

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE DROIT ET DE SCIENCES ÉCONOMIQUES

STRUCTURES PARENTALES
ET DÉVELOPPEMENT AU CONGO

THÈSE
pour le
DOCTORAT EN DROIT
(Diplôme d'État)

présentée et soutenue publiquement
par Gabriel LUSANGU

Président : Professeur M. ALLIOT
Suffragants : Professeur X. BLANC . JOUVAN
Professeur A. TUNC

Paris 1971

IMPRIMERIE MÉCANOGRAPHIQUE DAQUERRE
19, rue Daquerre . PARIS-14^e

Th 971

La Faculté n'entend donner aucune appro-
bation ni improbation aux opinions émises
dans les thèses.

Ces opinions doivent être considérées
comme propres à leurs auteurs.

A ma Femme.

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord Monsieur le Professeur Michel ALLIOT qui a bien voulu accepter de diriger ce travail et en faciliter la réalisation par ses conseils et sa compréhension.

Je remercie également tous mes amis européens et africains qui, de diverses façons, m'ont assuré leur concours.

J'ai une pensée toute particulière pour le directeur et le personnel de la bibliothèque du Musée de Tervuren en Belgique: si cette étude a pu voir le jour, c'est en grande partie grâce à leur collaboration et à leur organisation.

Enfin, j'ai une reconnaissance spéciale à l'égard de mes informateurs, sans le concours desquels il ne m'aurait guère été possible de mener à terme la préparation de cette thèse.

INTRODUCTION GENERALE

La présente étude sur les structures parentales des Baluba n'entend nullement être une étude exhaustive, encore moins définitive. Elle est un essai d'approche globale, basé d'une part et essentiellement sur les divers renseignements recueillis au cours de plusieurs enquêtes de terrain, renseignements faciles à contrôler puisque nous avons vécu toute notre enfance au milieu des Baluba dont nous connaissons la langue et les mœurs, et d'autre part sur les écrits d'auteurs, dans la mesure – assez faible – où ils ont étudié les structures parentales des Baluba. Une bibliographie sélective indiquera, en fin de l'ouvrage, les différents auteurs consultés et leurs œuvres d'où nous avons tiré un certain nombre de renseignements.

Section I

CADRE - OBJECTIF - METHODE

Il est indispensable de préciser le cadre dans lequel se situe cette thèse. Nous concevons cette étude comme une modeste contribution à l'éclosion, la construction et le développement du

droit congolais. Nous disons bien du "droit congolais". Nous pensons, en effet, qu'il faut à jamais bannir la distinction ordinairement faite entre, d'une part le droit dit "coutumier" ou "traditionnel" et, d'autre part le droit dit "moderne" ou "écrit" ou d'autres expressions similaires. Une telle distinction, outre qu'elle appartient à une époque révolue, ne "colle" pas à la réalité congolaise actuelle, et se situe en dehors des vrais problèmes qui se posent au Congo, pays qui cherche à se moderniser et à se développer en sauvegardant sa personnalité.

Entreprendre aujourd'hui sur le Congo une étude qui n'aboutirait qu'à la simple délectation intellectuelle de quelques spécialistes en quête d'érudition, serait faire une œuvre largement inutile, et nous nous y refusons énergiquement. Nous avons les yeux résolument tournés vers l'avenir et vers la recherche de voies nouvelles sur le difficile chemin de la modernisation. Le Congo, nation jeune, confronté quotidiennement à des problèmes aigus de développement et d'adaptation, a besoin principalement de solutions concrètes, réalistes et réunissant le maximum de chances d'efficacité. D'où la nécessité d'une stratégie adéquate dans chacun des problèmes étudiés.

Un constat : le mutisme

Plus de dix ans après son accession à l'indépendance, le Congo-Kinshasa n'a pas encore de code civil. Dans des matières aussi importantes que le droit de la personne et le droit de la famille (l'état civil, le nom, la terre, le mariage, le divorce, la filiation, les successions, pour n'en citer que les principaux chapitres), dans tous ces domaines, le droit congolais actuel se résume en un mot : le silence. Le mutisme du législateur congolais, plus de dix ans après la fin de la colonisation, paraît imperturbable dans des matières juridiques dont l'importance est énorme. Ce mutisme se comprend certes et s'explique aisément, mais il ne saurait être question de le considérer comme une situation heureuse dont le maintien illimité dans le temps puisse être souhaitable.

La structure unitaire et ses implications juridiques

Le Congo a rejeté, d'ailleurs avec raison, la structure d'Etat fédéral que beaucoup lui proposaient et a adopté la forme d'Etat unitaire. Nous ne pouvons qu'approuver sans réserve ce choix et il ne saurait être question de le déplorer. Encore faut-il en assumer toutes les conséquences et les implications. En particulier, le législateur congolais, étant national, veut en matière de droit de la personne et de droit de la famille, y compris le

droit de la terre, promulguer un code ou des codes à vocation nationale; les Congolais rejettent toute idée d'un "fédéralisme juridique" du genre des Etats-Unis d'Amérique; ils ne sauraient, par exemple, admettre l'idée qu'on leur donne un code de la famille ou de la terre pour les Bakongo, un autre pour les Bangala, un autre pour les Baluba, un autre pour les Mongo, etc... Dans chaque matière juridique, il faut élaborer un seul code, unique et à compétence nationale, applicable à tous les Congolais quels que soient leur ethnie d'origine et leur lieu de résidence. Or, c'est là que naît la difficulté qui explique le mutisme prolongé du législateur: celui-ci se trouve handicapé, paralysé par l'ampleur qu'il donne à son ambition.

La présente thèse est conçue comme devant être située dans ce cadre de l'entreprise de l'élaboration d'un droit unique national de la personne, de la famille et de la terre au Congo. Elle se veut une pierre apportée à la construction d'un édifice commun qui sera ce que l'on peut provisoirement appeler le code civil congolais. Si des études analogues sont entreprises sur les trois ou quatre grands ensembles ethniques qui composent le Congo, il sera possible d'en dégager une synthèse qui constituera la substance même du "code civil" envisagé et qui permettra au législateur de rompre son silence et de sortir de l'impasse dans laquelle il se trouve actuellement enfermé.

Tel est l'objectif final que nous poursuivons. Si cette préoccupation générale est perdue de vue, la lecture de la présente thèse en sera rendue malaisée.

Méthode - Stratégie

Le souci d'efficacité des lois à élaborer nous conduit à une analyse minutieuse et une description systématique des mécanismes du droit dit coutumier. Dans notre conception, cette étude du droit dit coutumier a pour seul but de nous servir d'instrument dans les propositions à formuler pour l'élaboration d'un droit congolais moderne. La connaissance des coutumes et des traditions est indispensable non seulement à la sauvegarde de la personnalité culturelle, mais également si l'on veut éviter pour les codes congolais de demain ce que le doyen Carbonnier appelle "l'inefficacité des lois", phénomène qui n'aurait pour effet que de jeter le mépris sur lesdits codes. C'est dans ce souci que nous pensons devoir réserver une place raisonnable à l'étude de certains mythes et contes traditionnels sélectionnés dont le technicien du droit risque de ne pas apercevoir l'utilité dans cette thèse. Une telle étude est souhaitable sinon nécessaire à la connaissance de la société et de l'homme, ainsi qu'à la recherche d'une stratégie adéquate qui permettra au futur code congolais d'entrer réellement dans les mœurs

sans cassure brutale tout en s'insérant dans le cadre du développement économique.

Cette recherche et cette préoccupation nous conduisent à adopter une démarche méthodologique décrite de façon pénétrante par E. Le Roy dans une thèse récente :

"La place de l'anthropologie du droit africain dans les sciences de l'homme, écrit E. Le Roy, n'est pas celle d'un historien spécialiste des institutions "archaïques" ou de la "pensée sauvage". S'il ne spécialise pas sa recherche dans une application immédiate de ses résultats, il ne doit pas oublier l'aspect pratique de sa démarche. A ce sujet, notre projet a voulu se situer à un certain niveau de généralisation et en dépassant l'opposition entre droit traditionnel et droit moderne, trouver dans le premier domaine les moyens d'adapter le droit moderne aux nécessités locales"(1).

"... le droit étant véhiculé par une langue parlée, seule une étude de la terminologie et une approche sémantique des institutions nous permettent de rendre compte des fondements et des techniques propres au système juridique. Partir des catégories autochtones et en rendre compte en fonction de la pensée africaine doit être pour nous un impératif catégorique"(2).

Telle est, en gros, la méthode que nous entendons suivre scrupuleusement dans cette thèse. L'étude du droit traditionnel n'a pour nous d'autre but qu'un but stratégique; elle tend à donner au droit nouveau qui s'élabore le maximum de chances de s'inscrire dans les mœurs de demain, car le futur code congolais devra

(1) E. LE ROY, Système foncier et développement rural. Thèse, Paris, 1970, pp. 9 à 10.

(2) Ibidem, pp. 12-13.

être conforme aux aspirations les plus authentiquement et les plus profondément ancrées dans la pensée traditionnelle, sans quoi il risque de demeurer un corps de règles conçu pour et appliqué par 5 ou 10 pour cent de la population, et d'apparaître alors comme un code digne de peu de considération.

Soulignons enfin que l'approche sémantique des institutions et des règles occupera dans cette thèse une place prioritaire, en raison de la richesse des ressources qu'elle est susceptible de fournir et des chances de précision qu'elle donne à une démarche analytique, descriptive et explicative rigoureuse.

Section II

DONNEES LINGUISTIQUES

L'orthographe de la langue Luba a été fixée depuis si longtemps qu'il n'est point besoin ici d'y revenir ni d'essayer d'en changer quoi que ce soit⁽¹⁾.

Cette orthographe ne présente aucune difficulté majeure pour le lecteur d'expression française. Quelques indications sont cependant utiles :

(1) Voir VAN CAENEGHIEM : La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai, A.R.S.O.M., N.S., IX, 2 - Bruxelles, 1956.

- le "u" se prononce "ou".
- le "j" se prononce non pas "y" mais "j" comme dans le mot français "jeune".
- le "ny" se prononce comme "gn" dans le mot "magnanime".
- le "h" est fortement aspiré.

Voyelles

a	i	u
e	o	

- "a" se prononce comme dans dame
- "e" se prononce comme dans zélé
- "i" se prononce comme dans midi
- "o" se prononce comme dans pomme
- "u" se prononce "ou" comme dans poule

Il faut signaler ici que, par respect pour les règles fondamentales des langues bantoues en général et de la langue des Baluba en particulier, nous écrirons toujours les termes "personnels" avec les préfixes MU pour le singulier et BA pour le pluriel. Ainsi nous dirons "les Baluba" et non "les Luba"⁽¹⁾.

(1) Nous ne sommes pas les seuls à partager ce souci et à adopter cette attitude. Cf. entre autres E. VERHULPEN, : Baluba et Balubaïsés du Katanga, p. 19.

Section III

ETYMOLOGIE DU MOT "BALUBA"

Les Baluba du Kasai ne disposent d'aucun terme pour désigner le pays qu'ils habitent. Dans ces conditions, il nous faut chercher ailleurs. Or, dans le Katanga, des indications assez précises nous sont fournies. En particulier, les Baluba-Hemba appellent la contrée qu'ils habitent : Buluba. C'est un mot abstrait qui, au Kasai, signifie : l'appartenance au peuple Baluba. "Bu" se prononce "u" par les arabisés. D'autre part, comme "l" et "r" permutent très aisément dans les langues africaines, "lu" devient "ru". Enfin, "b" équivalant à "w", le Buluba des Baluba-Hemba devient "Uruwa", nom que les arabisants donnent au pays Baluba⁽¹⁾ et que l'on retrouve sur un grand nombre de cartes, tantôt orthographié "Uruwa", ce qui est exact, tantôt orthographié "Urua", ce qui est erroné⁽²⁾.

Selon la tradition, Luba est le nom d'un grand chef ayant vécu dans les époques immémoriales. Dans la langue courante, chez les Baluba du Katanga, le mot "Luba" signifie maladic, faute,

(1) Uruwa est la région située entre le fleuve Lualaba (Congo) et le lac Tanganika.

(2) Cf. R. P. COLLE : Les Baluba (1913), Tome I, p. 1.

erreur, égarement, d'où le verbe "ku-luba" errer, se tromper, et "kilubi", niais, imbécile. Au Kasai, les Basonge, que tous les spécialistes considèrent comme étant une subdivision des Baluba⁽¹⁾, ont aussi gardé le verbe "ku-luba" dans le sens de: se tromper, s'égarer, perdre son chemin⁽²⁾. Quant aux Lulua du Kasai, ils ont le terme "tshiluwa" pour dire niais, imbécile, stupide.

