette sur lui, en lui criant : *Bejwó*



*běkě! ónjéngé, tonjójáké!* <sup>(1)</sup> = les parents défunts ! paie la dot pour moi, ne me chasse point ! Dans ces circonstances, cette insulte par les parents défunts est comme un ultimatum et impose une obligation à laquelle celui qui en est l'objet ne peut se dérober <sup>(2)</sup>. L'homme en question ne peut donc pas chasser la femme et doit la prendre sous sa protection. Il convoque sa parenté et lui expose le cas. Ses proches étant d'accord, — c'est leur devoir et honneur, — ils lui enjoignent de payer la dot pour elle. Mais le mari délaissé intervient pour empêcher cette transaction. Ou bien il déclare la guerre, ou bien il prie son rival de lui rendre son épouse. Dans le premier cas, les hostilités étant terminées, les deux adversaires payaient, chacun de son côté, les indemnités pour les guerriers tombés au champ de bataille; puis, la paix ayant été conclue, les choses s'arrangeaient quand même, et la femme avait réussi dans son dessein. Dans l'autre cas, si l'homme qui avait accueilli la fugitive était disposé à donner suite à la requête, il exigeait du mari un paiement (*nyongo*) pour être délié de l'obligation lui imposée par le « serment » de la femme. Ce paiement était une sorte d'indemnisation pour l'insulte et pour l'accroc fait à son honneur. Aussi le montant en était assez élevé : 20 à 25 anneaux de cuivre, le prix d'un esclave.

La reddition de la femme avait lieu, soit parce que l'homme auquel elle s'était adressée ne l'aimait point, soit parce que lui et sa famille ne voulaient pas s'attirer des difficultés.

Pour le mari, la guerre était un mauvais moyen : il y perdait nécessairement. La façon correcte, idéale était de tâcher de se faire rendre sa femme. Ce qui indique que le recours aux armes était une contravention à la loi, plutôt qu'un moyen légitime.

(1) Ou termes analogues.

(2) Cfr. chap. VI, art. V, § 4, annexe.

Il pouvait se faire aussi que l'homme, gardant chez lui la femme, ne payait pas la dot immédiatement. Ceci arrivait, ou bien lorsqu'une inimitié continuelle existait entre son clan et celui du mari, ou bien lorsque celui-ci lui devait une créance importante, sensiblement égale à la dot de la femme. Dans le premier cas, on allait presque inévitablement à une nouvelle guerre. Plus tard, la famille de la femme se mettait en rapport avec son nouveau gendre. Les cadeaux qu'elle lui apportait étaient considérés comme contre-dot, et lui-même commençait à verser la dot. Mais il n'était pas question de restituer la dot au premier mari; les relations entre celui-ci et le clan de la femme étaient totalement rompues. C'est précisément dans l'omission de la restitution qu'est située la différence entre ce cas et la procédure régulière décrite ci-dessus. Dans le cas de dette, il n'y avait non plus de restitution de la dot. La fuite de la femme constituait une compensation (*lowáála*), dans ce cas, qu'on désignait pour cela par ce même terme (N. *aôkenda ndá lowáála*). Si le mari réclamait, les juges lui envoyaient un morceau de *bofofo* <sup>(1)</sup>, pour lui signifier qu'ils ne voulaient pas s'occuper de son cas, dont lui-même connaissait très bien le mal-fondé. Même les membres de son propre clan l'empêchaient de faire la guerre : ils savaient parfaitement que le tort était uniquement du côté de leur parent.

Le refuge, tel que nous venons de l'expliquer, s'appelait simplement *bejwó*, *bômoto áótswá bejwó*, parce que ce mot était le terme principal de l'ultimatum.

Comme nous l'avons dit ci-dessus, la coutume décrite a disparu avec la colonisation. Bien que cette étude ne s'étende pas aux Nkundó fixés au Nord de la Tshuapa, il

---

(1) Le *bofofo* est une pièce de feuille de bananier sèche, qu'on enroule sur elle-même et dans laquelle on fait deux nœuds (ou plus, si le cas l'exige). Pour signifier la fin d'une palabre, le *bofofo* est coupé en deux morceaux (ou plus), chaque morceau ayant un nœud. On en remet un à chaque intéressé.

peut être intéressant de noter que dans la région de Losanganya se dessine une évolution de cette coutume. Si une femme condamnée pour abandon du toit conjugal est emprisonnée, elle invite — si la possibilité lui en apparaît — quelqu'un à l'épouser. Si cet homme agrée, il produit devant le chef la dot qu'il a réunie. Avec l'assentiment de cette autorité, il la verse aux parents de la femme, qui la restituent au mari <sup>(1)</sup>.

3° GUERRE. — Un dernier cas particulier de rupture d'un mariage est le suivant : Si une femme était capturée dans une guerre et non affranchie, et devenait donc esclave, son union était du fait même rompue. De par la force des circonstances il ne pouvait en être autrement, puisque chaque groupe ne s'occupait que de ses propres intérêts. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'esclave était incorporée dans le harem d'un des membres du clan qui l'avait faite prisonnière, ou elle était vendue à cet effet à un homme quelconque. Le véritable mari, n'ayant pas les moyens de l'affranchir, — nous parlons dans cette hypothèse, car dans le cas contraire il n'y avait pas rupture de l'union, — était dans l'impossibilité de s'y opposer. Toutefois, il avait droit à une indemnisation de la part du membre de son clan, fauteur de la guerre, droit qu'il pouvait appuyer par la force. Si le possesseur payait, après affranchissement de la femme par sa famille, à celle-ci une dot afin de contracter un mariage régulier, l'ancien époux avait droit au remboursement de la dot (cfr. chap. VII, art. V).

\*  
\* \*

Pour clore cet exposé, il nous reste à signaler qu'une femme ayant abandonné son mari, pour se rendre chez un autre homme, peut retourner chez le premier après

---

(1) Cfr. aussi le chap. III, art. VI.

un laps de temps plus ou moins long. La raison de ce retour peut être double :

Ou bien la femme ne trouve pas chez le nouveau mari ce qu'elle y cherchait. Elle se voit trompée dans ses espérances. Comparant sa situation actuelle avec la vie qu'elle menait précédemment, elle regrette son acte. Connaissant l'amour que son ancien époux lui a toujours porté, elle se hasarde à rentrer chez lui, et généralement elle n'est pas rebutée.

Ou bien le nouveau mari, après le versement d'une part de la dot, se trouve dans l'impossibilité de satisfaire à ses obligations. Comme la femme ne veut pas être épouse sans dot — hormis les exceptions modernes, — elle fait demi-tour.

Il est évident que ce retour n'est pas une conséquence nécessaire et fatale des causes précitées. La femme peut, en effet, aussi se rendre chez un troisième. Mais le retour au premier mari n'est pas extrêmement rare, sans que pour cela il faille le tenir pour fréquent <sup>(1)</sup>. Il constitue, par l'accueil que la femme reçoit au retour, une preuve de ce que le divorce est causé, la plupart du temps, par la femme.

### ARTICLE III. — RESTITUTION DE LA DOT.

#### § 1. L'obligation de restituer.

Les deux principes primordiaux sont :

1° La rupture du mariage doit se faire par la restitution de la dot;

2° L'obligation de la restitution incombe à la famille de la femme.

Le second principe est clair et sans difficultés d'application. Il n'en est pas de même du premier.

---

(1) Chez les Européens aussi, le mariage de divorcées, sans être fréquent, se pratique cependant.

Tout d'abord, c'est par la restitution de la dot que le divorce est consommé. Aussi longtemps que le mari n'a pas été remboursé, la femme continue à lui appartenir. Seulement, comme il peut s'écouler un intervalle plus ou moins long entre le paiement de la nouvelle dot et la restitution au mari abandonné, il n'est plus loisible à celui-ci, dans la pratique actuelle, d'exercer ses droits sur la femme aussitôt que le second versement a eu lieu. Dès ce moment il a droit au remboursement et il ne dépend que de lui d'aller prendre son dû. Autrefois il lui restait la guerre. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, le cas théorique tel que nous venons de le présenter était d'une extrême rareté, le mari disposant de moyens efficaces pour empêcher la nouvelle union avant le remboursement. Dans les cas où la femme avait la possibilité matérielle de se rendre chez un nouveau mari avant la restitution de la dot (répudiation directe, fuite à l'insu du mari, refuge), ce remariage était illégitime. Le nouvel époux était, devant la loi, un simple voleur, puisqu'il retenait auprès de lui une personne sur laquelle il n'avait aucun droit. Pour cette raison le mari pouvait lui déclarer la guerre, ce qui ne lui était pas permis dans les autres cas, la question de son mariage étant une affaire entre lui et la famille de sa femme.

Une autre conséquence de cette règle juridique est la suivante : Dans le cas où la « divorcée » veut retourner chez son mari légitime, elle peut l'avertir de son dessein par un message secret. Elle l'invite à venir la prendre au moment où son amant versera la dot (*ndanga* ou *walo* d'après le cas). Elle presse ce dernier de satisfaire à ses obligations financières. Au jour fixé, le mari légitime, accompagné de son *ndonga*, va se cacher à proximité de l'endroit où se fait le paiement. Au moment opportun, il sort de sa cachette et s'empare des valeurs déposées, en disant à son rival : « Je t'ai surpris en adultère avec mon épouse; ces valeurs m'appartiennent à titre d'indemnité. »

La famille de la femme prend parti pour lui, et le mari débaucheur, se trouvant en infériorité, est renvoyé bredouille, sans autre forme de procès; car il est clairement en tort sur toute la ligne.

S'il en voyait la possibilité et s'il appartenait à une famille influente, le mari légitime se risquait parfois à assassiner son rival. Mais cela compliquait la situation par une guerre.

En outre, si la fugitive devient enceinte de par ses rapports avec son amant, avant la procédure régulière d'un nouveau paiement dotal-remboursement, l'enfant appartient, non au père naturel, mais au mari abandonné, qui en reste le père juridique.

Actuellement tout a changé. Légitimement, la femme quittant son mari ne peut pas cohabiter avec un autre homme. Seulement, pendant les années précédentes il n'existait plus aucune sanction. L'emprisonnement de la « divorcée » (dont question ci-dessus) pourrait faire revivre l'ancienne loi, en l'adaptant aux circonstances. En outre, le mariage n'étant pas dissous, le prétendu second mari pourrait être condamné par les tribunaux indigènes pour cause d'adultère-complicité.

Malgré la rupture, le mari et ses beaux-parents tâchent de continuer l'alliance, dans la plupart des cas. Si, malgré la pression, les instances, les malédictions même de sa famille, la femme persiste à ne pas vouloir rejoindre son mari, ses parents la remplacent par une sœur ou parente (*bankitsá*). A moins, évidemment, qu'il ne se trouve aucune parente disponible. Car, dans ce cas, il faut bien qu'on se résigne à la restitution de la dot et à la rupture définitive. Aucun nouveau versement de dot n'a lieu pour la remplaçante, l'ancienne dot comptant pour la nouvelle union, comme nous l'avons expliqué au chapitre III, article IV.

Enfin, le principe général comporte une exception : la restitution de la dot n'a pas lieu, lorsqu'il y a une com-



pensation équivalente, à titre ou de nature quelconques. De nos jours cette exception ne se rencontre plus que rarement, comme il appert des cas détaillés qui suivent : Ainsi, lorsqu'il y a eu exercice du droit de l'*ikákelo*, ou la mainmise sur la femme d'un des beaux-parents. Même si le montant d'une dot dépasse celui de l'autre, l'excédent n'est pas restitué. Il n'y a non plus aucune obligation de restituer la dot si la femme a été réduite en esclavage ou si elle a été tuée. Tels encore les cas de rupture cités au chapitre V, article IV, § 2, n° 2, ex. 17 et au chapitre VI, article V, § 4. Si la rupture a causé une guerre et que de part et d'autre le nombre de tués est assez considérable (trois, cinq, six cadavres), l'affaire en reste là; après l'indemnisation des familles des tués, on ne parle plus de remboursement. Exceptionnellement un homme influent et riche, en même temps que rancunier ou excessivement orgueilleux, reprenait les armes pour une seconde fois. Il prétendait ne pas cesser avant d'avoir en mains les valeurs dotales. Cette façon d'agir était universellement désapprouvée, et sa propre famille même tâchait de l'arrêter. Si le clan opposé était assez fort et opiniâtre dans la lutte, le mari n'obtenait rien du tout. Mais le désir de se venger ou d'être renommé comme guerrier faisait parfois faire fi des pertes financières. Enfin, dans la conception de nos indigènes, le cas de l'inimitié entre deux clans (que nous avons cité dans l'application du refuge) doit être rangé dans cette catégorie de compensations.

L'obligation de restituer la dot incombe au père de la femme ou à son remplaçant (père, oncle, fils, frère, etc., selon la hiérarchie familiale). Et cela, non seulement quant aux valeurs qu'il a touchées personnellement, mais encore quant à tout ce qui a été payé à n'importe quel membre de la famille. Tous ces versements, en effet, forment une seule et même dot, et toutes ces personnes sont solidairement représentées par lui. C'est à lui de les convoquer pour la discussion et l'examen des versements



effectués. Et si des contestations surgissent, ils n'ont qu'à les aplanir entre eux. Pour cela point n'est besoin que le père ait personnellement vu et su ces paiements : le témoignage du *ndonga* suffit. Si l'un ou l'autre des parents a mal agi en omettant de porter les paiements à la connaissance de l'individu responsable, celui-ci n'a qu'à s'en prendre au délinquant. D'aucune façon il ne peut refuser de restituer ces valeurs. Le mari doit rester totalement hors de cause.

Quant à la part de la mère, elle et son clan doivent restituer ce qu'ils ont touché. Et cela même lorsqu'elle a rompu avec le père de sa fille. Celui-ci la convoque et l'invite à rendre les valeurs. Il est rare que cet arrangement suscite quelque difficulté. En aucune façon, la part de la mère ne peut être réclamée au père.

Enfin, les Nkundó exigent que le remboursement se fasse en une seule fois et globalement. Ici ils n'admettent pas de morcellement ni d'intervalles (comme pour le versement de la dot); probablement veulent-ils éviter de nouvelles discussions et des palabres interminables. Exceptionnellement on s'arrange à l'amiable pour accorder un délai nécessaire à la complétion de l'un ou l'autre détail ou d'une petite partie des valeurs à restituer.

Comme on l'a vu ci-dessus, la restitution doit avoir lieu entre le mari et la famille de la femme. Le nouveau mari n'a pas à y intervenir. A lui n'incombe que le devoir de payer une dot à ses beaux-parents. Il n'a aucune obligation envers l'ancien mari; celui-ci ne peut s'adresser à lui pour recouvrer ses valeurs; il n'a qu'à les réclamer à la famille de la femme. D'où l'axiome : *njéngi la njéngi ntákímánáká* = les deux maris ne peuvent se poursuivre (1).

Restituer la dot s'appelle *úndoja* (*baúmbá, jéngí, etc.*),

(1) Excepté, évidemment, lorsque le nouveau mari se met en tort en prenant chez lui la femme avant la consommation du divorce (cfr. *supra*).

dont la forme intransitive est *úndola* (rentrer dans les frais de dot), et le passif *únjwa*=être restitué. Le substantif est *njúndó* ou *wúndó* (restitution, remboursement).

## § 2. Modes de restitution.

Le père de la femme peut rembourser la dot :

1° Ou bien au moyen des valeurs reçues du nouveau mari. Plus donc celui-ci se hâte de s'exécuter, plus tôt la nouvelle union sera définitivement arrangée.

2° Ou bien, de ses propres moyens=*lontumú*, ou *bokakata* (*ekakata*), intensitif, dérivé de *likata*=main. De cette façon-ci, la situation est régularisée plus tôt et l'on évite les réclamations de l'ancien mari. Parfois on restitue ainsi pour faire montre de richesse et de générosité.

Dans ces cas, le père agit spontanément, de son propre gré. Mais peut-il être obligé de restituer ainsi de ses propres moyens?

Oui, dans tous les cas où la dot est encore en possession de la famille de la femme, elle doit être restituée immédiatement. La chose se conçoit sans peine; aucune difficulté d'exécution pratique n'entrave le remboursement dans ces circonstances.

Bien que, généralement, les valeurs dotales aient déjà été dépensées pour l'acquisition d'une autre femme (*nkita*), il n'en est pourtant pas toujours ainsi. Par exemple, lorsqu'il ne s'est écoulé entre l'élaboration du mariage et le divorce qu'un laps de temps très restreint. Ceci était et est peu fréquent. D'autres cas arrivaient plus rarement encore jadis : on ne voulait pas que la richesse dotale restât improductive. Actuellement, ils sont déjà plus fréquents : le développement du sentiment de générosité envers les fils ou frères puînés fait souvent que les valeurs sont réservées à leur intention.

Si la dot a déjà été aliénée, la solution est moins nette.

Sous l'ancien régime, la question était assez claire, ce qui n'est plus le cas à présent. Mais procédons par étapes.

Anciennement, la question se posait comme suit : Théoriquement, la famille de la femme n'était pas — par hypothèse — en mesure de restituer. Dans la pratique, toutefois, elle y parvenait, soit par la substitution d'une autre femme, soit par l'emprunt des valeurs nécessaires, soit en donnant au mari la dot touchée pour une parente de la divorcée. Le mari disposait de certains moyens pour forcer son beau-père (cfr. *supra*). D'autres fois, la menace d'une guerre émouvait les notabilités claniques. Celles-ci ne cessaient de pousser à la restitution, et à moins que le débiteur ne fût lui-même le plus influent et d'un caractère irréductible, il cédait à leurs instances. Si, au contraire, le mari n'avait pas recours aux moyens mentionnés, il était bien obligé d'attendre que son beau-père ait reçu une nouvelle dot.

Actuellement, ces anciennes coutumes ont été abolies. Toute la question en est donc bouleversée. Pourtant, malgré le changement des modalités extérieures, l'Administration coloniale désire agir dans l'esprit de l'ancienne législation indigène.

Le décret du 15 avril 1926, en instituant les juridictions indigènes régulières et en leur donnant la compétence de juger selon le propre droit des tribus adapté aux circonstances changées, a armé ces tribunaux pour travailler à cette adaptation. Mais en pratique celle-ci n'a pas encore été réalisée. La chose doit être attribuée à la difficulté de trouver une solution qui, d'un côté, continue l'esprit de l'ancien système et, de l'autre, satisfasse les aspirations légitimes vers un meilleur statut, aspirations favorisées d'ailleurs par le pouvoir colonisateur. Et ici il faut surtout songer à l'abandon progressif de la polygamie.

L'autorité européenne ne semble pas encore bien fixée au sujet du mode de restitution à adopter dans les cir-

constances présentes, question qui est d'ailleurs de la compétence des juridictions indigènes (1).

Dans les milieux indigènes les avis sont partagés. On y distingue deux projets de solution.

A. — Une forte tendance se dessine pour le maintien de la distinction, mentionnée plus haut, entre la rupture causée par la femme et sa répudiation par le mari. En soi, la chose est bonne, mais elle est sujette à un grave inconvénient : le danger, notamment, d'exagérer l'importance du dernier cas. Car, nous l'avons vu, si le mari répudie sa femme, c'est généralement sa faute à elle.

La différence de procédé que cette tendance met entre les deux cas est la suivante :

1° Est-ce la femme qui s'enfuit, la famille devra restituer de ses propres moyens. Si elle se réfuse ou tarde trop, il faudrait emprisonner la « divorcée » ou sa mère. Généralement, cette dernière peut plus aisément être atteinte que celle-là; et même s'il n'y a aucune difficulté spéciale de jeter le grappin sur la fille, l'emprisonnement de la mère est d'une plus grande efficacité.

Les critiques qu'il faut faire contre ce système sont :

a) On préconise des sanctions contre la mère, qui devrait rester hors de cause, à moins qu'il ne soit prouvé qu'elle est en faute (2). L'ancien droit admettait des sanctions contre la femme elle-même. Quant à la guerre, elle faisait pâtir les deux partis, mais avait peu d'effet sur la mère de la « divorcée ». D'autre part, la compensation par la mainmise sur la mère de la divorcée ou sur une épouse du beau-père n'était qu'un moyen de fortune et applicable seulement dans les circonstances favorables, puisqu'elle n'était pas prononcée par les autorités, mais

(1) Quant à l'emprisonnement de la « divorcée », — adaptation de l'*etáka*, — après avoir réprouvé cette pratique elle en a récemment reconnu la légitimité (avril 1935).

(2) Cfr. *supra*, art. II, § 2, dernier alinéa.

qu'elle était une arrestation par surprise, de par l'initiative purement privée du mari lésé. Par conséquent, à mon avis, elle ne doit pas être tolérée, excepté lorsque la responsabilité de la mère dans la rupture est prouvée.

b) Bien que l'emprisonnement de la femme puisse avoir deux buts et que sa pratique obtienne un double effet : diminuer la fréquence des divorces, en punissant la coupable, et hâter la restitution de la dot, il importe pourtant de les bien distinguer dans la discussion théorique. L'emprisonnement comme punition a été déjà étudié. Ici nous en traitons uniquement comme moyen de faire restituer la dot ou de raccourcir le délai. Ainsi considéré, il est une contrainte par corps. Celle-ci ne peut porter sur la femme, qui n'a pas d'obligation, mais bien sur le père, s'il manque aux devoirs lui imposés par la loi, c'est-à-dire s'il refuse de procéder au remboursement auquel il est obligé par le droit ou s'il omet de prendre les mesures pour pouvoir le faire (ou encore s'il est convaincu de négligence dans le devoir qu'il a d'intervenir auprès de sa fille pour qu'elle respecte ses engagements). Dans la pratique il faudrait que le tort du père existât réellement et que son mauvais vouloir soit établi. L'emprisonnement de la « divorcée » éviterait que le père fût poursuivi pour une situation contre laquelle il est lui-même incapable de réagir.

c) La tendance en cause pourrait empêcher des femmes de polygames de contracter un mariage monogamique, et, de ce fait, elle pourrait se mettre en opposition avec l'esprit de la loi. Cet inconvénient ne serait pourtant pas difficile à éviter.

En effet, la monogamie jouissant de la faveur du droit écrit, il suffirait d'un contrôle régulier et sérieux sur l'activité des juridictions indigènes.

2° S'agit-il d'une rupture causée par le mari, les partisans de ce système exigent la restitution de la dot

seulement dès qu'une nouvelle dot aura été versée, ou plutôt, dès que la femme aura un nouvel époux. Certains vont même plus loin encore et prétendent imposer une restitution seulement partielle : une partie de la dot serait retenue par la famille de la femme en punition de la faute du mari.

Contre cette règle nous devons remarquer :

a) Loin de trouver un point d'appui dans la loi coutumière, elle est en flagrante opposition avec elle (cfr. ci-dessus et plus loin).

b) Elle présente également l'inconvénient de mettre une certaine entrave au développement du mariage monogamique stable. Non pas au mariage monogamique sans plus. Car pour un païen ou un protestant il n'y a aucune difficulté et la règle ne leur nuit pas. Si leur mariage ne tient pas, il leur est toujours loisible d'avoir recours au divorce, de façon que cette règle ne leur soit pas applicable : ils peuvent continuer la cohabitation jusqu'à ce que la femme les abandonne. Pour un catholique la situation est toute différente. Il sait que son mariage religieux est indissoluble. Mais avant de le contracter, la discipline ecclésiastique locale et actuelle l'oblige à payer la dot et, par conséquent, à s'engager dans une union coutumière et à se soumettre à ses règles juridiques, alors qu'en conscience cette dernière union ne saurait être pour lui un mariage. La même chose vaut — *mutatis mutandis* — pour un catéchumène lorsqu'il s'agit de recevoir le baptême et d'élever par là son mariage coutumier et légitime au rang de sacrement. Supposons que sa femme, tout en voulant rester chez lui, — sincèrement ou pour éviter à ses parents les frais d'un remboursement, — se montre d'un tempérament peu propre à la vie conjugale, ou que sa conduite soit loin d'être conforme à la morale catholique. Dans ces éventualités, le mari s'expose à des suites d'une gravité extrême. Car dans n'importe quel cas,

la vie commune deviendra à la longue intenable et la femme abandonnera un jour son époux, qui, de ce fait, se trouvera devant un dilemme très douloureux : ou bien il devra rester célibataire, ou bien il se mettra en opposition flagrante avec sa conscience. Il est donc sage que cette femme le quitte pendant qu'il y a encore moyen d'arranger la situation. Or, la solution que nous discutons ici y oppose des difficultés telles que beaucoup d'hommes en sont rebutés. Et cela au détriment de l'évolution vers un niveau moral supérieur et un meilleur ordre social, bien que le fonctionnement normal des tribunaux indigènes puisse en partie éviter cet inconvénient, en obligeant le père de la femme à hâter le remboursement de la dot.

B. — Les graves inconvénients inhérents au système que nous venons de décrire ont déterminé une autre partie de la population à chercher une solution qui éviterait ces difficultés. Ce sont surtout des chrétiens qui la préconisent. Mais comme ils ont encore très peu d'influence dans le domaine politique, ils n'ont que peu de chances de faire triompher leur opinion. A leur avis il faudrait exiger le remboursement de la dot dans tous les cas, et l'on ne pourrait obliger à restituer immédiatement que lorsque la dot n'a pas encore été dépensée au moment de la rupture. Ils admettent également l'emprisonnement comme sanction contre la « divorcée ».

Ce système prête également à critique : il est peu conforme à l'esprit de l'ancienne législation indigène, qui permettait au mari l'emploi de moyens propres à se faire rembourser immédiatement.

A mon avis, il faudrait que l'on fit la part des choses, ayant en vue uniquement la protection de l'ordre social par la stabilisation des mariages, d'une part, et, de l'autre, l'évolution vers un ordre meilleur, en favorisant



les unions monogamiques, conformément à la législation coloniale et la pratique administrative (1).

Il nous reste à signaler ici que dans divers endroits les indigènes prétendent que le premier système est prôné par les Européens. C'est leur réponse à l'objection, — que j'ai faite plus d'une fois, — que leur solution manque de conformité avec leur ancienne loi. D'un côté, il faut dire que, à présent, l'Administration ne semble pas patroner leur système. D'autre part, il m'est difficile d'admettre que ce soit une excuse cherchée pour le besoin de la cause. Car j'ai entendu l'affirmation dans la bouche de plus d'un indigène auquel le système faisait clairement et réellement tort. Il n'est pas impossible, pour ces raisons, que, avant l'organisation des juridictions indigènes, l'un ou l'autre agent du Gouvernement ait parlé et agi dans le sens d'une approbation du système en question.

Cette digression sur la pratique à adopter dans la question du remboursement de la dot est devenue longue. Mais son importance capitale pour le développement ultérieur de la société indigène demande cette insistance particulière.

### § 3. Formalités de la restitution.

L'unique formalité de la restitution de la dot est qu'elle doit se faire obligatoirement par l'entremise du (des) *ndonga*. C'est lui qui, étant le témoin officiel, a compétence pour dire ce qui a été payé. Nul versement, aucun cadeau qui n'a pas passé par ses mains, ou qu'il n'a pas vu, n'est reconnu devoir être restitué. Parfois, en effet, il arrive que certains paiements ont été effectués sans son intervention. On n'en peut exiger la restitution. Le témoin officiel n'en a pas eu connaissance, et par consé-

---

(1) Cfr. aussi le chap. VI, art. VII, § 7, et l'article sur « La réaction indigène contre les divorces », dans *Congo*, 1936, t. I, p. II.

quent il n'y a aucune obligation d'en tenir compte. Seulement, il reste toujours la possibilité des transactions à l'amiable.

Si les *ndonga* étaient tous morts entre-temps, la procédure n'en souffre pourtant pas, car l'hérédité de leur office est reconnue par le droit nkundó. Son frère, fils, etc. peut agir au nom du défunt, qui, parfois longtemps avant sa mort, lui a donné toutes les explications nécessaires et utiles. Le témoignage du successeur est reconnu légitime et valide.

D'autre part, le *ndonga* peut être assisté, et son témoignage corroboré, voire rectifié, par d'autres hommes intègres et influents qui ont été présents aux versements. Il est clair que ceci a été établi par la loi coutumière, afin d'obtenir le meilleur résultat possible dans l'exercice de la justice.

Ceci se conçoit d'autant plus facilement que les versements sont nombreux, différents, séparés par des intervalles et effectués pendant toute la durée de l'union conjugale. D'où longues discussions et contestations.

Il n'est pas sans intérêt d'attirer spécialement l'attention sur cette nécessité du témoignage du *ndonga* dans le remboursement de la dot, parce que cette règle n'est pas toujours bien observée. Ainsi j'ai connu le cas suivant : un capitaine de bateau, originaire de la Haute-Ikelemba, prend comme concubine une fille de cette région-ci. L'absence de *ndonga* et l'omission d'une véritable dot prouvaient leur volonté de ne pas s'engager dans un mariage légitime. Pourtant, l'homme versait des valeurs (surtout argent et étoffes) aux parents de la femme. A la fin de ce concubinage, qui avait duré d'assez longues années, l'ensemble des cadeaux s'élevait à une valeur de plus de 1.000 francs. Après la séparation, le mari réclame la possession de la fille née de l'union. Le tribunal, chargé d'examiner le cas, ordonne — avec l'approbation de l'administrateur — la restitution des

paiements effectués et attribue l'enfant à son père naturel, moyennant l'observation des règles coutumières (Cfr. l'article suivant). Le père de la femme avait assez le sens de l'honnêteté pour restituer les cadeaux, — bien que, légalement, il n'y eût pour lui aucune obligation, — mais il réclamait l'enfant de sa fille. Toutefois le tribunal ne voulut rien entendre à ses réclamations, quoique, devant le droit nkundó il eût dû lui rendre justice.

En dehors de cette intervention des témoins, il n'y a aucune formalité spéciale dans la restitution de la dot. On y procède selon les règles prescrites par les coutumes et convenances nkundó, pour n'importe quelle discussion en assemblée familiale ou clanique. Le tout étant terminé, l'ayant droit ramasse et prend avec lui son dû.

#### § 4. Matières de la restitution.

De part et d'autre, tous les versements effectués doivent être restitués : dot dans toutes ses constituantes, part de la mère, cadeaux, paiements à l'occasion d'un décès, etc., d'un côté et de l'autre, contre-dot (*nkomi*) et cadeaux divers. Tout cela est matière à restitution. La qualité des personnes qui ont payé ou touché n'importe pas, pourvu qu'elles soient réellement de la parenté et que le témoignage du *ndonga* reconnaisse le versement. Mais c'est le père seul qui doit au gendre.

Les discussions sur la quantité et la qualité des valeurs étant terminées, tout est additionné des deux côtés. Puis on fait la soustraction. Le restant est remis à qui de droit. Supposons que les valeurs dotales se chiffrent au total de 125 anneaux de cuivre <sup>(1)</sup>, tandis que le *nkomi* (contre-dot payée par la famille de la femme) atteint la somme de 60 anneaux. Le mari a droit seulement à  $125 - 60 = 65$  anneaux. Si la dot et la contre-dot sont égales, aucun paie-

(1) Comme il a été dit au chap. II, tout paiement peut être ramené à une valeur en anneaux de cuivre.

ment de restitution n'est effectué. Si la contre-dot surpasse la dot, c'est le mari qui doit rembourser l'excédent. Toutefois, dans la pratique on ne pousse pas la rigueur à l'extrême et par politesse complaisante on laisse même au mari une dizaine d'anneaux. Mais cette éventualité ne se réalise que lorsque la femme ne lui a pas donné de progéniture. Car le fait d'accepter ces anneaux et d'omettre le paiement auquel en théorie il est obligé le priverait des droits sur ses enfants qui tous appartiendraient désormais à leur clan maternel. Faire ce calcul différentiel s'appelle *umanya*, et à l'intransitif = *umana* (*jěngí la nkómí búmana*).

En principe, c'est entre la contre-dot et les cadeaux (*belonga*) que se fait le décompte. Pourtant, si les *belonga* ne suffisent pas, on retranche aux paiements dotaux proprement dits les valeurs manquantes.

Toutefois, le *bosóngó* <sup>(1)</sup> n'entre jamais en ligne de compte. C'est que, disent les indigènes, il constitue un paiement à part auquel on ne touche pas. Supposons le montant des *belonga* et autres paiements inférieur à la contre-dot : même dans ce cas on ne retranche rien au *bosóngó*. Il doit toujours être restitué intégralement.

Quant aux esclaves ou aux animaux domestiques, non seulement tombent-ils sous la loi du remboursement, mais en outre toute leur progéniture doit être restituée, même si elle comprend plusieurs générations. Cette prescription s'entend dans la ligne féminine (comparez l'ancien adage romain : *partus sequitur ventrem*). On excepte pourtant poules et canards.