On sait par ailleurs, que le "Ba" est un préfixe du pluriel personnalisé : Baluba signifie donc : les hommes ou les gens de Luba. On peut admettre avec certains auteurs⁽³⁾, que ce mot Luba est, par équivalence entre "b" et "w" (cf. supra), le même que "Luwa" ou "Lua" qui a donné son nom au fleuve Luluwa ou Lulua, à la ville de Lulua-bourg (capitale du Kasai), et au peuple Lulua qui est, comme le soulignent les auteurs⁽⁴⁾, un autre sous-groupe des Baluba au sens des ethnographes. Quant au préfixe "lu", il est sans doute une contraction de "lui" qui signifie rivière ou

(1) Cf. infra

(2) Indication fournie par Placide YOKO. On rencontre le même verbe avec la même signification chez les Kanioka et chez les Baluba-Shankadi (renseignement donné par D.KABAMBA).

(3) R. P. COLLE, op.cit., ibidem.

(4) Jean VANSINA : Introduction à l'ethnographie du Congo. Ed. Univ. du Congo, Kinshasa, 1966, p. 161.

fleuve chez les Baluba-Hemba⁽¹⁾. Si donc l'on se reporte à ces indications linguistiques d'ordre étymologique, on se rend compte, d'une part, que les Luluwa (ou Lulua) sont simplement des "Baluba de la rivière" ou du fleuve, ce qui sert à les distinguer des autres branches généalogiques du même ensemble Baluba, et d'autre part, que la Lulua (ou plus exactement la Luluwa, w équivalant à b) n'est rien d'autre que la "rivière des Baluba" ou le fleuve des Baluba⁽²⁾.

Section IV

LE PEUPLE BALUBA ET SA REGION

Suivant que l'on adopte un point de vue ou un autre, on peut employer le mot Baluba pour désigner plusieurs entités différentes: les diverses acceptions du terme ne recouvrent ni les mêmes aires géographiques, ni la même importance numérique ou démographique. Une grande confusion domine, à l'heure actuelle, notre matière. La lecture des différents auteurs est rendue difficile et pénible par l'absence d'une terminologie fixe et certaine. Il convient donc de tenter ici une première démarche en vue d'apporter

(1) R. P. COLLE, op. cit., ibidem.

(2) Lulua : un des principaux affluents du fleuve Congo, passe près de Luluabourg et se jette dans le Congo.

un minimum de clarté dans notre matière. Essayons donc de dégager les principales acceptions du mot Baluba.

Dans une première acception, qui est aussi la plus restrictive, le terme Baluba comprend exclusivement le groupe des Baluba qui habitent l'extrême Nord de la province du Katanga, plus fréquemment désignés par les auteurs comme les "Baluba Shankadi".

Dans une deuxième acception, un peu plus large, on appelle le Baluba l'ensemble des Baluba de la province du Katanga. La région qu'ils habitent est comprise entre le fleuve Lualaba d'une part, et d'autre part le lac Tanganika.

La troisième acception, exclusive au Kasai, n'inclut dans le terme Baluba que les seuls Baluba du Kasai, désignés généralement par les auteurs "Baluba Bambo".

Dans une quatrième acception, le terme Baluba désigne, chez les ethnographes, l'ensemble des Baluba du Kasai, visant donc non seulement les Baluba Bambo, mais encore les Lulua, les Basonge, les Lunu, les Bakete, etc... Les Baluba du Katanga ne sont pas pris en considération ici⁽¹⁾.

(1) Cf. CAENEGBEM - La notion de Dieu chez les Baluba, op.cit. p. 10.

Dans une cinquième et dernière acception, la plus extensive, les auteurs incluent dans les Baluba tous les Baluba du Kasai, du Katanga, et même ceux que les ethnographes ont découvert en dehors du Congo, les Bakaonde de Zambie⁽¹⁾.

Comme on le voit, la confusion est grande chez les auteurs, et le lecteur recueille souvent des renseignements peu sûrs ou des conclusions inexactes. Pour la clarté de l'exposé, nous allons, en ce qui nous concerne, considérer la première et la troisième acceptions comme étant à bannir définitivement, ceci en raison de leur caractère abusivement restrictif, caractère que ne justifie aucun critère scientifique. Ces deux acceptions qui présentent peut-être un intérêt dans une étude d'un spécialiste de science politique, n'en présentent aucun du point de vue de la langue, des coutumes et des institutions⁽²⁾.

Les autres acceptions du terme Baluba sont valables. Nous prendrons donc soin d'indiquer chaque fois dans quel sens nous utilisons le mot Baluba, sauf si, comme c'est le cas dans certaines hypothèses, une telle précision n'offre aucun intérêt et se révèle par conséquent sans objet.

(1) VERHULPEN - Baluba et Balubaïsés, op. cit., p. 17.

(2) Voir J. SOHIER, Répertoire de la Jurisprudence du Congo, p. 890

Sous le bénéfice de ces remarques préliminaires, il convient d'examiner, à présent, les données d'ordre général concernant les Baluba et leur région.

Les Baluba, au sens le plus large du terme, constituent un ensemble étendu et hétéroclite de peuples, dans lesquels les auteurs ont discerné divers groupes⁽¹⁾.

On distingue d'abord un premier grand groupe, appelé groupe des Baluba du centre-Katanga. Ce groupe comprend les Baluba (sens strict), les Baluba Shankadi, les Baluba du Fleuve, les Baluba de Kiambi et les Baluba Hembra.

Le deuxième grand groupe est celui des Basonge du Katanga - Kasai : il comprend les Bena Bayashi, les Bakwa Nkoto, les Babembele, les Bekalebwe, les Belande, les Basanga⁽²⁾.

Le troisième groupe est celui des "Balubafésés" de l'Est Katanga. Il comprend :

- les Batembo,
- les Bena Mambwa
- les Balumbu
- les Bango-Bango

(1) J. SOHIER, op. cit., pp. 890 et ss.

(2) Enumération simplement indicative, non exhaustive.

les Bena Bao

les Bavumbu

les Bena Paya

les Bena Kasinge

les Bena Kamania

les Bena Niembo

Le quatrième et dernier groupe est celui des "Baluba et Balubaïsés du Kasai". Ce groupe comprend :

les Bena Kanioka

les Baluba Bambo

les Bakwa Lusabi

les Bakwa Kamuania

les Bena Lulua

les Bakete

les Bakwa Luntu (ou Bena Koshi)

les Bakwa Mputu

Toutes ces énumérations sont simplement indicatives et non limitatives.

Par "Balubaïsés" on entend des peuples ayant adopté, en tout ou en partie, la langue, les coutumes et les institutions des Baluba⁽¹⁾.

(1) Voir VERHULPEN, op. cit., pp. 24 à 25.

Le pays des Baluba fait partie intégrante du territoire de la République Démocratique du Congo, plus connue du grand public sous le nom de Congo-Kinshasa. Il convient d'en dresser brièvement le cadre.

Situation géographique

Le Congo possède une superficie de 2.344.932 km²; il représente donc près de cinq fois la France, 82 fois la Belgique, et le treizième de la superficie totale du continent africain. En latitude, le Congo s'étend entre le 5° 2' de latitude nord et le 13° 50' de latitude sud.

Les frontières congolaises s'étendent sur 9.165 km. Elles sont marquées, au nord ouest et au nord, avec la République Populaire du Congo (Brazzaville) et la République Centrafricaine (Bangui), par plus de 1.200 km de fleuves: Congo, Ubangui et Boku. Le seuil de partage des eaux Congo-Nil sert de frontière avec le Soudan (Khartoum).

A l'est, la frontière suit l'axe tectonique des grands lacs sur une longueur de 1.400 km dans une direction à peu près nord-sud. Avec l'Uganda, la limite est marquée par le lac Albert, la Semliki, le Ruwenzori et le lac Edouard; avec le Rwanda par le lac Kivu; avec le Burundi par la Ruzizi et le nord du lac Tanganyika; avec la République Unie de Tanzanie par les 600 km du lac

Tanganika; enfin avec la Zambie (ancienne Rhodésie du Nord) par le lac Moéro et le Luapula.

Au sud, la frontière avec la Zambie suit la ligne de partage des eaux Congo-Zambèze; avec l'Angola, la limite géographique et ethnique est particulièrement mal caractérisée; le cours du Kasai sur 400 km, une ligne suivant à peu près le 8° parallèle qui joint le Kasai au Kwango, le cours du Kwango sur 300 km, et enfin le parallèle de Matadi rejoignant l'estuaire du fleuve Congo; toutes ces lignes coupent en deux des ethnies bien caractérisées comme les Lunda, les Tchokwe et les Bakongo.

Au nord de l'estuaire, le territoire congolais dispose d'une quarantaine de kilomètres de côte atlantique. La frontière longe ensuite l'enclave portugaise de Cabinda, puis la crête du bassin du Congo et du Kwilu Niari pour aboutir à Manyanga, à 150 km en aval du Stanley Pool.

Relief

Le relief du Congo est nettement caractérisé. La cuvette centrale est une immense dépression, drainée par le fleuve Congo et ses affluents. Elle a une altitude moyenne de 400 m ; son point le plus bas (340 m) est situé dans la région des lacs Tumba et Léopold II. Des plaines et plateaux étagés la raccordent au bourrelet périphérique.

Celui-ci ne dépasse pas 600 m. sur son rebord nord; il atteint 1.000 m. dans les monts de cristal parallèles à la côte atlantique en aval de Kinshasa. Bien que peu élevés, ces monts constituent un obstacle majeur à l'écoulement du fleuve qui y a creusé un passage étroit en y formant les 32 chutes et rapides de Livingstone. Au sud, le bourrelet périphérique s'élève au-dessus de 1.000 m., d'une part entre les rivières Kwango et Kwilu, d'autre part au sud du Katanga où les monts Kundelungu, à l'ouest du lac Moéro, atteignent 1.600 m.

A l'est, le long des lacs Tanganika, Kivu, Edouard et Albert existent de puissants massifs montagneux qui constituent la bordure occidentale du Graben central appelé Rift Valley par les Britanniques, cet immense champ de fracture qui s'étend du Mozambique à la Mer Morte.

A partir du sud on note d'abord les monts de l'Ugoma au nord d'Albertville, les Virunga le long de la frontière rwandaise dont certains volcans sont encore en activité et atteignent 3.100 à 4.500 m., cependant que le pic Marguerite dans le massif du Ruwenzori, à mi-chemin entre les lacs Albert et Edouard, atteint 5.119 m.; à l'ouest du lac Albert, les Montagnes Bleues ne dépassent pas 2.000 m.

Au nord-est du Congo, la ligne de partage des eaux Congo-Nil est mal définie, si bien que certaines sources sont à cheval sur les deux bassins.

Climat

Situé à cheval sur l'équateur entre le 5° parallèle nord et le 13° parallèle sud, le Congo est entièrement compris dans la zone des climats chauds tropicaux, avec une température moyenne annuelle supérieure à 18°. On y distingue quatre grandes zones climatiques :

- une zone de climat équatorial qui s'étend sur environ 3 ou 4° de part et d'autre de l'équateur avec une humidité abondante et constante et des pluies réparties également sur tous les mois de l'année;
- deux zones de climat tropical, à saisons nettement marquées, qui sont inversées dans les deux hémisphères entraînant une régularité exceptionnelle du débit du fleuve Congo alimenté alternativement au nord et au sud de l'équateur.

Dans le sud Katanga, situé beaucoup plus loin de l'équateur que la frontière nord du Congo, les saisons sont mieux différenciées et les variations de températures diurnes plus marquées;

- enfin, une zone de climat d'altitude à l'est du Congo déterminée par le fait que la température s'abaisse en moyenne de 1° par 180 m. d'accroissement d'altitude.

Végétation

Dépendant principalement du climat et du relief, la couverture végétale du sol congolais se répartit dans son ensemble en forêt et savane.

La forêt couvre près de 48% de la surface totale du Congo; elle occupe la totalité de la cuvette centrale congolaise et déborde largement à l'est, de telle sorte que le couloir de savanes longeant les lacs tectoniques est extrêmement étroit.

La savane plus ou moins arborée occupe tout le pourtour de la cuvette centrale avec de grandes variations locales en rapport avec la proximité des cours d'eau où subsistent longtemps des galeries forestières, l'altitude et la nature géologique du sol. La savane constitue la zone historique par excellence du Congo. A l'exception du royaume des Bakuba et des Mangbetu qui se sont développés juste à la limite de la forêt dense et de la savane, tous les autres peuples congolais entrés dans l'histoire comme les Bakongo, les Baluba et les Lunda sont des peuples de savane.