Pour indiquer que de part et d'autre on est obligé de restituer absolument tout ce qui a été versé, on emploie l'expression : *lá nsóngi lá lotéú* = même l'aiguille et le menu rasoir.

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

Le remboursement de la dot dans le cas où la femme retourne à son premier mari n'est régi par aucune règle spéciale. On restitue tout simplement au second son dû. Souvent la famille de l'épouse fait appel à la générosité du premier mari, afin de hâter le remboursement.

Si la femme abandonne le second mari aussi bien que le premier, sans que celui-ci ait été préalablement remboursé, il y a restitution aux deux.

Nous avons vu que le premier mari peut s'emparer des valeurs dotales de son rival pour s'indemniser du dommage que celui-ci lui a causé. La famille de la femme ne doit pas restituer ces valeurs-là, car elle ne les a pas touchées. Cette affaire ne la regarde donc pas, mais uniquement les deux rivaux. Nonobstant tout le droit du premier mari, cette façon d'agir suscitait souvent une guerre. C'est par crainte de rixes et autres suites désagréables que cette pratique est actuellement abandonnée. Pourtant l'idée n'en est pas morte, comme le montre le cas suivant, arrivé en 1932 :

Engóndó de Lõngá (Nkólé) fait la connaissance de Bosénjá, fille de Bokelé wã Yelemeya, de Ntómbá (Wãngatá). Celle-ci, mariée à un travailleur de Lõngá (Ekonda), nommé Isongú et originaire des Boángí, quitte celui-ci pour suivre son nouvel amant, qui paie l'*ikulá-ndanga* (9 anneaux et 35 francs). Après *x* mois, l'union ne tient plus. Bosénjá ne convient pas comme épouse. Entre autres défauts, on lui reproche de ne pas aimer la mère et les autres parents de son fiancé, de ne les aider ni respecter. Après la rupture, le père Bokelé refuse de restituer quoi que ce soit, en répondant à Engóndó : « Tu n'avais qu'à laisser la femme d'autrui tranquille ».

Tout cela est pourtant en opposition flagrante avec le droit nkundó. 1° Engóndó était en tort, en prenant chez lui l'épouse d'autrui. 2° Isongú aurait pu — au moment du versement — ravir à Engóndó ses valeurs ; c'était son droit. Mais, 3° Bokelé est également en faute. L'affaire

de débauchement et l'adultère ne le regarde pas, lui, mais Isonjú. Si la façon d'agir d'Engondó ne lui plaisait pas, il n'avait qu'à s'y prendre d'autre manière. A présent il a en mains des valeurs dotales auxquelles il n'a plus aucun droit : il n'a qu'à restituer.

#### CONCLUSION.

La nature et les diverses circonstances du remboursement dotal pourraient suggérer la conclusion que ces capitaux ne sont pas acquis définitivement, mais qu'ils constituent plutôt des gages. Les quelques exceptions où le remboursement n'a pas lieu ne sauraient infirmer cette manière de voir. En effet, ce sont des exceptions nettement motivées. Leur raison d'être consiste en ce que la non-restitution est compensée par ailleurs <sup>(1)</sup>.

Pourtant cette conclusion ne tient plus lorsqu'on compare à tout cela ce qui a lieu lors de la rupture du mariage par le décès. Dans ce dernier cas, en effet, on ne restitue absolument rien : tout ce qui a été donné de part et d'autre reste définitivement acquis. On n'exige même aucun paiement pour les enfants. (Cfr. ci-après.)

Pourquoi cette différence fondamentale ? La raison qui s'impose est que — originairement et fondamentalement — les valeurs dotales deviennent la propriété de la partie réceptrice. La restitution lors du divorce est nécessitée par les circonstances : sans elle la femme ne pourrait plus se remarier. C'est une concession faite à sa faiblesse. Des deux règles diamétralement opposées : restitution et non-restitution, l'une doit être primitive et primordiale, l'autre accessoire et surajoutée. Cette dernière est la règle du divorce.

---

<sup>(1)</sup> Cette constatation — comme d'autres indiquées plus haut — pourraient nous faire penser que dans l'esprit des Nkundó la guerre et autres pratiques sanglantes ne sont que des moyens peu recommandables et que, au fond de leur mentalité, nos gens les désapprouvent.

Cette conclusion se trouve fortement confirmée par toutes les autres stipulations du droit nkundó relativement au divorce, ses motifs et la façon d'y procéder.

#### ARTICLE IV. — PAYEMENT POUR ENFANTS.

La règle qui exige la restitution de la totalité des valeurs versées comporte une restriction, que nous allons étudier. Cette restriction est le paiement pour enfants.

Si des enfants sont nés de l'union rompue, le père doit laisser à la famille de la femme 10 à 15 (à présent jusqu'à 20 et 25) anneaux de cuivre pour chaque enfant, garçon ou fille. Si après défalcation de la contre-dot il ne lui reste pas de valeurs en quantité suffisante, il doit combler le déficit par d'autres moyens. Celui qui ne cède pas ces valeurs ne peut plus faire valoir aucun droit sur ses enfants. Ils appartiennent désormais à la famille de leur mère.

Si le divorce intervient avant le versement du *bosóngó*, le mari est en outre obligé d'effectuer ce dernier pour obtenir droit à ses enfants. S'il refuse de s'acquitter de cette obligation, la famille de l'épouse peut lui ravir un enfant à titre de compensation.

C'est lors de la discussion sur la restitution de la dot que le mari doit se désister des biens exigés pour régler la situation des enfants. La totalité des valeurs auxquelles il a droit lui ayant été transmise par le *ndonga*, il doit en prélever le montant du paiement pour les enfants et le rendre à la famille de la femme. L'abstention de cet acte équivaut à l'abandon de ses droits.

La famille de la femme ne fait aucun effort pour conserver les enfants issus du mariage rompu. Elle insiste, au contraire, auprès du mari pour qu'il leur cède les valeurs requises, afin qu'il conserve ses droits sur sa progéniture légitime. Toutefois, elle ne peut le forcer : le père est entièrement libre de prendre ses enfants ou de leur



préférer la partie de la dot en question. Mais il est obligé de choisir entre les deux alternatives.

Tout indigène tient à ses enfants. Aussi l'insouciance à leur égard et le fait de préférer reprendre l'entièreté de la dot sont tout à fait exceptionnels. Pourtant on rencontre des cas, comme celui-ci :

Bumba, fille de Loótá, de Bokenyola (Losenge, Bombwanja), est mariée à Elímîlele, de Losófi. Après *x* années de mariage, celui-ci répudie sa femme enceinte, je ne sais pourquoi. On a beau lui représenter la stupidité de son acte, rien n'y fait. Bumba retourne donc chez son frère Ifásó et y accouche d'une fille. Ifásó invite le père à venir voir son enfant et en même temps à se réconcilier avec son épouse. Refus de la part d'Elímîlele. Après un certain temps Bumba est mariée à un autre homme, mais cette union ne tient pas. On lui substitue une *bankítsá*, et Bumba est épousée par Bokángo, de Bokengé. Celui-ci paie pour elle une dot de 80 anneaux. Elímîlele est invité à venir recevoir son dû. Cette fois il s'amène. Il prend tout, sans laisser la moindre chose comme paiement pour sa fille. On le prie de se désister de 25 anneaux, pour ne pas être privé de ses droits sur l'enfant. Il ne veut rien entendre : il préfère reprendre la dot en son entier. Cette fille, Bombúla, est sur le point de se marier à Bolongólokolo, de Bompela (Bokátola). La dot qui doit être versée sera touchée par son clan maternel, tandis que son père ne recevra rien du tout. Plus jamais il ne pourra réclamer le moindre paiement de la part de son gendre. Celui-ci n'est d'ailleurs que son gendre naturel : au point de vue juridique, Elímîlele n'est pas son beau-père. Bombúla, de son côté, ne doit plus reconnaître son père, puisqu'il l'a reniée. Elle appartient uniquement à son clan maternel, et la famille de son père ne pourra plus jamais faire valoir aucun droit sur elle, ni sur sa descendance.

Notons, pour finir, que, dans le « bas » de la région

étudiée on commence à effectuer un paiement pour un enfant naturel, soit qu'il y ait eu début de versement de dot, soit qu'il n'y en ait pas eu du tout. Autrefois, il n'était nullement question de pareille pratique : dans son clan paternel, en effet, et surtout dans les villages environnants, l'enfant aurait été considéré comme esclave. Et l'on peut dire qu'actuellement encore, dans les villages de l'intérieur et pratiquement dans toute la région dont nous traitons, cette mentalité n'a pas changé. Ce sont les centres européens qui permettent l'éclosion de cette coutume, sous l'influence des idées chrétiennes. Pratiquement, les cas ne se présentent que lorsque les personnes en question sont originaires de villages fort distants et sont établies définitivement (pour autant qu'on peut employer ce terme) dans leur résidence extracoutumière.

#### ARTICLE V.

#### SITUATION DES ANCIENS ÉPOUX ET DE LEURS ENFANTS.

Une fois la palabre du remboursement des valeurs arrangée, les anciens conjoints deviennent des étrangers l'un pour l'autre.

Leurs familles, cependant, continuent parfois les relations mutuelles. En effet, nous avons vu que la femme divorcée peut être remplacée dans ses fonctions conjugales par une parente. Dans ce cas, les relations d'alliance sont produites par la persistance du pacte dotal <sup>(1)</sup>.

A part ces cas de substitution, tout lien est donc rompu tant entre les anciens époux qu'entre leurs clans respectifs.

La femme divorcée ne peut plus faire valoir le moindre droit sur les cultures qu'elle a établies sur le terrain défriché par son époux. En général, tous les fruits de ses activités diverses restent la propriété du mari; elle-même

---

(1) Cfr. chap. III, art. IX.

n'y a plus aucun droit. Il n'est pourtant pas rare, de nos jours, que des conjoints, lors de leur séparation définitive, partagent certains bénéfices de leur travail commun, comme argent, habits, étoffes, ustensiles de ménage <sup>(1)</sup>.

Quant aux enfants issus de ce mariage, ils résident soit chez leur père, soit chez leur mère, d'après les circonstances. Ils se rendent en visite de l'un à l'autre. Aussi longtemps qu'ils sont encore en bas âge, ils demeurent presque toujours chez leur mère. Dès qu'ils commencent à pouvoir s'en tirer eux-mêmes (entre 8 et 14 ans, d'après les cas), ils vont habiter chez leur père. Les filles séjournent souvent plus longtemps chez leur mère, parfois même jusqu'au mariage.

Les parents ne se montrent pas difficiles et ne se cherchent pas misère pour cette question. Ce n'est que lorsqu'un enfant demeure pour ainsi dire continuellement chez l'un des deux que l'attachement de l'autre à son enfant devient jaloux.

Lorsque arrive le moment de toucher la dot, les parents font valoir leurs droits respectifs. Pour les garçons, lorsqu'ils désirent prendre femme, le père leur procure la somme nécessaire pour servir de dot. Si le jeune homme n'obtient pas satisfaction il peut toujours s'adresser à ses oncles maternels, qui ne manqueront pas à leur devoir d'amour familial, — à moins qu'ils n'en trouvent pas les moyens, — et leur clan sera accru d'un nouveau foyer.

Bref, le divorce sépare les conjoints, rompt l'alliance spéciale entre les deux familles, mais les enfants continuent à traiter leurs parents comme s'ils étaient encore unis. Et cela d'une façon toute naturelle, sans contention aucune; pour les Nkundó cette chose est toute simple, et ils y sont parfaitement habitués, puisque les divorces ne sont pas si rares.

---

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

## ARTICLE VI.

**PRATIQUES D'ENVOÛTEMENT RELATIVES AU DIVORCE.**

Il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de consacrer quelques lignes aux pratiques d'envoûtement qui sont en vogue parmi nos populations et employées à l'occasion du divorce. Nous ne parlons pas des philtres d'amour; à proprement parler ils ne seraient pas à leur place ici <sup>(1)</sup>. Nous nous bornons donc à donner une idée générale des pratiques en usage, soit pour empêcher la femme de quitter son mari, soit pour se venger d'un divorce, soit pour faire revenir la fugitive.

Comme on le comprendra, ces buts s'enchevêtrent souvent.

1° La trinité *ikétáki-itókó-ntómbá* est considérée par les indigènes comme trois pratiques apparentées. Nous y voyons plutôt trois formes d'une même pratique.

Toutes trois sont originaires des Ntómbá du lac Tumba et de là ont été introduites chez les Nkundó, — directement, ou indirectement, par certaines tribus Ekonda intermédiaires, — et cela aux temps modernes. Avant la colonisation elles étaient inconnues ici. Actuellement même elles ne sont pas encore répandues partout : elles n'ont pas encore traversé la Momboyo. L'ordre chronologique d'introduction est *ikétáki*, *itókó*, *ntómbá*.

Leur esprit animateur est le léopard. Leur but primordial est de rappeler une épouse infidèle et, devant son obstination, de la tuer, elle ou son séducteur. Subsidiairement, elles servent aussi à donner la mort à un ennemi quelconque, spécialement à titre de représailles.

Les trois pratiques diffèrent dans le procédé de fabrication et le mode d'emploi. Nous ne pouvons entrer dans le détail de tout cela; ce serait sortir du cadre de cette étude.

(1) Cfr. chap. I, 2<sup>e</sup> partie, art. VIII.

Qu'il nous suffise de dire que le propriétaire de la pratique à la compétence duquel on a recours commence par appeler la femme, au moyen d'une corne d'antilope, dans laquelle il souffle surtout le matin très tôt au chant du coq <sup>(1)</sup>. Si l'appelée ne revient pas, la pratique se vengera, soit sur elle, soit sur son amant, selon le désir de l'opérateur. Il faut pourtant une nouvelle intervention, dont le procédé varie d'après la forme adoptée. Notons que dans la conception indigène l'épouse ne saurait pas ne pas entendre l'appel, à quelque distance qu'elle se trouve. Si elle ne revient pas, c'est qu'elle s'obstine et mérite la punition.

L'esprit de vengeance est seul en cause dans :

2° Le *ngondé*. Celui-ci vient de la région de Coquilhatville ou de plus loin encore. Le nom *ngondé* est la forme lolingá du mot lonkundó *nkondé*, qui signifie gavial. De fait les dents de ce reptile entrent dans sa composition. Il est employé pour punir de la mort un voleur quelconque. De ce fait il est déclaré efficace contre quiconque veut débaucher la femme d'autrui. Il produira chez le coupable des gonflements des pieds, qui s'ouvriront en purulent. Jusqu'à présent cette pratique n'a, pas plus que les précédentes, traversé la Momboyo.

Ces usages, comme beaucoup d'autres, sont donc d'introduction récente. Avant l'arrivée des Européens dans ces parages-ci, on y connaissait seulement les philtres d'amour. On comprend pourtant aisément que les Nkundó ont accueilli avec joie et confiance ces nouvelles pratiques, si utiles, — à leur avis, — spécialement dans une matière d'une importance capitale et dans laquelle la colonisation leur a enlevé les moyens anciens de réaction et de sanctionnement.

(1) De cette façon les indigènes appellent aussi leurs enfants, etc., partis depuis longtemps dans « le Bas » et qu'ils désirent ardemment voir revenir chez eux.

## CHAPITRE IX.

### LA MORT.

Comme le sujet de notre étude est uniquement le mariage des Nkundó, c'est sous cet angle restreint que nous envisagerons ce qui se rapporte à leur mort. Quant aux aspects généraux de la question, le lecteur les trouvera dans notre article sur les coutumes funéraires des Nkundó, sous presse, dans *Anthropos*.

#### ARTICLE I. — CHAGRIN ET DEUIL.

Dans l'étude précitée un mot a été touché des divers degrés d'intensité que peut atteindre le chagrin causé par la mort d'un être chéri.

La douleur, certes, n'exclut pas toujours un mélange d'éléments égoïstes, tel qu'un regret de la perte financière qu'est le décès d'une épouse et l'obligation à la continence et aux divers interdits du veuvage. C'est une chose assez naturelle et qui ne mériterait pas d'être relevée. D'autre part, il serait injuste et contraire à la vérité d'attribuer toute la tristesse à l'influence de ces sentiments inférieurs. En général, il faut voir aussi dans ce chagrin la preuve d'un amour véritable qui souvent en est la cause prépondérante. On rencontre des exceptions cependant, par exemple lorsqu'il s'agit d'une femme âgée, héritée par un polygame.

En comparant les diverses manifestations de la douleur à la mort d'un conjoint avec celles observées à la mort d'un parent, nous remarquons quelques pratiques propres au premier cas. On dirait qu'en ces circonstances les marques de chagrin atteignent leur point culminant,

comme si la loi indigène voulait souligner la prépondérance de la relation créée par le mariage sur les liens de la parenté et ainsi manifester son accord avec la loi divine.

Toutefois il est clair que la pratique ne correspond pas toujours à la théorie, pas plus ici qu'ailleurs. Nous ne devons pas nous étonner de ne pas trouver chez ces populations l'amour parfait et idéal, pur de tout égoïsme. Quand déjà chez les peuples universellement qualifiés de « supérieurs » il n'est ni rare ni répréhensible de rencontrer ces retours sur soi dans la douleur ressentie à la mort d'un être cher, peut-on se scandaliser de ce que nos indigènes éprouvent des regrets pareils? Condamne-t-on une jeune veuve qui, tout en regrettant vivement et sincèrement l'époux tendrement aimé que la mort vient de ravir à son affection, pense en même temps à la situation malheureuse qui en résulte pour elle et ses petits enfants? Et l'espoir fondé de trouver quelqu'un qui prendra soin d'elle et des orphelins n'est-il pas une consolation efficace et légitime qui l'aidera à supporter l'épreuve?

Rien d'étonnant donc qu'il en soit ainsi, toutes proportions gardées, de nos Noirs. Et il est assez naturel que, en pratique, ils ressentent une plus grande douleur de la mort d'un père et surtout d'une mère ou d'un enfant, que de la perte d'un mari ou d'une épouse. La situation est toute différente ici et en Europe. Et le régime polygamique avec ses conséquences n'est pas précisément de nature à décourager l'égoïsme et à favoriser l'ascension vers l'idéal d'un amour plus sublime.

Ne soyons donc pas surpris d'entendre une femme se lamenter à la mort du mari : ngóy'òm'òkání óye! = maman, mon mari, ah! Mais pour un enfant ou pour un père ou une mère : ngóya njólélengana óye! = maman, je suis privée, ah!, exprimant ainsi un chagrin plus intense. Car un père ou une mère ne se remplacent pas, tandis qu'elle trouvera toujours quelqu'un qui voudra l'épouser. Quant à l'enfant il y a une communauté de vie



plus étroite entre lui et ses parents qu'entre conjoints dans le régime polygamique. Il y a aussi plus de marques de tendresse de mère à enfant, et réciproquement, qu'entre époux indigènes.

Immédiatement après le décès de son épouse, le *mari* se voit entouré de toutes les femmes du village qui viennent le maltraiter. Elles l'enduisent à qui mieux mieux de noir de charbon de bois, de terre, de boue et le frottent avec la plante *linsänsä*, qui cause des urtications semblables à celles des orties d'Europe. Parmi les femmes qui commettent ces brutalités il n'y a aucune parente, mais uniquement des étrangères mariées dans le village (celles qu'on nomme *baájáála*). Ces mauvais traitements sont étendus souvent aux proches parents du veuf, c'est-à-dire à ceux que les femmes en question nomment *baóme* = maris et avec lesquels elles pourraient se marier, jamais aux pères et aux parents supérieurs <sup>(1)</sup>. La raison de cette pratique semble être d'intensifier par des douleurs matérielles le chagrin causé par le décès. A cela s'ajoutent les paroles, gestes et mouvements obscènes de provocation, pour bien rappeler au veuf que désormais il devra vivre dans la continence, comme on peut lire *in extenso* dans l'étude citée.

Ensuite, des parents revêtent le veuf d'un *lisáki* = feuille de bananier déchirée partout transversalement. Pour les divers autres habits de deuil, cfr. l'étude détaillée, comme pour toutes les prescriptions et défenses communes.

Les mauvais traitements décrits ne sont pas infligés à la veuve. Ils sont appliqués exclusivement aux hommes.

Pendant la *réclusion*, les règles générales valent pour le veuf; elles sont même d'une sévérité particulière pour lui. Ce sont ses parentes qui lui préparent ses frustes repas. Toutefois, si les relations étaient excellentes avec son beau-père, celui-ci lui envoie une femme qui pour-

(1) Cfr. chap. V, art. IV, § 1, n° 3, et chap. VI, art. VI.

voira à ses besoins. Souvent elle deviendra son épouse, lorsque, après la levée du deuil, il portera l'*ibóleóko* (chapitre III, art. IV).

Durant toute la première période de la réclusion, il ne peut se rendre nulle part, du moins ostensiblement. S'il est obligé de sortir, il doit le faire par derrière. S'il désire aller chez un parent ou ami, il doit passer derrière les cases, dans la bananeraie, même s'il sort le soir. En tout cas, il ne peut quitter le village. Telle était la loi ancienne, qui, maintenant, est de moins en moins observée.

Ensuite, à l'exception de ses parentes, il ne peut avoir le moindre rapport avec une femme. Il ne peut même pas lui donner la main, ni la saluer de vive voix, ni la regarder ne fût-ce qu'au passage.

L'incontinence est sévèrement punie par la morte : elle moleste le coupable, voire l'entraîne au tombeau, lui-même ou une autre personne endeuillée.

La rigueur de la réclusion s'atténue lors de la cérémonie par laquelle débute le retour du veuf à la couchette élevée du sol, une espèce de lit fait, à la manière des Batswá, de troncs d'arbre ou de branches. Après avoir été lavé par la sœur aînée de la défunte, il y est conduit par la femme de son frère aîné. Ayant reçu de son père un couteau, il peut désormais vaquer à ses travaux usuels.

Les dispenses progressives des *interdits alimentaires* doivent être *achetées* par le veuf (veuve), — contrairement aux parents, qui se font simplement délier. (*Coutumes funéraires*, II, n° 2, E.) Cette divergence prouve la différence foncière qui existe entre le deuil d'un conjoint et celui d'un parent; pour le premier, obligation sociale stricte dont il ne peut être délié que par un achat, sorte de compensation ou de commutation; pour le second, convenance dont on est libéré sans cérémonie ni compensation aucunes. Le fait que cette prescription est étendue aux proches parents du veuf (de la veuve) n'infirmes pas la conclusion. Au contraire, il la corrobore. Car

elle reste manifestement dans la ligne du mariage et jamais elle ne s'étend aux parents du défunt.

Au décès du mari, les veuves et les femmes de ses proches parents achètent les dispenses aux parentes du défunt. A la mort d'une épouse, le mari et ses proches parents les achètent à leurs propres femmes. Le produit global de l'achat fait par toutes les personnes en cause doit être partagé : une moitié revient aux femmes mariées dans le clan; l'autre moitié est réservée à la famille de la défunte.

Le deuil du veuf avec toutes les prescriptions et défenses inhérentes se termine, comme tout deuil, par une grande fête. Après s'être acquitté de ses devoirs, la famille de la défunte organise chez elle une seconde fête, à laquelle le veuf doit assister. C'est à cette occasion, généralement, qu'ont lieu les pourparlers au sujet du remplacement de la défunte. (Chap. III, art. IV.)

#### ARTICLE II. — RÉCLUSION DES VEUVES.

Comme je l'ai décrit dans l'article mentionné, les veuves (*bituka*, sing. *etuka*, ou, chez les Bombwanja, *besámanyi*, sing. *bosámanyi*) sont, pendant une longue période, astreintes à la réclusion. Avant la cérémonie de la levée de terre elles ne peuvent pas sortir ostensiblement. Plus tard, une plus grande liberté leur est permise; elles peuvent aller partout pour leurs travaux, voire se rendre aux marchés. Seulement, elles sont obligées de passer la nuit dans la case de réclusion commune.

Une veuve qui ne se conformerait pas à ces prescriptions et prohibitions, non seulement serait vivement critiquée comme n'ayant pas aimé son mari (et, conséquemment, soupçonnée d'avoir causé sa mort par des maléfices), mais s'exposerait en outre à la colère vengeresse du défunt, qui la molesterait dans son sommeil, la rosserait de coups lorsqu'elle se rend seule en forêt, ou encore

viendrait la prendre pour l'emmener avec lui dans l'autre monde.

Autant que faire se peut, toutes les veuves sont réunies dans une seule et même case. Afin de compléter la séparation du monde, on ferme l'entrée au moyen d'un cercle de palmes, comme cela se fait pour la case de réclusion d'une femme qui allaite, d'une *bolúmbú* ou d'une femme possédée de l'esprit du *bongóli* (*yěbola*). C'est pour éviter que les veuves n'aient de relations avec les passants.

Le nom de la case de réclusion est *lokásá* (même mot que « feuille »). Les Bombwanja emploient le mot *lokombí* (de *komba*=fermer, clôturer), les Injóló et Boángí, *lonkíndá* <sup>(1)</sup>.

Pendant la dernière période de la réclusion, les veuves ne peuvent pas recevoir les visites d'amants qui désirent les courtiser en vue du mariage après le deuil, mais elles ont le droit d'en accepter des vivres divers et du bois de chauffage. Ces services rendus par des étrangers, c'est-à-dire non apparentés aux héritiers, sont plutôt mal vus. Car, en principe, les veuves appartiennent à ceux-ci; elles sont leurs épouses, puisque le contrat financier du mariage persiste <sup>(2)</sup>. Pourtant, si ces hommes ne sont pas en inimitié avec les héritiers, on ne s'y oppose guère. Car, la réclusion terminée, les veuves sont libres de se disperser dans leurs familles respectives et d'y être prises en mariage par n'importe qui peut payer la dot. Il n'est pourtant pas permis aux prétendants d'entrer dans la case de réclusion, même pas dans cette période. Ils doivent donc faire passer les cadeaux par l'intermédiaire des *biúnanyí* (sing. *eúnanyí*), c'est-à-dire les parentes du défunt.

Cette dernière période débute par la cérémonie de la levée de terre. On fait monter les veuves sur les *beóngá*

(1) Les Ekondá : *italé*.

(2) Cfr. chap. III, art. IX.

=bákondeja bituka ndá beóngá. Les *beóngá* sont des branches fendues du parasolier, qui, posées sur des branches longitudinales, à leur tour fixées sur des pieux, constituent une couchette primitive, qui est le lit authentique des Batswá, mais est parfois employé aussi par les Baotó, s'ils n'ont rien de mieux. C'est là-dessus que, désormais, les veuves peuvent prendre leur repos; elles peuvent « se lever du sol ». Ces branches de parasolier sont nommées *beóngá*, sing. *boóngá*=bois mort, sec. On emploie aussi le même radical avec d'autres préfixes : *eóngá*, pl. *bióngá*; *loóngá*, pl. *mbóngá*. Le verbe est *áta*=fendre, ou *fanja*=tailler. A présent on commence à mitiger la sévérité de cette coutume en remplaçant les *beóngá* par des *beánga* ou lits transportables en claie.

Cette cérémonie est accompagnée de quelques danses et aspergée d'un peu de bière. Le chef de famille adresse la parole aux veuves en ces termes : « Nous avons fendu pour vous des *beóngá*; montez dessus ». Ensuite il leur présente quelques poules, données par la parenté du défunt. Elles les prépareront et les mangeront toutes.

A cette occasion le chef de famille remet au premier-né du défunt la *bosóló* à laquelle il a droit. Comme il est dit au chapitre III, article III, c'est une des veuves qui lui est ainsi donnée en épouse. Elle sort immédiatement du groupe des veuves; désormais elle n'est plus liée par aucune obligation du deuil et va cohabiter avec son nouveau mari. Toutefois, si elle aimait beaucoup le défunt, elle prie l'héritier de la laisser tranquille pendant quelque temps; ses désirs sont toujours respectés.

La réclusion se termine par une grande fête qui clôture le deuil. C'est lors de cette fête qu'on procède au partage de l'héritage, dont les veuves font également partie. Nous en traiterons à l'article V.

## ARTICLE III. — L'ENTERREMENT.

L'enterrement du mari ne comporte aucune cérémonie ni règles spéciales qui ne soient communes à l'inhumation de toute autre personne. Seulement, des parentes doivent « acheter la tombe », c'est-à-dire payer aux femmes mariées dans la famille quelques anneaux pour obtenir la permission de l'inhumation. Ce paiement est à rapprocher de ceux faits pour obtenir les dispenses des interdits alimentaires.

Les personnes enterrées simultanément et dans la même fosse que le cadavre d'un homme influent ne sont jamais ses veuves, mais uniquement des esclaves <sup>(1)</sup>.

Le Nkundó doit être enterré sur les terres de ses ancêtres, au cimetière clanique. Or, comme le régime de ce peuple est exogamique, il est évident que le cadavre d'une femme mariée est transporté dans son village d'origine pour y recevoir la sépulture.

Avant d'être transporté, le cadavre reçoit les soins usuels, avec les immolations concomitantes. Il doit passer au moins une nuit dans la maison du mari. Et cela s'observe encore présentement. Autrefois il y restait des jours entiers; car il fallait d'abord célébrer la fête d'adieu, et la famille du veuf devait se rassembler pour discuter l'affaire et pour réunir les valeurs nécessaires au paiement funéraire (art. suivant). Ce n'est qu'après tout cela que des jeunes gens appartenant à la famille du mari prennent sur leurs épaules la dépouille mortelle enveloppée dans une natte ou enfermée dans un cercueil, selon les cas.

Toute la parenté du mari prend part au cortège, si faire se peut. Les porteurs du cadavre marchent en tête. Les hommes sont armés d'arcs, de flèches, de couteaux et de bâtons, rarement de lances. Les femmes accompagnent

---

(1) Voir *Coutumes funéraires*, V, 2<sup>o</sup>.

en se lamentant. Le mari et, si nécessaire, quelques parents portent avec eux les divers objets dont ils auront besoin pour les paiements. Certains hommes ont un *lotótsi* (ocarina) <sup>(1)</sup> ou une corne d'antilope, sur lesquels ils jouent par intermittence <sup>(2)</sup>. Au moment de lever le cadavre et en passant par les villages intermédiaires on bat le *lokolé* à coups réguliers et égaux (*-kémya*), pour annoncer l'arrivée du cortège funèbre.

Le principal personnage parmi ceux qui suivent le cadavre n'est pas le mari, mais le *ndonga*. Il ne peut jamais être absent dans cette circonstance. Même si le mari était mort et qu'il s'agit d'une veuve non remariée, le *ndonga* doit toujours être de la partie. C'est à lui avant tout autre qu'incombe le devoir de porter le cadavre d'une femme mariée.

Il se peut que le *ndonga* ait déjà devancé le cortège pour communiquer à la famille de la morte la nouvelle du décès et que, à cause de la grande distance entre le village de la femme et celui du mari, il n'ait pas, ou difficilement, pu revenir pour rejoindre le cortège.

L'action de porter le cadavre dans le clan natal n'est pas désignée par un terme spécifique. On dit simplement *tsika ilákú* = aller remettre le cadavre.

Près de l'entrée du village, à un ou plusieurs endroits, une barrière (*bokáko*, *lokombi* ou *loálaka*) a été dressée, faite de pieux et de palmes. Les parents de la défunte, armés, y attendent le cortège des parents du mari, également armés, et leur interdisent la continuation de leur marche. Avant de passer outre, ces derniers doivent faire un paiement. Les valeurs données sont nommées *byěko by'ókáko* ou simplement *bokáko* (ou *loálaka*). La famille de la défunte crie au cortège : « Halte ! ici vous ne passez point ». Les autres répondent : « Nous venons vous appor-

(1) Voir ma « Note sur les Instruments de Musique à l'Équateur », dans *Congo*, 1935, t. II, juillet, p. 187, fig. 1 et 2 (p. 199).

(2) Parfois des tambours accompagnent aussi.



ter le cadavre de votre enfant; nous voulons abattre la barrière; laissez-nous passer; voici les cadeaux. » Le *ndonga* remet un couteau, un anneau de cuivre ou de laiton, ou quelque autre objet équivalent (par exemple de l'argent actuellement). Là-dessus, les membres du clan de la défunte s'écartent. Les *bānambótswá* (personnes apparentées aux deux clans) abattent la barrière, et le cortège passe, ouvert par le *ndonga* et les *bānambótswá*. Le mari suit le cercueil.