La région Baluba

Après avoir ainsi exposé succinctement l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur le cadre naturel et physique du Congo, le moment est venu de nous intéresser plus particulièrement à la région habitée par les Baluba, c'est-à-dire la région qui va de la province du Kasai à la province du Katanga.

Le pays occupé par les Baluba est situé entre le 5° et le 9° parallèle de latitude sud et, d'autre part, entre le 21° et le 30° méridien de longitude est de Greenwich.

Les Baluba habitent la presque totalité de l'ancien district de Lomami, la partie ouest du district du Tanganika, limitée à l'Ouest par la ligne de faite Lomami-Lualaba et le Lualaba à l'Est et la région Nord-Est du district de Lualaba.

Une autre partie des Baluba occupe la région comprise entre le Lualaba et les lacs Tanganika et Moëro.

Les Baluba Bambo ou Baluba du Kasai habitent la région Ouest du district du Lomami et la moitié Est du district du Kasai, c'est-à-dire la partie comprise entre le Kasai et le Lubilashi ou Sankuru. Les Basonge occupent la région Nord du district du Lomami.

Ces populations occupent le bassin supérieur des trois rivières Lubilashi, Lomami et Lualaba, qui coulent, avec leurs principaux affluents, du Sud vers le Nord et divisent le pays en une série d'immenses plaines et de longs plateaux descendant en pentes légères vers des vallées peu profondes.

L'altitude moyenne est de 500 à 700 mètres pour les régions Ouest; de 700 à 1.000 mètres pour le Lomami; de 1.000 à 1.500 mètres pour le Tanganika et de 1.500 à 2.000 mètres pour la région côtière du lac Tanganika (Monts Marungu).

Comme les autres parties du territoire congolais, le pays des Baluba est caractérisé par deux saisons bien distinctes: la saison des pluies et la saison de sécheresse. La saison de pluies (été) commence au mois de septembre pour finir au mois de mai. La hauteur annuelle des pluies varie de 1.200 à 1.400 mm et la température oscille entre 24° et 30° à l'ombre. Cette saison se caractérise par ses fortes chaleurs et par ses fortes pluies. La fin de la saison d'été s'annonce par des pluies diluviennes. Le sol atteint son plus grand degré d'humidité en mars et avril.

La saison sèche (ou d'hiver) se caractérise par l'absence complète de pluies. La chaleur s'atténue et la température oscille entre 14° et 27° à l'ombre. Le sol atteint sa plus grande sécheresse en août et au début de septembre.

Le pays est littéralement sillonné par de petites rivières, affluents du Lubilashi, du Lomami et du Lualaba. Elles persistent toute l'année et deviennent torrentielles à la fin de la saison des pluies. A cette époque, les grands cours d'eau débordent et inondent, souvent sur de vastes étendues, les vallées et les plaines environnantes.

Les Baluba sont des gens de la plaine. Les agriculteurs et les chasseurs constituent la presque totalité de la population Baluba. Leur village est souvent construit sur une colline, à proximité d'une source ou d'une rivière. Il est entouré de plantes exigeant très peu d'humidité. Les Baluba vivent surtout du produit de leurs cultures, de manioc (tshombe), de maïs (matala), d'arachides (tumbele), de haricots (ukunda), et de bananes (bibota), de leur basse-cour (bimuna), du produit de la chasse (kulemba) et de la pêche (kuloba)⁽¹⁾.

Les Baluba vivant le long du fleuve Lualaba, appelé plus en aval fleuve Congo, sont de grands pêcheurs. Quoiqu'ils fassent quelques cultures, ils vivent presque exclusivement de poissons

(1) Il semble que tous les produits ici mentionnés soient autochtones, mais en ce qui concerne l'arachide, notre certitude est moins grande.

et de plantes aquatiques. Mais il faut souligner que ces Baluba, qui vivent de la pêche, représentent, au sein de l'ensemble des Baluba, une infime minorité; la grande majorité ignore la pêche et vit uniquement de l'agriculture et de la chasse.

Section V

L'ORIGINE DES BALUBA Hypothèses - Etat de la question

Les Baluba ont fait partie des peuples bantous qui ont envahi le territoire du Congo à une époque non encore établie.

Dans l'état actuel de nos connaissances, aucun renseignement bien précis ne peut être obtenu sur les populations qui ont habité le territoire congolais avant l'arrivée des premiers envahisseurs bantous.

On peut, par contre, comme l'indique E. Verhulpen⁽¹⁾,

"se faire une idée assez précise des populations bantoues qui existaient au Katanga, lors de l'arrivée des derniers envahisseurs bantous, des origines des populations Baluba et de la culture luba."

Concernant les origines des Baluba, on a émis plusieurs hypothèses, dont voici les plus importantes.

(1) E. VERHULPEN : Les Baluba et Balubaisés du Katanga. Ed. Avenir belge, 1936, p. 44.

Selon de CLERCQ⁽¹⁾, les Baluba seraient originaires du Sud de l'Afrique et apparentés aux Zoulous, aux Bechuana, aux anciens Yaga, et à d'autres populations bantoues du Sud.

Selon le R. P. TRILLES⁽²⁾, les Bena Kanioka, qui parlent un dialecte Luba, seraient apparentés aux Fang et aux Wanyamwezi. Il se base sur des contes, des fables, des récits dont le thème se rencontre chez les Fang et les Kanioka. Nous pensons⁽³⁾ qu'en l'absence d'autre élément de preuve, il est difficile de retenir cette hypothèse car un même thème servant de base à des récits, à des chants, à des danses, peut se rencontrer chez des peuples disparates qui n'ont aucune communauté d'origine, de langue, de culture.

Selon le R. P. VAN BULCK⁽⁴⁾, le groupe Balunda-Baluba remonterait à l'ancêtre Mutombo Mukulu, descendant de Kalunda. Une première migration vers le Nord, sous les ordres de Kasongo, aurait conduit les Basonge dans leur habitat actuel. Une seconde migration, sous les ordres de Kanika, dans la direction du Nord-Ouest, aurait donné naissance aux Bena Kanioka, Bena Lulua et

(1) Institut Royal Colonial Belge, Tome II, 1931, p. 46.

(2) Anthropos IV, 1909, pp. 945 et 972, 1910, p. 163-18.

(3) Comme E. VERHULPEN, op.cit. ibid. note 1.

(4) Institut Royal colonial belge, Bull. des séances, VI, 1935, I, p. 112.

Baluba (sens restreint: Baluba du Kasaf). Une troisième migration, sous Ilunga Mai, aurait constitué vers l'Ouest, les Balunda.

Certains africanistes⁽¹⁾ estiment, comme dit plus haut, que les Baluba sont apparentés aux Fang du Gabon et aux Wanyamwezi de Tanzanie. Cette opinion ne paraît pas devoir s'imposer.

D'autres⁽²⁾ pensent que les Baluba viennent du lac Tchad et ont précédé vers le Sud-Ouest les Bakuba, lesquels, selon Torday, auraient émigré du lac Tchad vers l'actuelle province du Kasaf.

Sur la base des renseignements actuellement réunis⁽³⁾, étudions le problème des origines des Baluba et cherchons-en la solution.

Les Baluba vivant aujourd'hui au Katanga et au Kasaf constituent un agglomérat d'éléments disparates, parlant des dialectes d'une même langue. VERHULPEN distingue parmi eux :

- 1) les éléments trouvés sur place par les derniers envahisseurs,
- 2) les envahisseurs qui ont constitué le premier empire des Baluba (gens de Kongolo),
- 3) les envahisseurs qui ont constitué le second empire des Baluba (gens d'Ilunga Mbili ou Kalala Ilunga),

(1) E. VERHULPEN, op.cit., p. 45, sans précision

(2) Ibidem.

(3) E. VERHULPEN, op.cit. pp. 45 et ss.

- 4) Les groupements indigènes qui ont été assujettis par les chefs du premier et du second empire des Baluba,
- 5) les éléments Baluba qui n'ont été assujettis ni par le premier ni par le second empire des Baluba : Baluba du Kasai, Bena Lulua, Baluba du Sud (Baluba Sanga, Bakahonde, etc...)

"Il paraît probable, écrit VERHULPEN⁽¹⁾ que, sur un fond d'anciennes populations, refoulées ou absorbées, dont on sait fort peu de choses, ont apparue, puis se sont éparpillés des éléments parlant des dialectes rapprochés d'une même langue, un ancien Kiluba, éléments qui auraient précédé, dans le pays des Baluba, les conquérants Basonge et Babui, les fondateurs du premier et du second empire des Baluba.

"L'existence d'une langue commune, parlée du Kasai au Tanganyika et du Nord au Sud du Katanga, expliquerait les ressemblances profondes existant encore aujourd'hui entre le Kiluba du Kasai, la langue des Kanioka, le Kiluba du Lubilashi, le Kiluba du Haut Lomani, le Kiluba du Lualaba, le Kiluba du Sud (Kiluba Sanga du Sud du Katanga et Kahonde de la Rhodésie du Nord-Ouest, ces deux dernières langues influencées par le Lunda).

"Une autre explication possible de l'existence du fond commun, retrouvé dans les divers dialectes du Kiluba, serait la conquête du pays des Baluba par des envahisseurs parlant deux langues sœurs : les anciens Bayembe ou Basonge et les anciens Babui.

"On peut admettre que les anciens Basonge, les anciens Babui et les anciens Bango-Bango, qui viennent les uns et les autres du Maniema, aient parlé jadis des dialectes rapprochés. On peut admettre aussi que les Baluba du Kasai soient des Basonge ayant asservi des populations diverses."

Cette thèse semble devoir emporter notre adhésion. En effet, ainsi qu'on le verra plus loin dans le corps de cette étude, les Baluba de la province du Kasai dans son ensemble sont rigoureu-

(1) E. VERHULPEN - op.cit., p. 46.

sement patrilinéaires comme les Basonge, alors que leurs frères du Katanga sont matrilinéaires.

Toutefois, des difficultés surgissent du fait qu'il existe des différences entre le Kiluba et le Kisonge actuellement parlés.

Pour répondre à ces difficultés, voici l'explication que propose

VERHULPEN⁽¹⁾ :

"La langue actuelle des Baluba étant quelque peu différente de la langue actuelle des Basonge du Kasai, du Lomami, du Tanganika et du Maniema; la langue actuelle des Babui du Katanga (Babui, Bakunda, Balumba, Bakalanga) étant différente de la langue actuelle des Babui du Maniema, il y aurait lieu d'essayer d'expliquer ces différences. La langue des envahisseurs Basonge du pays actuel des Baluba a pu se transformer au contact des populations trouvées sur place (les Baluba), lors de la création du premier empire des Baluba, et celle des Basonge du Nord, au contact d'autres populations trouvées sur place (Bakusu? Bagongwe? Batetela?). Il se peut aussi que la langue des Babui se soit modifiée au contact des populations trouvées entre le Luabala et le Tanganika. Enfin, la langue parlée dans les vallées du haut Lamami et du haut Lualaba par les Basonge balubaïsés ou les Baluba basongéïsés a pu évoluer ultérieurement, au contact des langues parlées par les envahisseurs Babui, ayant accompagné Ilunga Mbili (Kalala Ilunga) au Lomami, lors de la création du second empire des Baluba.

"Dans cette hypothèse, les divers mélanges auraient abouti aux divers dialectes du Kiluba actuel, si rapprochés les uns des autres, du Kasai au Tanganika, de Kongolo à Kinda et à Kikondja, alors que les langues d'origine des envahisseurs (Basonge et Babui) se seraient différenciées à leur tour au Kasai, au Lomami et au Maniema.

(1) E. VERHULPEN - op. cit. p. 46.

"Il semble plus aisé d'admettre cependant que ces derniers envahisseurs (Basonge et Babui) aient rencontré, dans le Katanga et peut-être même déjà au Nord du Katanga, des éléments divers, dont beaucoup parlaient des dialectes d'une même langue, un ancien Kiluba, et que cette langue ait exercé une influence sur le vocabulaire et la langue des envahisseurs."

C'est donc un phénomène de compénétration réciproque qui s'est opéré: les Basonge originaires se sont "balubafisés" en ce sens que leur langue s'est profondément modifiée sous l'influence de l'ancienne langue Luba. En retour, les Baluba se sont "basongés" en empruntant aux Basonge leur droit originel, en particulier les règles successorales et matrimoniales. Cette hypothèse mérite adhésion. Elle seule explique de façon satisfaisante, d'une part l'existence de divergences entre la langue des Basonge du Kasai et celle des Basonge du Maniema, et d'autre part, l'importante différence qui oppose le régime matrimonial des Baluba du Kasai à celui des Baluba du Katanga.