Autrefois le passage de la barrière devait presque toujours être forcé. La famille de la femme ne voulant pas ouvrir et celle du mari ne voulant pas payer, on en venait aux mains. Le groupe porteur du cadavre essayait d'abattre la barrière, tandis que leurs adversaires tâchaient de les en empêcher. Les armes employées dans cette rixe sont surtout des bâtons pointus que les deux camps se lancent, plus rarement des flèches. Cette bagarre porte le nom spécifique d'*ekokéla*. Certains clans sont spécialisés dans ce sport. Ainsi entre Boímbo et Lileko, c'est chaque fois une bataille en règle. Dans pareils cas sérieux, la barrière est très fortifiée : pieux gros et durs, entrelacés de lianes épineuses (*bokau*, *longoli*, *wanganjála*, etc.) et d'arbrisseaux épineux (*wéngé*, etc.). On y ajoute une quantité de fourmis mordantes ou venimeuses (*bafumba*, *mbómbá*, *byōmbō*, etc.). Si la bagarre s'aggrave, le *ndonga* et les autres *bānambótswá* interviennent et imposent la paix, en obligeant le clan du mari à payer.

Il peut pourtant arriver que la famille du mari, ne parvenant pas à vaincre leurs adversaires et persistant malgré tout dans la volonté de ne pas payer, s'enfuient pour rentrer chez eux, abandonnant le cadavre entre les mains de la famille de la défunte. Mais cela est une injure fort grave. Aussi est-elle considérée comme rupture pure et simple de l'alliance entre les deux familles. Le mari peut s'abstenir de porter les paiements funéraires; ils seraient quand même refusés. Désormais il n'a plus

le moyen de présenter une dot pour l'obtention d'une remplaçante de la morte. Au surplus, il perd ses droits sur ses enfants, dont il a désavoué le clan maternel, et si la chose ne s'arrange pas de façon ou d'autre, il n'a plus droit aux dots qui seront versées pour ses filles. Pour comble de malheur, il s'expose à être molesté par l'esprit de la défunte.

Lorsque le parti du mari est parvenu à se frayer un passage, le clan opposé se hâte de défendre la barrière suivante. En effet, si le cortège doit traverser plusieurs clans ou groupements apparentés à la femme (clan maternel, clan du grand-père, de la grand'mère, etc.), chaque groupement dresse sa barrière à lui.

S'il n'y a plus de barrières, la bagarre est terminée. Mais de toute façon le mari doit verser les valeurs requises pour le passage : étant donc arrivés au village, on arrange la question des paiements funéraires en y englobant ces « péages ».

La plupart du temps la rixe était inévitable. Et à présent encore les cas sont plus nombreux qu'on ne le soupçonnerait. Seulement, les violences se réduisent à quelques légères blessures. D'autres clans arrangent l'affaire à l'amiable, sans passer aux voies de fait. Mais il est tout à fait exceptionnel qu'on omette de dresser une barrière. Ça et là, cependant, le cas se présente sous la pression de chefs favorables à la pénétration des idées européennes de paix et de tranquillité publiques. On se contente, dans ces cas, de verser les indemnités réglementaires lors de l'arrangement de la palabre des paiements funéraires. Cette façon d'agir, plus humaine, est parfois favorisée par une grande amitié qui lie les deux clans en question.

Quelle est la raison d'être de cette coutume ? Voici l'explication qu'en donnent les Nkundó :

En barrant la route au cortège funèbre et se battant contre les participants, la famille de la défunte manifeste sa colère provoquée par le décès d'un de ses membres.

Car elle en ressent du courroux et du dépit. Et cela nonobstant la lance portée par le *ndonga* au-devant du cortège, en signe qu'on vient en amis, sans intentions malveillantes.

Cela ne veut pas dire que les indigènes attribuent au mari et à sa famille la cause du décès. Dans la majorité des cas ils sont convaincus qu'ils n'y peuvent rien. Quoiqu'ils s'expriment dans ces termes : *lóotoomela bõna (nkána, cõto)* = vous avez tué notre enfant (sœur, parente), ils ne prétendent pas qu'ils l'ont réellement tuée, mais qu'elle est morte chez eux. Dans ces conditions, feignent-ils donc la colère, par exemple pour obtenir des valeurs ? Je ne le pense pas. Les Nkundó ne disent pas qu'ils simulent le courroux; ils affirment catégoriquement qu'ils ressentent réellement de la colère et qu'ils veulent la manifester de la façon décrite. La chose ne doit pas nous étonner, puisque — comme nous l'avons signalé dans l'étude sur les *Coutumes funéraires des Nkundó* — la colère et le chagrin semblent être chez ces populations deux sentiments intimement connexes.

Lorsque le cortège funèbre a franchi la dernière barrière, celle qui ferme l'entrée du village, le clan du mari dépose le corps, qui est ensuite relevé par la famille de la morte. Celle-ci le porte jusque dans la maison du père de famille. Elle est suivie par le *ndonga*, les *bãnambótswá*, le mari et ses parents. La morte est pleurée par sa famille. Les parentes (*biúnanyî*) manifestent leur chagrin-colère en maltraitant les épouses du clan (*baájáála*), en leur enduisant le corps de boue, en les vêtant de *basáki*, en les frappant de plantes urticantes (*bansãnsã*). C'est que la morte est le « mari » des *baájáála*, c'est-à-dire la parente de leurs maris. Les *baájáála* traitent de la même façon le veuf et ses parents, parce que « leur mari » est morte chez eux.

Le cadavre est donc déposé dans la case du chef de famille. Chaque fois que des parentes mariées ailleurs

arrivent pour pleurer la morte, les *baájáála* leur défendent l'entrée de la case mortuaire. Elle les oblige d'abord, pour manifester leur chagrin, à aller jusqu'à l'extrémité du village en pleurant la défunte.

Il arrive fréquemment, comme il est dit dans l'étude citée, I, qu'après un certain temps les lamentations diminuent et que les veilleuses se mettent à faire la causette. A ce sujet j'ai assisté un jour à une querelle entre les *biúnanyí* et les *baájáála*, les premières reprochant aux autres de ne plus pleurer : « C'est pourtant votre mari » ; les dernières répliquant : « C'est votre parente ; c'est donc à vous de pleurer ; vos yeux sont-ils si secs qu'ils ne contiennent plus de larmes ? »

Quelquefois, le mari et les proches parents ne participent pas au transfert, parce qu'ils n'ont pas encore réussi à réunir les valeurs nécessaires. Dans ce cas, en effet, il leur est parfaitement loisible de rester chez eux, afin de ne pas s'exposer à des débats interminables et à la risée de toute la région. D'autres, n'appartenant qu'à un clan peu peuplé, ne se hasardent pas dans le village de la défunte. Ils craignent de ne pouvoir se défendre convenablement des mauvais traitements que leur infligeraient les femmes mariées dans le clan où ils se rendent. Ces femmes, en effet, les maltraitent avec de la boue qu'elles leur jettent ou dont elles les enduisent, avec des plantes urticantes *bansǎnsǎ*, dont elles leur frappent le corps. Car elles considèrent le veuf et ses proches parents comme ayant tué la parente de leurs maris, que, par extension, elles nomment leur mari aussi.

Dans ces cas, le cadavre est porté par des parents éloignés du mari. Le *ndonga* excuse celui-ci auprès des beaux-parents, en leur disant qu'il viendra tout arranger plus tard. Le clan de la défunte reçoit le cadavre et continue de lui rendre les derniers devoirs. Si le mari est resté au village uniquement par crainte des mauvais traitements,

il n'attend souvent que la tombée de la nuit pour suivre le cadavre de sa femme, à la faveur de l'obscurité.

Le cadavre doit passer dans la maison du chef de famille au moins un nuit.

Avant de procéder à l'enterrement, les deux familles règlent la question des paiements funéraires, que nous allons examiner sur-le-champ. Il y a encore une « fête d'adieu » de la part du clan de la morte. L'inhumation ne comporte, pour le reste, rien de particulier et il suffit donc de renvoyer à l'étude citée sur le sujet.

Comme nous avons fait remarquer au chapitre VII, article II, le mari peut acheter le cadavre de sa favorite. A moins d'accrocs à l'exécution de son dessein, le cadavre n'est pas transporté dans le clan natal, mais enterré à côté du tombeau du mari, au cimetière clanique de celui-ci. Tout ce qui accompagne le transport du cadavre tombe donc par le fait même, ainsi que le paiement funéraire, dont l'omission est compensée par l'achat du cadavre. Le mari ou sa famille n'envoie aux parents de la femme que le paiement usuel pour communiquer la nouvelle du décès.

#### ARTICLE IV. — PAIEMENTS FUNÉRAIRES.

Comme nous venons de le dire, avant de procéder au transport du cadavre de l'épouse défunte, le mari réunit les valeurs pour payer le *nkunji*. Par ce terme (dérivé du verbe *kunda*=enterrer) on désigne les divers versements que le veuf est obligé de faire au clan de la morte.

Tout d'abord, dès que la mort est constatée, le *ndonga* va porter aux parents de la défunte le *nsango* (= nouvelle), qui consiste en un anneau de cuivre ou un couteau. Il le leur présente en disant : « Sachez que votre fille une telle vient de mourir ».

A chaque barrière que le cortège doit franchir pour arriver au village de la morte, le mari doit payer un objet

(généralement un couteau ou anneau), afin d'obtenir libre passage. C'est toujours le *ndonga* qui sert d'intermédiaire. Ces paiements sont nommés *byěko by'ókáko*, ou simplement *bokáko*, *loálaka* (barrière), ou, chez les Bombanja, encore, *ifaká yá ekálaki* = couteau pour abattre (la barrière).

Le *ndonga* marche en tête du cortège funèbre, portant (lui-même ou remplacé par un autre *bñnambótswá*) une lance à laquelle est liée une pièce d'étoffe en raphia. Lorsque le cortège a passé la dernière barrière, le témoin officiel le devance et va fixer la lance dans le toit de la case du chef de famille. D'où le nom spécifique donné à cette lance : *itúwansambá* (de *túwa* = percer, et *nsambá* = toit). Cette lance signifie que la famille du veuf ne vient pas avec des intentions malveillantes, mais animé de sentiments de la meilleure amitié = *wěaka te tófóyé l'etumba; tođyá ndé ólotsíkela iláká y'õna*.

La pièce d'étoffe est une marque de respect envers la mère de la défunte, en souvenir des douleurs qu'elle a souffertes dans l'enfantement et des soins qu'elle a apportés à l'éducation de sa fille, et comme consolation pour le coup terrible qui vient de lui être porté par la mort de son enfant. Elle se vêtira cette étoffe lorsque le deuil sera terminé. A défaut de la mère, morte avant sa fille, cette étoffe revient à une de ses sœurs, tantes, etc., qui est en quelque sorte sa remplaçante. C'est donc un paiement propre au clan de la mère.

La lance et l'étoffe sont généralement désignées sous le nom commun de *likongá l'etóo* = lance et étoffe. L'étoffe peut être remplacée par un couteau, surtout un *ingóndá*; mais le nom d'*etóo* est conservé. A présent on ne donne plus d'étoffe, mais on lui substitue toujours un couteau qui porte le nom d'*etóo* <sup>(1)</sup>. Toutefois, en souvenir de

(1) La raison d'être de cette substitution est, d'une part, la valeur supérieure du couteau et, d'autre part, la quasi-impossibilité de se procurer des tissus de raphia. (Cfr. Introduction.)

l'ancienne coutume, à la lance est souvent attaché un bout de tissu européen.

Le cadavre ayant été déposé dans la case, les deux clans se saluent de la façon habituelle. Les femmes continuent à pleurer durant quelque temps. Le clan du mari va s'asseoir à une petite distance. Ensuite les parents de la défunte enjoignent à leurs femmes de réunir les cadeaux à offrir au veuf. Ce sont des vivres variés : manioc, bananes, viande ou poisson fumés, chenilles, sel, poules, etc., un ou plusieurs chiens (*bompángá*) vivants (*mbwá éâ nkunja* = chien à poils) ou leur valeur en espèces (deux anneaux ou un anneau plus un couteau équivalent, nommé pour cela *mbwá éâ baúmbá* ou *éâ bakonga*), plus encore un couteau pour tuer et dépecer les bêtes et qui porte le nom de *loólola*. Les *biúnanyi* et les *baájâála* apportent chacune leur part. Notons que ce cadeau ne contient jamais de légumes (*bimukéla*).

Quand tout est réuni et jugé suffisant, on appelle le *ndonga* et les propres fils de la défunte, pour qu'ils donnent leur opinion et puissent, plus tard, témoigner en connaissance de cause. Comme rémunération pour ses services, on fait au *ndonga* un paiement (*nyongo*) d'un poisson *bokósa* ou d'un rat *botómbe*, plus un régime de bananes (parfois remplacé par un anneau). A ce sujet il est intéressant de relater une partie des pourparlers auxquels j'assistai un jour. Le *ndonga* exprima son mécontentement de ce qu'on ne lui offrait qu'un seul *bokósa*. « C'est si peu, dit-il, en comparaison de toutes les peines que j'ai dû me donner. J'ai dû arranger l'affaire de la dot; j'ai dû réconcilier mari et femme quand ils avaient des palabres; j'ai dû intervenir à maintes reprises; tout le temps j'ai dû faire la navette entre les deux clans; je me suis éreinté durant de longues années, sans jamais avoir de repos. Et pour tous ces tracas je ne reçois qu'une si faible récompense. » On me demanda mon avis. Je ne pus qu'approuver les considérations du *ndonga*. Un des



parents de la morte lui donna également raison : « Il a tout le temps été obligé d'aller et venir entre les deux familles; sa voix est devenue rauque à cause de ses interventions incessantes dans les palabres et querelles; il mérite bien qu'on lui ajoute encore un *bokósa*. ». Tout le monde se rangea à notre avis, et le *ndonga* se montra satisfait.

Ensuite le *ndonga* se sépare du groupe. Avec les autres *bānambótswá* et, le cas échéant, des étrangers intelligents qui puissent donner quelque avis pour trancher une discussion incidente, il s'assied entre les deux clans opposés, à une petite distance de chacun d'eux.

Tous les paiements doivent passer par l'intermédiaire du *ndonga*. C'est lui qui transmet les desiderata d'un groupe à l'autre. Il intervient dans les discussions qui surgissent, pour les trancher et rétablir la paix. Il explique les différents points de vue, élucide une considération dont l'autre groupe ne semble pas saisir toute la portée, etc.

Comme il a été dit déjà à maintes reprises, il peut y avoir plusieurs *ndonga*. Tous peuvent légitimement intervenir, personnellement ou par leurs représentants officiellement reconnus. Ainsi, à Bonjoku, il y a quelques mois (1933), Baémbe, épouse d'Ikomō de Besombó, était présente à une affaire de *nkunji*. Personne ne faisait cas d'elle. A un moment, elle se jeta dans l'assemblée en réprimandant le *ndonga* principal et les familles, leur demandant sur quoi ils se basaient pour l'exclure de cette affaire. Son mari n'avait-il pas droit d'intervention? N'était-il pas *ndonga* lui aussi? Comme il est à la pêche dans la Jwalé, il lui est impossible de venir. Elle peut donc légitimement le remplacer. Or, pourquoi la laissait-on de côté? On la calma vite, en lui donnant raison et en s'excusant de l'oubli et de la négligence.

Les épouses du clan de la morte déposent les cadeaux alimentaires aux pieds du *ndonga*. Le *bokúné* (le plus jeune) du clan va lui expliquer ce dont il s'agit et à qui

ces dons sont destinés <sup>(1)</sup>. Une part revient aux *bakalé* de la défunte, c'est-à-dire aux *baújáála* du clan du mari; une seconde part revient aux *baóme* (les maris), c'est-à-dire le veuf et sa famille; une troisième est réservée aux parentes de la morte qui sont venues des villages où elles sont mariées pour assister aux funérailles.

Le clan de la défunte commence par « demander des nouvelles » (*úola nsango*) au clan opposé. Celui-ci répond que, ayant épousé leur fille, celle-ci a vécu heureusement chez son mari, lui a rendu les services conjugaux, lui a engendré des enfants. Qu'ensuite elle est tombée malade, comme la chose leur a été communiquée en son temps, que maintenant Dieu l'a emportée, et qu'ils sont venus leur remettre le cadavre. Le clan de la femme répond : « C'est entendu, mais avant de continuer à nous demander réciproquement des nouvelles, acceptez toujours le présent (*lionja*) que nous vous offrons. » Là-dessus le *ndonga* énumère tout ce qui a été réuni et le passe au veuf.

Ces vivres sont un cadeau de bienvenue amicale et ne sont donc nullement comptés comme paiement, ni, à fortiori, comme partie du *nkomi*. Seuls les animaux domestiques sont considérés comme tel. Ils peuvent être consommés sur place ou être conservés en vie. La nourriture préparée, étant un présent, doit être consommée sur place. En principe on ne peut rien en emporter chez soi. Si pourtant, pour l'une ou l'autre raison, on la prend avec soi, il reste toujours interdit d'en laisser manger à des personnes qui n'ont pas assisté à la réunion funéraire. Quant à la nourriture crue, on est libre de l'emporter, s'il y a excédent.

Il peut y avoir des discussions au sujet du chien, comme j'en fus témoin un jour. Les offrandes comprenaient, non

(1) Dans la hiérarchie nkundó c'est toujours le plus jeune qui, sur l'injonction du chef de famille, est chargé de l'exécution de toutes ces sortes de petites besognes.

un chien vivant, mais sa valeur en anneaux. Le chef de la famille du veuf réclama un chien en chair et os. Il donna comme raison que beaucoup de ses *biúnanyi* étaient venues aux funérailles et que, à titre de remerciement pour leurs condoléances, il voulait leur offrir un chien. Comme il ne céda point, la famille de la femme fut bien obligée de remplacer les deux anneaux par l'animal exigé.

Ensuite le *ndonga* expose à la famille de la défunte que déjà il a apporté le *nsango*, le *likongá* et l'*etóo*. Actuellement il arrive que la lance et l'étoffe ne sont données qu'à ce moment, lorsque, notamment, on s'abstient des barrières et de la bagarre. Les paiements de passage sont alors remis simultanément. Si les deux agglomérations sont très rapprochées, on commence même à omettre l'envoi du *nsango*; un *bǎnambótswá* va confirmer la nouvelle du décès auquel on s'attendait déjà et que le *lokolé* vient d'annoncer.

Puis la famille de la femme exige, un à un, divers versements. Chaque appel provoque une discussion. Car il est de mode de tirer ces palabres en longueur. De part et d'autre on examine le pour et le contre. La famille du veuf se fait un peu presser, sinon la cérémonie n'aurait plus l'air d'une palabre (ce qu'elle est en réalité), mais d'un simple paiement sans importance.

La famille de la femme, ayant rappelé les cadeaux de vivres offerts et accepté les versements déjà effectués, commence à demander qu'on lui apporte les autres valeurs du *nkunji*. Le clan du veuf expose son point de vue et immédiatement un membre du clan de la femme se met à battre le gong (*lokolé*) qui se trouve à proximité. Il n'y a plus moyen de comprendre le moindre mot de ce que dit le porte-parole du mari. Plein de courage et de patience africaine il continue son discours. Mais finalement il se voit bien obligé de cesser. Il demande donc qu'on fasse taire le *lokolé*. Sans succès, évidemment. On lui répond sèchement : « Si vous voulez qu'on cesse, apportez-nous un

anneau ». Le mari se voit donc forcé de payer; sur quoi le bruit du *lokolé* cesse immédiatement, et la discussion peut continuer. Ce premier versement s'appelle, pour cette raison, *lokolé* <sup>(1)</sup>.

Ensuite un jeune parent vigoureux de la défunte sort du groupe. Il se montre courroucé, bat des mains et défie le clan du veuf : « Envoyez quelqu'un des vôtres pour se battre contre moi, car je suis furieux de ce que vous avez laissé mourir d'inanition ma parente ». On lui répond avec force protestations : « Nous sommes amis, aucun sentiment hostile ne nous anime; ce n'est pas notre faute que notre épouse est morte ». Le premier répète son affirmation et son défi et ne cesse de leur reprocher le décès que lorsqu'on lui a remis un anneau nommé *bonkáta* = inanition.

Un autre jeune membre du clan de la défunte s'assied au milieu entre les deux groupes. On lui met un *etáka* (fourche en bois) au cou et il dit : « C'est ainsi que vous m'auriez traité si ma sœur vous eût abandonnés. J'étais exposé à devoir souffrir à cause d'elle et de vous. Rémunérez-m'en ». Et il ne s'en va qu'après avoir reçu un anneau, nommé pour cette raison *etáka* <sup>(2)</sup>.

Ensuite sont réclamés, avec force gestes imitateurs et représentatifs (de la façon décrite pour les précédents) divers paiements chacun d'un anneau ou d'un couteau :

*ikemo* (*besúánga l'ikemo*), à cause des potions que la défunte a préparées pour son mari;

*bantsingá* = les paquets de vivres qu'elle lui a cuits dans les cendres;

(1) La pression exercée pour l'obtenir s'appelle *isesenganya yá lokolé*. Comparez la pratique identique lors du paiement de la dot (chap. II, art. V, 3°).

(2) Ce n'est qu'une représentation d'une précision approximative, car le jeune homme n'aurait pas été traité ainsi. La mise de l'*etáka* est réservée à l'épouse même. Mais il représente le clan entier solidairement.

*baónda* = les portions de noix de palme qu'elle lui a préparées (les portions étant représentées par quelques petites mottes de terre posées sur des feuilles);

*nkóngi* = les cils qu'elle lui a arrachés;

*bokēngō* = parce qu'elle lui a coupé les cheveux (-kēnga);

*nsili* = les poux qu'elle lui a enlevés de la tête (N. B. — Ce paiement peut être uni au précédent et être ainsi d'un seul *konga* pour les deux);

*bompúlo* = les bains chauds qu'elle lui a fait bouillir;

*mpuka* = les paniers à poissons, parce qu'elle est allée à la pêche pour lui;

*beóngó* = la civière sur laquelle le cadavre a été transporté;

*bekombē* = les lianes avec lesquelles le cadavre a été lié;

*betúwá (itúwá)* = les troncs de bananiers sur lesquels le cadavre a reposé (le cadavre en natte ou en cercueil est déposé sur deux troncs de bananiers mis transversalement);

*bikofō* = les fourches sur lesquelles se trouvait le lit où la femme est morte;

*lōngo* = une houe (réelle ou remplacée par un anneau) pour creuser la tombe;

*ifaká* = un couteau (*idem*) pour creuser la tombe;

*yāndá* = une hache (*idem*) pour couper les racines qui se trouveraient à l'endroit de la tombe <sup>(1)</sup>;

*bombémbé wǎ nyang'éy'ǒna* = ceinture pour la mère de la défunte, afin qu'elle puisse la porter pendant le deuil;

*botśá w'íláká* = la tête du cadavre, en l'honneur de ceux qui pleurent le mort en s'asseyant près de sa tête, c'est-

(1) Un jour je vis la famille de la femme refuser la barre de fer donnée comme *yāndá*, parce que cette même barre avait été donnée par eux-mêmes afin d'aider le mari à payer le *nkanga* (médecin-sorcier) pour sa divination (*bolōngó*) lors de la maladie de la femme.

à-dire les tout proches parents. C'est le versement final et le plus important, consistant en trois à cinq anneaux.

Tous ces paiements réunis forment le *nkunji* et, hormis le *nsango*, le *likongá l'etóo* et les *byéko by'ókáko*, ils sont une sorte de *beéngo* <sup>(1)</sup>. Ces *beéngo* n'ont pas tous la même importance. Aussi ne sont-ils pas toujours réclamés en entier. Les moins importants sont souvent omis : *bakemo*, *bantsingá*, *baónda*, *nkóngi*, *bokéngo*, *nsili*, *bompúlo*, *mpuka*.

Même certains autres peuvent être omis. La chose dépend non seulement des dispositions plus ou moins amicales qui animent les deux partis, mais surtout du nombre d'enfants que la femme en question a engendrés. Pour une femme stérile la famille se montre moins exigeante. Mais si la défunte a eu plusieurs enfants, elle ne cède pas, en arguant du grand profit dont leur fille a été pour le clan du mari.

En tout cas on réclame toujours au moins quelques *beéngo* en surplus du *bombémbé* et du *botsá w'ilaká*. Ces derniers ne peuvent jamais être omis. La ceinture est un paiement exclusivement réservé à la mère et qui revient de droit au clan maternel.

Plus le montant de ces paiements funéraires est élevé, plus le gendre est le bienvenu. L'alliance est parfaite. Aussi, non seulement la famille de la femme réciproque-t-elle les bons sentiments en ajoutant encore quelques chiens, mais en outre le gendre sera très bien accueilli et réussira dans ses démarches, lorsque, après le deuil, il portera le montant de l'*ibóleóko* en vue d'obtenir une remplaçante de la défunte <sup>(2)</sup>. Au surplus, si les relations ont été excellentes, il l'obtient aisément par anticipation, pour qu'elle le soigne pendant toute la durée du deuil.

L'omission des paiements funéraires est sévèrement

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

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

sanctionnée. Le fait de négliger l'envoi du cadeau de faire-part suffit à lui seul à déclancher les sanctions, qui sont : la rupture de l'alliance; la perte des enfants, la faute du père équivalant à un reniement; enfin la molestation du coupable par l'esprit de la morte. Ainsi, à Bokátola (Bompela), on peut voir deux garçons, Botétsí et Ikembá, enfants de Bonyongela d'Ilángá et d'Etáka de Bokátola. Ils sont maintenant incorporés dans leur clan maternel, pour cause de l'omission de l'envoi du *nsango*. A plus forte raison en est-il ainsi pour le *nkunji* entier.

#### ARTICLE V. — SITUATION SOCIALE DE LA VEUVE.

Au chapitre III, articles II et IV, nous avons déjà constaté qu'aux yeux du Nkundó la mort du mari ne dissout pas le mariage : l'union continue, et même après le deuil elle n'est pas rompue *ipso facto*. Pour qu'elle cesse il ne suffit même pas que la femme soit prise et traitée comme épouse par un autre homme. Aussi longtemps que la dot n'a pas été restituée, la veuve continue d'« appartenir » aux héritiers du défunt et d'être leur épouse au sens expliqué au chapitre cité, article IX. Les diverses modalités dont peut se faire cette continuation du mariage *post mortem* ont été décrites au chapitre III, article II.

Nous y avons également vu que rien n'empêche la veuve de se remarier en dehors de la famille héritière et donc d'engager une union vraiment nouvelle et différente. Rien non plus ne l'y oblige. Elle est entièrement libre. Il n'y a d'exception — si l'on peut parler d'exception dans ce cas — que pour la veuve objet d'un testament et pour la *bosóló* (chap. III, art. II, *in fine* et art. III). Pour cette dernière il est même difficile de considérer son remariage avec l'aîné du défunt comme restreignant sa liberté. Car bien que de droit il soit obligatoire, il est volontaire en pratique et pourvu de garanties suffisantes de liberté dans les cas ordinaires. En effet, on sait qu'elle est d'accord



pour cette union; ou bien elle peut toujours avoir recours au divorce si plus tard l'héritier la déçoit dans ses espoirs ou si la continuation de l'union s'avère moralement impossible.

Il serait oiseux et fastidieux de répéter tout ce que nous avons dit à ce sujet au chapitre III. Retenons seulement que le partage des veuves ne doit pas se comprendre comme un partage de personnes qui leur enlèverait la libre disposition de leur volonté et de leur cœur, mais comme le partage des droits dotaux qu'elles représentent. La liberté juridique du remariage demeure entière comme au temps où elles étaient jeunes filles. Elle peut bien subir des influences et même des atteintes authentiques plus ou moins graves d'après les circonstances, mais ce sont là des situations de fait et non de droit.

Si la veuve se juge — ou est jugée — trop vieille pour un remariage ou même désire garder à son mari défunt la fidélité de la continence, elle peut, au lieu de rentrer dans sa famille, continuer de résider dans le clan du défunt. D'ordinaire les héritiers ne s'y opposent pas et respectent ses désirs. Si elle a des enfants ou petits-enfants, la chose va de soi : ils sont heureux de garder auprès d'eux leur vieille mère ou leur grand'mère.

#### ARTICLE VI. — SITUATION ÉCONOMIQUE DE LA VEUVE.

Tout le temps que dure la réclusion, la veuve continue à vivre dans la famille de son mari défunt. Elle se fournit de vivres dans les cultures qu'elle avait établies. Les outils que lui avait remis son mari restent à son usage et elle s'en sert dès qu'elle le peut. Quant aux divers ustensiles qui doivent être détruits, ils sont remplacés par d'autres spécimens que lui prête la famille du défunt. Car elle ne peut plus faire usage de ceux qui lui ont servi durant la vie de son mari.

Pour mieux marquer la grandeur du deuil on omet

souvent de se servir des produits des plantations établies par le défunt. Au lieu donc de continuer l'exploitation des cultures existantes de manioc et de légumes, la veuve s'approvisionne de préférence dans les champs des proches parents du défunt. Ou bien un homme qui a déjà jeté son dévolu sur elle met ses cultures à sa disposition. Sinon, si elle est de l'observance rigoureuse, elle doit acheter ce dont elle a besoin dans ce domaine.

Comme nous l'avons vu au chapitre VI, article II, la veuve n'a aucun droit sur les fruits de son activité. Ni l'argent qu'elle a gagné et qui est destiné aux besoins communs du ménage, ni les cultures qu'elle a établies, ni le poisson qu'elle a pêché, ni les chenilles qu'elle a ramassées en forêt ne lui appartiennent. Tout passe aux héritiers. Sa propriété se restreint aux objets qu'elle aurait reçus comme sa part personnelle dans la dot de sa fille, ou comme autre paiement exclusivement propre à la mère.

Toutefois, si la veuve demeure dans la famille du défunt, on lui laisse ses champs, ses outils, etc.; car dans ces conditions il n'y a aucune raison pour les lui ravir. Mais si elle se remarie ailleurs, les héritiers sont impitoyables. Le Nkundó ne veut d'aucune façon que la richesse familiale se disperse et s'éparpille : lokutu lökísó löfótsw'inyamó = notre patrimoine ne peut pas être aliéné. Tel est le droit.

Les faits sont pourtant plus favorables à la veuve, du moins dans les meilleurs cas. Lorsque les relations étaient bonnes, la famille ne lui refuse pas quelque menu objet qu'elle désire garder. Dans les unions exemplaires on lui laisse les nattes qu'elle a tressées de ses propres mains et l'on partage à égalité les biens qu'elle a reçus de son mari : étoffes, perles, poules, chèvres et chiens même, voire parfois ce qu'elle a acquis avec le fruit de l'activité mixte des époux (plantations, élevage). Dans ce partage on se montre ordinairement généreux envers la veuve, et s'il n'y a qu'un unique objet on est bien disposé à le lui laisser.

Cette conduite est de pure générosité, car — comme il a été dit — la femme n'y a aucun droit. Elle était — autrefois — réservée aux unions particulièrement heureuses, eu égard surtout aux relations entre les deux familles et à l'affection qu'un des proches héritiers porte à la veuve.

A présent l'influence des Missions multiplie les cas de générosité envers la veuve et suscite la tendance à en faire une règle générale. Ainsi les bonnes familles chrétiennes, si elles ne sont pas contrecarrées par leurs parents païens, laissent à la veuve les objets qui ont été à son usage personnel : habits, ustensiles, malle, voire machine à coudre.

#### ARTICLE VII. — EFFETS ÉCONOMIQUES DE LA MORT.

##### § 1. Dot et contre-dot.

La mort d'un des conjoints ne dissout le mariage qu'à un certain point de vue et sous l'aspect d'union entre telle et telle personne individuelle. Le mariage n'est rompu absolument que par le décès des deux conjoints (ou par le divorce).

La mort ne comporte aucun remboursement, ni de la dot, ni de la contre-dot (*nkomi*), comme le comporte le divorce. La femme étant décédée, tous ces paiements restent acquis aux parties respectives. A la mort du mari la veuve continue à appartenir aux héritiers; elle fait partie de la succession. Les enfants appartiennent au père et à sa famille; aucun nouveau versement n'est requis pour eux.

Il existe donc une très grande différence entre le divorce et la mort. Dans le divorce la dot doit être considérée plutôt comme un dépôt. Au contraire, dans le cas de mort, elle reste définitivement acquise. Cette différence infirme la théorie qui prétend que la dot n'est qu'une garantie et est plutôt favorable à la théorie d'une compensation pour la perte que subit le clan en donnant en mariage un de ses membres. En effet, en cas de divorce, la perte subie

par le clan est annulée, puisque la femme rentre dans sa famille ou — l'éventualité commune — se remarie et est objet d'un nouveau versement dotal. Par contre, la mort de la femme, loin de faire cesser la perte, la perpétue. Cela ne veut pas dire que la dot ne constitue pas une garantie; effectivement elle en est une. Mais cette garantie est un effet de la dot et non sa raison d'être, ce qui est chose toute différente.

### § 2. Succession du mari.

Puisque nous n'étudions pas le droit de propriété des Nkundó, la question de l'héritage n'est pas, à strictement parler, du domaine de cette étude. Pourtant nous ne pouvons pas nous abstenir d'en dire un mot, puisque l'étude du mariage doit contenir naturellement un chapitre sur les enfants. Aussi, est-ce sous cet angle spécial que nous envisageons la question. Ce qui nous intéresse ici c'est de savoir quels droits les enfants ont sur la succession de leur père. Quant à la veuve nous en avons déjà traité dans l'article précédent.

La succession du défunt comprend trois parties :

1° Les valeurs dotales, c'est-à-dire tout ce qui sert principalement à se procurer une femme : anneaux de cuivre et de laiton, objets en fer, veuves et filles en tant qu'elles représentent des valeurs dotales;

2° Les animaux domestiques : chèvres, chiens, poules, canards;

3° Les biens immeubles : arbres fruitiers, champs et cultures, clôtures de chasse, endroits de pêche, et les biens meubles : nasses, filets de chasse, arcs et flèches, boucliers.

Les valeurs dotales deviennent le bien commun des proches parents : chacun reçoit sa part de l'héritage. Les veuves sont dévolues aux frères du défunt, à ses oncles, à ses neveux (*bānankáná*), et cela conformément à leur hiérarchie dans le groupe, à leurs droits respectifs prove-

nant, soit d'une aide financière prêtée au défunt en vue de l'acquisition d'une des femmes, soit de l'application des effets du régime de la *nkita*. Il en est de même des anneaux (*bakonga*) et des objets en fer (*bifeko*). De la même manière les filles non encore mariées sont assignées aux parents divers, c'est-à-dire que les « pères » présidant au partage de la succession discutent et précisent les personnes qui ont le droit de toucher les dots qui seront plus tard versées pour elles. Parmi les fils, seul l'aîné reçoit une femme ou un certain montant de valeurs dotales en *bosóló* <sup>(1)</sup>.

Voilà la règle ancienne. Actuellement un profond changement est déjà intervenu. Les propres fils ne sont plus exclus du partage. On leur donne, soit une femme, soit des anneaux en quantité suffisante, soit le droit à la dot d'une sœur, ou d'une cousine, si ceci est possible. Pour le reste, qu'on se réfère au chapitre II, article IV, § 3 et article XI, § 3 B, et au chapitre IV, article II.

Les animaux domestiques sont dévolus aux *biúnanyí*, qui les portent avec elles chez leurs maris et de ce fait les font entrer dans le montant de la contre-dot. Quelques chèvres peuvent pourtant être attribuées à un des hommes de la parenté, qui en a besoin pour compléter le paiement d'une dot.

Quant aux autres biens (meubles et immeubles), ils passent directement aux fils. Le premier-né reçoit la part du lion et les biens les plus précieux, mais les puînés ne sont pas exclus du partage.

Il est à noter qu'un testament peut intervenir, assignant un objet particulier à un fils déterminé, ou excluant un des héritiers avec lequel le défunt a eu de graves démêlés. Un testament pareil est toujours exécuté, parce qu'on craint la vengeance du testateur qui fait suivre dans la mort celui qui commettrait une infraction. Même si le

---

(1) Chap. III, art. III.

testament est manifestement injuste. On craint les représailles du défunt, ainsi qu'il en arriva à Iloko is'Éfekele, de Lofelí. Il avait tué son propre frère Mpénda éà nko-tonkale, parce que celui-ci, au lieu de lui laisser cet honneur, avait goûté de la bière fraîchement fabriquée, ce qui était une suprême offense. Mais comme la punition était tout à fait disproportionnée, toute la famille s'unit contre le meurtrier, qui fut obligé de fuir. A sa mort il déshérita tous ses frères en faveur de ses fils. Ce testament, jugé déraisonnable et injuste, ne fut pas respecté : l'unique frère d'Iloko, Bondélé wă Wilima, prit chez lui la favorite Bonyengú; mais il ne tarda pas à mourir, ce qui fut attribué à la vengeance d'Iloko. Il y a quelques années, la famille se réunit pour arranger définitivement l'affaire de la succession. La part prépondérante fut réservée aux fils d'Iloko, mais une autre part fut attribuée aux autres parents, ceux-ci n'ayant pas été nommés dans la clause exclusive, qui se limitait aux Baséká Banángá, c'est-à-dire aux propres frères d'Iloko.

Les fils ne sont jamais déshérités. Si l'un d'eux a très mal agi envers son père, celui-ci, en mourant, lui refuse sa bénédiction (bokako w'ölótsi) et lui donne une malédiction (bokako wă tu yò).

### § 3. Succession de l'épouse.

Ainsi que nous l'avons vu au chapitre VI, article II, la femme n'a aucun droit de propriété sur les fruits de son activité personnelle ou commune aux conjoints. Par conséquent, sa famille ne peut rien réclamer en fait d'héritage : il n'y a rien à hériter.

Bien que tous les fruits de l'activité de l'épouse soient la propriété du mari, la généralité des hommes n'exigent pas le respect de leur droit dans toute sa rigueur. Il sied qu'ils abandonnent une partie ou le tout à la famille de la

défunte, comme cela se fait envers la veuve <sup>(1)</sup>. Aussi, après la fête qui clôture le deuil, les deux clans font l'inventaire des biens en question. D'ordinaire ce que la femme a laissé comme produits de son activité est partagé également entre les deux clans. Certains hommes sont assez généreux pour renoncer à tout. Si la morte avait une *ebisa* ou si les beaux-parents donnent à leur gendre une remplaçante, c'est à elle qu'échoient ces biens. Elle hérite même des cultures établies par sa parente, pour autant qu'elles n'ont pas été détruites; ce qui n'a pas lieu autrement, car les plantations ne sont jamais laissées à la famille de la défunte.

Les seules choses auxquelles la femme a un droit strict sont les paiements dotaux divers et analogues que la loi nkundó lui attribue : chèvres et spirales et cadeaux de la mère au versement dotal; étoffe et ceinture funéraires. A la mort de la femme, ces biens — si elle ne les a pas déjà donnés à ses parents — passent à son clan. D'aucune façon le mari ne peut se les approprier.

Enfin, à sa mort, une femme peut léguer à sa fille un outil (couteau, houe, etc.). Cette coutume est surtout observée par une femme très active, afin d'inculquer à sa fille l'amour du travail. Pareil objet devenait souvent une pièce de famille, transmise de mère en fille à travers plusieurs générations. On l'appelle *botsikéjwá* (de *tsikela* = laisser à; cfr. le latin *reliquiae*) ou, chez les Bombwanja, *elli*, termes qui s'appliquent aussi à d'autres objets compris dans la succession lorsqu'ils sont considérés séparément (globalement on les nomme *lokutu* = patrimoine, biens, ou *lisangó* = héritage). Or un *botsikéjwá* pareil ne peut jamais être accaparé par le mari.

(1) Voir article précédent.



## ARTICLE VIII.

## MORT DU FIANCÉ AVANT LE PAIEMENT DE LA DOT.

Nous traitons ici de la mort du mari durant les fiançailles, après le versement de l'*ikulá* ou du *ndanga*, mais avant le *walo*. La procédure de dissolution des fiançailles peut déjà nous faire supposer que la mort les rompt aussi sans difficultés spéciales. Et de fait, le fiancé étant mort, la femme devient libre. Elle peut donc rentrer chez elle, et l'on rembourse à la famille du défunt les paiements effectués.

Elle peut également demeurer dans la famille de son fiancé et y être prise en mariage par un des parents. Si tout est favorable à la continuation de l'union, le nouveau futur verse la dot; mais il ne doit pas réitérer les paiements de fiançailles, qui conservent leur validité. Si pourtant il appartient à une branche éloignée, la proche famille du défunt ne veut pas céder ses biens, et le nouveau fiancé doit s'acquitter lui-même de toutes les obligations dotales, à commencer par l'*ikulá*.

Il arrive que le mourant, dans ses dernières dispositions, enjoigne à sa famille de maintenir l'alliance. Dans ce cas, un des parents doit l'épouser. Si plus tard la rupture devient inévitable, les époux se séparent. D'ailleurs, si la femme n'est pas disposée à se remarier dans la parenté de son fiancé, celui-ci ne l'y force pas.

Cette pratique est basée sur la disposition du droit nkundó que les fiancés ont tous les devoirs et les droits d'époux.

Il n'existe donc rien chez les Nkundó qui ressemble à un lévirat. Même dans le cas cité d'un testament, l'obligation résulte uniquement de la nature sacrée de celui-ci.

## ARTICLE IX.

**MORT DE LA FEMME AVANT LE VERSEMENT DE LA DOT.**

Deux cas sont à distinguer : 1° la femme meurt pendant les fiançailles; 2° elle meurt avant le *bosóngo*.

## § 1. Avant le « walo ».

Comme il a déjà été dit, les fiancés jouissent de tous les devoirs et droits des époux. A la mort de la fille, le fiancé est tenu à remplir toutes ses obligations envers la défunte et sa famille (transport du cadavre, immolations, *nkunji*). Mais ses obligations ne s'arrêtent pas là.

Par le versement du *ndanga* (et, en pratique, déjà par l'*ikulá*) il s'est reconnu responsable de tout accident qui pourrait arriver, chez lui, à sa fiancée; et il a assumé l'obligation de parachever l'union par les versements ultérieurs.

La conséquence de ce fait est que la mort de la fiancée survenant avant qu'il ait satisfait à ses obligations, il est astreint à une forte indemnité (*mbálaka*) à ses beaux-parents, déçus dans leur espoir et frustrés de leurs droits. Le montant de cette indemnité varie avec les cas. D'ordinaire elle est à peu près égale à ce qu'il aurait dû payer normalement comme *walo*. D'où l'expression employée d'*énga iláká* (*ikombé* chez les Injóló et les Boángí) = payer la dot pour le cadavre.

Parfois la famille de la femme est moins exigeante, notamment quand elle tient beaucoup au gendre et le sait assez riche et généreux pour augmenter notablement le montant du *nkunji*, de l'*ibóléoko* et de la dot pour une remplaçante. Le principe de l'indemnité est sauf; seulement l'aspect extérieur est changé et rendu moins humiliant.

D'autres fois elle hausse la somme à payer comme indemnité, soit par cupidité, soit parce qu'elle ne tient pas à cette union ou y est même opposée (cas qui était rare autrefois, mais qui est devenu plus fréquent à pré-

sent). Dans ces conditions on exige jusqu'à 100 et 150 anneaux. Tel le cas suivant, tout récent : Ilumbé de Mpámá (Boéndé) prend comme femme Lokokú de Bongili wã Ndongó. Il verse 10 anneaux comme *ikulá-ndanga*. Lorsque quelque temps après il apporte les 40 anneaux de *walo*, son beau-père les juge insuffisants (ce en quoi il avait pleinement raison). La pauvreté du gendre apparaissant par cette modicité de valeurs et présageant son insolvabilité, la famille de Lokokú ne tenait pas beaucoup à ce mariage. Par conséquent, elle refusa d'accepter ces anneaux, qui restèrent donc en dépôt chez le *ndonga*. Après deux ans de cohabitation, Lokokú mourut (16 juillet 1933). La famille de la morte réclama 100 anneaux. Ilumbé ne put invoquer aucune excuse, ni aucune circonstance atténuante. Car s'il avait voulu remplir ses obligations, il aurait pu le faire, le délai ayant été assez long, et s'il se savait sans moyens, il aurait dû abandonner la femme.

Au temps jadis, il arrivait que le veuf et sa famille refusaient de payer. On en venait alors aux armes. Le droit de la guerre entraînait en jeu : après la cessation des hostilités, le coupable devait indemniser toutes les familles de son parti qui avaient un des leurs tué ou blessé. Il s'exposait ainsi à voir tous ses biens confisqués et, s'ils étaient insuffisants, à se voir vendu comme esclave. Au lieu de courir des risques aussi graves, il trouvait plus sage de se soumettre tout simplement aux sanctions normales.

Le cas que nous étudions dans cet article peut se compliquer du fait que la femme réside dans sa propre famille, ou qu'elle appartient à un autre homme auquel on n'a pas encore remboursé la dot. Mais il est préférable de traiter ces complications dans des articles distincts.

## § 2. Avant le « *bosongo* ».

Dans ce cas le veuf ne doit pas payer d'indemnité. Il doit pourtant parfaire la dot en livrant « l'esclave ».

S'il ne le remet pas, 1° l'alliance est rompue par le fait même. Il s'ensuit qu'il ne peut porter l'*ibóleóko* et qu'il ne reçoit pas de remplaçante; 2° la famille de la défunte a droit à une des filles, s'il y en a, sinon à un des garçons. C'est une compensation qui lui est réservée pour la perte du *bosóngo*.

Il est évident qu'en pratique la famille de la femme peut se désister de ses droits; ainsi, par égard pour son gendre influent, généreux, bien disposé, escomptant un bénéfice financier et social supérieur. Les remarques analogues que nous avons faites tout au long de cette étude nous ont déjà familiarisés avec la « largeur d'idées » de ces populations.

On pourrait faire remarquer que le cas présent ne diffère guère du précédent, la famille de la femme se trouvant de toute façon indemnisée. Mais d'abord, si la femme n'a pas laissé d'enfants, la chose n'est point du tout identique. Ensuite, le côté financier même étant égal, l'aspect juridique est tout différent. La prise de cet enfant et le refus d'accepter l'*ibóleóko* ne sont pas considérés comme compensation. Les Nkundó affirment catégoriquement que le cas qui nous occupe ne donne nullement lieu au paiement d'une indemnité.

Cette constatation fait ressortir à nouveau la différence essentielle entre *jěngí* et *bosóngo*, dont nous avons déjà parlé au chapitre II, article IX, § 2 et article XII, § 5, et suggère l'idée que le *walo* est constitutif du contrat matrimonial, tandis que le *bosóngo* est la substitution d'une personne à celle que le clan perd par le mariage d'un de ses membres.

#### ARTICLE X.

##### MORT DE LA FEMME DANS SA PROPRE FAMILLE.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer à plus d'une reprise, le mari est responsable de sa femme, puisqu'elle lui « appartient » à cause de la convention clanique

entre les familles. Cette stipulation du droit nkundó a pour conséquence que l'épouse est au risque du mari : il a à subir tous les préjudices qu'entraîne la mort de sa femme. Cependant ce principe général admet des exceptions dans les deux circonstances suivantes :

1° La femme meurt dans sa propre famille ;

2° La femme meurt après avoir abandonné son mari pour un autre.

Dans cet article nous examinons le premier cas, réservant le second pour l'article suivant.

Si la femme meurt dans sa propre famille, l'exception est soumise à la réalisation de certaines conditions. Distinguons les divers cas possibles :

1° La femme rentre dans sa famille, parce qu'elle est exaspérée par les traitements injustes que lui inflige son mari. Celui-ci ne remplit pas ses devoirs envers elle, la maltraite injustement, etc., comme nous avons vu au chapitre VI, article III. La situation n'est plus tenable. Le mari est manifestement en tort, et la femme est libre de chercher un peu de tranquillité chez ses parents. Or, dans ces conditions, si elle y meurt avant que le mari ne soit venu l'y reprendre en arrangeant la palabre au moyen d'un *boóndo*, il n'a rien à réclamer. C'est lui-même qui par sa façon injuste d'agir s'est attiré cet embarras. Il est obligé d'exécuter les paiements funéraires. De par les relations tendues entre lui et son beau-père, l'alliance est rompue. C'est pourquoi, d'ordinaire, il refuse de payer le *nkunjí* si, du moins, il n'a pas d'enfants de cette femme. Si nonobstant la présence de progéniture il ne paie pas, les enfants lui sont ravis par la famille de leur mère.

Ce cas était rare autrefois. Les maris jeunes et fougueux n'existaient pratiquement pas. C'étaient les vieux qui se réservaient les femmes. Devenus, par leur âge et leur expérience de la vie, plus rassis, plus calmes, plus raisonnables, ils ne se jetaient pas dans une aventure qui devait

nécessairement tourner à leur désavantage. A présent les mariages étant devenus plus précoces, le cas peut se présenter plus facilement; quoique, d'autre part, la rupture définitive survienne le plus souvent avant l'éventualité décrite.

2° La femme abandonne son mari sans motif juste, et rentrée dans sa famille, y meurt. Autrefois, ce cas ne se présentait que tout à fait exceptionnellement (chap. VIII, art. II, § I, A). Si avant la mort de la fugitive une guerre n'était pas intervenue (qui, d'office, clôturait l'affaire), le mari avait tous les droits au remboursement ou au remplacement de la morte par une autre épouse. Le cas est donc identique au suivant. Seulement, il n'y a plus question de faire renvoyer le cadavre, et s'il voulait rompre l'alliance définitivement, le mari ne devait même pas payer le *nkunjí*.

Actuellement cette situation est devenue bien plus fréquente. Elle ne présente aucune difficulté spéciale; l'ancienne coutume continue d'être observée.

Il est presque oiseux de remarquer que des transactions à l'amiable peuvent intervenir entre le mari et ses beaux-parents quant au remboursement total ou partiel de la dot. Voici un cas typique : *Bonjeló* de *Iámbo* (*Bonkoso*) hérite de *Boélé*, fille de *Lokálámbá is' Ibele* de *Bonganda*. Après X années elle quitte son mari, rentre chez elle et y meurt. Son père transmet le cadeau de faire-part et y ajoute même des chiens, parce qu'il tient à cette alliance. Le cadavre n'est pas envoyé, parce que la femme étant morte d'une maladie infectieuse et se décomposant rapidement, on redoute la contagion. *Lokálámbá* présente sa fille cadette *Mbangó* à titre de remplaçante. Mais comme elle est toute jeune, *Bonjeló* n'en veut pas. Il se contente d'une indemnité, parce que — au demeurant — il tient également à rester en bons termes avec son beau-père. Celui-ci lui envoie 22 anneaux à titre d'*ilengé* (esclave) et l'affaire est ainsi close.

3° La femme est rentrée dans sa famille de sa propre initiative, afin de visiter ses parents, les soigner, ou pour participer à la pêche commune de la famille, pour chercher sa provision de chenilles comestibles, ou pour tout autre motif. Dans ce cas, la responsabilité passe du mari aux parents. La nouvelle du décès doit être portée au mari par la famille (toujours, s'entend, par l'entremise du *ndonga*). Ayant reçu la nouvelle, le mari accuse ses beaux-parents : « *lóómbomela wǎlí* = vous m'avez tué ma femme ». Il exige qu'on lui envoie le cadavre pour qu'il le lave, le pare convenablement et pleure la défunte. Ensuite il renvoie le cadavre avec le *ndonga* en exigeant qu'on lui substitue une autre épouse, ou s'il n'y en a pas de disponible, qu'on lui rende la dot. Aussi longtemps que son beau-père n'a pas accompli ces obligations, le mari ne porte pas les paiements funéraires. Si, en outre, la famille de la défunte se montre récalcitrante ou trop lente, il pratique l'*íkákelo*, c'est-à-dire qu'il retient une parente à lui, mariée dans le clan de la défunte, pour en toucher la dot. De cette façon, il rentre dans ses droits financiers : les deux dots se compensent et ainsi l'affaire est arrangée définitivement. Il est évident que, dans ce cas, il conserve tous ses droits sur les enfants.

A plus forte raison cette solution s'applique-t-elle dans les cas où la famille a elle-même appelé leur fille ou parente.

Il peut arriver que, la femme tombant malade chez ses parents, le mari veuille la soigner lui-même. Il exige de son beau-père un gage (*ndanga*) et témoignage de ce que la maladie a débuté chez lui. S'il omet cette précaution et que son épouse meurt, il ne possède aucun moyen juridique pour réclamer l'indemnisation.

4° Une solution identique à la précédente s'impose même lorsque la femme se rend chez ses parents à l'intention personnelle de son mari, afin de lui chercher certains objets dont il a besoin, comme de la bière pour une



fête, des valeurs pour régler une palabre, etc. Cela vaut même si le mari l'a envoyée expressément dans ce but.

Pourtant ce cas donne aisément lieu à d'âpres discussions. La famille de la femme tâche de repousser les réclamations du mari en lui objectant que c'est lui-même qui a envoyé son épouse, ou, du moins qu'elle est venue chez eux uniquement pour ses intérêts à lui. Néanmoins, en fin de compte, c'est le mari qui a raison et qui gagne le procès <sup>(1)</sup>.

5° La femme rentre chez elle malade. Comme nous l'avons vu au chapitre VI, art. III, § 2, les parents n'acceptent pas de soigner leur fille si le gendre ne leur donne pas — toujours par le *ndonga* — un *ndanga* en témoignage de ce qu'elle était malade au moment où elle le quittait. Ce faisant le mari se reconnaît responsable de toute suite que pourrait avoir la maladie. Par conséquent, en cas de décès il ne peut rien réclamer.

Comme la responsabilité civile du décès est imputée au mari, celui-ci en est averti par le *ndonga*, mais la famille ne lui envoie pas l'anneau de faire-part. C'est le *ndanga* de la maladie qui remplace le paiement. Le veuf demande qu'on lui fasse parvenir le cadavre pour lui rendre les derniers offices, ce qui lui est toujours accordé. Pour le reste il n'y a rien de particulier; tout se fait comme si la femme était morte chez son mari.

6° La femme est répudiée par son mari. Ce cas arrivait jadis uniquement lorsque la femme se conduisait très mal et se montrait incorrigible. Comme nous l'avons vu au chapitre VIII, art. II, § 1, n° 2, le mari ne la renvoyait pas dans sa famille, mais l'attachait à la fourche (*etáka*) jusqu'à ce qu'il fût remboursé. Le *ndonga* intervenait parfois pour la libérer, mais de ce fait prenait sur lui la responsabilité de la restitution de la dot. Dans cette der-

(1) Un séjour de vingt-quatre heures n'est pas reconnu suffisant pour faire retomber sur la famille de la femme la responsabilité civile de la maladie, ni donc du décès.

nière éventualité, la femme mourant dans sa famille, le mari avait droit au remboursement comme lors d'un divorce. Nous revenons donc ici aux cas décrits sous 2° et 3°, avec les modalités différentes, selon que le veuf voulût ou non continuer l'alliance.

A présent la situation a complètement changé. *L'etáka* n'est plus permis par l'Administration coloniale. Par conséquent, l'homme qui veut se défaire de son épouse incorrigible fait en sorte qu'elle l'abandonne de sa propre initiative. Et l'on revient au cas 2°.

Si le mari a renvoyé lui-même son épouse en la remettant au *ndonga*, ses beaux-parents lui refusent l'indemnité et la restitution de la dot et souvent ne veulent même pas accepter le *nkunji*. En effet, ils lui répondent qu'il n'avait pas à répudier la femme qu'il s'est choisie librement. Aussi la généralité des hommes recourent-ils au procédé de l'alinéa suivant. Il existe pourtant des circonstances où cette façon de faire est plus difficile, notamment pour les monogames, car son exécution exige plusieurs semaines, parfois plusieurs mois. Entre-temps la femme fait comme bon lui semble, néglige son mari, de sorte que celui-ci se trouve pratiquement dans la condition d'un célibataire.

L'évangélisation a ajouté une seconde difficulté. Le mariage catholique est indissoluble. Pour les catéchumènes et les chrétiens qui veulent se marier il s'agit donc d'être prudents. Avant de les admettre au mariage religieux nous exigeons qu'au moins le *walo* soit terminé. Mais les jeunes gens ne connaissent le tempérament et la valeur de leurs fiancées que par l'expérience. Dans la presque totalité des cas ils font donc cette expérience chez eux avant le *walo*, selon la coutume ancestrale. Ensuite, si l'une des deux parties est païenne (ce qui arrive très fréquemment), les lois disciplinaires des Missions catholiques au Congo leur imposent une préparation de six mois minimum au poste de Mission ou dans un catéchu-

ménat. Or, il arrive que pendant cette période expérimentale les fiancés se reconnaissent des défauts qui leur font prévoir une vie conjugale pleine de difficultés et suivie d'une rupture. Il est donc préférable qu'ils prennent les mesures voulues avant le mariage. Généralement ces difficultés proviennent de la femme. Le sexe féminin n'a été atteint par l'évangélisation que dans une mesure extrêmement minime, surtout parce que les parents païens, qui ne s'opposent pas à la christianisation et l'éducation de leurs garçons, prennent leur revanche sur les filles : ils redoutent notamment chez elles une opposition aux mariages précoces ou la fuite vers les centres. Pour ces gens donc il est pratiquement impossible de tourner la difficulté de la façon mentionnée. Comme le cas n'est pas prévu par la loi ancestrale et que, d'autre part, la majorité des détenteurs indigènes du pouvoir sont nettement indifférents, si pas hostiles, à l'évangélisation et à la stabilité du mariage chrétien, aucun compte n'est tenu de ces circonstances spéciales, au grand détriment des jeunes gens, qui se trouvent ainsi coincés entre leur conscience et leurs intérêts temporels (qui dans ces cas ont une forte répercussion sur leur vie morale). L'attitude de la presque totalité des chefs et juges n'est pas, dans cette matière, contraire à la lettre de la loi ancestrale, — puisqu'elle ne connaissait pas le cas, — mais elle est bel et bien en opposition avec son esprit.

7° Les époux se rendent ensemble dans la famille de la femme. La maladie et la mort survenant lors d'une visite pareille sont imputées uniquement au mari, qui en garde tous les risques, sauf, évidemment, si le mari, rentrant chez lui, la femme ne le suit pas, mais reste chez ses parents. Dans ce cas, en effet, nous retombons dans la solution du n° 2.

8° Ici nous reprenons l'éventualité indiquée à la fin de l'article IX, § 1, c'est-à-dire que la femme meurt dans sa

famille avant le versement du *walo*. Si le mari est en tort (Cfr. sous 1, 5 et 7), la solution donnée à l'article en question garde toute sa valeur : la « responsabilité » du mari reste entière. Dans les autres cas, elle est diminuée, mais non enlevée. En effet, deux règles juridiques entrent en conflit. D'une part, la « responsabilité » du mari qui ne s'est pas pleinement acquitté de ses obligations, et, d'autre part, la « responsabilité » de la femme qui n'est pas restée chez son mari. Pour employer une comparaison du domaine de la comptabilité, il y a, des deux côtés, du débit et du crédit. Mais ce dernier est surtout du côté de la famille de la femme, car au moment de la mort la femme n'est pas encore épouse au sens plein du mot. Par conséquent, le mari doit payer une indemnité. Mais la mort de sa fiancée dans sa famille constitue pour lui une circonstance atténuante et de ce fait l'indemnité est diminuée et il suffira qu'il paie une petite moitié, c'est-à-dire environ 25 à 35 anneaux.

#### Conclusions.

Les explications données peuvent sembler un peu prolixes. Il était néanmoins utile d'indiquer toute la variété des cas possibles, afin d'en déduire la règle et de saisir sur le vif la base du système. Il appert ainsi de toutes ces considérations que la femme est entièrement au risque du mari, qui a à subir le préjudice qu'entraîne la perte de la femme. Elle lui appartient réellement et non à sa famille, et cela malgré l'impression contraire qu'on pourrait avoir comme si la femme appartenait plus à ses parents qu'à son mari. Car même dans les cas où elle meurt chez eux, après s'y être rendue pour un motif juste, son décès est considéré comme une injustice faite au mari, puisque la place de l'épouse est au foyer conjugal. C'est là la règle générale. Par exception, la femme redevient au risque des parents, c'est-à-dire que les parents redeviennent responsables, dans des cas spéciaux déterminés par le droit.

## ARTICLE XI.

**MORT DE LA FEMME CHEZ UN AUTRE HOMME.**

Ici nous examinons ce qui arrive lorsqu'une femme ayant quitté son mari s'est rendue chez un autre homme et y meurt avant la restitution de la dot au premier. Deux cas peuvent se présenter :

1° Le *walo* a été versé par le second mari, mais n'a pas encore été restitué au premier. Celui-ci a droit à la restitution de la dot, tout comme si la femme n'était pas morte (chap. VIII, art. III), tandis que les règles données à l'article précédent sont applicables au nouveau mari.

2° Le *walo* n'a pas encore été versé; le second mari doit se conformer aux règles données à l'article IV, § 1, et article X, n° 8. Le premier mari doit rentrer dans ses droits, selon les règles indiquées au chapitre VIII, article III.

Voici deux exemples récents :

Ifomí yá Lókombé, fille d'Ikotama de Bontolé wá Yüyokonda (Bongíli), est mariée à Baleka de Nkílenjóló (Losenge, Bombwanja). Un jour elle se rend à Bempumbá pour se faire baptiser par le missionnaire protestant. Au retour, Ilumbé d'Iámbo (Bonkoso) la retient, désirant l'épouser. Il donne l'*ikulá* à Ikotama. Peu de temps après, Ifomí meurt. Ilumbé doit payer une forte indemnité, équivalente à la totalité de la dot, au père d'Ifomí, qui, lui, doit rembourser Baleka.

Ámbá, fille de Nkálanga d'Ifutó (Bongíli), était mariée à Yónjwa de Boímbo. Elle quitte celui-ci pour Bengóngó de Boambá, qui verse l'*ikulá*. Un jour Bengóngó, revenant de voyage, Ámbá court à sa rencontre pour lui souhaiter la bienvenue, mais dans sa hâte elle heurte la souche d'un arbrisseau, trébuche et tombe. Sa chute a dû causer des lésions internes, car elle a été forcée de garder le lit, et peu de temps après elle mourut. Bengóngó a dû

payer une indemnité de 30 anneaux plus 2 esclaves, soit au total 80 anneaux, à Nkálanga, qui, lui, a remboursé le premier mari.

A ce cas nous pouvons assimiler le décès d'une épouse survenu chez son mari, mais décès causé par un autre homme, soit que celui-ci ait eu avec elle des relations diurnes, soit qu'il l'ait rendue enceinte, ce qui a entraîné sa mort. La responsabilité de cette double éventualité incombe à l'amant, qui doit indemniser le mari. L'indemnité est toujours très forte, équivalant au montant d'une dot et davantage <sup>(1)</sup>.

La colonisation a donné naissance à un nouveau cas juridique, non prévu par la loi ancestrale des Nkundó : Si une femme, profitant de la liberté lui octroyée par la législation coloniale, se rend dans une Mission pour se faire instruire et s'y engager dans un mariage monogamique et qu'elle y contracte une maladie dont elle meurt (à la Mission, à l'hôpital, ou même dans sa famille, circonstances de lieu qui n'ont aucune importance juridique), nous nous trouvons devant un cas tout neuf. En effet, le mari ne considère plus la femme comme étant sienne, puisqu'elle l'a abandonné, bien que théoriquement elle continue d'être son épouse. D'autre part, elle n'est pas rentrée dans sa famille et ne s'est pas rendue chez un autre homme.

Les maris polygames veulent en rejeter la « responsabilité » sur les parents de la femme. Mais de fait ceux-ci n'y sont pour rien Il serait injuste de les mêler à cette question.

La Mission n'est pas mise en cause par eux. Elle rend d'ailleurs service à la femme et à toute la société en tâchant de l'élever moralement et culturellement.

Que faut-il penser de ce cas ? Nous avons vu à l'article précédent que l'épouse est aux risques du mari. A cette

---

(1) Cfr. chap. I, 2<sup>e</sup> partie, art. V, § 1, et chap. VI, art. VII, § 6.

règle générale la loi nkundó formule quelques exceptions que nous avons exposées, en dehors desquelles toutefois la règle reprend son empire, puisque les exceptions sont de stricte interprétation. Ainsi dans le cas qui nous occupe, où par conséquent le préjudice doit rester pour le compte du mari.

Cette interprétation est en outre à encourager pour le motif suivant :

Le but de la législation en cause est de protéger la liberté dans cette matière d'une importance capitale et de favoriser la monogamie ou l'abandon progressif de la polygamie. Forcément les polygames — en bloc — doivent en pâtir de façon ou d'autre. La lutte contre un abus ne saurait se concevoir sans que les personnes qui s'y livrent soient atteintes.

Pareils cas sont encore très rares, mais leur fréquence peut augmenter avec les progrès de l'évangélisation.

Nous devons terminer par une remarque qui se rapporte à l'un et à l'autre des deux derniers articles. La cause du décès n'a aucune importance juridique. Les solutions données ne diffèrent pas, que la mort soit d'origine organique ou criminelle. Seulement, dans ce dernier cas, l'assassin doit payer une indemnité qui est remise à la personne préjudiciée, mari ou famille de la femme; de sorte que, de toute façon, il est satisfait à la justice.