Mais ce problème une fois résolu, d'autres surgissent; d'où viennent les différences, d'ordre secondaire certes, mais réelles, entre la langue parlée par les Baluba du Kasai et celle parlée au Katanga? Voici la pénétrante démonstration de VERHULPEN⁽¹⁾:

"La différence entre le Kiluba du Kasai et le Kiluba Hamba s'expliquerait par le fait que le Kiluba du Kasai serait un

(1) VERHULPEN, op.cit., p. 47.

ancien Kiluba, ayant subi des influences Basonge ainsi que les influences des populations trouvées sur place au Kasai: Bakete, Balalwa, etc... et que le Kiluba Hembra serait un ancien Kiluba, ayant subi des influences Basonge dans le bassin du Lomami et du Lualaba, des influences Babui (Bakunda, etc...) entre le Lualaba et le Tanganika et plus tard au Lomami, et des influences Babemba (Batumbwe et Batabwa), dans la région du Tanganika".

VERHULPEN⁽¹⁾ poursuit :

"Les conquêtes du second empire des Baluba, reculant les limites de l'empire, ont introduit dans tout le Katanga les mœurs, les coutumes, les institutions et la langue des Baluba du second empire. Cette langue est vraisemblablement la résultante de la fusion des langues parlées par les anciennes populations (ancien Kiluba), par les anciens Basonge (les Bakongolo) et par les anciens Babui. Cette langue finit par se substituer aux langues Bahemba, parlées par les anciens Babui de l'entre-Lualaba-Tanganika. Les envahisseurs Batumbwe auraient adopté ultérieurement la langue des populations trouvées sur place (Babui, Bakunda, etc...), celle d'ailleurs de l'empire des Baluba.

"Les éléments bantous trouvés sur place par les Basonge et les Babui semblent avoir été originaires en ordre principal, du Nord ou du Nord-Est, des districts actuels du Maniema ou du Kivu.

"Les traditions des populations habitant actuellement le Nord, le Sud et l'Est du Katanga ne permettent pas aux Baluba d'avoir une autre origine.

"Les traditions des populations bantoues de la Province Orientale, notamment celles des Basonge, des Bacetela ou Bakusu, des Bango, des Warega, des Wasimba, des Basongola, des Bagengele, des Bakumu, des Mituku, des Bambole, des Mongandu, des Topoke, des Basoko, des Babembe, des Bavira, des Bashi, des Bahunde, des Bobua, des Bobuafsés (Bengelima), des Babali, des Mabodo, des Babira et des Banande, démontrent que ces populations viennent du Nord ou du Nord-Est, qu'elles ont été refoulées et ont à leur tour repoussé devant elles, vers le Sud (au Katanga) et vers le Sud-Ouest (dans l'Equateur et au

(1) VERHULPEN, op.cit. p. 47.

Congo-Kasaï), d'autres populations, dont elles ont occupé les territoires.

"Ces traditions des populations bantoues de la Province Orientale sont confirmées d'abord par les traditions des envahisseurs soudanais (Gbwaka, Agbandi, Azande...) et nilotiques, qui ont envahi les bassins de l'Ubangi, de l'Ucle et de l'Aruwimi-Ituri, et en ont refoulé les Bantous vers le Sud; ensuite par les traditions des populations bantoues de la Province de l'Equateur qui font venir les Ngombe, les Mogandu, les Mongo, les Batetela du bassin de l'Uele et de l'Aruwimi-Ituri ou des régions avoisinantes; enfin par les traditions de certaines populations bantoues du Congo Kasaï qui font venir de l'Est, du Katanga et de la Province Orientale les éléments Balunda, Baluba et Basonge qui s'y trouvent installés; enfin par les traditions des populations de l'Afrique Equatoriale française qui font venir du Nord-Est et du Nord, les Bakota, les Bakalai, les Fang, les Mpongwe, les Aduma, etc... refoulés vers le Gabon et la mer, par la pression des Soudanais et des Peulhs du Nord."

De la confrontation de toutes les traditions des populations Bantoues, Soudanaises et Nilotiques, la conclusion qui semble devoir se dégager est donc que les Baluba sont originaires de la région de Kivu Maniema. La controverse qui, à l'heure actuelle divise les auteurs, concerne principalement le rôle à reconnaître aux Basonge, considérés par les uns comme étant à l'origine des Baluba, par les autres comme étant issus des Baluba et constituant une section du peuple Baluba. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile et prématuré de chercher à prendre position; il est mieux indiqué d'attendre que les historiens poursuivant leurs recherches nous fournissent des indications plus précises.

Quant à nous juristes, l'intérêt de la controverse est plutôt limité puisque n'est pas contestée l'existence d'une communauté de coutumes et d'institutions⁽¹⁾.

Section VI

L'HISTOIRE DES BALUBA

Il est difficile de se faire une idée précise de l'importance numérique des Baluba. D'après R. CORNEVIN⁽²⁾ qui ne cite pas ses sources, il y a environ 1.500.000 Baluba dans la région du cours supérieur du Congo, ce qu'on appelle couramment les Baluba du Katanga. Quant aux Baluba du Kasai au sens strict, inclus dans l'ancienne province dite du "Sud-Kasai", il ressort d'un document officiel du gouvernement provincial de ladite province⁽³⁾ que la population totale de cette "province" était de 1.573.644 habitants au

(1) Nous disons bien "communauté" de coutumes et institutions et non "identité", en donnant à "coutumes" le sens général d'usages observés de façon constante et considérés comme obligatoires. Selon le domaine et surtout selon le niveau où se situe l'analyse, tantôt on constate une simple communauté, tantôt au contraire, dans des cas assez nombreux, on rencontre une véritable identité de coutumes. Seule la réunion de plusieurs monographies, faites après enquête minutieuse sur le menu détail des coutumes de chaque groupe Baluba, permettrait de dresser un tableau complet des communautés, des identités et des divergences. Il s'agit là d'un projet intéressant et passionnant que nous caressons et que nous espérons réaliser dans l'avenir en collaboration avec d'autres chercheurs.

(2) Histoire des Peuples de l'Afrique Noire, p. 699.

(3) Dossiers du C.R.I.S.P. Congo, 1966, Bruxelles, p. 249.

moment des élections de 1965. La population Baluba de ces deux régions (Katanga Nord et Sud Kasai) dépasse donc les 3 millions d'habitants. Ces chiffres sont à accueillir avec réserve. En effet, ils sont sans doute en dessous de la réalité, car l'état civil est embryonnaire; beaucoup de gens ne se déclarent jamais; enfin les Baluba sont dispersés dans toutes les provinces du Congo et sont donc recensés loin de leur région d'origine. Du point de vue des ethnographes et des juristes, ces chiffres ont peu d'intérêt car ils n'incluent pas les Baluba de l'entre-Lualaba-Tanganika, ni les Baluba du Sud (Bakahonde et autres de Zambie), ni les autres Baluba du Kasai (Bena Lulua, Basonge, Bakwa Luntu, etc...) qui connaissent les mêmes coutumes et institutions. Si l'on tient compte de toutes ces lacunes, et si l'on se contente bien entendu de l'approximatif, on peut estimer que la population totale des Baluba est voisine de 5 millions d'habitants.

Il est, dès lors, aisé de comprendre pourquoi, de façon hâtive certes mais avec raison, R. CORNEVIN⁽¹⁾ écrit, parlant des Baluba :

"Ils sont moins un peuple au sens propre qu'une confédération de tribus parlant la même langue."

(1) R. CORNEVIN, op.cit. p. 599

Dans une analyse perspicace, un auteur⁽¹⁾ écrivait récemment :

"Les Baluba n'ont pas à leur tête un chef unique; ils ne se regroupent pas au sein d'une seule et même entité politique; ils sont privés de tout appareil étatique commun... L'observateur y découvre une constellation de pouvoirs què se partagent les Bisamba. Ces derniers sont des groupements généalogiques, devenus depuis la fin de l'empire les plus grands ensembles politiques dont se compose l'ethnie. Chacun d'eux forme une entité politique distincte dirigée par un chef choisi parmi les familles régnantes, les Bakalinge. Le chef a tout pouvoir au sein de son Tshisamba mais est dépourvu de toute compétence sur le territoire d'un autre groupement. Cette indépendance ne signifie pas que les Bisamba n'aient pas de relations entre eux, mais ces relations sont essentiellement d'amitié, et, très subsidiairement, de subordination. Le Bujilanga est à cet égard assez significatif. Il s'agit d'un pacte de défense et de non-agression conclu entre deux ou plusieurs Bisamba, pacte qui crée "des liens de droit international plutôt que de droit public interne."

Il faut bien se rendre compte que cette situation ainsi décrite est relativement récente; elle date de la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire de la fin du second empire des Baluba. L'histoire de ce peuple est assez bien connue. En voici les faits les plus saillants.

1 - Le premier Empire Baluba

L'arrivée des Basonge dans la région du Katanga central date du début du XVI^e siècle. Ces Basonge venaient de Maniema, dans le Nord du Kivu. Ils étaient conduits par un héros mi-histori-

(1) KANINDA-LUSANGA : Mémoire, Kinshasa, Université Lovanium, 1968. Compte rendu dans: Etudes Congolaises, O.N.R.D. n° 1, Janvier-mars 1969, n° 127.

que, mi-mythique, nommé Kongolo. Ce personnage, chef des Basonge, est à l'origine du premier empire des Baluba dont il a méthodiquement organisé les conquêtes en fonction des richesses repérées dans les territoires voisins. Kongolo, reconnu par les Baluba comme fondateur de leur empire, a laissé le souvenir d'un despote cruel qui n'hésitait pas à faire mutiler sauvagement ses sujets. Beaucoup de Baluba l'honorent aujourd'hui encore comme un dieu qui prend la forme d'un grand serpent rouge. La légende veut qu'il ait entrepris la construction d'une immense tour pour monter jusqu'au ciel. Les Baluba le considèrent comme le dispensateur de pluies. Il se manifeste par l'arc-en-ciel (Kongolo-Mwamba en Kiluba du Katanga et Mwanza-Kongolo en Kiluba du Kasai, signifient aujourd'hui encore l'arc-en-ciel). Orgueil et cruauté, tels sont les traits de caractère attribués à Kongolo par la tradition des Baluba⁽¹⁾.

Un chasseur d'origine Lunda nommé Mbili Kiluhe, arriva à la cour de Kongolo et se mit à fréquenter une de ses demi-sœurs. Il eut avec elle un fils, nommé Ilunga Mbili, qui ne tarda pas à être considéré comme le successeur de Kongolo. Ce dernier tenta de l'éliminer mais Ilunga Mbili se réfugia au pays de son père, sur les bords du Lac Tanganika. Là, il lève une puissante armée, re-

(1) Voir les frontières du premier Empire (cf. carte en annexe).

vient, tue Kongolo et se fait proclamer, vers 1585, le premier roi du royaume des Baluba.

2 - Le deuxième Empire Baluba

Ilunga Mbili, plus connu sous le nom de Kalala Ilunga, fut le fondateur du deuxième empire des Baluba. Il est un grand conquérant. Il agrandit considérablement son royaume. Celui-ci s'étend alors à l'Ouest jusqu'à la Mbuji-Mai, au Nord jusqu'au Manicema, à l'Est jusqu'à la Luvua et le Lac Tanganika, et au sud jusqu'au pays Lunda.

Un frère de Kalala Ilunga, nommé Ilunga Tshibinda, devait épouser dans les dernières années du XVI^e siècle la fameuse reine Lueji des Lunda.

Un autre frère, Kisulu, fut assassiné en même temps que Kongolo. D'après la tradition, l'assassinat de Kisulu par son frère est à l'origine des luttes fratricides qui ensanglantent l'histoire des Baluba à chaque changement de règne. Encore qu'il ne soit pas permis de faire l'histoire de son époque, on peut en observer les prolongements jusqu'à nos jours.

Ilunga Liu succède à son père Kalala Ilunga, mais se fait empoisonner par son propre fils, Mwine Kabanze. Ce dernier devient

roi et fait précipiter dans les rapides de la Lukuvu son deuxième fils, qu'il avait surpris avec sa femme préférée; son troisième fils et sa mère en sont si éprouvés qu'ils se jettent à leur tour dans la Lukuvu.

Des rois suivants, la tradition n'a retenu aucun fait saillant. Seuls leurs noms sont connus. On sait en plus que, pour affermir leurs pouvoirs, ils durent toujours lutter contre leurs propres frères⁽¹⁾.