Il peut arriver que la femme soit assassinée pendant une visite chez une parente de son mari, où elle s'est rendue sur le désir de ce dernier. Dans cette éventualité le mari de la belle-sœur est responsable. Il doit indemniser le mari de la victime, tandis que lui-même a droit à l'indemnisation de la part de l'assassin. Pour simplifier cette procédure, l'assassin peut payer directement au veuf : la justice est toujours sauve. Mais en aucun cas l'indemnité ne revient au père de la victime, car celle-ci appartient juridiquement et économiquement à son mari, et nullement au père, dont l'indemnisation consiste dans les paiements funéraires.



## CONCLUSIONS.

1° La mort ne rompt l'union conjugale que dans la personne qui vient de mourir. De la part du conjoint qui reste en vie la rupture n'est consommée que par d'autres procédés. Si le mari est mort, la veuve reste épouse des héritiers et n'est libre que par la restitution de la dot. A la mort de l'épouse le mari peut épouser une remplaçante.

Le remariage de la veuve sans restitution dotale (et donc sans nouvelle dot) ou du veuf avec une remplaçante est considéré comme continuation de l'union préexistante et non dissoute. Cette continuation n'est pourtant pas absolue. En effet, elle n'est parfaite qu'au décès du mari, auquel cas sa parenté hérite de tous ses droits, donc aussi de ses droits sur les femmes qu'il a acquises au moyen de son capital. Au contraire, pour que le veuf continue l'alliance, un nouveau versement dotal doit intervenir.

Cette différence entre les deux cas provient de ce que la dot est liée à la « possession » de la femme qui y reste sujette et qui, de ce fait, devient, après la mort de son mari, l'épouse légale des héritiers. Ce n'est que sa propre mort qui enlève tout support à la dot, qui devient alors une valeur purement matérielle.

C'est pourquoi l'expression nkundó de « continuation du mariage » est équivoque. Pour le veuf le mariage persiste au point de vue familial. Mais du point de vue juridique il y a nouveau mariage, puisque pour la remplaçante il paie une nouvelle dot, ce qui fait un contrat absolument nouveau. Ce n'est que pour la veuve que le mariage persiste réellement aussi longtemps que le divorce n'est pas intervenu entre elle et les héritiers du mari défunt. Dans sa personne le contrat garde toute sa valeur, tandis que les obligations du mari sont transférées aux héritiers. De ce côté-ci il y a simplement changement de personnes, des sujets du contrat, qui n'est donc nullement annulé. Il s'agit ici d'un remplacement dans l'office de mari.

Ce qui précède doit s'entendre de la convention financière ou contrat dotal, comme nous l'avons expliqué au chapitre III, article IX. Car, pour ce qui est du pacte conjugal ou contrat de consentement, il est annulé par la mort, puisque tant l'héritier que la veuve doivent, pour devenir effectivement mari et femme, intervenir par de nouveaux actes. La continuation du mariage, comme s'expriment les Nkundó, n'est donc que la persistance de la convention dotale entre les familles, et nullement la continuation du pacte conjugal entre les deux individus.

Il serait souhaitable qu'un moraliste examinât à fond la valeur philosophico-théologique de ce mariage continuant après la mort d'une des parties. Personnellement, pour ce qui de la veuve et sous condition que par ailleurs rien ne s'y oppose, j'opine pour la validité. Le consentement, en effet, est exprimé de la part de l'homme par le versement des *bekooli*, et de la part de la femme par le fait d'accompagner l'homme en qualité d'épouse.

2° Au point de vue économique le décès ne change pas la situation qui existait durant la vie. Les divers versements dotaux restent acquis aux parties respectives. La différence avec le divorce est donc considérable et très nettement marquée, comme il est indiqué au chapitre VIII, article III, Conclusion.

3° Les règles juridico-financières confirment la conclusion du chapitre VI, article II et suivants, que l'épouse appartient de droit comme de fait à son mari, quoiqu'elle ne sorte pas de son clan.

4° Elles corroborent aussi la conclusion du chapitre II, article IX, § 5 : que des divers paiements dotaux c'est le *walo* qui est l'élément essentiel pour le contrat matrimonial.

5° Enfin, elles démontrent la prépondérance juridique de l'union conjugale sur la société familiale ou clanique, nonobstant les faits apparemment contraires qu'on peut souvent observer.

---

## CHAPITRE X.

### ENFANTS.

Une étude sur le mariage serait incomplète dans un chapitre traitant des enfants. Leur procréation et leur éducation constituent le *finis operis*, l'effet naturel de l'état conjugal, état qui pour l'homme, être raisonnable, est la seule forme légitime de pourvoir à la propagation de son espèce, fin propre de la vie sexuelle.

Cette matière se prête à plus de développements que nous ne lui en donnons ici. Nous passons sous silence nombre de données intéressantes s'y rapportant, mais débordant les limites que nous avons tracées à cet ouvrage. Nous excluons, par exemple, la question de l'adoption, qui n'examine pas les enfants du point de vue matrimonial, mais ressort du domaine purement familial et social.

Même ramené dans ces bornes, ce chapitre, si nous traitions le sujet avec toute l'ampleur qu'il mérite, en viendrait à former à lui seul un volume entier. Nous devons donc en rester aux généralités, ne relevant que les cas particuliers les plus fréquents et les plus communs.

Pour ce qui concerne l'ordre suivi dans l'exposé de ce chapitre, nous étudierons successivement, après quelques notes préliminaires (art. I) :

- Art. II, la conception et la gestation;
- Art. III, l'enfantement;
- Art. IV, l'allaitement;
- Art. V, l'imposition du nom;
- Art. VI, la question des jumeaux;
- Art. VII, la circoncision;
- Art. VIII, l'éducation;
- Art. IX, les droits sur les enfants.

## ARTICLE I. — PRÉLIMINAIRES.

## § 1. Généralités.

Les Nkundó aiment avoir des enfants; non seulement, comme le prétendent parfois des coloniaux trop superficiels, des filles, mais tout autant des garçons. Il est vrai que la fille porte en elle l'espoir d'une dot et tout ce qu'elle représente pour les polygames avides de gloire païenne et de plaisirs charnels; mais en fait, il est rare de devoir constater cette préférence pour les enfants du sexe faible. Ce qui se rencontre, tout comme en Europe d'ailleurs, c'est le désir de voir naître un enfant de sexe déterminé, quand, par exemple, l'autre est déjà abondamment représenté dans le ménage. Ainsi l'indigène qui a déjà plusieurs garçons et aucune ou une seule fille fait des vœux pour leur voir s'ajouter une sœur. La chose est d'autant moins étonnante que la sœur est, ici, le moyen indiqué, et parfois unique, pour acquérir une épouse. D'autre part, le père dont la progéniture appartient exclusivement, ou presque, au sexe féminin, désire ardemment la naissance d'un fils, héritier des fruits de son travail et qui pourra lui donner aide et assistance dans sa vieillesse, en lui construisant une case, en défrichant la forêt, en lui apportant du gibier ou des produits de la pêche.

De fait, on entend rarement exprimer ces préférences. On reçoit plutôt l'impression que le Nkundó aime les enfants comme tels et aussi — les deux motifs étant inséparables dans la pratique — parce que, quel que soit le sexe, ils contribuent puissamment à renforcer son influence sociale.

On prétend parfois que les indigènes ne refusent pas les enfants parce que leur venue ne les gêne nullement, ni ne leur impose des charges financières écrasantes : ils ne leur coûtent rien à élever, tandis que chez les Blancs leur entretien, habillement, nourriture, instruction, placement entraînent des frais considérables. On ne peut

contester que autant l'Européen moderne est exigeant à tous ces points de vue, enchaîné, bloqué par la multitude toujours croissante de ses besoins, autant la vie matérielle de l'indigène est simple et ses nécessités réduites au minimum indispensable. Toutefois, on n'en peut nullement conclure qu'il lui est tout aussi aisé d'élever une grande famille avec beaucoup d'enfants que de n'en avoir qu'un nombre plus restreint à sa charge. Sans parler d'habillement, — au temps présent surtout, — la nourriture des enfants grandissants l'oblige à défricher une plus vaste étendue de forêt, à se donner plus de peine pour les divers procédés de chasse ou de pêche; et lorsque le moment de chercher une épouse est venue pour ses fils, c'est encore lui qui devra se démener afin de leur procurer les valeurs nécessaires pour la dot.

De son côté, la femme nkundó autant que l'homme, sinon davantage, aime à transmettre la vie. La gestation peut bien la rendre maussade et grognarde et parfois lui susciter des peines, mais elle les supporte et ne pense pas, en règle très générale, à se priver pour ces raisons du bonheur de donner naissance à un petit être mignon, de l'allaiter, de le porter dans ses bras ou sur son épaule. Les embarras et les douleurs de la maternité ne la rebutent point. Quoique plus tard, lors du versement de la dot pour sa fille, sa cupidité la poussera à réclamer à hauts cris le paiement auquel elle a droit, voire parfois l'incitera à briser l'amour de son enfant à cause du retard dans cette opération financière, cette échéance n'apparaît pas à l'horizon de ses pensées avant que le moment n'en soit arrivé.

Elle porte à son enfant un amour parfaitement naturel, maternel, pour tout dire en un mot.

N'y a-t-il donc pas d'exceptions à cette règle générale? Oh! oui, et le contraire étonnerait de la part d'une population païenne dont toutes les passions ont libre jeu ou, tout au plus, ne sont refrénées que dans une mesure très

limitée, et dont l'amour est loin d'atteindre la perfection qu'on peut rencontrer chez un peuple ennobli par quinze siècles de christianisme. D'ailleurs, — toutes les pages précédentes en témoignent, — nos Nkundó ne sont pas façonnés dans un moule uniforme, comme certains ouvrages coloniaux et ethnologiques en suggèrent l'impression. On trouve ici toutes les différences individuelles, bien que pour l'observateur européen elles ressortent moins, car d'ordinaire nous approchons les indigènes en bloc et notre contact avec eux est, souvent, trop peu personnel.

## § 2. Avortement.

Un terrible ennemi de l'amour maternel est la pratique de l'avortement, que les Nkundó ont toujours connue. Nous ne pouvons exposer ici toutes les recettes en usage à cette fin. Il nous suffira d'énumérer les motifs qui les incitent à y recourir. Ce sont :

1° La lascivité de la femme : la génération et ensuite les soins de l'enfant l'empêchent, dans une certaine mesure, de s'adonner au plaisir charnel. Cette cause d'avortements était inexistante autrefois, ou du moins très rare. Inutile de dire qu'elle est devenue plus fréquente, particulièrement dans les centres, où elle ne cesse d'augmenter et où, en outre, les « ménagères » attirées ou occasionnelles apprennent l'emploi de nouveaux moyens stérilisateurs ou avortifs;

2° L'antipathie ou une colère persistante contre le mari peut pousser la femme à empêcher la conception ou à en détruire l'effet;

3° L'affaiblissement excessif de l'organisme maternel, causé par des conceptions et des accouchements multiples à des intervalles trop rapprochés;

4° L'encombrement, la difficulté de surveiller, de porter, de soigner beaucoup de petits enfants : *bálota bóké-*

kesano wă băna nsátélé nsátélé. Cette raison a surtout une influence sur les danseuses renommées.

Il va sans dire que plusieurs de ces motifs peuvent être réunis dans la même personne. Ainsi j'ai connu le cas d'une femme qui avait pratiqué l'avortement de son huitième enfant. Ses accouchements réitérés, joints à une activité soutenue, avaient fortement diminué ses forces. Une palabre avec son mari fit déborder la mesure et elle résolut de se défaire du fruit qu'elle portait dans son sein.

Sauf ces exceptions, l'indigène de cette contrée désire ardemment voir sa personne se prolonger dans une nombreuse progéniture <sup>(1)</sup>.

Il convient d'attirer l'attention sur le danger de voir augmenter les avortements pour un nouveau motif, la honte d'un accouchement extramatrimonial. Comme nous l'avons vu au chapitre I, II<sup>e</sup> partie, article IV, § 3, de temps immémoriaux la grossesse prématrimoniale n'engendre ni remords ni palabres. L'enseignement de la morale chrétienne doit étendre tôt ou tard le sentiment de la honte à ce phénomène. En expliquant le mal de la fornication on devra donc avoir soin d'insister également sur le mal bien plus grand qu'il y a à transgresser le cinquième commandement par l'avortement.

L'avortement volontaire n'est pas considéré par le Nkundó comme une faute morale <sup>(2)</sup>. A ses yeux, le fœtus imparfaitement formé, non viable, n'est pas encore un homme. Ce n'est qu'un être humain en formation, *in potentia*. D'où la coutume d'enterrer l'avorton dans la

(1) Ailleurs il n'en est plus de même. On cite les exemples des régions déjà « plus civilisées » : environs de Coquilhatville, région de Losanganya.

(2) Mentalité qui existe également en Europe, actuellement, selon HAENECOUR, dans *Kultuurleven*, VI, n<sup>o</sup> 1, p. 21 (1935), et la brochure y citée du Prof. D. Schockaert.



case, ou tout près. Ainsi le génie qui a procuré la grossesse se voit respecté et réitérera son action bienfaisante <sup>(1)</sup>.

Mais s'il est volontaire, l'avortement est toujours une faute familiale ou sociale, car il prive la famille d'un membre sur lequel elle pouvait compter. Toutefois, si la chose arrive à une jeune fille-mère, il n'en est fait que peu ou pas de cas, parce que personne ne peut se considérer comme lésé; tout au plus gronde-t-on la coupable. Au contraire, pour une femme mariée l'infraction est des plus graves. Son mari a un droit strict sur le fœtus qui aurait dû devenir son enfant. Comme punition, il ne peut pas battre ni maltraiter la criminelle, l'état de celle-ci ne permettant pas de violences, mais il peut l'abandonner à son sort et lui refuser toute assistance, spécialement en omettant de lui apporter le bois de chauffage dont elle a un si grand besoin dans cette situation. Car elle lui a causé un tort immense, elle a agi avec une réelle malice (*aõnjókel'inkúnyá*, dit-il), puisqu'il l'a épousée principalement pour qu'elle lui donne une descendance. Si elle meurt c'est sa propre faute. Sa famille même ne la soutient pas, car elle serait accusée d'avoir trempé la main dans ce crime; inévitablement elle perdrait le procès et serait condamnée à indemniser le mari.

Un avortement avéré involontaire est traité comme un accident ou une maladie et en suit les stipulations juridiques. Si donc le fait arrive à la femme pendant qu'elle se trouve chez ses parents, la responsabilité leur en incombe. D'ordinaire, la palabre est arrangée à l'amiable : la famille fait quelques paiements de *nkómí* et l'affaire est close. Si les relations entre le mari et son beau-père sont un peu tendues, le différend peut traîner et occasionner la rupture. Si la femme meurt des suites de l'accident, les règles données au chapitre précédent, article X, entrent en jeu.

(1) D'autres donnent comme explication de cette coutume que le fœtus ayant déjà une âme, celle-ci reste auprès du corps minuscule et profitera de la première occasion pour rentrer dans le sein maternel.

## ARTICLE II. — CONCEPTION ET GESTATION.

Le Nkundó ne possède qu'une notion partielle des phénomènes de la conception. Il sait bien par quels actes la procréation des enfants a lieu. Il possède une parfaite connaissance anatomique et une terminologie riche de ce qui se rapporte à la vie sexuelle. Des processus physiologiques il ne connaît que ceux que l'expérience lui peut apprendre. En outre, d'après lui, l'acte procréateur doit être répété plusieurs fois pour qu'il produise son effet naturel. Notons enfin que les rapports sont strictement défendus pendant la menstruation (*-kōna* ou *éna nsóngé* = littéralement : être malade de, ou : voir la lune, et autres expressions similaires). On donne comme raison d'éviter à la femme dans cet état difficile toute molestation supplémentaire.

§ 1. *Elima.*

Les Nkundó attribuent la procréation des enfants tantôt à Dieu (*Njakomba*), tantôt aux génies (*elímá*, pl. *bilímá*). C'est Dieu qui les forme (*-ánga*) dans le sein maternel, et en même temps ce sont les *bilímá* qui pourvoient les hommes d'une progéniture <sup>(1)</sup>.

Il ne faut évidemment pas tâcher de faire résoudre par les indigènes cette antinomie apparente : ils n'y réussiraient pas ; ils affirment tout simplement les deux faits. Je dis antinomie apparente, car, comme les Nkundó admettent que les *bilímá* dépendent de Njakomba, la contradiction n'est pas réelle, et les deux propositions se con-

(1) Contrairement à ce que relate le R. P. LESIAEGHE, *Congo*, 1922, I, p. 363, sur les Ekonda, les tribus que j'ai connues, tout en attribuant à Dieu le don des enfants, ne Lui adressent jamais de prières à cet effet. Cela ne regarde pas directement Dieu (Njakomba ou Mbombiándá), mais l'*elímá* un tel ou un tel.

La stérilité, phénomène fréquent ici, n'est pas imputée aux maléfices, mais est considéré comme un défaut inné. D'ordinaire les indigènes prétendent que Dieu leur refuse des enfants.

cilient en expliquant l'intervention des génies comme une opération dépendante de l'action divine : ce sont des causes secondes, intermédiaires, quoique nos indigènes ne fassent pas ce raisonnement philosophique.

Ce serait sortir du cadre de cette étude que d'expliquer toutes les croyances se rapportant aux génies. Nous ne pouvons pourtant pas omettre les détails qui touchent de près à notre sujet.

Il existe une grande quantité de génies divers; presque tout village en possède plusieurs sur son territoire. Chacun a sa demeure propre dans des endroits ou objets singuliers et frappant l'imagination: arbres énormes, dépressions ovales qui forment des sortes de mares (*jěmbo*, pl. *baěmbo*), pentes accentuées, blocs de limonite extraordinaires, tourbillons dans les ruisseaux et les rivières, etc.

Les Nkundó prient les *bilímá* afin d'obtenir des enfants. Ils leur font, à cette intention, des offrandes de vivres, de monnaie. Il arrive que l'*elímá*, pour éprouver les sentiments de quelqu'un à son égard, se présente à lui le soir ou la nuit, sous les apparences d'une personne connue, et lui demande quelque menu cadeau. Malheur à celui qui fait preuve de ladrerie; il sera frustré de l'objet de ses désirs, ou l'enfant n'arrivera pas à terme, ou encore naîtra débile ou difforme.

Outre l'attitude bienveillante générale envers le génie, la femme connaît encore un moyen d'assurer son intervention. Elle se procure du kaolin (*ęngę*) dans la demeure (*jěmbo*, de préférence) du génie. Le soir elle le mélange avec des plantes. De cette mixture, nommée *isaá*, elle s'enduit le ventre. Pendant toute la durée de la gestation elle continue ce traitement, qui a la propriété d'enlever tout ce qui, en elle, serait de nature à contrarier l'action du génie (*ákékola lokeko jwă bilímá lěle ndá likundú*).

Certains génies aquatiques sont renommés pour leur générosité, tel Itumbálombé ou Ekótalombé, de Mpakú,

que l'on considère comme un être féminin. Elle va en voyage au loin chercher une provision d'enfants. Au retour, elle apparaît à quelqu'un et lui communique la nouvelle pour qu'il la répande. Seulement elle prescrit à toute femme qui désire ses faveurs d'observer telle ou telle abstinence. Parfois elle chante pour amuser ou amadouer les enfants. Ce jour-là les mères doivent omettre d'apaiser ou d'endormir leurs petits au moyen de chants, et ne peuvent y employer que de douces paroles. Sinon l'enfant mourra; car ce serait méconnaître la gentillesse de la vieille *elímá*.

Quelquefois les génies donnent des indices de leur bénédiction. Une femme qui, au moment de l'arrivée de la cargaison, est en train de prendre un bain à cette rive, verra bientôt réalisé son vœu le plus intime. De la part des génies forestiers, les femmes reçoivent d'autres signes : achoppement inopiné à une pierre, à une souche, à une racine, ou prise d'une grenouille arboricole qui lui vient sauter sur l'épaule, etc.

Le génie n'aime et ne protège que l'enfant qu'il a lui-même donné. Il abhorre et hait à mort les dons vivants de ses congénères. Pourtant, s'il se trouve plusieurs *bilímá* aux environs d'un même village, les Nkundó expliquent l'absence des rivalités usuelles en les considérant comme apparentés entre eux : l'un est le mari, l'autre l'épouse, les autres les enfants; c'est pourquoi ils ne se contrecarrent pas.

L'*elímá* est donc hostile aux fœtus autres que ceux dont il est l'auteur. Toutefois, son action malveillante ne se déclanche qu'après quelques semaines, et encore faut-il que la grossesse soit avancée au point d'être devenue manifeste (*jěmi jőkela isómbá*). Lui faudrait-il du temps pour obtenir l'évidence que le fruit en question est indubitablement son don à lui?

En tout cas, la conséquence de cette croyance est qu'une femme enceinte depuis quelques mois ne peut résider

longtemps à l'étranger et que telle autre, ayant après la conception accompagné son mari qui est allé travailler ailleurs, rentre dans son village pour y achever la dernière période de sa grossesse et y accoucher.

Il existe pourtant un antidote (*nsengó*) contre cette action meurtrière des génies. On peut se le procurer chez une personne qui en connaît la recette (cette personne n'est pas le *nkanga* ou « médecin »). Cette composition protectrice, enveloppée dans un bout d'étoffe, est liée au moyen d'une ficelle en fibres de la liane *lokósá*, au milieu d'une corde tressée avec les fibres de l'arbuste *ikuluyaéndé* que la femme menacée se noue autour des reins <sup>(1)</sup>.

### § 2. Débuts de la grossesse.

Les premiers mois qui suivent l'arrêt des règles s'appellent *bofoswa*. L'expression verbale est *-foswa jëmi* (*jëmi* signifiant fœtus).

La femme qui vient de concevoir n'a plus de succès à la recherche des chenilles ou à la pêche (par écopement, à hameçons *baléngé*, à stupéfiants = *lisola*, n'importe). Elle ne parvient à rien prendre, tandis que les efforts de ses compagnes sont fructueux. C'est que le *bofoswa* est *wëká*, c'est-à-dire une cause d'insuccès (*bômoto óá wëká áfóáte*). Notons que ce mot peut dériver du verbe *éka* = mettre obstacle.

Le mari d'une femme qui se trouve dans cet état n'est pas logé à meilleure enseigne. Le *wëká* de son épouse se communique à lui ainsi qu'à tout parent du mari qui

(1) Ces données au sujet de l'*elímá* s'opposent diamétralement à la conception que s'en est faite le R. P. SCHEBESTA (*Vollblutneger und Halbwerge*, p. 241, et dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IV, p. 322), sur la foi de son interprète Bern. Bongonga, de Boulama (Bombwanja) (actuellement décédé), qui, en ma présence, a été obligé un jour de retirer ses affirmations sous la pression des objections écrasantes d'un nombre considérable d'autres indigènes. Cfr. aussi R. P. BOELAERT, *Hooger Leven*, 1935, p. 60, et *Congo*, 1936, t. I, p. 42; HULSTAERT, *Congo*, 1936, t. II, p. 670.

habite le même village ou, comme l'expriment les indigènes, *ǒlé mpoké emǒnkóló* = celui qui mange du même pot; *ǒkisi ilombé imǒnkóló* = celui qui demeure dans la même maison. En sont indemnes les amis, même s'ils résident dans l'agglomération de la femme enceinte, et les parents vivant ailleurs.

Le *wěká* porte malheur à celui qui en est entaché. Ainsi, s'il va à la chasse, il reviendra bredouille. S'il participe à une guerre, il sera blessé. Plus encore, un léopard se trouvant dans les environs attaquera de préférence cet homme. Un éléphant le flairera et tâchera de le tuer. Un serpent le mordra plutôt qu'un autre. Au marché tout lui sera compté plus cher.

Cette situation encombrante persiste pendant tout le temps que dure la grossesse, donc jusqu'à la naissance de l'enfant.

Toutefois, les Nkundó connaissent un antidote (*nsengó* ou *losenjó*), un moyen de défaire (*senjola*) ces interdits gênants. Des trois procédés connus c'est surtout le dernier qui est en vogue actuellement.

1° Le mari (ou celui auquel le *wěká* est attaché et qui veut s'en débarrasser) prend, au moyen d'une feuille, évidemment, un chilopode *nkǒngólí*, l'enferme dans une grande feuille et, en la liant avec une mince liane, en fait un petit paquet, tout comme on fait un paquet de viande, de poisson, etc. Il remet ce paquet à sa femme, qui, pensant qu'il contient de la nourriture, l'ouvre sans méfiance. Mais à la vue de l'arthropode abhorré, elle le jette loin d'elle en poussant des cris d'aversion, pendant que le mari lui dit : « C'est toi qui restes avec le *wěká* ». De ce fait, lui-même en est libéré.

2° Un second moyen est de prendre, lorsque l'occasion s'en présente, la femme enceinte au nez, en disant : « Que le *wěká* reste attaché à toi ».

3° La femme prépare de l'*imbóndó* (feuilles de manioc

salées et saucées d'huile de palme). Les deux époux en mangent conjointement, contrairement à la pratique habituelle. Mais le mari s'arrange en sorte que la dernière bouchée reste à la femme et que celle-ci garde donc la feuille qui sert d'assiette et qui représente le *wěká*, pendant que le mari lui dit : « Garde le *wěká* pour toi ».

Le *wěká* ne peut pas se détacher de la femme, qui est le *bomóngó wěká* = la propriétaire du *wěká*, celle qui en est le fondement. Pour elle il persiste jusqu'à ce que l'enfant soit sur le point de naître (*elaká ô jěmi jőtúnda* = littéralement : qu'il est arrivé au terme de sa croissance, ou *jőkékama* = s'est mis de travers); donc pratiquement il ne cesse qu'avec la naissance de l'enfant.

Si la première femme meurt au début de sa première grossesse on doit pratiquer l'opération césarienne. On extrait le fœtus (qui n'est encore qu'un embryon = *iléngéla*, ou *bokelé* = littéralement : œuf, ou *ilóngó* = littéralement : sang), pour l'enterrer dans ou derrière la case. L'omission de cet usage entraînerait la mort en grossesse des autres épouses de son mari ou des femmes auxquelles il s'unirait plus tard.

### § 3. Période d'interdits.

Lorsque la grossesse est avancée, deux ou trois mois avant l'accouchement (période réduite à présent à une ou deux semaines), on procède à la « conservation du fœtus » = *báomba jěmi* = ils conservent le fœtus, ou *báaka jěmi* = ils fixent le fœtus. Dès ce moment commence la période du *bokeka* ou *bokeko*, qui ne cesse qu'après l'accouchement. L'expression verbale est *lémba bokeka* = lier la période d'interdits sexuels <sup>(1)</sup>. Cette dénomination s'étend aussi à toutes les défenses particulières (*bikilá*) qui découlent de cet état.

(1) On dit aussi *lémba lúmbá*. Pareille période d'interdits sexuels appelée du même nom existe encore, entre autres, pour la circoncision, le dressement d'une clôture de chasse, la pose de pièges à éléphants.



Pour la première grossesse on prélude par la cérémonie suivante : la mère de la femme enduit de fard rouge, *ngóla*, la tête et tout le corps de sa fille. Le *ngóla*, objet de parure, est ici une marque d'affection, donnée pour honorer et féliciter de l'heureux événement la future mère. Lorsque le *ngóla* est plus ou moins durci elle arrange en boulettes la chevelure ainsi enduite, en se servant d'un *bosóngó* en fer, qui est l'instrument habituel pour le dressage des cheveux. Ensuite elle lui présente à manger une poule et des bananes. Désormais la femme enceinte ne peut plus se nourrir de poules, car la consommation de cet oiseau (auquel les Nkundó assimilent les canards) et de ses œufs arrêterait le développement normal du fœtus. Cette cérémonie s'appelle *íla bongata* (Bombwanja : *elēku*) = enduire de fard rouge en boulettes.

Le père de la femme et les parents du mari tiennent à y assister, car elle est considérée comme de grande importance. J'ai connu une forte palabre parce que la mère d'une femme avait procédé à la cérémonie en l'absence du mari et de sa famille. Ceux-ci étaient furieux. Ils divulguèrent l'affaire pour pouvoir obtenir gain de cause si, plus tard, il arrivait quelque chose à la mère ou à l'enfant. Le mari pourrait de la sorte se disculper et faire retomber la faute sur sa femme et la famille de celle-ci, qui devraient alors payer une indemnité.

La femme n'enlève le fard qu'après trois ou quatre semaines. Actuellement, l'usage du fard ayant disparu, excepté à certaines occasions et chez les vieilles personnes, on ne le laisse qu'une nuit. En outre, la surface à enduire est restreinte à une ligne au milieu de la tête ou même à un seul point.

A l'occasion de cette cérémonie, les Bombwanja procèdent à la confession publique (*etato*) des amants. Mais comme les Bokóté la réservent pour après l'accouchement, nous en traiterons plus loin.

La nuit qui suit la cérémonie décrite, les conjoints

« fixent le fœtus » par leur union charnelle. S'ils omettaient cet acte, l'enfant n'arriverait pas à terme.

Pour les grossesses suivantes, la fixation du fœtus n'est plus précédée des mêmes formalités.

Pendant tout le temps de la gestation les conjoints ne cessent pas leurs rapports, « afin de frayer à l'enfant un passage facile ». Par contre, ils doivent observer rigoureusement la fidélité conjugale. Néanmoins, un polygame peut avoir des rapports avec ses autres femmes.

A côté de cette partie essentielle, l'interdit comprend une partie accidentelle : les conjoints ne peuvent même pas se permettre des actes qui n'y ont qu'une relation fort éloignée. Ainsi ils ne peuvent :

1° toucher de n'importe quelle façon, fût-ce simplement en donnant la main, les personnes avec lesquelles ils ont eu des rapports adultères; ils doivent donc les éviter;

2° s'asseoir à côté de ces personnes;

3° les fixer du regard;

4° entrer dans un appartement ou une maison où elles se trouvent;

5° manger « dans le même pot »;

6° coucher sur le lit d'un autre ménage;

7° d'autres personnes ne peuvent plus dormir dans le lit des conjoints liés par le *bokeka*.

Cette loi d'une fidélité plus rigoureuse se prolonge, pour le mari, jusqu'à la fin du *bokeka*, pour la femme, au contraire, jusqu'au sevrage de l'enfant. Elle est particulièrement sévère pendant la réclusion. (Cfr., plus loin, art. III, § 3.)

La transgression de la stipulation essentielle de cette interdit (*-fénda bokeka*) entraîne, soit la mort de la femme pendant la grossesse et surtout durant la réclusion, soit, plus tard, la mort de l'enfant.

A. — Si la femme meurt pendant cette période, les soupçons pèsent à priori sur le mari. On dit *aófénda wǎlí* = il a transgressé sa femme. A moins qu'il ne puisse prouver son innocence, soit par des faits publics, soit par le jugement d'un magicien, soit par l'autopsie.

La femme a-t-elle été la victime d'un séducteur, celui-ci est rendu responsable et doit payer une forte indemnité, équivalente au montant de la dot versée pour la défunte. Si nul autre homme n'est en cause l'affaire n'a pas de suite.

L'autopsie-opération césarienne était toujours pratiquée autrefois. Son but était double : extraire l'enfant et examiner la mère. Si l'opération révèle l'existence d'un « estomac » (*likundú*), c'est que la défunte était d'une nature, ou plutôt d'une constitution malfaisante (*liloka*) et qu'elle a ainsi causé la mort de son enfant. Si celui-ci vit encore, cela prouve qu'il est d'une nature magique supérieure; il a résisté aux maléfices naturels de sa mère et ceux-ci se sont retournés contre leur auteur inconscient<sup>(1)</sup>. L'enfant est donné à une nourrice (parente, étrangère, femme Botswa, selon les disponibilités).

Si le corps de la mère ne montre aucune caractéristique de malfaisance et de « haine des autres », sa mort est censée causée par les maléfices de l'enfant. Là-dessus d'aucuns le tuent pour l'empêcher de nuire durant toute sa vie; d'autres, au contraire, l'épargnent malgré tout.

Si par malheur le mari (car c'est lui surtout qui est en cause, parce que le plus exposé aux défaillances) s'est méconduit, il ne reste à sa femme qu'une faible chance de

---

(1) Pour le Nkundó, seuls les animaux ont un « estomac » = *likundú*. Si une personne humaine en possède un, c'est-à-dire si ce viscère est grand, courbe, à compartiments, anormal en un mot, c'est un malfacteur. Il porte en lui une force occulte pour nuire. Il fait ce mal volontairement, ou, le plus souvent, inconsciemment. On peut reconnaître certains hommes à *likundú* à ce qu'ils mangent leurs ongles, leurs cheveux, etc. Les Nkundó ont dû certainement constater des rapports entre cette habitude et la difformité de l'estomac.

salut. Il est pourtant toujours possible qu'elle en réchappe. Mais cela uniquement à condition que le mari s'abstienne désormais de tout acte sexuel et de tous les gestes et actions accidentels décrits ci-dessus. La moindre chose qu'il puisse faire dans ces conditions, s'il est sérieux, est d'avertir son épouse de la faiblesse qu'il a eue, pour qu'elle prenne ses précautions. S'il veut parer à toute éventualité de causer à sa femme une mort certaine, il l'envoie chez elle, en remettant à son beau-père un gage (*ndanga*) par lequel il reconnaît sa culpabilité et prouve son intention d'assumer l'entière responsabilité de son méfait. Un homme probe agit de préférence de cette façon. Car il ne sait jamais si, par inadvertance, il ne transgressera pas un jour une des prescriptions.

B. — La mort de l'enfant est provoquée par la corruption du lait de la mère, qui devient ainsi inapte à la nutrition. Comme pour le cas précédent, la faute est à priori imputée au mari : *isé aóoma bõna la ndota* <sup>(1)</sup>. Puisqu'il ne cause de tort qu'à lui-même, il ne s'ensuit aucune palabre; la punition « naturelle » suffit. Cela n'empêche qu'il est en butte aux mauvaises langues; on le montre du doigt et à l'occasion on n'omet pas de lui rappeler son méfait. Pour se disculper, il peut recourir à une ordalie ou demander au jugement d'un magicien ou d'une pratique magique la révélation du coupable. Le coupable découvert n'encourt aucune sanction sociale : il est puni par l'effet même de l'ordalie ou de l'envoûtement exercé contre lui.

Si l'adultère de la mère est prouvé par le fait flagrant, son séducteur est reconnu coupable. Il doit payer l'indemnité de mort (20 à 30 anneaux de cuivre). La femme reste entièrement hors de cause, socialement : c'est une affaire entre elle et son mari.

Afin de prévenir tout effet préjudiciable à l'enfant, on a recours à la potion du *bondandota*, qui sera expliqué à

(1) *Ndota* = maladie causée par la transgression de prescriptions en matière de sexualité. (Cfr. chap. 1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup> partie, art. IV, § 2, A.)

l'article suivant, § 3. On peut y ajouter une « médication » par scarifications. Cette thérapie est appliquée tant aux parents qu'à l'enfant. Si le père est riche, il invite la famille de sa femme à venir faire elle-même cette opération. L'invitation est, comme dans tous les cas analogues, accompagnée de la livraison d'un gage, et des cadeaux d'adieu (*belingako*) sont remis à la fin de la visite. En outre, très souvent, la femme va, après la réclusion, résider pour quelque temps chez ses parents, afin d'accroître l'efficacité du traitement.

La sanction encourue pour la transgression des stipulations accidentelles est moins grave. Ce sont, chez la parturiente, des migraines violentes, qui souvent provoquent la pamoison et parfois rendent l'accouchement fort laborieux et peuvent ainsi aller jusqu'à causer la mort. Le mari est rarement importuné par ces maux de tête. Mais il s'efforce d'observer fidèlement la loi, afin d'épargner à son épouse de si pénibles éventualités et d'éviter la mort de l'enfant naissant.

Les conjoints sont astreints, outre à l'abstention sexuelle avec ce qui s'y rattache, à divers interdits qui sont manifestement dus à des idées superstitieuses. Ainsi :

1° Ne pas descendre dans un puits ni creuser la terre : la femme mourrait, car c'est comme si vous creusiez sa tombe.

2° Ne rien porter conjointement avec une autre personne, car c'est de cette façon qu'on porte les cadavres, et le portage serait l'imitation-cause du cortège funéraire de la femme.

3° Ne pas monter sur le toit (grimper dans un palmier pour y couper des noix n'est pas défendu).

4° Ne pas manger des bêtes tuées par un carnassier (léopard, crocodile, etc.), sinon l'enfant mourrait d'une mort subite et innaturelle, à l'instar des victimes de ces fauves.

5° S'abstenir d'animaux qui ont l'habitude de vivre dans les creux des arbres ou dans des tanières, comme le porc-épic, les pangolins, certains oiseaux, les crocodiles et gavials (1). L'accouchement serait très pénible, car l'enfant s'enroulerait sur lui-même et se blottirait dans le sein de sa mère. Les poissons qui se réfugient dans des galeries ne donnent pas matière à ces conséquences et sont donc consommés.

6° Ne pas manger de tortues (2). On craint un enfante-ment difficile : la tortue, en effet, rentre dans sa carapace et en clôt les extrémités anales comme des tenailles, et l'enfant en ferait de même.

7° Ne pas manger la tête d'un singe; l'enfant naîtrait avec des yeux enfoncés semblables à ceux de cet animal.

8° Ne pas manger la grande antilope *mbuli*, parce qu'elle a le cou long et les chairs molles; l'enfant contracterait les mêmes défauts.

9° Ne pas manger le poisson *lioóló*, qui produirait des migraines; car il nage sauvagement sans direction ordonnée.

Les conséquences du *bokeka* et les obligations qui en découlent sont attachées à la paternité naturelle. Ainsi, si la femme se trouve en état de grossesse par suite de relations avec un amant attitré et reconnu, celui-ci doit en assumer toute la responsabilité. Il est obligé de fixer le fœtus et d'observer toutes les prescriptions du *bokeka*. Il en est de même quand la grossesse est adultérine: le père naturel porte toutes les suites de son acte. Le mari en est déchargé et n'a plus de rapports avec son épouse jusqu'à la fin de l'époque particulière de la parturition. Le coupable doit lui donner un gage par lequel il reconnaît publiquement sa responsabilité, et il est tenu de s'acquit-

(1) Dans cette région, les femmes ne mangent jamais de serpents, ni les chauves-souris (*loléma*, *bōnkórn*, *ifukyá*).

(2) Dans certaines tribus (Bongfil, Bonkoso) les femmes s'abstiennent de ces reptiles en tout temps.

ter de tous les devoirs de mari et peut donc, pendant toute la durée de la grossesse, avoir des relations avec cette femme sans payer d'indemnités supplémentaires. Si un accident arrive à la mère ou à l'enfant, il est condamné à une forte indemnité.

Notons, enfin, que depuis la visibilité de la grossesse jusqu'après la réclusion, aucun versement dotal ne peut avoir lieu, comme nous l'avons déjà fait observer au chapitre II, article XI.

L'enfantement est facilité par l'application, entretenue régulièrement sur l'abdomen de la femme, de la décoction de feuilles diverses mêlée à du kaolin (*isaá*), dont il a déjà été question. On fait également des scarifications médicales sur le ventre.

Enfin, à l'approche de la délivrance, on administre des lavements spécialement au moyen d'une décoction de l'écorce de l'arbre *boímbo* (1). Tous ces traitements sont nommés *beté byã bosánjá*, c'est-à-dire médicaments (en vue) d'un enfantement facile.

### ARTICLE III. — LA NAISSANCE.

#### § 1. Accouchement.

Pour l'accouchement la femme reste chez son mari et ne se rend pas dans sa famille. Ce n'est que par exception qu'elle accouche ailleurs, par exemple lorsque pour l'une ou l'autre raison elle a été renvoyée chez elle, ou encore en voyage, pendant les travaux des champs, au ruisseau, à la source, etc. Ces accouchements subits et imprévus ne sont pas très rares (2).

Le mari prie sa belle-mère de venir assister sa fille. D'autres parentes du mari ou de la femme ne refusent

(1) Certains de ces lavements, notamment celui du *boímbo*, sont également employés comme abortifs.

(2) La facilité d'accouchement s'appelle : *bosánjá*; la difficulté : *bonsombo*.



non plus leurs services. Il se trouve toujours parmi elles l'une ou l'autre plus experte en la matière, qui fait fonction d'accoucheuse (*mbótsi*).

L'accouchement a lieu dans la bananeraie, derrière la case : il y a de la lumière et de l'air. Dans la maison, il serait plus laborieux.

Le mari ne peut pas assister à cet événement. Sa présence le rendrait difficile et pénible. Plus il est éloigné, mieux cela vaut. Ceci n'est pourtant pas une défense stricte; s'il n'y se trouvait personne pour aider la parturiente (comme lors d'un accouchement imprévu en forêt, etc.), il n'hésite nullement à aider son épouse de tout son pouvoir et de toute son habileté.

L'accoucheuse facilite la venue de l'enfant en faisant boire à la mère une potion « pour rendre glissant » (*boté wã boséli*), ou en lui administrant un lavement à l'écorce de *boímbo*.

Si les douleurs persistent pendant plusieurs jours et que toute médication reste vaine, on suppose l'action de quelque maléfice (*liloka*). Pour la neutraliser, on « bénit » (*-saka*) la parturiente. A cet effet, tant sa famille que celle du mari apportent chacune une tige de la plante *bokaakó* (*bosángá*). Deux parentes, chacune avec la tige de son clan, en extraient, par pétrissement, le suc, dont elles enduisent l'abdomen de la femme. Après quoi l'accouchement se passe normalement.

Le *nkanga* (médecin-magicien) n'intervient qu'au cas où la femme a déjà eu plusieurs fausses-couches ou que tous ses enfants meurent. Consulté il les attribue invariablement à l'action des esprits des défunts, qui peuvent être apaisés par des offrandes et par la promesse d'attendre la manifestation de leur volonté pour l'imposition d'un nom à l'enfant. Il y ajoute généralement l'observation, jusqu'au sevrage, de quelques interdits alimentaires.

Dès que l'enfant est né, les assistantes annoncent l'heureux événement par des cris, et l'on court en avertir le

père. Celui-ci (ou un parent) communique la nouvelle au moyen du *lokolé*. Pour un garçon on téléphone : Batókó falafala, bokáta bókátáká likongá la nguwa, ayíme lokendó ndá likundú, etc. (1) = les nattes étendues, celui qui tient lance et bouclier vient de voyage dans le sein. Pour une fille, « bokáta...nguwa » est remplacé par : isekaseka y' ólfato = douce amitié de la femme (2).

La nouvelle est acclamée par des cris d'allégresse dans tout le village et chacun accourt admirer l'enfant et féliciter la mère. Ils n'entrent pas dans la maison. Aucune fête ne rehausse la joie générale.

Ensuite, s'il s'agit d'un garçon, le père ou un homme de sa famille se poste, armé d'une lance, devant l'enfant qu'on lui présente à l'entrée de la case, ou sur la véranda, s'il y en a une. Il menace comme s'il allait attaquer l'enfant, lui crie : « Ha! ha! ha! », gesticule comme un guerrier, puis prend la petite main et lui fait tenir la lance, en lui disant : « Sois un homme fort, fais la guerre avec courage » (3).

La naissance d'un enfant comporte quelques interdits communs à tout le village, qui frappent aussi bien les Batswá que les Baotó. Ne sont pourtant pas liés les habitants d'une partie du village séparée par un marais du groupe où l'heureux événement a eu lieu. Ainsi on ne peut plus vaquer aux « travaux », c'est-à-dire aller aux plantations pour y travailler, chercher des vivres, du bois de chauffage, établir une clôture de chasse ou un barrage de pêche, travailler à la construction ou à la réparation d'une maison. L'infraction détruirait le fruit du travail entier : les champs ne produiraient plus et l'on ne prendrait plus aucune bête ou aucun poisson. Et l'influence

(1) Ailleurs : ásókúsola. Ou : besofó la mpíko bésókitela bele folé folé = boyaux et foies sont descendus, sont dehors.

(2) D'autres termes existent dans certaines tribus. [Cfr. *Anthropos*, XXX, p. 655 et suiv. (1935).]

(3) Si un garçon, plus tard, se laisse épouvanter, on lui demande : « N'a-t-on pas fait cette cérémonie quand tu étais à peine né ? »

funeste s'étend à toute culture, etc., appartenant à n'importe qui. Toutefois, il n'y a pas d'inconvénient à chercher du bois de chauffage en pleine forêt, ni à récolter le manioc d'un champ mûr, ni à couper des fruits de palme.

A proprement parler, ces interdits ne frappent que les personnes qui ont vu le nouveau-né. Mais comme personne ne s'abstient d'aller l'admirer, tous y sont astreints. Cet interdit reste en vigueur jusqu'au détachement du cordon ombilical. Certaines tribus, pourtant, ont plus facile en limitant la défense au jour de la naissance.

## § 2. Hygiène de la mère et de l'enfant.

Le cordon ombilical (*lokóki*) est coupé vers le milieu. Près de l'ombilic on pratique une incision. Sur le morceau qui reste fixé on verse chaque jour une décoction d'herbes et l'on met du sable blanc, pour le faire se dessécher plus rapidement. Lorsque le bout se détache, on applique sur la plaie de la poudre de banane grillée.

Afin de prévenir l'affaissement du ventre, on ceint la femme d'une ceinture en bandes d'écorce sèche de bananier (*ekutú*).

Les assistantes lavent l'enfant et sa mère. A celle-ci on met des écorces ou des feuilles sèches de bananier qu'on a soigneusement frippées. On les attache en guise de culottes pour recevoir le sang et on les renouvelle tant que cela est nécessaire. A présent on emploie déjà beaucoup des pièces d'étoffes, mises à la mode masculine.

Afin de faciliter l'écoulement de tout le sang, on donne des bains chauds à la mère. On ne commence pourtant pas avant midi, car le matin et le soir il fait trop frais et le sang n'est pas suffisamment liquide, dit-on. Ceux qui ont été plus en rapport avec les Blancs font boire à la mère de la bière ou du vin. Les bains chauds sont administrés derrière la case, dans l'enclos *ad hoc*. Ils sont de deux sortes : le bain par aspersion (*bompúlo wă mbăomba*) et le bain à vapeur (*bompúlo w'élángé*). Pour le premier on

prend de l'eau très chaude et, au moyen d'une touffe de palmes, on asperge la femme sur l'abdomen, les lombes et les côtés. Pour le second, on creuse un puits dans lequel on dépose de grandes feuilles (ou un bassin) contenant l'eau bouillante. On met au-dessus trois ou quatre forts et gros bâtons sur lesquels la femme s'assied. On l'enroule dans quelques nattes, auxquelles, actuellement, on ajoute une ou deux couvertures. On la laisse ainsi exposée à l'action de la vapeur pendant quelques minutes. D'après les indigènes, c'est le système idéal, parce qu'il fait sortir tout le sang, ou à peu près. Certaines personnes donnent d'abord un bain par aspersion, puis un bain à vapeur; d'autres se contentent de l'un ou de l'autre, d'après les circonstances. En tout cas, on n'administre jamais plus d'un bain par jour. Ces soins peuvent continuer pendant une ou deux semaines, ou bien cesser après deux ou trois jours. La tendance « civilisatrice » incline plutôt dans ce dernier sens. Mais aucun Nkundó ne voudrait les omettre, car il y va de la vie de la femme.

Après le bain, la femme est soigneusement essuyée et séchée, puis enduite avec de l'huile mélangée de fard rouge.

De temps en temps, généralement tous les deux jours, on lui met un lavement.

Aussi longtemps que la faiblesse de la mère dure, un grand feu est entretenu dans la case pour la bien chauffer, et les portes sont fermées par des palmes. Le bois est cherché par le mari et ses parents. Mais la première bûche doit être coupée et apportée par le mari, qui, pour l'exprimer comme les Nkundó, doit « enlever l'éclat » (*ímola lofasó*). Au début la femme est couchée sur un *boánga* tout près du feu. Elle lui tourne le devant du corps. Après deux jours elle lui tourne le dos. Le feu joue un grand rôle pour son prompt rétablissement. Elle est très bien soignée et nourrie pour reprendre rapidement ses forces.

## § 3. Réclusion.

Après l'accouchement, la mère reste recluse (*-ulama*) dans sa case pendant plusieurs semaines, — deux, trois ou davantage, d'après les circonstances, et surtout selon la position sociale de son mari. Cette réclusion s'appelle *julé*. La case porte le même nom, ou encore celui de *jānga* = feuille de palme. Parfois on lui applique aussi le terme d'*ekelé*, qui signifie la période de réclusion, avec toutes les prescriptions spéciales qu'elle comporte :

1° *Repas*. — Dans quelques tribus la femme peut déjà manger le jour de l'accouchement. Mais chez d'autres on lui permet seulement de boire. La raison de ce jeûne est donnée sous forme d'une légende. Autrefois, un Botswa demanda, un jour, un peu de manioc à son maître, qui refusa. La femme de celui-ci venait d'accoucher. Froissé par ce refus, le Botswa le maudit en disant : « Désormais vos femmes à vous autres devront jeûner le jour où elles accouchent <sup>(1)</sup> ». Ou encore on explique qu'au temps jadis quelqu'un avait refusé à manger à un esclave qui était sur le point d'être immolé à la fête de levée du deuil. Les tribus ou villages qui n'allèguent pas une raison pareille mangent déjà le soir, si l'accouchement s'est produit dans la matinée.

Le *premier repas* de la mère est préparé par une femme qui a posé la nuit précédente l'acte charnel. Elle va puiser l'eau et au retour elle fixe ou attache au-dessus de la porte de la case de réclusion un bout de palme (*jānga*) ou, chez les Bombwanja, un morceau de feuille sèche de bananier, pour signifier à tous que c'est une maison d'*ekelé*. Puis elle apprête la nourriture, qui consiste en bananes avec du poisson ou une poule dans la sauce d'huile de palme. La mère et son mari ainsi que la cuisinière en mangent. Leurs tout jeunes enfants peuvent s'en délecter aussi, mais

(1) Les femmes Batswa ne jeûnent jamais dans cette circonstance.

pas les plus âgés approchant de la puberté. Au nouveau-né on donne à goûter un tout petit peu de sauce.

Pour une jeune fille-mère, le repas est préparé par une fille impubère ou une femme toute vieille, donc par une personne qui ne s'adonne pas aux actes sexuels.

2° *Prescriptions diverses.* — Depuis la préparation de ce repas jusqu'à la fin du *bokeka*, c'est-à-dire jusqu'au jour où le cordon ombilical se détachera, le foyer de la case de réclusion est pour ainsi dire sacré. Hormis les époux et les assistantes, personne ne peut en jouir ni profiter, soit pour y prendre du feu, soit pour manger rien qui y ait été préparé. Certains hommes connaissent pourtant un moyen de lever la défense du feu. Ils font tomber sur le foyer et sur tous les foyers du village ou d'un groupe de maisons — selon les cas — quelques gouttes d'une décoction spéciale.

Il est encore interdit de balayer ou de ramasser les cendres du foyer. Tout doit rester en place jusqu'au détachement du cordon ombilical du nouveau-né.

Pendant toute la durée de la réclusion, la mère est assistée par une parente (ou une parente de son mari; chez les Bombwanja il y en a toujours deux), qui est la *wujisa* = celle qui fait la réclusion (verbe *uja*). La réclusion ne doit pas être comprise comme un ermitage : la mère peut sortir dès que son état le permet, et l'assistante vaque à ses occupations, mais elle ne le fait pas plus que nécessaire. La case est plutôt une maison d'interdits.

Durant cette période, la mère et son assistante ne s'adonnent pas aux travaux de culture. En outre elles doivent s'abstenir de relations charnelles et de tout rapport avec l'autre sexe, conformément aux explications données ci-dessus (art. II, § 3). L'*ekelé* s'étend au mari ainsi qu'à toute personne qui entre dans la case. La transgression entraîne la mort de la mère ou de l'enfant, de la même manière que pour le *bokeka* (voir *l. c.*).



3° *Fin du bokeka*. — Lorsque, après quatre à cinq jours, le cordon ombilical se détache, la nouvelle est annoncée à tout le village, pour qu'on reprenne les travaux suspendus. La nuit suivante le père et la mère posent l'acte conjugal, pour « détruire le *bokeka* et pouvoir allaiter ensemble l'enfant ». Cela ne veut pas dire que désormais ils peuvent avoir des relations régulières, celles-ci n'étant permises qu'à la fin de la réclusion; mais si, à ce moment, ils omettaient cet acte, ils devraient s'abstenir jusqu'au sevrage. Les Nkundó disent que cet acte n'est posé « qu'un peu ». Pour beaucoup cela devient de l'onanisme. D'autres se retirent avant l'obtention de l'effet. D'aucune façon l'acte ne peut atteindre son but naturel. Le pourquoi de cette manière d'agir m'est inconnu. Peut-être est-ce pour ne pas molester la femme dans la condition pénible où elle se trouve.

Le lendemain, les cendres du foyer de la case de réclusion sont balayées, et le feu devient « commun » : toute personne peut en prendre et manger de la nourriture qui y a été préparée.

4° *Le cordon ombilical* est séché sur le *bolikó* (claié-étagère), puis enterré au pied d'un jeune bananier planté à cet effet, de préférence sous un arbre *bonkomé*, si faire se peut. On y jette les cendres et les balayures provenant de la case de réclusion. Ce bananier est nommé *nkíndá* (1). Ses fruits ne peuvent être mangés que par le grand-père ou la grand-mère de l'enfant. Si une autre personne les consommait elle serait punie d'un mal de tête de forme nerveuse.

Le cordon ombilical est toujours enterré dans la terre natale du père. Les gens qui se trouvent loin de chez eux (travailleurs de Blancs, etc.) conservent précieusement le cordon ombilical de leurs enfants, pour l'apporter avec

---

(1) Ce nom est générique et s'applique à tout bananier planté à un effet spécial (pratique magique, jeu, etc.).



eux lorsqu'ils rentreront au village, ou pour l'envoyer à une occasion favorable. Les Nkundó tiennent très tenacement à cet usage, parce qu'on n'a pas d'autorité dans le clan paternel si le cordon ombilical n'y est pas enterré. Dans un cas pareil, on objecterait à l'intéressé : ntákokúndela lokolé, ntákokundela lõkóki, óyakúmya ngámó? olè nk'eyâya = on n'a pas battu le lokolé pour toi, on n'a pas enterré ton cordon ombilical; comment oses-tu te glorifier? Tu n'es qu'un étranger. Cette coutume constitue donc une sorte d'acte d'immatriculation à la famille. Si l'on veut connaître de façon indubitable le clan natal d'un Nkundó, on n'a qu'à rechercher l'endroit où son cordon ombilical a été enterré.

5° *La fin de la réclusion* est marquée par quelques cérémonies.

A. — *Repas*. — Au jour fixé, de bon matin, le mari va couper un régime de fruits de palme et l'assistante va cueillir des feuilles de manioc (à présent on se sert parfois de feuilles et de fruits cherchés la veille). Elle pile le tout pour en faire un mets, auquel elle peut ajouter du manioc. Pendant qu'il cuit sur le feu, elle rase quelques cheveux à la mère, lui arrache un sourcil et lui coupe un ongle. Puis elle en fait autant à l'enfant. Ensuite la mère agit de même envers l'assistante et l'enfant. L'assistante s'éloigne et le père entre. Sa femme lui fait subir le même traitement, qu'il lui réciproque, ainsi qu'à l'enfant. Les déchets sont simplement jetés sans cérémonie aucune. Cette pratique ne porte pas de nom spécifique; on dit : *báyaténa bekengo*, *báyakenga* = ils se rasent mutuellement la tête.

Les légumes étant prêts, on rassemble toutes les femmes du village. Devant la case un petit puits est creusé. On y dépose, en guise de plat, une large feuille dans laquelle on verse les légumes. Mère, assistante et toute l'assemblée en mangent. A part quelques rares petits garçons, on n'y voit aucun représentant du sexe fort. Le repas achevé, on

enterre dans le puits la feuille-assiette et les feuilles-cuillers. A présent, les éléments plus avancés de la population se servent d'une assiette et de cuillers européennes. Ce repas et les légumes s'appellent *losanganya* = réunion, parce que tout le village s'y unit, ou bien *lofanjola* = dispersion, parce qu'elle prélude à la fin du *bokeka*.

B. — Ensuite on procède à la *Cérémonie de séparation* (*-têna bofofó* ou, chez les Injóló : *bokekéléké* <sup>(1)</sup>). Le *bofofó* est la nervure médiane d'une feuille sèche de bananier. On y fait trois nœuds. L'assistante le tient d'une main et de l'autre coupe le premier nœud, qu'elle emporte. La mère garde en main son bout et présente l'autre à son mari. Ayant reçu le couteau des mains de l'assistante, elle coupe entre les deux nœuds et chacun des conjoints emporte le sien. A chaque fois les intéressés disent : « Nous avons coupé le *bofofó*; nous nous séparons; pars ». S'étant ainsi fait les adieux, chacun fixe son bout dans le toit de la case de réclusion.

Cette cérémonie termine la réclusion et met fin aux interdits de l'*ekelé*. Désormais les époux peuvent avoir des relations entre eux; l'assistante peut reprendre sa vie régulière et l'adultère du père ne cause plus de torts à l'enfant ni à la mère. Il faut remarquer cependant que l'immunité de l'enfant contre l'inconduite de son père suppose la condition que celui-ci ne le prenne pas sur ses genoux le jour d'un adultère. Le lendemain les effets de son acte sont annulés. Une femme peut connaître l'infidélité de son mari par le refus de celui-ci de prendre l'enfant. Souvent elle profite de ce moyen pour obtenir la confirmation de ses soupçons. Certains hommes s'abstiennent de toute méconduite uniquement pour parer à toute éventualité. Cette influence funeste de l'adultère peut encore s'exercer même après le sevrage si l'enfant est d'une constitution

(1) L'expression et la cérémonie qu'elle désigne sont employées chaque fois qu'il s'agit de terminer une affaire importante, un procès, etc.

faible. Tout cela semble indiquer que la réaction est considérée comme physique et directe plutôt que comme sanction à base religieuse ou superstitieuse.

La thérapeutique nkundó connaît pourtant un antidote, nommé *bondandota* (de *ndota* = maladie causée par la transgression de prescriptions en matière sexuelle). Il consiste en une potion fabriquée avec le suc d'une aroïdée du même nom mélangé avec le suc de la plante *libúlú-kakó*. Si les conjoints, pour une raison quelconque, ont été absents l'un de l'autre pendant un laps de temps un peu long, ils s'asseyent ou se postent l'un en face de l'autre; l'enfant est pris sur leurs genoux qui se touchent et chacun lui fait boire la potion, deux fois, une fois de chaque main, ayant soin de tourner vers soi la face de l'enfant. D'ordinaire, les époux prennent eux aussi le breuvage qui, primordialement, est destiné à l'enfant. Sans ces précautions, les relations des conjoints et la prise de l'enfant par le père causeraient la mort du premier. Cette même précaution est encore indiquée si le mari, étant parti en voyage avant la naissance de l'enfant, revient après l'accouchement.

Nous venons de voir que l'effet préjudiciable de l'inconduite du père sur la vie de son enfant s'exerce par l'acte de le prendre sur ses genoux. Aussi parle-t-on de *baóngó b'ábé* = mauvais genoux du père, pour signifier sa conduite répréhensible, et dit-on que la potion du *bondandota* est administrée à l'enfant pour qu'il ne meure pas à cause des mauvais genoux de son père (1).

Une diarrhée douloureuse et persistante de l'enfant est souvent interprétée comme l'effet de l'infidélité du père. Dès qu'ils s'en aperçoivent, les époux se séparent pour quelque temps et le père ne touche plus à l'enfant.

---

(1) Cette expression de *baóngó b'ábé* s'emploie aussi lors d'un insuccès dans les entreprises pour lesquelles la continence est requise. (Cfr. art. II, § 3.)

Contrairement à ce qu'on lit au sujet d'autres populations congolaises, les conjoints nkundó ne sont pas astreints à la continence en dehors de la période de réclusion. La cérémonie de séparation rend au mari sa liberté d'allures précédente. Pour la femme, le *bokeka* persiste dans toute sa rigueur jusqu'au sevrage quant aux relations coupables. Cependant, elle aussi peut retrouver sa liberté en ayant recours à un antidote dont elle achète la composition chez une personne qui en détient le secret. Ces ingrédients sont mis dans une petite corne d'antilope, bouchée ensuite au moyen de *bolaká* (résine du *Symphonia gabonensis*). L'intéressée la porte autour des reins, à une corde ou une ceinture de perles, ou, de préférence, à une liane spéciale. Cette amulette protège la vie de l'enfant contre l'influence nocive des actes adultères de la mère; à condition toutefois qu'elle ne se sépare pas de lui, comme nous expliquerons plus loin. Ce procédé n'est pourtant pas moralement recommandable, et celle qui y a recours n'échappe pas aux critiques. On la compare à une chèvre qui n'a pas de mari fixe et stable : *álómya bǒna lontaa* = elle allaite son enfant à la façon d'une chèvre <sup>(1)</sup>.

La cérémonie de la séparation terminée, la mère est parée de tous ses ornements et sort pour faire la procession par le village. L'enfant est porté par une sœur plus âgée, une nièce, etc. On lui fait faire le tour du village = *bánangya bǒna l'ólóló*. Partout on lui offre de menus présents : flèche, petit couteau, épingle à cheveux, etc. Il n'y a toutefois aucune fête : si on lui faisait cet honneur, il en mourrait (qu'on se souvienne que lors du décès il y a toujours une fête en l'honneur du défunt pour faire les adieux).

---

(1) Le contraire de *lómya lontaa*, s'il est employé pour marquer le contraste, est *lómya tontómbá*.

## ARTICLE IV. — L'ALLAITEMENT.

Les premiers jours après la naissance, l'enfant ne tette pas le lait de sa mère, « celui-ci étant trop chaud »; il est nourri par une tierce personne, de préférence apparentée. Le troisième jour on procède au :

1° *Massage des seins* de la mère (-*kulola baéle*). A cet effet on se sert des feuilles de la liane *büté* et de la plante *lilongyá* (*Adenostemma viscosum* Forst.), d'une feuille verte du bananier *nseleuge*, de quelques morceaux de canne à sucre pelée, des bouts de feuilles sèches d'un bananier quelconque, auxquels on ajoute parfois d'autres plantes. Tout est pilé, puis bouilli, et l'on y mêle du sable blanc et un peu de fard rouge. Cette mixture s'appelle *ndengó*. Elle est préparée par les femmes qui sont préposées au massage des seins. Toutefois, les feuilles du *büté* doivent être cueillies par le père de l'enfant. S'étant rendu en forêt de bon matin, il secoue d'abord la liane pour faire tomber toutes les feuilles insuffisamment attachées. Puis il y grimpe et cueille la quantité voulue de feuilles dans son petit panier *ilámbá*. Si une feuille venait à tomber au cours de cette opération, il doit la cesser et jeter tout ce qu'il a déjà cueilli. Le massage ne peut avoir lieu ce jour-là, car il ferait mourir l'enfant, qui tomberait et se fanerait comme une feuille. Le père n'a qu'à recommencer le lendemain.

Il y a toujours deux masseuses : une parente du mari et une de la femme <sup>(1)</sup>. Elles pilent les feuilles dans une seule et même auge (*eoka*). Entre-temps la mère doit faire la confession publique, dont nous reparlerons à l'instant. Lorsque la préparation des produits destinés à la friction est achevée, les deux masseuses commencent leur opération, qui doit être assez douloureuse. La parente du mari s'occupe du sein droit, celle de la femme du sein

(1) Les Injóló permettent parfois le massage à un homme.

gauche <sup>(1)</sup>. Avec la mixture elles massent énergiquement les seins de haut en bas. Après quelques minutes elles essaient le lait, en en faisant couler quelques gouttes sur un tesson ardent. Si la réaction est normale, la mère commence l'allaitement. Si, au contraire, le lait se coagule et se solidifie (*baéle báonda*) comme du caoutchouc, c'est un signe qu'il est de mauvaise qualité, à cause de la présence d'un furoncle interne du sein, nommé *ítsi*. On fait alors appel à la science et à l'habileté d'une femme experte. Celle-ci frotte entre les mains les feuilles d'une liane, pour en extraire les suc qu'ensuite elle mélange avec de l'eau. De ce liquide huileux et écumant comme du savon elle met quelques gouttes sur un bout de feuille de bananier, dont elle fait un sachet. Pendant un certain laps de temps elle tient ce sachet sur le sein, jusqu'à ce que le furoncle, semblable à un caillot de sang ou un morceau de foie, soit sorti du sein et entré dans le sachet. Elle le montre à l'assistance : désormais la mère peut sans crainte allaiter son enfant; le lait est devenu sain et normal.