Le meurtre du fils de Mwine Kabanze ainsi que les suicides consécutifs de son autre fils et de sa mère, signalés plus haut, devaient avoir des conséquences incalculables, d'une portée fondamentale. En effet, la légende s'empara de ces événements historiques pour y greffer des croyances magico-religieuses appelées à traverser les siècles. La légende dit que le premier fils fut transformé en léopard, le deuxième en lion et la mère en crocodile. C'est pourquoi, jusqu'à nos jours, les Baluba, dans leur ensemble, considèrent ces trois bêtes comme sacrées, qu'il est interdit de tuer ou de manger.

(1) Durant toute l'histoire des royaumes Baluba, le système de transmission du pouvoir a toujours été en principe basé sur la règle héréditaire. Cette succession héréditaire est une "succession patrilinéale, dans la descendance exclusive des hommes, avec succession du premier né dans la génération la plus ancienne encore en vie dans la famille". Cf. exposé complet dans E. VERHULPEN, ouvrage préc. pp. 183 à 185.

Ont régné après Mwine Kabanze : Kasongo, Kalubulu, Ngoi Sanza, Mwine Kombe, Ndai Kabenya et Ilunga Sungu⁽¹⁾.

Du dixième roi, nommé Kumwimbu Ngombe, la tradition a gardé un vif souvenir. Il règne à la fin du XVIII^e siècle. Il étend les frontières de son royaume jusqu'à la rive occidentale du lac Tanganika. Il est un excellent administrateur, organise aux frontières une défense efficace et s'attache les tribus soumises. Tous les peuples soumis paient régulièrement l'impôt à des gouverneurs investis par le roi. La cour royale est solidement organisée; des fonctionnaires hiérarchisés choisis parmi les membres de la famille royale occupent diverses fonctions bien spécialisées. Les plus importants étaient le Senga ou premier conseiller, le Twite ministre des finances, le Mulunda chargé de maintenir la concorde à la cour royale⁽²⁾.

3 - L'éclatement de l'Empire Luba

Les successeurs de Kumwimbu Ngombe n'ont pas la même valeur que lui. La néfaste habitude des luttes fratricides dans la

(1) La généalogie complète des rois Baluba : cf. VERHULPEN, op. cit. pp. 500 et ss.

(2) Les données actuellement disponibles ne nous permettent pas de développer davantage la description, l'analyse et d'amorcer une comparaison avec des exemples voisins, en particulier avec les royaumes interlacustres. Consulter J. VANSINA : Les anciens royaumes de la savane, IRES, Lovanium Kinshasa, 1965.

famille royale apparaît plus nocive que jamais à la cohésion et à l'unité politique. Une succession de meurtres et de régicides, telle apparaît l'histoire des Baluba au XIX^e siècle.

Nday Mushinga, fils de Ngombe, succédant à son père, devient roi, règne pendant un an, et est assassiné.

Maloba Kankola est tué par son frère Kitamba.

Ce dernier est à son tour assassiné par Kasongo Kalamba, cinquième fils d'Ilunga Kabale qui fut le premier à avoir reçu des fusils portugais, en provenance de l'Angola.

Kasongo Niembo, un autre fils d'Ilunga Kabale, devenu roi, poursuit son oncle Ndai Mande et l'abat. Ensuite, il poursuit également les autres prétendants au trône, et les tue.

A l'arrivée des Belges, en 1892, Kasongo Niembo était encore en guerre contre un autre de ses frères, nommé Kabongo, qui avait réussi à lui échapper et à fonder un petit état personnel.

A l'extrême fin du XIX^e siècle, l'empire des Baluba se trouve à l'agonie. Il s'est effrité en une multitude de petites chefferies minuscules, sans la moindre cohésion, incapables de tenir tête à l'attaque des Tshokwe venus du sud, puis contraintes de payer tribut aux Bayeke venus de l'Est et qui sont à l'origine du célèbre royaume de Msiri. Finalement, les Batetela envahissent l'empire

dont ils occupent une bonne partie; Kasongo Niembo est obligé de s'enfuir dans la région des sources de la Lomami où il reste cinq années, durant lesquelles les Belges, refoulant Kabongo et les Batetela, deviennent maîtres des Tshokwe.

Quel bilan peut-on dresser de l'histoire de l'empire Luba ?

A ce propos, CORNEVIN écrit :

"Si le bilan politique de l'histoire du royaume Luba est relativement peu important, l'extension de la langue et des coutumes Louba est très remarquable. Toute une série de peuples du Sud Katanga et de la Rhodésie du Nord se réclament d'une origine Louba; les Bemba, Lamba, Lala au Congo, les Ounga, Lamba, Kaonde en Rhodésie, sont les plus importants."(1)

Du point de vue du droit, le droit Baluba demeure presque partout le même, principalement l'organisation politique des divers groupes généalogiques. Quant au droit de la famille, il a subi quelques modifications dues au phénomène historique primordial des migrations. C'est ainsi que dans le Kasai, les Baluba, sous l'influence du droit Basonge, ont abandonné leur droit matriarcal originel pour épouser la règle patrilinéaire, règle à laquelle ils ont progressivement apporté un caractère d'extrême rigueur.

(1) CORNEVIN : Histoire du Congo-Léo, p. 46.

Section VII

PROBLEME DES SOURCES :

Enquête de terrain: la portée des résultats

Ayant choisi d'étudier les structures parentales chez les Baluba, nous avons entrepris une enquête de terrain en vue de recueillir tous les renseignements utiles. Pour mieux circonscrire le champ de l'enquête, nous nous sommes, dans un premier temps borné à un seul "clan", le clan dit des Bakwa Tombolo, gens de Tombolo, ou plus simplement Tombolo. Ces Tombolo constituent le champ principal de notre enquête. Ils habitaient jusqu'en 1960 une série de villages dans la proximité des villes de Luluabourg et de Luebo, mais, ayant émigré en 1960 vers la partie méridionale et orientale du Kasai, ils se trouvent à présent dans l'agglomération de Kabeya-Kamuanga et dans les environs. Ils n'habitent en exclusive aucun village homogène mais se trouvent toujours mêlés à d'autres Baluba appartenant à des groupes différents, disséminés çà et là dans toute l'agglomération de Kabeya-Kamuanga. Les Tombolo tous ensemble réunis, représentent, à notre estimation personnelle, une population d'environ 12.000 habitants. On en rencontre des éléments épars dans le Kasai et quelques-uns encore dans les autres provinces du Congo.

Après avoir ainsi recueilli les informations relatives aux structures parentales chez les Tombolo, nous nous sommes inté-

ressés à une confrontation systématique des données obtenues avec d'autres groupes Baluba tels que les Dishî, les Kalonji, les Lonji, les Mulumba, les Luntu et les Lulua. Nous sommes ainsi arrivés à la constatation que la diversification du droit dans tous ces groupes est faible, et qu'on retrouve partout les mêmes coutumes et institutions, basées sur les mêmes principes juridiques. Dans l'état actuel de nos recherches, rien ne permet de considérer telle ou telle règle, rencontrée chez les Tombolo, comme étant une règle typiquement Tombolo; elle se retrouve ailleurs, tantôt parfaitement identique, tantôt altérée par quelque nuance d'importance secondaire. Pour plus de certitude et de rigueur scientifique, les résultats exposés dans cette étude devront être considérés comme caractérisant les structures parentales des Baluba Tombolo du Kasai. Cependant, il ne faut point se surprendre de rencontrer les mêmes institutions ou pratiques dans d'autres groupes Baluba. L'individualité de chaque groupe dépend de l'existence d'un chef politique et administratif commun, elle ne concerne nullement le sujet de notre étude, à savoir les structures parentales. Il est donc permis, sauf rares exceptions, de parler de coutumes ou institutions Baluba, au lieu de coutumes ou institutions Tombolo.

Section VIII

PARENTE : PRINCIPE UNIVERSEL

A la base de tout le système parental des Baluba, se trouve une notion à portée universelle : la notion de parenté universelle. L'univers tout entier est régi par un principe parental qui en crée les éléments, en agence les parties et en conditionne les mouvements.

1 - Modèle mythologique

Au-dessus de tout l'univers, il y a un être suprême, Dieu, Nzambi (le Créateur), Maweja (le Puissant), Mvidi-Mukulu (l'Être Suprême)⁽¹⁾ c'est-à-dire : "le premier de tous les dieux, le suprême"; il créa tout l'univers, "ufukile bionso", c'est son souffle qui a secrété tout ce qui existe. Mais ce Dieu est trop grand, trop lointain pour pouvoir jouer un rôle palpable dans la vie quotidienne des humains. C'est pourquoi les Baluba ne lui consacrent aucun culte particulier. Par contre, ils consacrent un culte spécifique aux divinités mineures, telles que les esprits des morts, les "bakishi" des Baluba, etc...

(1) Voir VAN CAENEGHEM : La notion de Dieu chez les Baluba. Lire en particulier les pages 10 à 28 sur la signification propre à chacune des appellations de Dieu.

L'univers est régi par un principe de parenté cosmique; Nzambi créa le soleil, Diba, qui éclaire l'univers entier. Dans l'esprit des Baluba, DIBA, le soleil, est dépourvu de sexe⁽¹⁾; il envoie sa lumière, "bukenke", pour éclairer tout le monde. Sans sa lumière, tout serait dans les ténèbres "midima", et les ténèbres symbolisent la stérilité.

Le ciel "Diulu", est un dieu d'en haut, "m̄lu". Il est du sexe masculin. Il a pour "femme" la Terre, "buloba", dieu-terre, de sexe féminin. Cette alliance Ciel-Terre est considérée comme particulièrement féconde. C'est elle qui couvre la terre de tout ce qui y pousse, la faune et la flore. L'homme en tire l'essentiel de sa subsistance.

La lune, "Ngondo", est de sexe masculin. C'est un dieu exceptionnel; il a introduit chez les humains le goût de la polygamie. En effet, il a deux femmes. Sa première femme est "Muadi" l'Etoile du soir, la femme préférée. Sa deuxième femme est appelée Lubanza, l'Etoile du matin (nom complet mutu-wa-lubanza).

Quant aux autres étoiles, appelées Mitoto au Kasai et Tumbalambala (on les compte sans fin) au Katanga, elles sont considé-

(1) Il apparaît souvent dans les contes que le soleil est ou bien dépourvu de sexe, ou bien au contraire qu'il est doté des deux sexes, donc androgyne. Cette considération explique un certain nombre de relations filiatiques.

rées par les Baluba comme étant unies à la lune "Ngondo" par un lien de dépendance étroite, elles sont ses "serviteurs", ses esclaves, à l'exception de l'Etoile du Matin et de l'Etoile du Soir, qui sont les "épouses" de la lune.

Les Baluba ajoutent qu'entre toutes ces planètes existent des "Bujilanga" ou pactes de non-agression, établissant entre elles toutes, une parenté universelle et perpétuelle.

Cette parenté universelle occupe une place centrale dans l'ordonnement du monde.

Il apparaît donc que le terme de parenté évoque de par lui-même, dans l'esprit des Baluba, cette parenté fondamentale, principe premier, qui régit tout l'univers.

Toutes les structures parentales des hommes apparaissent comme des reproductions, sur le plan humain, de la structure parentale universelle.

La principale constatation, à ne jamais perdre de vue, est cette existence d'un principe de parenté et de participation des dieux et des hommes à la communauté universelle.

De l'application de ce principe de parenté universelle, les Baluba déduisent la notion de parenté "bulela" qui comporte, d'une

part des implications de partage entre les individus, et d'autre part, un ensemble de règles organisant un système d'intégration entre les groupes dont ces individus sont les membres. Il y a là un double niveau d'analyse (relations, processus) qui dominera toute la suite du texte et dont la perte de vue ne peut qu'empêcher la compréhension des relations parentales et des processus de parentalisation.

2 - Sémantique de la parenté

En langue Luba, aucun terme ne traduit exactement le mot parenté. Plusieurs termes peuvent être considérés comme étant des traductions du mot parenté. En voici les plus importants :

Le terme le plus général et le plus vague employé par les Baluba pour rendre la notion de parenté est le terme "bulela" qui vient du verbe kulela = enfanter, engendrer, mettre au monde. Il donne le substantif "mulela" (plur. balela), signifiant toute personne avec laquelle on reconnaît, ou on se souvient, avoir un quelconque lien de parenté. On peut donc dire, avec une certaine approximation, que les "balela" d'une personne donnée sont tous les individus auxquels ladite personne est attachée par un lien de parenté, de nature non spécifiée, d'étendue également non précisée.

En réalité, si nous nous efforçons de cerner de plus près le contenu du terme "bulela", nous nous apercevons que ce contenu

est extrêmement mouvant, ductile. En effet, le "bulela" signifie l'ensemble des parents d'une personne, mais l'ensemble seulement, et non tel individu déterminé, pris dans cet ensemble. En questionnant de façon très précise nos divers informateurs, et surtout en les observant avec attention lorsqu'ils ont à désigner tel ou tel parent ou groupe de parents pris en particulier, nous avons à plusieurs reprises pu constater que les Baluba emploient les termes "bulela", "mulela", "balela", pour désigner un parent, ou un groupe de parents, auquel on est attaché par un lien de parenté assez lointain, ou dont on connaît seulement l'existence sans en connaître le trajet exact⁽¹⁾, ou encore un lien de parenté qu'on ne peut préciser qu'en faisant appel à une périphrase particulièrement longue, du genre de : le petit frère de la femme de l'oncle maternel de la belle-fille de la tante paternelle⁽²⁾. Lorsqu'au contraire il s'agit de désigner un parent proche dont le lien de parenté est vite ramassé en un ou deux mots, les Baluba n'utilisent plus le terme "bulela" ou "balela" mais, en vertu d'une espèce de pudeur, ils font alors usage d'autres termes que nous allons examiner plus loin.

-
- (1) A ce niveau, le seul élément important est le partage d'un enfantement commun, et donc une ascendance, aucune précision n'étant nécessaire puisque le seul fait de l'existence de cette communauté est important.
- (2) Cette première approche de la parenté n'a d'autre effet que d'identifier les individus en les situant les uns par rapport aux autres sans avoir de fonction propre.

Il convient de noter que les Baluba emploient également le terme de "Bulela" dans le sens de paix, chaleur amicale ou hospitalité. Si on dit d'un homme qu'il est "mumanya bulela", on signifie par là qu'il accueille ses parents et amis avec beaucoup de sollicitude, de délicatesse, et d'hospitalité, acceptant par exemple avec le sourire aux lèvres de se lever en pleine nuit pour les embrasser, leur préparer un bon repas et leur offrir un lit doux, tout cela dans la joie et la gaîté. Aussi peut-on supposer ici qu'en insistant sur l'idée de chaleur et d'hospitalité, on évoque l'idée de communauté sans pour cela souligner les implications qu'elle pourrait avoir, les liens généalogiques étant trop éloignés et trop lâches pour avoir une efficacité directe.

Au total, le terme "bulela" se présente comme un terme central, chargé d'un contenu sémantique fondamental, s'appliquant en principe à toute forme de parenté, mais appliqué en fait à la parenté lointaine qui tient moins à la généalogie des personnes qu'à une exigence sociale de rapports pacifiques et harmonieux avec tous les "Balela".

A côté du terme "bulela", les Baluba disposent d'autres expressions signifiant la notion de parenté. Ainsi l'expression "Bantu Bamwe", signifiant littéralement les mêmes hommes,

- entendre hommes de même souche, de même origine, membres de la même communauté. Un informateur, montrant du doigt un de ses parents, sans l'intention de nous démontrer le lien de parenté exact existant entre eux, nous dira fréquemment : tudi bantu bamwe nous sommes de même souche, nous sommes parents⁽¹⁾.

Une troisième et dernière expression, à portée générale, très fréquemment utilisée par les Baluba pour rendre la notion de parenté, est "Bena Muntu", qui signifie littéralement : descendants d'un homme, c'est-à-dire d'un seul homme, du même homme. C'est cette expression qui fournit une parfaite correspondance à la définition dégagée par Radcliffe-Brown⁽²⁾ qui dit :

"Deux personnes sont parentes lorsque l'une descend de l'autre, comme par exemple un petit-fils de son grand-père, ou bien lorsqu'elles descendent toutes deux d'un ancêtre commun."

Plus loin, le même auteur écrit :

"Des individus sont cognats lorsqu'ils descendent d'un ancêtre commun, la descendance étant comptée aussi bien en ligne masculine que féminine"⁽³⁾.

(1) En réalité on emploie cette expression pour désigner une personne généalogiquement proche mais dont on ne voit pas la nécessité de préciser le degré exact de proximité. Il faut signaler que, de façon générale, les Baluba en employant ces expressions parentales, font référence à l'existence d'un ancêtre commun de sexe masculin.

(2) A. R. RADCLIFFE-BROWN : Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, P. U. F. 1953, Introduction, p. 4.

(3) Ibid., pp. 4-5.

C'est à cette notion de cognat que correspond l'expression "Bena muntu". En effet, mon petit frère et le petit frère de ma femme ne descendent d'aucun ancêtre commun, et cependant, ils sont rattachés par un lien de parenté. C'est pourquoi les Baluba, dans ce cas, ne diront pas qu'il s'agit de "Bena muntu" mais de simples "Balela". L'expression de "Bena muntu" possède donc un contenu plus précis que les autres; il ne s'applique pas aux liens de parenté qui tirent leur origine d'une convention matrimoniale⁽¹⁾.

Notons, pour finir, l'existence de l'expression "wa munda mudi nzala", littéralement personne issue du même ventre où se trouve la faim. Cette expression désigne la parenté existant entre deux personnes issues du même sein, même père ou même mère, ou mêmes père et mère. C'est la parenté la plus étroite, la parenté au premier degré. Les Baluba font usage de cette expression de façon exceptionnelle⁽²⁾.

(1) Le sexe de l'ancêtre commun de référence est très important. L'expression "Bena muntu" se réfère à l'existence d'un ancêtre de sexe masculin; les intermédiaires entre cet ancêtre commun et les individus considérés "Bena muntu" doivent également être de sexe masculin; par contre, l'expression ne contient aucune implication sur le degré exact de proximité entre les "parents" en question.

(2) Au fur et à mesure que nous étudierons les divers groupes de parenté, nous exposerons et analyserons d'autres termes de parenté. Tout au long de cette étude, nous attachons à cette analyse des termes la plus grande importance. En effet, comme on l'a dit à juste titre: "la première étape dans l'étude d'un

On peut résumer comme suit les principales appellations parentales étudiées avec les références au sexe de l'ancêtre commun, au sexe des intermédiaires et enfin au degré de parenté :

	BULELA	BANTU BAMWE	BENA MUNTU	MUNDA MUDI NZALA
sexe de l'ancêtre	{ masculin féminin ?	masculin	masculin	masculin
sexe des inter - médiaire	{ masculin féminin ?	masculin	masculin	masculin
degré de proxi- mité	éloigné	moyen	proche	très proche

(suite de la note (2) page précédente .../...

système de parenté est de découvrir les termes employés. Mais c'est seulement la première étape; la terminologie doit être considérée en relation avec l'ensemble du système dont elle fait partie" (A. R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.* p. 8).

Cette méthode est, du point de vue scientifique, celle qui donne les bases les plus solides d'une approche rigoureuse de la réalité Baluba. Elle se situe au dedans de la société étudiée, et non au dehors. Au lieu de partir de méthodes d'analyse et de concepts étrangers, on part de méthodes, de concepts et de catégories qui sont ceux de la société en question. On évite ainsi les affirmations préfabriquées, les faux rapprochements et les correspondances hasardeuses. C'est dans la pensée africaine qu'on se situe pour tenter d'en comprendre la spécificité, d'en décrire les composantes, d'en expliquer les mécanismes et les manifestations. Les avantages d'une telle méthode vont se révéler d'une façon particulièrement éclatante dans l'étude des groupes de parenté.

3 - PLAN de la Thèse

La présente thèse comportera trois parties.

Dans la première partie, nous étudierons l'ensemble des processus de parentalisation qui se réfèrent à ce que l'on appelle souvent la "parenté biologique". Mais à y regarder de plus près, on se rend vite compte que cette parenté dite "biologique" n'a de biologique que le nom, puisque les Baluba y font apparaître tout un faisceau de groupes de parenté et d'institutions qui se réfèrent à des considérations d'ordre social et culturel. C'est pourquoi nous estimons qu'il est plus exact de parler non de parenté biologique mais de parenté basée sur la notion générale de généalogie.

Dans la deuxième partie, il sera traité de toutes les formes de parenté observées chez les Baluba et qui, sans rapport direct avec la généalogie, existent principalement en référence avec une certaine communauté de nature magico-religieuse. On rencontrera alors la parenté totémique, les tabous, la parentalisation par pacte de sang, les confréries.

Enfin, la troisième partie sera consacrée à l'examen des processus de parentalisation basés sur l'idée générale d'alliance, qu'il s'agisse d'alliance sacrificielle (la terre) ou d'alliance matrimoniale (le mariage). Cette troisième partie, dominée par l'idée d'alliance, est celle qui intéresse le plus directement le dévelop-

pement économique puisqu'elle inclut l'étude du droit de la terre et des conditions juridiques de sa mise en valeur. C'est pour cette raison que l'étude des problèmes du développement économique trouvera sa place normale dans la troisième partie.

Il convient de faire ici une observation générale concernant les relations réciproques entre les trois parties de la présente thèse. Les trois parties ont entre elles un lien certain, et il ne faut pas chercher à établir entre elles une cloison étanche, une séparation rigoureuse. Ainsi, au chapitre de la parenté généalogique, on décèlera un grand nombre de rubriques qui ne peuvent se comprendre et s'expliquer que moyennant recours à l'intervention de facteurs religieux, totémiques et autres; il en est de même de la parenté résidentielle et matrimoniale. Quant à la généalogie, elle interfère plus ou moins dans tous les chapitres, plus dans l'un, moins dans un autre. Tout est question de degré, de dosage, de proportions. Lorsqu'on privilégie tel aspect, on marque simplement qu'il apparaît comme dominant, sans vouloir l'envisager comme exclusif des autres. Pour la clarté de l'exposé, on ne saurait procéder autrement.

Sur le bénéfice de ces observations préliminaires, nous allons à présent aborder la première partie.

PREMIERE PARTIE

LES PROCESSUS DE PARENTALISATION
BASES SUR LA NOTION GENERALE DE
GENEALOGIE :

LA PARENTE DITE BIOLOGIQUE,
SES FONDEMENTS ET SES APPLICATIONS

Assurance

TITRE I LES GROUPES DE PARENTE
--

Sous ce titre, nous allons analyser toutes les structures parentales basées sur la notion de parenté par le sang, ou plus exactement, de parenté généalogique. Il existe en effet chez les Baluba, comme chez tous les peuples du monde, l'idée que, lorsque deux personnes ont dans leurs veines le même sang, "mashi amwe", il existe entre elles une certaine communauté de vie, ou plus exactement, une certaine communauté de "mufobu", c'est-à-dire qu'elles respirent le même "air de vie", le même "souffle vital". Chaque homme dispose, à travers son corps (mubidi) et son esprit (les Baluba disent "mutu", la tête, pour l'esprit), d'un ensemble de propriétés physiques, intellectuelles, morales et autres, qui constituent son "mufobu", sa personnalité visible et invisible, son être. C'est dans ce "mufobu" qu'il tire l'essence de sa vie, son souffle vital. Le "mufobu" obéit à un principe d'unité, -il est unique, - et de communicabilité - il se communique aux enfants. Deux individus ayant le même auteur commun, ont le même "mashi", (sang), et le même "mufobu" (souffle vital). L'identité de "mashi" et de

"mufobu" est parfaite chez les personnes ayant le même père (tatu) et la même mère (mamu). Plus on est éloigné (kulepa) dans la parenté, plus le "mufobu" change d'une personne à l'autre. Entre deux étrangers, par exemple un époux et son épouse, on ne trouve aucune identité dans le "mufobu".

Parvenu à ce stade, on constate que, dans la pensée des Baluba, ces considérations d'ordre physique et biologique s'estompent pour laisser la place à des facteurs de nature sociale. En effet, les Baluba, dans toute cette série de structures parentales basées sur le sang, privilégient le rôle joué par le père, au détriment de celui joué par la mère. Le "mufobu", cette sorte de bagage, de dépôt, qui réunit dans un seul souffle vital toutes les composantes de la personnalité, est conçu comme provenant de la seule hérédité paternelle, la femme étant considérée comme jouant un rôle négligeable. Deux individus ayant le même père géniteur sont censés avoir le même "mufobu", mais non deux individus ayant la même mère et des pères géniteurs différents. Le rôle de la femme n'est pris en considération que dans des cas restrictifs, notamment lorsqu'une raison impérieuse exige d'établir une certaine distinction de statut suivant que deux individus ont ou non la même mère.

Le présent titre se subdivisera en quatre chapitres, consa-

crés aux quatre groupes de parenté que nous avons décelés chez les Tombolo, et de façon générale chez les Baluba.