2° *La confession publique* doit comprendre les noms de tous les hommes avec lesquels la mère a eu des rapports charnels depuis la conception. D'autres, comme les *Injóló*, étendent cette obligation même aux cas qui étaient arrivés avant ce moment et qui n'ont pas encore été déclarés à une occasion précédente. La confession est publique. La masseuse parente du mari commence à piler les feuilles destinées à la friction du sein; elle donne un coup de pilon et dit à la mère : « cite un homme ». Celle-ci répond en citant un nom. La masseuse reprend : *nyongo* = indemnité. Puis toute l'assistance : *yengô yengô yengô* = absous. Ensuite c'est le tour de l'autre masseuse, qui interroge de même; et ainsi jusqu'à l'épuisement des noms. Si

(1) Disposition naturelle pour nos gens; le terme employé pour signifier mari (*bóme*) à celui qui exprime la droite (*elóme*), est sans doute apparenté étymologiquement, et il y a quelque probabilité qu'il en soit de même pour *wáti* (épouse) et *íáti* (gauche).



la mère cite le nom d'un homme qui est proche parent de son mari et qui, de ce fait, ne doit pas payer d'indemnité, la masseuse ne répond pas : *nyongo*, mais un membre du clan du mari fait le geste de franchise : dans la main gauche il tient une amande de noix de palme (*loliká*) et la lance au moyen d'une planchette qu'il tient dans sa droite. Chez les Injóló, cet homme prend deux amandes qu'il frappe l'une contre l'autre et qu'il jette ensuite. Si la femme taisait un nom, l'enfant mourrait. Si elle n'a aucun aveu à faire, elle répond : « Personne hormis mon mari ».

L'indemnité à payer par ceux qui y ont été jugés astreints consiste en une poule et un régime de bananes (ou leur valeur en argent) à donner aux masseuses, qui se les partageront ensuite. Si l'inculpé refusait, le mari lui réclamerait, après la réclusion, une indemnité en règle.

Les Bombwanja procèdent à cette confession lors de la cérémonie de la fixation du fœtus. Ce sont quelques vieilles femmes mariées dans le clan qui font l'interrogatoire. L'amande de fruit de palme est lancé au moyen d'un couteau.

Notons enfin que la confession est restreinte aux femmes mariées. Une jeune fille-mère n'y est jamais tenue. Ce semble donc être une pratique qui se rapporte au mariage (institution sociale) et non à l'enfantement (phénomène physiologique).

Cette confession s'appelle *etato* ou *lotato*, du verbe *-tata* = confesser (remplacé parfois par le mot générique *sanga* = dire).

Je n'ai pu trouver d'autre motif pour cet usage que celui d'éviter la mort de l'enfant. Il est pourtant évident que cette explication n'épuise pas la question, quoiqu'il soit très bien possible que le sens original et profond ait été perdu sans laisser de souvenir dans l'esprit de la génération présente.



3° Durant toute la période de l'allaitement, la mère ne peut pas se *séparer de son enfant*. Pour les circonstances ordinaires de la vie, ceci s'entend au sens large; mais pendant les relations sexuelles la prescription est rigoureuse et n'admet ni exceptions ni excuses. La négligence dans cette condition entraînerait inévitablement la mort de l'enfant par *ndota* dès que la mère le reprend. Cela vaut tant pour les relations légitimes que pour les rapports coupables. La mère doit donc toujours garder son enfant sur sa poitrine.

4° Si, à un moment de l'allaitement, le lait ne coule plus en quantité suffisante, on administre à la mère une potion d'extrait d'écorce bouillie de l'arbre *bolóngé* (dont le fruit contient un suc laiteux très doux). Ensuite elle mange des légumes *lotélé* <sup>(1)</sup>.

5° *Un accident* auquel les Nkundó attachent une grande importance est le rejet ou le vomissement du lait dans la bouche d'une personne adulte, fût-ce la propre mère. Cette personne ne peut plus manger de viande, — si l'auteur est du sexe masculin, — ou de poisson, — si c'est une fille, — jusqu'à ce que l'enfant en question, devenu grand, ait tué, selon le cas, un animal (ou oiseau) ou un poisson et l'ait donné à la victime de l'accident. Si l'enfant meurt en bas âge, cette personne est accusée d'avoir transgressé la défense et obligée de payer une forte indemnité. La chose n'en arrive d'ailleurs pas à cette extrémité, car l'accidenté se garde scrupuleusement de tout ce qui pourrait causer un meurtre de ce genre. Et si la mort survient sans qu'il ait rien à se reprocher, il peut recourir à l'ordalie ou au jugement d'une épreuve superstitieuse. En outre, dans les villages qui ont des Batswa, une femme de cette race doit allaiter un instant l'enfant avant que sa mère ne lui rende le sein.

(1) Plante dont les feuilles sont consommées aussi comme légumes dans la vie ordinaire; mais particulièrement par ceux qui possèdent la pratique magique moderne du *boyaóli*.

6° *L'enfant est porté* sur l'épaule et, dès qu'il est capable de se tenir, sur la hanche. Il ne lui faut pas beaucoup de semaines pour s'habituer à cette position. Lorsque la mère est forcée de la garder pendant une durée assez longue (marche, voyage, etc.), elle le met dans une écharpe-baudrier (*lombě*), fabriquée avec des lianes râpées et tressées à la manière d'une natte, ou avec un tissu en fibres de raphia, ou encore avec une peau (actuellement, souvent une pièce d'étoffe européenne). Cette écharpe doit être solide, car si elle se déchirait et que l'enfant tombât, les conséquences porteraient très loin : tous les enfants ultérieurs de cette femme sont condamnés à mourir dans le sein maternel ou pendant la période d'allaitement.

L'enfant grandissant est parfois porté chevauchant sur dos de la mère, qui n'aime pas beaucoup s'en séparer ou qui est obligée par la tyrannie du petit de le garder même pendant ses travaux, ses courses, voire ses danses. Elle remédie, si possible, à cette situation encombrante en ayant recours à l'aide d'une fille plus âgée, d'une jeune nièce ou cousine, ou d'un garçonnet de la proche parenté.

Durant le jour, l'enfant est pour le repos couché sur le lit ordinaire ou sur un lit mobile (*boángá*), sans autres accommodements. Il ne rencontre pas de difficultés à dormir ferme sur ces dures couchettes.

7° *Le sevrage*. Bien que l'enfant soit habitué peu à peu à la nourriture solide, il ne cesse de tetter. Les allaitements s'espacent d'autant plus qu'il avance en âge. Mais il ne s'abstient définitivement qu'à deux ans environ, et parfois deux ans et demi, s'il est d'une constitution faible.

Le sevrage n'est accompagné d'aucune cérémonie ni fête.

Afin de déshabituer l'enfant, la mère s'enduit les mamelons avec le suc du fruit *lifété* (espèce de petit piment doux ou aubergine) ou avec l'extrait du piment-poivre (*imbénga*). Parfois elle le confie pendant quelque temps

à l'une ou l'autre parente (fille, sœur, etc.) habitant ailleurs.

Comme on l'a vu ci-dessus, c'est après le sevrage que se termine, pour la mère, la période de l'*ekelé-bokeka* et que ses infidélités n'ont plus de répercussions sur la vie de son enfant.

8° Si la mère meurt pendant l'allaitement, on charge de cet office une femme qui s'y montre disposée, fût-elle Botswa, et qui ne fait jamais défaut. Après le sevrage elle est rémunérée convenablement. L'usage du lait de chèvre est inconnu.

9° Les enfants en bas âge souffrent fréquemment de *convulsions*. Cette maladie est attribuée à l'action de l'épervier et est, pour cette raison, appelée *mpulú* (oiseau). On tâche de l'éviter en pendant au cou des enfants une amulette, généralement le triangle clavulaire d'une carcasse de poule. En outre, les Nkundó connaissent un remède qui a pour but de fortifier les nerfs : l'enfant est couché sur une natte étendue à un endroit quelconque du toit de la case. Avec le suc des feuilles de l'arbrisseau *litóyānsombo*, mélangé avec de l'extrait de *mbólé* (fruits du *bosǒombó*) on prépare un collyre (*bolólí*) dont on laisse tomber, au moyen d'une feuille en forme de cornet, quelques gouttes dans les yeux de l'enfant. Ensuite, le père ou un parent retire la natte de dessous l'enfant et lève celui-ci plusieurs fois en criant : tá tá tá.

10° A la *dentition* on n'attache aucune importance spéciale. Seulement l'enfant dont les dents supérieures poussent avant les inférieures (défaut nommé *ingondo*) passe pour être anormal. Aussi lui est-il défendu de manger les prémices de la chasse ou de la pêche par clôture (*mpao*), sinon celles-ci seraient rendues infructueuses.

## ARTICLE V. — IMPOSITION DU NOM.

L'imposition d'un nom n'a pas lieu à date fixe. On ne la retarde pas sans raison particulière. Aucune fête ni cérémonie ne l'accompagne. Le père se contente de poudrer de couleur le front de l'enfant, en signe d'allégresse.

C'est au père que revient le droit de choisir un nom pour son enfant. Parfois il demande l'avis de sa famille. De préférence, il impose les noms de ses parents décédés ou en vie, quelquefois le sien propre. Mais il convient de respecter également les sentiments de la mère. La négligence d'en tenir compte peut inciter la femme à provoquer un avortement pour le punir de son opiniâtreté à méconnaître sa famille à elle.

Un accouchement pénible, comme le décès réitéré d'enfants précédents, est attribué souvent à la rancune d'un défunt mécontent. Dans ces cas, on attend le verdict d'un songe, ou l'on recourt au jugement d'un *nkanga* (médecin-magicien), afin de pouvoir satisfaire ce mort irascible.

Si le cas se répète trop souvent, cette calamité provient d'une rivalité entre défunts qui se disputent la possession d'un homonyme, l'évincé envieux tuant l'enfant. Pour éviter ces vengeances mesquines et les contenter tous en ne satisfaisant personne, on donne à l'enfant un nom neutre ou un nom de Botswana, comme : Botswá, Sáka, Ęfálina = sans nom; Botsilá = insuccès, malchance; Litúli = morts sans cause connue, etc. Lorsque l'enfant a déjà reçu un nom et que l'on craint, pour l'une ou l'autre raison, la fureur néfaste d'un mâne, il y a toujours moyen de le remplacer par un autre.

D'ordinaire on réserve aux enfants les noms de parents du sexe égal. On y fait pourtant exception lorsqu'un des sexes est insuffisamment représenté dans la progéniture, auquel cas le porteur du nom peut encore le changer plus tard, permission dont il est rare qu'il n'use pas. Il n'existe

cependant pas de noms spécifiquement masculins ou féminins, sauf ceux qui ne sont que la forme relative d'un verbe, comme Ósásuka = la coquette; Óyémengò = celle qui vient avec l'abondance; Ófénji = celle qui surpasse, etc. Enfin, certains noms se rencontrent rarement dans l'un ou l'autre sexe.

Pour la majorité des noms, l'étymologie est impossible à tracer et ils n'ont aucune signification. Certains sont empruntés à la nomenclature des règnes de la nature ou d'objets; mais on ne prête aucune attention à leur sens original et les allusions dans cette matière — comme l'essaient parfois certains Européens — sont ou incomprises ou mal reçues. D'autres sont dictés par la constitution de l'enfant; comme Ókunjòlò = qui sera enterré encore aujourd'hui; Báwáòlólí = on ne meurt que plus tard <sup>(1)</sup>. On trouve aussi des noms qui commémorent un événement particulier, comme un grand deuil (Báwá = ils meurent; Bálela = on pleure), une rivalité (Báunela = ils se battent pour..., signifiant la rivalité de deux hommes pour la possession de la mère de l'enfant ainsi nommé). Quelques-uns, enfin, ont la portée d'un dicton : Báwake = tous les hommes doivent mourir, etc.

Répetons, pour terminer, que les homonymes se lient souvent d'une amitié particulière, se font des présents et s'entr'aident. Cela ne donne pourtant aux homonymes de sexes différents aucun droit à des rapports intimes, qui, s'ils existent, ne sont que le concubinage ou l'adultère pur et simple.

#### ARTICLE VI. — LES JUMEAUX.

Pour les Nkundó la naissance de jumeaux (*baása*, sing. *jása*), sans avoir l'importance qu'y attachent d'autre popu-

(1) Par ces deux noms on veut prévenir des allusions à la débilité de l'enfant et exprimer l'équivalent du dicton : il n'est vie que de langoureux.

lations, comporte néanmoins quelques particularités, dont la principale est l'absence des interdits et prescriptions attachés aux naissances ordinaires : les jumeaux sont libres de tout interdit commun ; ils sont *fulúngú* <sup>(1)</sup>. Examinons les détails :

L'événement est annoncé par le signal ordinaire, mais doublé, ou, si les enfants sont de sexes différents, par le simple signal de chaque sexe. Suit le rythme de danse : 2 ou 3 longues et 2 courtes.

Le lendemain, les parents du père se rendent hors du village, de préférence à une bifurcation du chemin. De chaque côté, ils plantent un pied de *lokókólókó*. Tout autour ils disposent un petit amas de branchettes et de feuilles diverses, nommé *júké*. C'est un signe et un lieu de bénédiction et de porte-bonheur. Chaque passant s'arrête, cueille deux feuilles, dont il en dépose une sur chaque tas, puis crache dessus en disant : *swá* <sup>(2)</sup>. Ensuite, en battant des mains, il chante deux fois : *yeli yeye*. Cette manière de se comporter attire la bénédiction des jumeaux sur son voyage, ses entreprises, son mariage. Sous ce tas, on enterre le cordon ombilical, ainsi que le placenta et la membrane.

Tous les matins, père et mère se dessinent, avec du kaolin, deux raies sur le milieu du front et sur les bras, tant au-dessus que dessous le coude. Ils en font de même des jumeaux <sup>(3)</sup>. Cette pratique ne cesse qu'au sevrage. Si après ce moment un des enfants tombe malade, on recommence sur lui jusqu'à la guérison, en ayant bien soin de ne pas l'omettre sur son frère, de peur que la maladie ne l'atteigne lui aussi. Car ces dessins, tout en étant un signe d'allégresse, sont avant tout un moyen prophylactique contre la fièvre des enfants (*ikútswáki*) qui,

(1) Même pour les abstentions pendant le deuil.

(2) Onomatopée pour « cracher ».

(3) Parfois une double raie s'ajoute aux tempes. Le kaolin peut être employé pur ou mélangé avec du fard rouge *ngóla*.



chez les jumeaux et l'enfant suivant, est appelée *wāsanyi* et se manifeste principalement par des tumeurs à la tête et dans la figure.

Les jumeaux s'appellent invariablement, le premier-né : Mbóyó, le second : Bókétu, quel que soit le sexe. Les Bombwanja (comme les Ekonda) emploient les noms Mbóó et Mpia respectivement. La mère prend celui d'Āmbá. Ces noms ne sont pourtant pas réservés exclusivement à ces personnes; d'autres peuvent également s'appeler ainsi. Le père, au contraire, ne reçoit pas de nouveau nom; il porte seulement le titre d'Is'éy'áfé, littéralement : père de deux (1). On dit encore des jumeaux qu'ils sont Āmbámba (pl. Byāmbámba), du verbe -āmba = accepter, recevoir, parce qu'il leur est permis d'accepter et de prendre tout, aucune prohibition ordinaire ne valant pour eux.

La mère des jumeaux n'est pas astreinte à la réclusion (*nyang'éy'aása áfóáte waékelé*). On arrange pour elle le hangar du chef de clan, c'est-à-dire celui chez qui on dépièce les animaux d'autorité (léopard, etc.) (2). Ce hangar est fermé au moyen de palmes. Ni les parents, ni l'assistante, ni les personnes qui entrent dans ce lieu ne sont obligés d'observer la continence et les autres interdits de l'*ekelé*.

Tous les membres de la parenté viennent saluer les jumeaux et leur font à chacun un présent (poules, couteaux, flèches, nourriture) qui est reçu par le père ou la mère. Chaque fois qu'on donne quelque chose à l'un des jumeaux, fût-ce le plus menu objet, on doit en faire autant à l'autre; sinon ce serait causer sa mort. Si la mère prend l'un sur le bras, il faut que l'autre soit pris également, soit par elle-même, soit par le père. Si elle frappe l'un, elle ne peut omettre de frapper aussi son frère. Cette

(1) Chez les Ekonda on le nomme Buka.

(2) Donc à l'endroit du *bonsenge* ou lieu de dépiècement des animaux d'autorité (*nyama yā bikofo*, littéralement : animaux superbes).



dualité vaut donc pour tout et à plus forte raison pour l'allaitement.

Si un enfant jumeau pleure ou est malade, les parents doivent chanter et danser avec accompagnement d'un *lokolé* et d'un tambour *ngomo*. C'est ce qu'on nomme *-bénnga baása*. Si quelqu'un invite à la danse un jumeau ou ses parents, ceux-ci ne peuvent omettre d'y donner suite. Passant à une bifurcation ou à un habitat de génie ou à un *efeno* (endroit où l'on se réunit pour des pratiques magiques, oracles, etc.), elle danse et chante encore en l'honneur du génie, pour qu'il soit propice à ses enfants. Divers chants sont en vogue, comme : *Elím'é'Āmbá tongólela yelí yeye* = génie d'Āmbá ne pleure pas <sup>(1)</sup>; *Bokétu la Mbóy'é'Āmbá tofúkáké tonyongáké, toléké bilingoi yelí yeye* = Bokétu et Mbóyó d'Āmbá ne te meus pas, ne remue point, ne mange pas de champignons *bilingoi*; *Bokétu 'a Mbóyó njóátela ngóy' emengo yelí yeye* = Bokétu et Mbóyó, je mets ma mère dans l'abondance; *Bokétu'a Mbóyó lá'okonō lá'okendō yelí yeye* = je tomberai malade et néanmoins je marcherai (me porterai bien); *Bokétu'a Mbóyó, lióta bokēkesano yelí yeye* = accouchement encombrant, etc.

Les nourritures interdites aux jumeaux sont les champignons *bilingoi* (ou *bilingondō* ou *bankānkíndá*), l'antilope *mpambí* et l'igname *ōlí*, qu'il est également défendu aux parents de consommer avant le sevrage <sup>(2)</sup>.

En voyage, les parents de jumeaux se ceignent de la plante rampante *boyayenga* ou la portent en bandoulière sur l'épaule. En outre, la mère y attache une sonnette. Leur chevelure est souvent ornée de deux plumes de la queue du perroquet gris (*nkoso*) et de deux plumes d'une poule blanche.

(1) Tongólela = forme archaïque, encore en usage chez les Ekonda, etc.

(2) Cet interdit s'étend à toute nourriture cuite dans des pots où ces aliments défendus ont été préparés; extension qui d'ailleurs est commune à tout interdit alimentaire.

Le salut à donner à des parents de jumeaux et leur réponse doit toujours être double : w'õné w'õné; rép. em'õné em'õné; oðyá oðyá, rép. njòyá njòyá; losák'esáko, rép. bika bíka. Pour cette dernière salutation, remarquons qu'ils ne répondent pas autrement; ils sont donc assimilés aux grands notables des anciens temps.

Lorsque les enfants sont devenus grands à pouvoir se suffire à eux-mêmes, toutes les prescriptions particulières perdent leur rigueur et ils sont désormais comme tout le monde. Pour le mariage, le décès, etc., rien ne les distingue du commun. Aucune préférence n'est montrée pour ou contre eux. Seulement, leur descendance produira encore des jumeaux.

Les Nkundó considèrent donc les jumeaux comme des enfants extraordinaires, sans pourtant pousser leur jugement aux extrêmes. Ils sont contents de recevoir deux enfants à la fois, tout en estimant que la gestation et l'accouchement dans cette circonstance sont plus dangereux pour la mère. C'est pour ce motif que celle-ci est appelée *boyéngwá*, la gravité du cas n'ayant pu la faire mourir. Cette épithète s'applique également au père et aux jumeaux, probablement pour la même raison et à cause de leur immunité à l'égard des interdits. Toutefois, si les jumeaux sont de sexes différents, la mère est moins appelée *boyéngwá*, car elle est *lilõka* = malfaisante (1).

Il résulte encore des lignes précédentes que les jumeaux sont, à un certain degré, entachés de magie. Ceci est confirmé par la défense de jeter quelque objet (pierre, amande de palme, etc.) sur la case où ils se trouvent, tout comme pour quelqu'un qui possède un charme, une pratique d'envoûtement ou de protection. En outre, ils jouissent d'une certaine propriété innée d'ensorceler les entreprises (chasse, pêche) d'autrui. C'est pourquoi ceux qui redoutent leur action nuisible s'enduisent de kaolin de la même façon que le font ces enfants et leurs parents.

(1) Voir, plus haut, art. II, § 3.

Les Nkundó ont connu des cas de trijumeaux, mais ils sont extrêmement rares. Le dernier-né des trois s'appelle Yëndembe ou Yëndende ou Yëlele. La seule particularité qui lui soit propre est qu'on ne peut jamais lui commander un travail, ni l'envoyer porter un message ou faire une commission, etc. = *áfótswé ntómo*. Pour le reste, rien ne le différencie des deux autres. Les salutations ne sont pourtant pas triplées.

L'enfant qui naît immédiatement après les jumeaux est appelé Wuteji (de *utela* = répéter). Il ne diffère en rien du commun.

#### ARTICLE VII. — LA CIRCONCISION.

La circoncision est générale. Aucun âge n'est prescrit. D'ordinaire elle a lieu pendant la jeunesse, avant la dixième année. Les plus peureux diffèrent jusqu'à la puberté ou même après. Des coutumes claniques particulières peuvent fixer une date limite. Ainsi aucun homme du village de Besombó n'y est admis avant d'avoir tué une bête à la chasse. Par contre, la saison de la circoncision est déterminée : elle doit avoir lieu pendant l'époque des eaux basses.

La circoncision est opérée par un homme quelconque qui y est expert. Elle se pratique derrière les cases. Hormis les « operandi » et leurs pères, personne n'y est présent. Les garçons se groupent un peu à l'écart, mais de façon à pouvoir suivre de leurs yeux le traitement que subit leur compagnon. Le patient s'accroupit. Un des assistants âgés lui met les mains sur les yeux pour l'empêcher de voir ce qui se passe. L'opérateur a creusé un petit puits pour recevoir le sang. Il tire le prépuce, le lie avec un fil, puis trace avec des cendres la ligne que doit suivre le couteau *empúte* qu'on emploie dans cette circonstance. Lorsque le sang cesse de couler, l'opérateur mâche du poivre *bondóngó* (*Aframomum*...) ou, de préférence, une

nageoire caudale du poisson *ngqló*, qu'ensuite il crache sur la plaie. La réaction est fort douloureuse. Mais le patient se montre courageux; s'il pleure, il est l'objet de la risée de ses compagnons.

Aussi longtemps que la plaie n'est pas cicatrisée, le garçon doit s'abstenir de feuilles de manioc (*bangánju*) et du pain de manioc dans la préparation de *bosombó* ou de *lótó*. En outre, il ne peut manger ni la peau, ni la tête ni la queue de poissons.

Pendant la cicatrisation l'opéré est soigné, lavé, etc., par sa mère, ou — s'il a atteint la puberté — par son père. Cet office impose à la personne qui en est chargée l'obligation à la continence (*bokeka*), même à l'égard de son conjoint. La transgression empêche la guérison de la plaie ou la rend pour le moins extrêmement difficile et de longue durée <sup>(1)</sup>.

Le prépuce coupé est séché sur le *bolíkó* (claie-étagère). Puis on ne s'en occupe plus et généralement il demeure là poussiéreux et sale pour un temps indéfini, si les rats ne s'en mêlent pas.

Dans les centres, les jeunes gens commencent à négliger l'opérateur indigène, pour recourir à l'intervention du chirurgien européen.

La circoncision ne donne pas lieu à des cérémonies ni à des fêtes. Il arrive qu'un homme riche et vaniteux donne une fête, mais la chose n'est nullement de pratique courante.

Circoncire se traduit en lonkundo : *téna bonsoǵé* = couper le prépuce. Le terme moins vulgaire et beaucoup usité est : *téna nsóngé* = couper l'extrémité. Une circonlocution de décence excessive est : *téna batóí* = couper les oreilles.

Quant à la raison d'être de cet usage, après ce qui en a été dit au chapitre I, II<sup>e</sup> partie, article II, § 2, nous n'avons plus à y revenir.

(1) Un *bokeka* analogue existe pour celui qui soigne un grand ulcère phagédénique (*wálé*).

## ARTICLE VIII. — L'ÉDUCATION.

Dès son jeune âge l'enfant nkundó doit rendre à ses parents divers menus services, surtout dans les travaux du ménage : puiser de l'eau, chercher du bois de chauffage, s'occuper d'un petit frère ou d'une petite sœur, etc. Les appels s'adressent principalement aux filles, mais les garçons n'en sont nullement exemptés. De par la nature même des choses, ceux-ci sont pourtant moins souvent mis à contribution.

Le fils peut assez tôt accompagner son père dans ses voyages, aux réunions, aux discussions judiciaires, etc. Celui-ci fabrique pour lui un arc et des flèches et lui enseigne cet art. Le grand passe-temps de la jeunesse masculine est la chasse et la pêche par toutes sortes de procédés qui conviennent à son âge. Peu à peu l'adolescent apprend les travaux communs et tout ce qu'il doit savoir pour subsister, se nourrir et se loger. Son instruction est complétée par ses compagnons et surtout par les circonstances de la vie.

La fille apprend les travaux du ménage et des cultures. Déjà très tôt sa mère lui tresse un petit panier, pour qu'elle s'habitue à porter des fardeaux. Puis elle participe aux pêches féminines.

On a généralement l'impression que les filles sont beaucoup plus actives que les garçons. Mais j'estime que la différence provient de ce que ceux-ci sont presque toujours en forêt, tandis que celles-là restent au village et sont par conséquent remarquées davantage. D'ailleurs, dans nos Missions on ne peut pas dire que les garçons travaillent moins bien que les filles, au contraire.

Les filles s'exercent à l'art culinaire, non seulement chez leur mère, mais encore — comme en Belgique — par le jeu (*ioto*).

Les enfants n'étudient pas l'histoire, les lois et traditions de leur clan ou tribu. Ils les apprennent par les cir-

constances, soit en les entendant raconter, soit en questionnant. Souvent les parents les expliquent de leur propre initiative, non en suivant un programme déterminé, mais plutôt en profitant des occasions. C'est surtout en accompagnant son père dans ses visites, ses voyages et aux réunions ou délibérations, et en assistant attentivement aux séances des troubadours à *longombé* (mandoline), que le jeune homme peut apprendre beaucoup de choses. La fidélité à suivre le papa plutôt que de jouir constamment de la liberté en forêt rend compte de cette connaissance surprenante des us et coutumes, des lois ancestrales, de l'histoire, de la sagesse des anciens, des proverbes, fables, etc. que possèdent certains jeunes au point de l'emporter sur nombre de vieux. J'ai rencontré plus d'un cas de ce genre qu'on expliquait avant tout par cet attachement.

A peine capable de marcher, l'enfant nkundó commence à fredonner les airs en vogue et à imiter les mouvements rythmiques des danseurs. Les fillettes surtout s'exercent par de petites danses à elles. Puis les enfants se mêlent peu à peu au groupe des danseurs adultes et peuvent s'associer au chœur, mais à l'arrière.

Les parents enseignent à leurs enfants les métiers qu'ils connaissent eux-mêmes : forge, sculpture du bois, tresage de nattes et de paniers, poterie, etc.

Au point de vue éthique, les enfants apprennent beaucoup par l'expérience, mais les parents n'omettent pas de leur inculquer les règles de politesse, de bienséance, de savoir-vivre et les grands principes des relations sociales. Il y a pourtant, ici comme en Europe, des degrés dans le soin ou l'insouciance dans ce domaine. La morale enseignée est celle qu'ils adoptent eux-mêmes; elle est avant tout familiale, sociale : déférence envers les membres de la famille, entraide, respect du bien d'autrui, crainte de l'autre sexe, etc. Mais tout cela repose sur une base naturaliste : le motif donné se limite aux conséquences

fâcheuses. Les réprimandes, voire les châtimens pour infractions ne sont pas inconnus. Mais ils sont provoqués surtout par l'exaspération, par conséquent mêlés de mouvemens de colère, et donc sans continuité ni idée de suite; une fois la colère calmée, les menaces restent stériles. En fait de punitions les parents recourent principalement aux coups. D'autres peines sont pourtant en usage. Ainsi, un de nos catéchistes, étant jeune (entre 1880 et 1895), avait enlevé un oiselet pris au piège à glu d'un de ses cousins. Dès que son père en eut connaissance, il fit à son gamin une verte semonce et le condamna à se coucher ce soir sans souper.

A l'approche de la nubilité, la mère enseigne à sa fille les droits et devoirs de la femme mariée. Elle lui apprend la façon de se conduire et de se comporter pour faire une bonne épouse et mère. Et cela pour qu'elle trouve un bon mari, pour que l'union demeure stable et ne provoque trop de palabres ou d'embarras.

Autrefois les enfans n'étaient pas admis à voir les danses des adultes. Ils en étaient chassés et n'avaient qu'à s'amuser entre eux. C'était une excellente mesure pour la sauvegarde de la moralité parmi la jeunesse et pour conserver le respect à l'égard des vieux. Aussi est-il très regrettable qu'elle soit actuellement tombée en désuétude.

Ayant atteint la puberté, les enfans n'aiment plus à rester coucher chez leurs parents. Ceux-ci ne les chassent point, mais, d'autre part, ne s'opposent pas à ce désir de la jeunesse, qui, dit-on, est inspiré par un sentiment de pudeur. Les garçons vont d'un côté, les filles d'un autre, par exemple dans une case inoccupée appartenant à leur père ou chez des propres parents; ou encore cherchent-ils à trouver place dans le logement d'un groupe de compagnons ou de compagnes. Si aucune maison n'est disponible, les garçons s'associent pour la construction d'une hutte commune. A présent, ils commencent déjà très tôt



à se bâtir une case individuelle, ou à deux, pour jouir ainsi d'une liberté plus grande.

On trouve sur les arbres de la forêt une espèce de champignon dur, nommé *losikitela*. Lorsque l'enfant commence à parler on lui en met un spécimen entre les dents pour qu'il y morde et apprenne ainsi à ne pas s'exprimer inconsidérément, mais à retenir ses paroles (*-sikitela*) pour réfléchir avant de parler.

Maintes fois on peut constater que les parents et d'autres personnes aident activement les enfants à s'exprimer dans une langue correcte, particulièrement en redressant les fautes, en corrigeant la prononciation, en rectifiant les erreurs dans les noms propres, en leur citant le mot exact, voire en leur expliquant des formes grammaticales ou les nuances entre certains termes : « C'est comme ceci qu'il faut dire; cela signifie autre chose; cette plante s'appelle ainsi, etc. ».

Bien donc que l'enfant nkundó soit très libre de disposer de ses jours comme bon lui semble et que, forcément, il apprenne nombre de choses par l'expérience personnelle, il serait faux d'affirmer que les parents se désintéressent de son éducation ou n'y contribuent pas. Ils interviennent activement par leurs conseils, leurs explications, leurs démonstrations. Il va sans dire que leur part n'est pas aussi importante ni continue que dans beaucoup de milieux civilisés. Il est d'ailleurs très difficile, et souvent injuste, de comparer la situation de nos gens avec celle d'Europe : la différence des circonstances est trop considérable. Mais nous devons à l'équité de montrer que des efforts sont faits par les Nkundó dans ce domaine, tout en faisant remarquer que les effets sont peu palpables quant à l'éducation morale <sup>(1)</sup>, parce qu'il y a quantité de fautes, de lacunes, d'erreurs et d'obstacles dont il n'est pas inutile d'examiner les plus importants.

---

(1) Nous ne parlons plus de l'éducation matérielle et économique, qui ne prête pas à critique.

1° D'abord, l'éducation commence trop tard. Les efforts, pour être couronnés de succès, devraient débiter le plus tôt possible. Or, tant que l'enfant n'a pas atteint un développement relatif (d'ordinaire vers sa sixième année) il est jugé trop jeune pour recevoir des leçons, des punitions, etc.

2° Dans leur pédagogie, les Nkundó ne tiennent aucun compte de la relation de cause à effet dans l'acquisition de mauvaises habitudes. Ils réagissent contre les actes condamnables, mais ne s'attaquent pas à la racine en s'opposant à l'éclosion des vices. Ainsi, ils ne comprennent pas que la satisfaction continuelle des désirs ou des caprices d'un enfant en bas âge, par exemple pour l'allaitement, la demande de nourriture, le désir d'être choyé et porté, etc., doit nécessairement en faire un insoumis, un petit tyran qui veut être contenté en tout.

3° Le manque d'idée de suite et l'inconstance dans la répression des défauts ou dans la punition des fautes, qui, nous l'avons déjà dit, sont de la part des parents nkundó le plus souvent des explosions brusques de colère et d'indignation. Pour l'enfant, le but de la punition disparaît : elle n'obtient d'autre effet que la crainte du châtimeut. Il peut y avoir d'heureuses exceptions, mais elles sont sûrement rarissimes. En général, les parents se laissent entraîner par l'impulsion du moment, et les gamins d'en tirer profit. La gravité de pareille situation apparaît bien dans cet exemple historique : Isia (à présent un homme entre 30 et 40 ans) s'amuse à tirer des flèches. Une des femmes de son père, nommée Bokeli, arrive sur les lieux accompagnée de Bakutu, jeune sœur d'Isia. Le gamin reprend Bokeli : « Que viens-tu faire ici avec ma sœur ? Si une flèche l'atteint, ce sera ta palabre ». La femme l'insulte. Le garçon menace de tirer sur elle. Là-dessus, son père, Bolékéla, intervient en disant : « Si tu oses toucher à ma femme, je

tue une de tes mères » (1). Isia riposte en tirant sur Bokeli et disant : « Eh bien mourez toutes deux » (2). Son père veut l'attraper, mais l'agile gamin s'enfuit en forêt. Ne le voyant pas rentrer, le soir, tous sont pris de peur. Finalement il répond à l'appel de sa tante Bongóla et revient. Morale de l'histoire : tout le monde est heureux de le revoir, et il n'est plus question de châtement (3).

Autre exemple plus fort : Esalé (actuellement entre 40 et 50 ans) est insulté par sa mère Bosola, pour un méfait. Il tire sur elle et la blesse au front. Pour fuir la colère de son père, il se retire en forêt. On l'appelle et il revient. La palabre est terminée (4).

4° Le manque de coopération dans les efforts des conjoints. Chacun agit de sa propre initiative et sous l'impulsion de sa propre indignation. Plus encore, ils se contraignent; l'un punissant l'enfant, l'autre tâchant de le protéger, directement, ou indirectement en réprimandant le conjoint. Ceci arrive surtout aux femmes qui ne supportent que très mal que leur enfant soit touché par quelqu'un fût-ce son propre père. La chose doit être attribuée en partie au défaut d'union de sentiments entre les époux et en partie à l'amour maternel purement naturel, psychophysologique pour ainsi dire.

Les mesures prises contre un enfant qui s'est mal conduit suscitent souvent une grave querelle de ménage, parfois suivie de la fuite de la femme chez elle. Tel le cas historique de Bakutu b'Öfóngé (né vers 1880). Son père Bolónjó lui avait défendu de peler un bout de canne à

(1) C'est-à-dire, soit ta mère (Botsinanya), soit sa sœur et *ebisa* Basimi.

(2) C'est-à-dire si ma mère doit mourir (riposte courante en pareil cas), que toi, Bokeli, meures aussi.

(3) D'après la jurisprudence nkundó, le tort était d'ailleurs du côté de Bokeli, parce qu'elle a commencé les insultes. Mais la réaction était quand même exagérée.

(4) Une fable enseigne, d'ailleurs, qu'il ne faut pas laisser quelqu'un sous l'empire de la fureur, surtout lorsqu'il s'est retiré en forêt, parce que cela peut le rendre misanthrope, ce qui aurait des suites plus déplorable encore (vagabondage, meurtres, etc.).

sucré d'une façon maladroite et gaspillante. Le garçon ne voulait pas entendre raison. Puis le voilà qui se taille une profonde blessure au doigt. « Ne te l'ai-je pas dit, s'écrie le père; te voilà puni de ta désobéissance. » Là-dessus fureur de la mère Mbéla. « Ah ! tu me tues mon enfant » et le reste... Elle roule ses nattes, endosse ses paniers et prend le chemin de son village.

La casuistique nkundó cite le cas hypothétique, semble-t-il, ou du moins appartenant aux temps passés, — car je n'en ai jamais connu ni entendu un exemple réellement arrivé, — d'un homme se vengeant sur sa femme qui aurait insulté son enfant, en commandant à celui-ci d'aller tuer une chèvre dans le clan de sa mère, pour que ce dernier soit obligé de payer une indemnité au propriétaire et que la mère se trouve ainsi punie dans sa famille. La jurisprudence nkundó reconnaît au père ce droit. Mais il est évident qu'au point de vue éducatif cette solution est loin d'être idéale.

5° L'influence de la parenté joue encore un grand rôle. Les Nkundó sont très attachés à leur famille. Les enfants y sont partout chez eux. La femme est très liée à sa famille à elle. Les frères et sœurs du père sont les « pères » de l'enfant; les oncles et tantes maternelles ses « mères ». Le père réel ne défend pas beaucoup ses fils contre les semonces ou corrections de la part de ses proches parents à lui, mais n'admet pas aisément l'intervention de la famille de la femme, et vice versa. Et l'enfant de profiter de nouveau de ces dissensions. Le cas arrive assez fréquemment, quoique les exceptions, elles aussi, ne soient pas rares.

6° Aux blâmes d'étrangers, l'opposition des parents est encore plus grande, en règle générale. Ils tâchent de couvrir et de justifier contre eux les défauts de leur progéniture, qu'ils défendent avec acharnement et qui, évidemment, ont connaissance de tout cela et en tirent profit.

7° Le ménage polygamique avec ses rivalités entre coépouses ne fait qu'accentuer tous ces mauvais effets

pour l'éducation. Les conflits, les allusions malveillantes, les palabres, etc. passent facilement aux enfants. Et chacune de défendre le sien.

8° La publicité : rien n'est secret, tout est connu, vu et entendu. Les gens ne se retiennent pas et la présence d'enfants n'arrête pas les flots d'insultes et d'obscénités provoquées par la colère. La jeunesse voit quantité de choses qu'elle ferait mieux d'ignorer. Elle assiste aux querelles de ménage et est témoin des dissensions. Tout cela est augmenté par la vie en plein air, dans la rue, et par la ténuité des parois.

9° A présent un autre facteur s'ajoute : la facilité des communications et la présence de postes européens. Les garçons peuvent toujours s'enfuir et trouver à se caser chez le Blanc ou ses employés indigènes. Les filles recherchent les parentes habitant dans ces postes, quitte à les aider un peu dans leur ménage, avec l'espoir de jouir plus tard d'une plus grande liberté et de vivre luxueusement. L'influence et l'autorité des parents en sont forcément affaiblies.

10° Finalement, l'absence dans l'éducation de toute base solide, de toute religion ou morale religieuse. Tout est fondé sur la crainte naturelle, matérielle : peur de châtiements (physiques ou superstitieux), des conséquences funestes de l'action mauvaise (palabres, difficultés, amendes, indemnités, parfois la honte d'être découvert (comme pour le vol). C'est surtout cette absence de motifs religieux qui rend l'éducation morale si peu fructueuse. Comme les Nkundó se sont habitués à cet état défectueux, ils ne sentent pas la nécessité de ce fondement. C'est pourquoi il est si ardu de leur inculquer cette conscience morale. Il faut l'action patiente et persévérante des grandes vérités chrétiennes avec ses institutions de formation morale (prédication ininterrompue, confession, prière) pour doter ce peuple du sentiment du devoir, de cette conscience personnelle dont il a un si impérieux besoin.

## ARTICLE IX. — DROITS SUR LES ENFANTS.

Sans répéter tout ce que nous avons déjà rencontré à divers endroits de cet ouvrage, il convient pourtant de grouper ici en résumé les considérations et conclusions au sujet du droit sur les enfants.

Le grand principe qui domine toute cette question est l'adage romain : *Pater is est quem nuptiae demonstrant*. C'est le mari légitime qui est le père légal de l'enfant de son épouse. Sans mariage, le père naturel n'y a aucun droit.

Il s'ensuit que les enfants adultérins appartiennent exclusivement au mari. (Chap. VI, art. VIII.) Comme la relation avec une veuve qui n'est pas encore légitimement remariée est un adultère, l'enfant qui en naît est l'enfant légal de l'héritier. (Chap. III, art. II.) La même règle vaut, *mutatis mutandis*, pour une divorcée avant le remariage régulier. (Chap. VIII, art. III, § 1.)

L'enfant né d'une femme libre n'a pas de père légal. Par conséquent il appartient à la famille de sa mère; il reste enfant illégitime (*entombó* : *entombó ékám*, est-il appelé par son grand-père). (Chap. I, II<sup>e</sup> partie, art. IV, § 3.) Pourtant le père naturel peut, s'il épouse la mère, obtenir l'enfant en payant pour lui un « esclave » supplémentaire. De toute façon il doit parachever le versement de la dot entière. S'il n'épouse pas la mère, il n'a aucun droit sur l'enfant; règle qui est pourtant en voie de changer dans la pointe Nord-Ouest de la région étudiée. (Chap. I, II<sup>e</sup> partie, art. IV, § 3.)

Cette légitimation n'est pas requise lorsque la grossesse a commencé après le début du paiement dotal. Elle peut avoir lieu même après la mort de la mère, moyennant le versement prévu. Ce cas de légitimation posthume se présente quelquefois en faveur des enfants nés d'unions extracoutumières engagées pendant la première période de la colonisation.

Les droits du père sur son enfant ne sont pas intangibles : il peut les perdre, notamment s'il néglige de s'acquitter de certains devoirs, parce que cette conduite équivaut à un reniement. Parmi ces devoirs dont l'omission entraîne la perte des droits sur les enfants, citons :

- 1° le parachèvement de la dot;
- 2° l'exécution des devoirs funéraires (enterrement, paiements);
- 3° l'abandon d'une partie de la dot à restituer lors du divorce;
- 4° l'observation des devoirs envers l'enfant. Ici n'entrent en jeu que les négligences graves qui équivalent à un véritable reniement : spécialement le refus illégitime de procurer à un fils les moyens de se marier; tel encore le cas cité au chapitre II, article XI, § 3, et analogues.

---

#### CONCLUSIONS.

Nous ne pouvons omettre, à la fin de ce travail, de résumer les conclusions qu'il nous suggère :

1° Chez les Nkundó le mariage consiste dans une union entre un homme et une femme, constituée par le paiement de certaines valeurs que le mari fait, par l'intermédiaire d'un ou plusieurs témoins officiels, aux parents de l'épouse, paiement contre-balancé par le versement de valeurs de la part de la famille de la femme au mari et à sa famille.

2° Il existe diverses sortes d'unions conjugales qui s'écartent plus ou moins de cette forme typique : héritage d'une veuve par un parent éloigné du mari; substitution — pendant la vie ou après décès — d'une parente qui continue l'union commencée par la défunte ou la divorcée;



offre d'une femme contre prestation d'un service éminent, une certaine sorte d'échange, et, dans quelques tribus, l'achat, plus l'union avec une esclave.

3° Les empêchements au mariage, à part la question des Batswa, découlent de la parenté et de l'affinité.

4° La vie conjugale est régie par des règles bien déterminées et sages, contre lesquelles pourtant des infractions sont commises. L'adultère est condamné et réprimé, mais la conception que les Nkundó s'en font ne concorde pas avec la nôtre et ils y admettent certaines exceptions.

5° La polygamie est en honneur; sa pratique est soumise à des règles déterminées et la première femme occupe un rang de primauté familiale et sociale.

6° Le divorce est admis sous des conditions relativement sévères, et la rupture est réglementée par une législation adaptée.

7° Les stipulations juridiques à observer lors du décès démontrent la prééminence du mariage sur les liens du sang et prouvent que l'épouse appartient réellement au mari, bien qu'elle continue à faire partie de son propre clan. En outre, la mort du mari ne rompt pas le mariage de la part de la veuve.

8° Les enfants appartiennent au père légal.

En somme, nous pouvons conclure que ces institutions matrimoniales, si à notre point de vue elles ne sont pas sans défaut, se présentent cependant comme bien ordonnées et nullement « sauvages ». Il s'en dégage une impression de netteté et de sagesse, d'adaptation et de souplesse, d'unité et de logique, qualités merveilleuses que beaucoup de législations européennes peuvent leur envier et qui démontrent l'organisation remarquable qu'a su atteindre la peuplade intéressante des Nkundó.

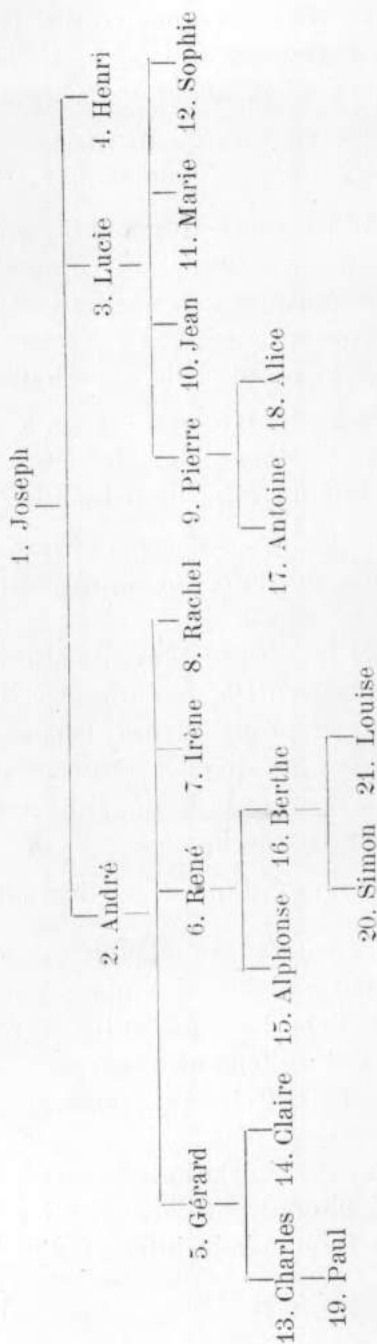
---

## ANNEXE

## TERMINOLOGIE DES RELATIONS FAMILIALES

## TABLEAU GÉNÉALOGIQUE

N. B. — Pour faciliter la claire indication des sexes, nous nous servons exclusivement des noms européens.



1. Pour 1 — 13 et 14 sont bonkánola, pl. bankánola.  
Pour 13 et 14 — 1 est nkókooḷo, pl. bankókooḷo.
2. Pour 2, 3 et 4 — 13 et 14 sont bonkána, pl. bankána.  
Pour 13 et 14 — 2, 3 et 4 sont nkókò (nyangó), pl. bankókò (nyangó).
3. Pour 1 — 2, 3 et 4 sont bōna, pl. bāna.  
Pour 2, 3 et 4 — 1 est isé, pl. baisé (relativement à la première personne : fafá, pl. bafafá).
4. Pour 3 — 9 et 10 etc. sont bōna, pl. bāna.  
Pour 9, 10 etc. — 3 est nyangó, pl. banyangó (relativement à la première personne : ngóya, bangóya).
5. Pour 5 — 6 est bokúné, pl. bakúné.  
Pour 7 — 8 est bokúné, pl. bakúné.  
Pour 6 — 5 est botómóló, pl. batómóló (relativement à la première personne : málé, bamálé).  
Pour 8 — 7 est botómóló, pl. batómóló (relativement à la première personne : málé, bamálé).
6. Pour 5 et 6 — 7 et 8 sont nkána, pl. bankána.  
Pour 7 et 8 — 5 et 6 sont nkána, pl. bankána.
7. Pour 5, 6, 7 et 8 — 3 est isómoto, pl. baisómoto (pour la première personne : faómoto, pl. bafaómoto).  
Pour 3 — 5, 6, 7 et 8 sont bōnankána, pl. banánkána.
8. Pour 9, 10, 11 et 12 — 2 et 4 sont nyangómpámé, pl. banyangómpámé (ou nyangóbika) (pour la première personne : ngómpámé, bangómpámé).  
Pour 2 et 4 — 9, 10, 11 et 12 sont bōnankána, pl. bānankána.
9. Pour 13 et 14 — 6 est isé (éy'òñòlu).  
Pour 6 — 13 et 14 sont bāna.
10. Pour 15 et 16 — 5 est isé (éá mpaka).  
Pour 5 — 15 et 16 sont bāna.
11. Pour 13, 14, 15 et 16 = 5, 6, 7 et 8.
12. Pour 14 — 20 et 21 sont bāna.  
Pour 20 et 21 — 14 est nyangó.
13. Pour 13 — 20 et 21 sont bānankána.  
Pour 20 et 21 — 13 est nyangómpámé.
14. Pour 9, 10, 11 et 12 — 5, 6, 7 et 8 sont bāna.  
Pour 5, 6, 7 et 8 — 9, 10, 11 et 12 sont baisé.
15. Pour 9, 10, etc. — 13, 14, 15 et 16 sont bankána.  
Pour 13, 14, 15 et 16 — 9, 10, 11 et 12 sont bankókò.
16. Pour 5, 6, 7 et 8 — 17 et 18 sont frères et sœurs et vice versa.
17. Pour 13, 14, 15 et 16 — 17 et 18 sont baisé.  
Pour 17 et 18 — 13, 14, 15 et 16 sont bāna.
18. Pour 19, 20 et 21 — 4 est nkókooḷo.  
Pour 4 — 19, 20 et 21 sont bankánola.
19. Pour 19 — 15 est isé.  
Pour 15 — 19 est bōna.
20. Pour 19 — 14 et 16 sont baisómoto.  
Pour 14 et 16 — 19 est bōna.
21. Pour 19 — 20 et 21 sont baisómoto.  
Pour 20 et 21 — 19 est bōna.

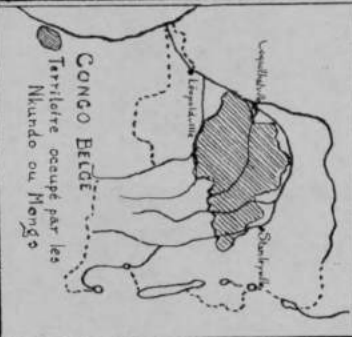
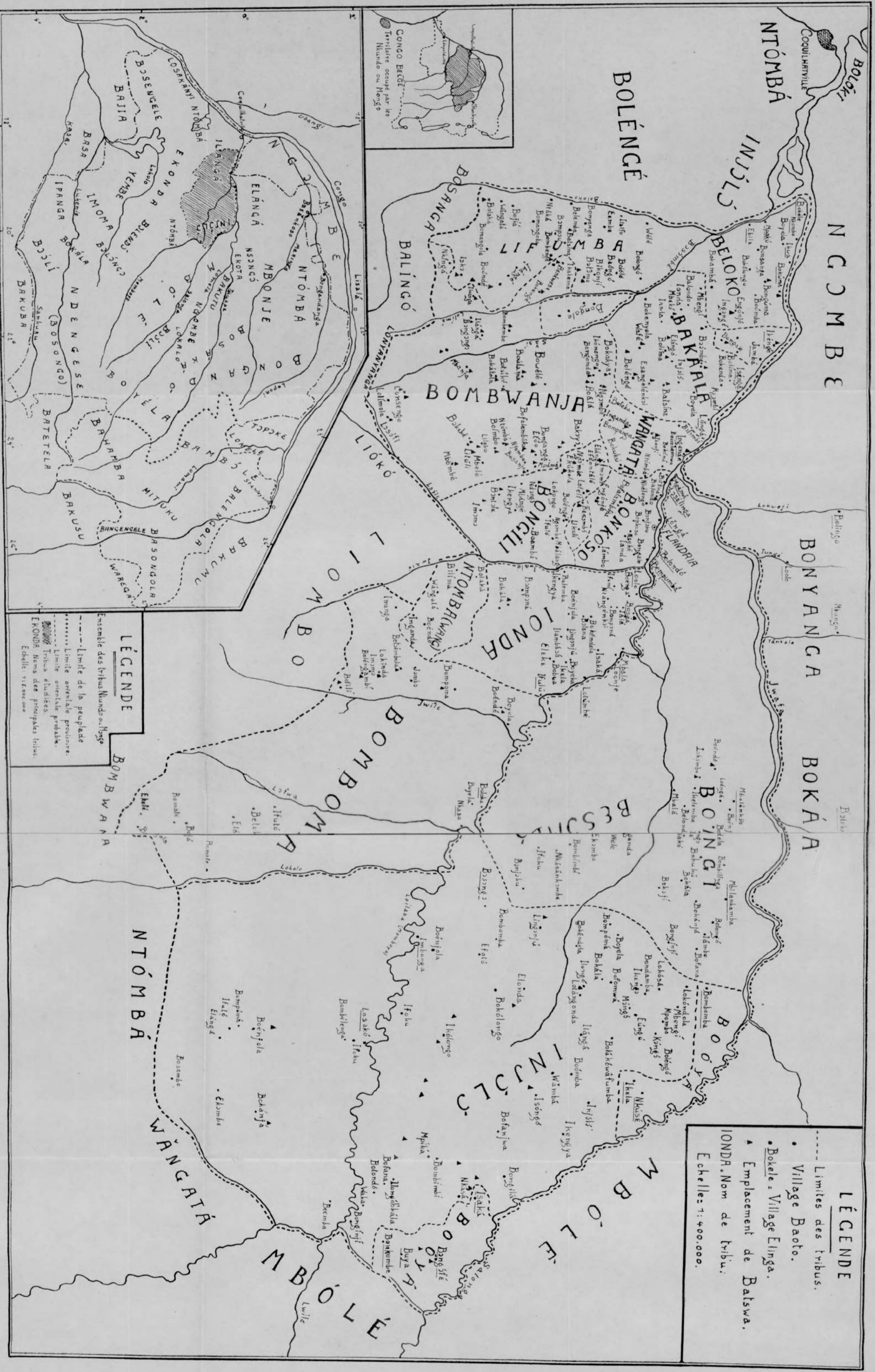
## TABLE DES MATIÈRES

---

	Pages.
INTRODUCTION ... ..	3
CHAPITRE PREMIER. — Préliminaires et généralités ... ..	23
CHAPITRE II. — Elaboration du contrat matrimonial. — Dot ... ..	105
CHAPITRE III. — Des différentes formes de mariages et unions pseudo-matrimoniales ... ..	186
CHAPITRE IV. — Age des mariés ... ..	231
CHAPITRE V. — Empêchements au mariage ... ..	241
CHAPITRE VI. — La vie conjugale ... ..	260
CHAPITRE VII. — La polygamie ... ..	341
CHAPITRE VIII. — Le divorce ... ..	376
CHAPITRE IX. — La mort ... ..	417
CHAPITRE X. — Les enfants ... ..	463
ANNEXE : Terminologie des relations familiales ... ..	518

---

---



**LÉGENDE**

Ensemble des tribus Nkundo ou Hongo  
 - - - - - Limite de la peuplade  
 . . . . . Limite orientale provisoire  
 . . . . . Limite orientale probable  
 Tribus étudiées.  
 EKONDA Noms des principales tribus.  
 Echelle: 1:400.000

**LÉGENDE**  
 - - - - - Limites des tribus.  
 • Village Baoto.  
 • Bolele: Village Elinga.  
 ▲ Emplacement de Batswa.  
 IONDA. Nom de tribu.  
 Echelle: 1:400.000.



**Tome III.**

1. IEBRUN, J., *Les espèces congolaises du genre Ficus L.* (79 pages, 4 figures, 1934). 12 »
2. SCHWEITZ, le Dr J., *Contribution à l'étude endémiologique de la malaria dans la forêt et dans la savane du Congo oriental* (45 pages, 1 carte, 1934). 8 »
3. DE WILDEMAN, E., TROLLI, GREGOIRE et OROLOVITCH, *A propos de médicaments indigènes congolais* (127 pages, 1935). 17 »
4. DELEVOY, G. et ROBERT, M., *Le milieu physique du Centre africain méridional et la phylogéographie* (104 pages, 2 cartes, 1935). 16 »
5. LEPLAE, E., *Les plantations de café au Congo belge. — Leur histoire (1881-1935). — Leur importance actuelle* (248 pages, 12 planches, 1936). 40 »

**Tome IV.**

1. JADIN, le Dr J., *Les groupes sanguins des Pygmées* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1935) (26 pages, 1935). 5 »
2. JULIEN, le Dr P., *Bloedgroeponderzoek der Efé-pygmeeën en der omwonende Negerstammen* (Verhandeling welke in den jaarlijkschen Wedstrijd voor 1935 eene eervolle vermelding verwierf) (32 bl., 1935). 6 »
3. VLASSOV, S., *Espèces alimentaires du genre Artocarpus. — 1. L'Artocarpus integrifolia L. ou le Jacquier* (80 pages, 16 planches, 1936). 18 »
4. DE WILDEMAN, E., *Remarques à propos de formes du genre Uragoga L. (Rubiaceés). — Afrique occidentale et centrale* (188 pages, 1936). 27 »
5. DE WILDEMAN, E., *Contributions à l'étude des espèces du genre Uapaga BAILL. (Euphorbiacées)* (192 pages, 43 figures, 5 planches, 1936). 35 »

**Tome V.**

1. DE WILDEMAN, E., *Sur la distribution des saponines dans le règne végétal* (94 pages, 1936). fr. 16 »
2. ZAHLBRUCKNER, A. et HAUMAN, L., *Les lichens des hautes altitudes au Ruwenzori* (31 pages, 5 planches, 1936). 10 »
3. DE WILDEMAN, E., *A propos de plantes contre la lèpre (Crinum sp. Amaryllidacées)* (58 pages, 1937). 10 »
4. HISSETTE, le Dr J., *Onchocercose oculaire* (120 pages, 5 planches, 1937). 25 »
5. DUREN, le Dr A., *Un essai d'étude d'ensemble du paludisme au Congo belge* (86 pages, 4 figures, 2 planches, 1937). 16 »
6. STANER, P. et BOUTIQUE, R., *Matériaux pour les plantes médicinales indigènes du Congo belge* (228 pages, 17 figures, 1937). 40 »

**Tome VI.**

1. BURGEON, L., *Liste des Coléoptères récoltés au cours de la mission belge au Ruwenzori* (140 pages, 1937). 25 »
2. LEPERSONNE, J., *Les terrasses du fleuve Congo au Stanley-Pool et leurs relations avec celles d'autres régions de la cuvette congolaise* (68 pages, 6 figures, 1937). 12 »

**SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES**

**Tome I.**

1. FONTAINAS, P., *La force motrice pour les petites entreprises coloniales* (188 p., 1935). 19 »
2. HELLINCKX, L., *Etudes sur le Copal-Congo* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1935) (64 pages, 7 figures, 1935). 11 »

**COLLECTION IN-4°**

**SECTION DES SCIENCES NATURELLES ET MÉDICALES**

**Tome I.**

1. ROBYNS, W., *Les espèces congolaises du genre Digitaria Hall* (52 p., 6 pl., 1931). fr. 20 »
2. VANDERYST, le R. P. H., *Les roches oolithiques du système schisto-calcaireux dans le Congo occidental* (70 pages, 10 figures, 1932). 20 »
3. VANDERYST, le R. P. H., *Introduction à la phytogéographie agrostologique de la province Congo-Kasai. (Les formations et associations)* (154 pages, 1932). 32 »
4. SCAËTTA, H., *Les famines périodiques dans le Ruanda. — Contribution à l'étude des aspects biologiques du phénomène* (42 pages, 1 carte, 12 diagrammes, 10 planches, 1932). 26 »
5. FONTAINAS, P. et ANSOTTE, M., *Perspectives minières de la région comprise entre le Nil, le lac Victoria et la frontière orientale du Congo belge* (27 p., 2 cartes, 1932). 10 »
6. ROBYNS, W., *Les espèces congolaises du genre Panicum L.* (80 pages, 5 planches, 1932). 25 »
7. VANDERYST, le R. P. H., *Introduction générale à l'étude agronomique du Haut-Kasai. Les domaines, districts, régions et sous-régions géo-agronomiques du Vicariat apostolique du Haut-Kasai* (82 pages, 12 figures, 1933). 25 »

**Tome II.**

1. THOREAU, J. et DU TRIEU DE TERDONCK, R., *Le gîte d'uranium de Shinkolobwe-Kasolo (Katanga)* (70 pages, 17 planches, 1933). fr. 50 »
2. SCAËTTA, H., *Les précipitations dans le bassin du Kivu et dans les zones limitrophes du fossé tectonique (Afrique centrale équatoriale). — Communication préliminaire* (108 pages, 28 figures, cartes, plans et croquis, 16 diagrammes, 10 planches, 1933). 60 »

3. VANDERYST, le R. P. H., *L'élevage extensif du gros bétail par les Bampombos et Baholos du Congo portugais* (50 pages, 5 figures, 1933) . . . . . 14 »
4. POLINARD, E., *Le socle ancien inférieur à la série schisto-calcaire du Bas-Congo. Son étude le long du chemin de fer de Matadi à Léopoldville* (116 pages, 7 figures, 8 planches, 1 carte, 1934). . . . . 40 »

**Tome III.**

- SCAËTTA, H., *Le climat écologique de la dorsale Congo-Nil* (335 pages, 61 diagrammes, 20 planches, 1 carte, 1934) . . . . . 100 »

**Tome IV.**

1. POLINARD, E., *La géographie physique de la région du Lubilash, de la Bushimaie et de la Lubi vers le 6° parallèle Sud* (38 pages, 9 figures, 4 planches, 2 cartes, 1935) . . . . . 25 »
2. POLINARD, E., *Contribution à l'étude des roches éruptives et des schistes cristallins de la région de Bondo* (42 pages, 1 carte, 2 planches, 1935). . . . . 15 »
3. POLINARD, E., *Constitution géologique et pétrographique des bassins de la Kotto et du M'Bari, dans la région de Bria-Yalinga (Oubangui-Chari)* (160 pages, 21 figures, 3 cartes, 13 planches, 1935) . . . . . 60 »

**Tome V.**

1. ROBYNS, W., *Contribution à l'étude des formations herbeuses du district forestier central du Congo belge* (151 pages, 3 figures, 2 cartes, 13 planches, 1936). . . . . 60 »
2. SCAËTTA, H., *La genèse climatique des sols montagnards de l'Afrique centrale. — Les formations végétales qui en caractérisent les stades de dégradation* (351 pages, 10 planches, 1937) . . . . . 115 »

**Tome VI.**

1. GYSIN, M., *Recherches géologiques et pétrographiques dans le Katanga méridional* (259 pages, 4 figures, 1 carte, 4 planches, 1937) . . . . . 65 »

**SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES**

**Tome I.**

1. MAURY, J., *Triangulation du Katanga* (140 pages, fig., 1930) . . . . . fr. 25 »
2. ANTHOINE, R., *Trailement des minerais aurifères d'origine filonienne aux mines d'or de Kilo-Moto* (163 pages, 63 croquis, 12 planches, 1933) . . . . . 50 »
3. MAURY, J., *Triangulation du Congo oriental* (177 pages, 4 fig., 3 planches, 1934). . . . . 50 »

**Tome II.**

1. ANTHOINE, R., *L'amalgamation des minerais à or libre à basse teneur de la mine du mont Tsi* (29 pages, 2 figures, 2 planches, 1936) . . . . . 10 »
2. MOLLE, A., *Observations magnétiques faites à Elisabethville (Congo belge) pendant l'année internationale polaire* (120 pages, 16 figures, 3 planches, 1936). . . . . 45 »

**Sous presse.**

- VAN CAENEGHEM (le R. P. R.), *Studie over de gewoontelijke strafbepalingen tegen het overspel bij de Baluba en Ba Lulua van Kasai* (in-8°).
- HULSTAERT (le R. P. G.), *Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundó* (in-8°).
- E. CASTAGNE, *Contribution à l'étude chimique des légumineuses insecticides du Congo belge* (in-8°).
- P. MICHOT, *Etude pétrographique et géologique du Ruwenzori septentrional* (in-8°).
- E. DE WILDEMAN, *Sur des plantes médicinales ou utiles du Mayumbe (Congo belge), d'après des notes du R. P. WELLENS + (1891-1924)* (in-8°).
- J. LEBRUN, *Recherches morphologiques et systématiques sur les caféiers du Congo* (in-8°).
- L. ADRIAENS, *Le ricin au Congo belge. — Etude chimique des graines, des huiles et des sous-produits* (in-8°).

**BULLETIN DE L'INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE**

	Belgique.	Congo belge.	Union postale universelle.
Abonnement annuel . . . . .	fr. 60.—	fr. 70.—	fr. 75. (15 Belgas)
Prix par fascicule . . . . .	fr. 25.—	fr. 30.—	fr. 30.— (6 Belgas)

Tome I (1929-1930) . . . . . 608 pages		Tome V (1934) . . . . . 738 pages
Tome II (1931) . . . . . 694 »		Tome VI (1935) . . . . . 765 »
Tome III (1932) . . . . . 680 »		Tome VII (1936) . . . . . 626 »
Tome IV (1933) . . . . . 884 »		Tome VIII (1937) . . . . . 895 »