Ce sont :

- le lubanza,
 - le diku-dia-dibolo,
 - le kafuka,
 - et le tshifuka.
-

Chapitre I

LE LUBANZA FAMILLE NUCLEAIRE RESTREINTE ET PATRILINEALE

Contrairement à la plupart des sociétés africaines, les Baluba connaissent l'existence de ce qu'on appelle la famille nucléaire, qui est le plus petit noyau familial qui soit, puisqu'il comprend exclusivement un homme, sa femme ou ses femmes, et les enfants issus de cette union, ou de ces unions si l'homme considéré est un polygame.

Si l'homme est monogame, la famille nucléaire constituée par lui, sa femme, et leurs enfants à eux deux, porte le nom de "lubanza". Cette situation de monogamie est, comme nous aurons l'occasion de le voir, de loin la plus fréquente chez les Baluba, la polygamie se rencontrant presque uniquement chez les chefs (et pas tous d'ailleurs), et à quelques rares exceptions près, étant exclue dans le reste de la population. Si, au contraire, l'homme est polygame, la famille constituée par lui, l'ensemble de ses femmes et

l'ensemble de leurs enfants, s'appelle tantôt "lubanza" comme plus haut, tantôt "lupangu", ce qui est plus exact selon l'avis de nos informateurs les plus avancés en âge.

Le terme "lubanza" vient probablement du verbe "kubanza" que l'on emploie lorsqu'une femme, quittant ses parents et son village après le versement complet de la dot et l'accomplissement de toutes les formalités matrimoniales, vient solennellement s'installer chez son mari, en prenant possession de la case construite pour elle par son mari. Quand on dit d'une femme que "wayi kubanza", cela signifie essentiellement le changement de domicile qu'elle vient d'opérer; elle quitte le domicile de son père pour prendre place au domicile de son mari; c'est aussi à ce moment précis qu'elle échappe à l'autorité paternelle pour se placer sous l'autorité maritale. "Lubanza" signifie donc ce domicile conjugal. On l'emploie également pour désigner la cour, tout cet espace vide entourant la case, bordé en général de légumes verts ou d'arbres sous l'ombre desquels on aime à s'asseoir ou travailler par temps de chaleur.

Le terme "lupangu" quant à lui, est utilisé pour désigner la haie, l'enclos dont le mari entoure généralement l'espace souvent circulaire où sont construites les cases de ses diverses épouses⁽¹⁾.

(1) Du point de vue strictement étymologique, le "lubanza" fait son apparition dès la naissance de l'union conjugale, au moment

Qu'il s'agisse du "lubanza" ou du "lupangu", on se trouve en présence d'une famille nucléaire, dont il est intéressant d'examiner d'abord la composition, ensuite les organes.

Section I

COMPOSITION

Pour bien comprendre la composition de la famille nucléaire chez les Baluba, il y a lieu de distinguer selon qu'il s'agit du "lubanza" monogamique ou du "lupangu" polygamique.

1 - Lubanza, famille nucléaire monogamique

Curieuse constatation: les Baluba ont, du "lubanza" famille nucléaire monogamique, une double conception aboutissant à doter le "lubanza" d'une double composition suivant le point de vue auquel on se place.

La première conception est, en quelque sorte, objective. Les Baluba disent qu'elle intéresse les "Beni", les étrangers. A

suite de la note (1) page 59

même où la jeune mariée s'installe au domicile marital "kubanza": c'est donc le couple. Dès qu'il naît un ou plusieurs enfants, le "lubanza" disparaît, et l'on parle de "lupangu" qui inclut en plus du couple, sa descendance. On s'aperçoit donc qu'à ce niveau déjà interviennent des considérations qui se réfèrent à la notion de communauté et de résidence.

un observateur étranger, on indique que le "lubanza" se compose objectivement de l'homme, père et époux, de sa femme (mukaji mubaka, littéralement femme épousée), de ses filles (bana balela, littéralement filles engendrées) et enfin de ses fils.

La deuxième conception est subjective; elle est propre aux membres du "lubanza". Dans cette optique, la composition du "lubanza" exclut la femme, épouse et mère "mukaji mubaka" femme épousée, dont on dit qu'elle figure dans la famille sans en faire partie. C'est un principe absolument fondamental de la pensée juridique des Baluba, principe sur lequel nous reviendrons maintes fois. Il se formule par une petite phrase catégorique: "mukaji m-muntu wa bende", que nous pouvons traduire provisoirement par: la femme (épousée) est une étrangère.

Ainsi donc, les Baluba n'incluent pas⁽¹⁾ dans le "lubanza" famille nucléaire, la femme qui est l'épouse de l'homme et la mère des enfants, homme et enfants qui sont considérés comme les véritables membres, les seuls membres, de la famille "lubanza".

(1) Il serait plus exact de dire que, dans le "lubanza" les Baluba "incluent" la femme mais ne l'y "intègrent" pas. La femme est "mise entre parenthèses", on ne prend en considération que le résultat de l'union conjugale qui, n'ayant pas d'effet intégratif propre, ne saurait associer pleinement la femme que par sa descendance. "Inclusion" et "intégration" sont deux termes à bien distinguer car ils recouvrent des réalités différentes.

Il y a là une conception intéressante à expliquer: nous tenterons de la faire en temps opportun. Bornons-nous, pour l'instant, à faire remarquer que l'exclusion de la femme du "lubanza" n'est pas de nature matérielle. Les Baluba acceptent volontiers que la femme est dans la famille où elle vivra toute son existence et où elle occupe une fonction importante, celle d'épouse et de mère, et tout le respect lui est dû. Mais ils gardent toujours à l'esprit le fait qu'à l'origine elle est venue d'ailleurs, de sa propre famille, et que c'est le sang de cette famille qui coule dans ses veines, c'est le souffle de cette famille qu'elle respire⁽¹⁾.

2 - Lupangu, famille nucléaire polygamique

Ce que nous avons dit au sujet du "lubanza" monogamique, est aussi vrai pour le "lupangu" polygamique. Le "lupangu" se compose de l'homme, de toutes ses femmes et des enfants (filles et garçons) que le polygame a eus avec l'ensemble de ses femmes. Toutefois, du point de vue de la généalogie, les épouses du polygame sont considérées comme des "bantu ba bende", c'est-à-dire comme des personnes étrangères, de souche étrangère.

(1) Il s'agit là d'une inclusion au niveau de la simple "parenté" mais d'une certaine "exclusion" au niveau du souffle vital (mu-fobu). Cf. note précédente sur les termes "inclusion" et "intégration".

Un élément nouveau est introduit dans le "lupangu" du fait de la pluralité des épouses. Si l'on considère une seule épouse prise en particulier, cette épouse ne constitue pas, avec ses enfants et le mari commun, un "lupangu". L'ensemble ainsi constitué ne porte aucun nom, selon la majorité de nos informateurs. Mais pour d'autres, cet ensemble s'appelle "lubanza", de la même manière que la famille nucléaire monogamique. Sur ce point, nous avons relevé une divergence dans les différents villages où nous avons rencontré des unions polygamiques. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile d'opérer le départ entre les deux opinions. Ceux qui distinguent, au sein de la famille polygamique, l'existence d'un "lubanza" constitué par l'homme, une de ses femmes et les enfants de celle-ci, en arrivent à la déduction que le "lupangu", famille polygamique, se présente comme la somme des divers "lubanza" constitués par le mari commun avec chaque femme considérée séparément et les enfants de cette femme. Le mari commun apparaît alors partout, puisqu'il figure dans chaque "lubanza", en même temps qu'il figure dans le "lupangu", constitué par l'ensemble des "lubanza". Quant à chacune des épouses, elle ne figure que dans un seul "lubanza" et, évidemment, dans le "lupangu". Il en est de même des enfants: ils figurent dans un seul "lubanza" et dans le "lupangu".

Cette opinion, si séduisante soit-elle, n'est partagée que par une minorité d'informateurs, exactement par sept hommes sur dix-neuf polygames que nous avons interrogés sur ce point précis, donc environ 30%. Les autres ne reconnaissent, dans une famille polygamique, que l'existence d'un seul "lupangu", et dénie toute existence à ces "lubanza" dont l'ensemble constituerait le "lupangu".

Nous ne saurions les départir. Ce que nous savons avec certitude, c'est que, même ceux qui considèrent le "lupangu" comme constitué par un ensemble de "lubanza", attachent toute l'importance sociale au "lupangu" qui bénéficie d'une grande considération, comme nous allons le constater en examinant les organes de la famille nucléaire et son fonctionnement.

Section II

ORGANES, FONCTIONNEMENT

Chez les Baluba, la famille nucléaire, qu'elle soit monogamique (lubanza) ou polygamique (lupangu), a un seul organe, son fondateur, l'homme père et époux. On l'appelle tantôt "tatu", tantôt "tata". La famille obéit à un principe d'unité de commandement. Le père est le chef, le seul chef, et son pouvoir est absolu. Il faut préciser que, à ce niveau, le père-fondateur du "lubanza", au lieu d'être considéré comme un "organe", apparaît bien plutôt comme

un "responsable" de son "lubanza. Le "tata" est le responsable de son groupe non seulement à l'intérieur de celui-ci, mais aussi à l'extérieur. Plus qu'un problème d'organes, il se pose ici un problème de responsabilité.

Il serait excessif d'affirmer que le "tatu" dispose du droit de vie ou de mort sur sa femme et ses enfants: faute de preuves suffisantes, nous n'osons pas le dire. Ce qui est certain, par contre, c'est que, s'il veut vendre sa femme ou son enfant, il en a le droit, et nul ne peut l'en empêcher. Il faut noter toutefois que nul n'a le droit de vendre son fils, puisque les Baluba considèrent les garçons comme appartenant non à leur père mais au "lignage" paternel qui aura besoin d'eux pour faire les guerres, -les Baluba sont des grands guerriers. Sur sa fille, le père a tous les droits, y compris le droit de la vendre. Sur son fils, il a tous les droits, sauf le droit de le vendre.

Si un problème intéressant la famille (lubanza, lupangu) se révèle complexe, le père peut, s'il le juge bon, consulter son fils aîné appelé "muana-bute", ou, s'il est polygame, le fils aîné de sa première épouse, la "muadi". Il ne consulte jamais ses autres enfants, sauf dans des cas exceptionnels. Il ne consulte jamais ses filles, considérées comme "incapables d'éclairer un homme" (muana mukaji kena ne bua nsongu). Enfin, il ne consulte jamais sa femme ou ses femmes, qualifiées de "bantû ba bende" personnes étran-

gères, et soupçonnées d'être plus préoccupées des intérêts de leur famille d'origine que du bien de la famille de leur mari.

La présence des fils dans la famille nucléaire (lubanza, lupangu) est essentiellement provisoire. Pour le comprendre, il faut faire intervenir des considérations d'un autre ordre. Seuls, figurent dans le "lubanza" les fils mineurs, ou plus exactement les fils célibataires. En effet, les Baluba ont de la minorité et de la majorité une idée particulière. La notion de fixation d'un âge légal de majorité est inutile dans un système où n'existent pas les structures et institutions nécessaires à sa mise en application. Pour les Baluba, un célibataire, quel que soit son âge, reste toujours soumis à la puissance paternelle, et doit une obéissance stricte à son père. Chez les Baluba, un homme qui n'est pas encore marié est considéré comme n'ayant aucune expérience de la vie; il n'a aucune responsabilité, on ne peut lui confier aucune tâche importante, on dit de lui "utshidi muana" : il est encore et toujours enfant, et l'on ajoute "mfumuende, ntauende" : son père est son chef, qui doit gérer ses affaires et répondre de lui aux tiers.

C'est pourquoi un enfant qui se marie est considéré de plein droit comme majeur "mukulumpe", comme adulte, fût-il très jeune. Il cesse automatiquement de faire partie du "lubanza" de son père. Il s'en va fonder son propre "lubanza", qui sera placé sous

son propre commandement. Tout le monde dira de lui : "au washile luende lubanza": il a fondé son propre "lubanza", il est maître chez lui. Il faut cependant souligner le fait que le jeune homme qui se marie, s'il cesse de faire partie du "lubanza" de son père, continue néanmoins de faire partie du "tshiota", étage immédiatement supérieur, lignage paternel, auquel il reste toujours attaché.

Au total, la vie du "lubanza" se présente de la façon suivante: le "lubanza" naît au moment où un homme se marie et fonde un foyer; il augmente progressivement sa dimension, à mesure que la famille donne naissance à des enfants; ensuite, il perd petit à petit ses membres, à mesure que les enfants, devenant grands, se marient; le "lubanza" se retrouve finalement avec sa composition initiale: le père seul et la mère. Dans le temps, la vie du "lubanza", dans la plupart des cas, s'épuise sur une période de 15 ou 20 ans: c'est trop court pour les Baluba dont la pensée ne peut s'accommoder d'une institution aussi éphémère; la pensée va au permanent, au durable. Comme l'a souligné de manière si pénétrante le Professeur M. ALLIOT⁽¹⁾, les Africains recherchent toujours le durable, les institutions qui résistent à l'épreuve du temps; ils se désintéressent de celles qui se laissent atteindre par le temps.

(1) M. ALLIOT : Cours d'Institutions privées africaines et malgaches.

Cette idée, riche en enseignements, se vérifie très bien chez les Baluba, ainsi que nous venons de le voir.

Le "lubanza" apparaît comme une réalité sociale d'importance mineure. Un grand nombre de nos informateurs l'ont d'abord oublié, et ensuite n'ont pris conscience de la nécessité d'en parler qu'après que nous ayons attiré leur attention de façon particulière sur certaines manifestations de la vie sociale des Baluba.

Il n'en va point de même du "tshiota" ou lignage paternel, dont nous allons à présent entreprendre l'étude.

Chapitre II

LE TSHIOTA ou DIKU-DIA-DILOLO FAMILLE ETENDUE, PATRILINEAIRE ET PATRILOCALE⁽¹⁾

"Tshiota" a pour premier sens le chauffage, une place précise de la case où l'on accumule des morceaux de bois destinés à faire le feu pour entretenir la chaleur par temps froid. "Tshiota" vient du verbe "Kuōta" qui signifie se chauffer, s'exposer au feu. C'est par extension qu'on a employé "Tshiota" dans le sens de famille large car, comme nous allons le voir, les membres du même "Tshiota" se chauffent au même feu, le feu communautaire.

Cependant, les informateurs se contredisent sur l'étendue exacte du "Tshiota", les uns y incluant des personnes que d'autres considèrent comme n'en faisant pas partie. "Tshiota" est le type même de terme dont le sens est on ne peut plus vague, on ne peut plus fuyant.

(1) Consulter l'important ouvrage de P. MUFUTA: Le chant Kasala des Luba, Paris, Julliard, 1968, 293 pages. MUKENGE L. : Les implications du culte des ancêtres sur le mariage et la famille chez les Baluba. Université Lovanium Kinshasa, Sciences sociales, 1964.

Par contre, "Tshiota" a un synonyme moins fréquemment utilisé mais au contenu beaucoup plus précis, rigoureux; c'est "Diku-Dia-Dilolo", littéralement famille du soir (c'est généralement le soir que le conseil de famille se réunit autour du feu pour se chauffer tout en discutant sur les problèmes intéressant la famille). Ce dernier terme étant plus technique et moins sujet à controverse, il convient de l'adopter à titre principal, car seul il permet une élaboration scientifique rigoureuse.

Section I

DEFINITION

Le "diku-dia-dilolo" est un groupement parental composé par un ensemble de personnes vivant sur un même terroir, participant au même repas rituel, et ayant en commun soit le même grand-père, soit le même arrière-grand-père.

Il est permis de se représenter le "diku-dia-dilolo" comme étant la somme des "lubanza"⁽¹⁾ fondés par tous les hommes descendant d'un même afeul, soit une famille étendue.

On rencontre parfois des hommes qui font partie d'un même "diku", sans cependant avoir ni le même grand-père, ni le

(1) Cf. supra, p. 60 .

même arrière-grand-père. Cela s'explique par le fait que l'existence d'un même grand-père ou d'un même arrière-grand-père est considérée comme certaine si les hommes les plus âgés du "diku" l'affirment, sans que les jeunes aient la possibilité de mener des recherches généalogiques en vue de tirer leur propre conclusion concernant la composition du "diku" dont ils se trouvent par naissance être membres.

Par contre, la plus grande importance est attachée à l'existence pour tous les membres du "diku" d'un même terroir ancestral, et à l'exigence de la participation au même repas rituel⁽¹⁾.

Voici les principaux "diku-dia-dilolo" et leur composition. Les Tombolo comptent plusieurs dizaines de "diku" parmi lesquels nous signalerons :

- les Bena Mpunga Kanda,
- les Bena Kalonji Ngandu,
- les Bena Tshiepala,
- les Bena Kandolo,
- les Bena Kaninda,
- les Bena Kabeya,
- les Bena Lumbayi,

(1) Sur lesquels nous reviendrons à la section suivante.

- les Bena Lumbala.

Chez les Bena Kaseki, nous avons rencontré plusieurs groupes :

- les Bena Lubumbu,
- les Bena Tshiyamba,
- les Bena Kabemba,
- les Bena Nsalanga.

Les Bena Tshiyamba comptent plusieurs "diku-dia-dilolo" parmi lesquels nous avons retenu :

- les Bena Kabongo Mpukula,
- les Bena Mbaye.

Section II

LE TERROIR ET LE REPAS Fondement et expression du "diku-dia-dilolo"

De toutes les structures parentales des Baluba, le "diku-dia-dilolo" est la plus journallement sentie, celle qui a le plus grand impact sur la vie quotidienne des gens.

Une étroite solidarité unit en effet entre eux tous les membres du même "diku". De sa naissance à sa mort, l'individu est attaché à son "diku" par un lien que rien ne peut rompre. Chaque "diku-dia-dilolo" possède son terroir, appelé "kizaba", et qui est, en général, une partie du territoire d'un village.

Au centre de ce terroir, se trouve planté un arbre "mutshi", de nature variable, généralement un "muabi" qui s'identifie au terroir même du "diku".

Chaque enfant qui naît, doit naître sur le terroir du "diku" de sa famille. Si, pour des raisons impérieuses, un enfant naît en dehors du terroir, s'il naît "kua bende", à l'étranger, on le rattache, en vertu d'une fiction, à son terroir, et il est censé être né sur le terroir de ses parents, plus précisément sur le terroir de son père.

Tous les enfants d'un "diku-dia-dilolo" vivent ensemble en permanence. Ils prennent leur repas ensemble, là où ils se trouvent à l'heure du repas. Ils sont tous "frères" (tutu) et "sœurs" "yaya". Ils constituent ensemble une catégorie appelée classe des "bana" qu'on peut traduire "parents inférieurs"⁽¹⁾. Ils doivent respect (kunemeka), obéissance et soumission à la classe des anciens ou "parents supérieurs"⁽²⁾ appelés "bakulu". Ils suivent ensemble le cycle de formation organisé périodiquement par les plus âgés pour enseigner aux plus jeunes les principes de la vie, le respect des coutumes du "diku", et la connaissance de la tradition des ancêtres.

(1) Comp. P. HULSTAERT : Le Mariage chez les Nkundo, op. cit.

(2) Idem.

Les "Bakulu" sont collectivement⁽¹⁾ responsables de la vie du "diku-dia-dilolo" et de son patrimoine. Par l'agriculture et la chasse, ils doivent assurer la subsistance des membres du "diku". Une "obligation alimentaire collective" pèse sur tous et sur chacun d'eux au profit de tous les enfants du "diku" sans distinction. Il leur est strictement interdit de "kusungulula bana" c'est-à-dire de réserver un traitement différent aux enfants selon qu'ils sont ou non sortis de leur propre sein. Ils ont l'obligation d'enseigner aux "Bana" toute l'histoire de la famille, ses guerres, ses migrations.

Les "Bakulu" organisent, à intervalles variables, généralement au clair de lune, le repas communautaire, réunissant tous les membres adultes (c'est-à-dire mariés) du "diku-dia-dilolo".

Ce repas s'appelle "Nzolo-wa-bakishi", littéralement poule pour les ancêtres. Il revêt un caractère rituel, profondément religieux. Il a, chez les Baluba, une importance considérable.

En quoi consiste ce repas rituel ? Il s'agit d'une offrande faite aux esprits des ancêtres, les "Bakushi"⁽²⁾, qui sont considérés

(1) La responsabilité est réellement collective dans son principe et dans son application. Cependant, au niveau de son exercice plusieurs niveaux peuvent apparaître. Ainsi, la répartition des tâches au sein du groupe des "Bakulu" est de la compétence du plus ancien d'entre eux.

(2) Cf. VERHULPEN, op.cit.

comme faisant toujours partie de la famille. Cette offrande utilise en principe un animal, jamais un être humain ou un objet inanimé. L'animal sacrifié est en principe une poule, qui doit être de couleur blanche (symbole de pureté), puisque le rite a pour but de rendre le cœur des ancêtres "moyo mutoke" c'est-à-dire "le cœur blanc" vis-à-vis des vivants, ce qui veut dire que les ancêtres, par la vertu du rite, ne nourriront aucun sentiment de haine à l'égard des vivants. Le courroux des ascendants défunts est réputé redoutable; il est capable de faire tomber sur la famille les plus grands malheurs. Il importe donc de calmer ce courroux et de s'attirer la sympathie des ancêtres par des offrandes régulières.

Qui participe au repas rituel "nzolo wa-bakishi"? Pour prendre une place à cette table, il faut remplir une série de conditions. Il faut d'abord être membre du "diku-dia-dilolo"; le repas rituel offre donc l'occasion à tous de savoir qui est et qui n'est pas réellement ou fictivement, membre de tel "diku-dia-dilolo". En second lieu, il faut être un homme (les femmes en sont exclues), qu'elles soient "femmes épousées" (bakaji basela) ou "filles engendrées" (bana balela). Les premières sont exclues parce qu'elles sont "bantu ba bende" personnes étrangères, de sang étranger. Les secondes sont exclues pour une autre raison: elles ne sont pas étrangères, elles ont bien le sang de la famille, mais "ça ne les regarde

pas"; un proverbe dit que "nzolo-wa-bakishi, nzolo wa balume", = la poule des ancêtres est la poule des hommes, les femmes n'y ont pas place, c'est elles qui ont la charge de cuire ladite poule dans la casserole rituelle, mais ce faisant, "elles n'ont même pas le droit de tremper le petit doigt dans la sauce pour y goûter", sous peine de jeter l'impureté sur le repas rituel et d'attirer sur la famille le courroux des défunts. Enfin, troisième et dernière condition: il faut être "adulte", c'est-à-dire marié, avoir fondé son propre "lubanza", les célibataires ne sont pas admis à manger le "nzolo-wa-bakishi".

Comment se déroule le repas rituel ? La réunion rituelle est convoquée et présidée par le plus vieux de la branche aînée encore en vie. Elle a lieu au milieu du terroir, au pied de l'arbre central. Le président de séance, après quelques paroles douces adressées aux ancêtres, plonge sa main dans la casserole rituelle, en retire le "diutumbwe" le gésier, considéré comme le siège de la force vitale de la poule, et le consomme. Puis, dans l'ordre d'âges, tous les participants se partagent la même viande.

Quel est le but du repas rituel "nzolo-wa-bakishi" ? La poule est une bête qui symbolise la fécondité. En sacrifiant la poule aux âmes des défunts, les "bakulumpe" demandent à ces âmes

d'épargner tout malheur aux vivants, de concentrer sur les vivants leurs bonnes pensées, en particulier d'assurer la fécondité dans la famille, afin qu'elle se multiplie sans cesse et qu'elle se perpétue.

Par delà la parenté dite biologique, le "diku-dia-dilolo" se présente, en fin de compte, comme une communauté religieuse, communiant à la même sève ancestrale, unie par une étroite solidarité. C'est ce qu'a bien compris Ed. VERHULPEN qui écrit :

"Le culte des ancêtres est la véritable religion des Baluba. Après la mort, le corps périt mais l'ombre ou le double reste. Le rêve permet de voir revivre ce double agissant en bien et en mal.

"Les chefs et les ancêtres des familles peuvent revenir après leur mort, sous la forme de leur double, pour suivre et contrôler les agissements de leurs descendants. Ils peuvent récompenser ceux qui font le bien et châtier ceux qui font le mal ou, plus exactement, ceux qui n'ont pas observé leurs prescriptions.

"Les indigènes attribuent leurs malheurs, leurs souffrances et leurs maladies aux mânes des ancêtres. Ceux-ci assurent le bonheur, la prospérité, la santé et la paix à tous les indigènes de la seigneurie. Les mânes des ancêtres sont l'objet d'un véritable culte de la part des vivants. Ceux-ci implorent leur aide et leur protection en toutes circonstances.

"L'organisation familiale, sociale et politique des Baluba est basée sur le culte des ancêtres. Ce culte aide à la conservation des traditions telles qu'elles ont été édictées par les ancêtres depuis des siècles. Il exige la stricte observance et l'exécution des ordres des ancêtres.

"Le chef de famille est le prêtre du culte des ancêtres de la famille. Le chef investi est le prêtre du culte des ancêtres de sa famille, qui sont les ancêtres de la seigneurie, souvent.

"Le chef de famille puise et renforce son autorité dans ce culte. Le chef de famille et le médecin ou le devin ne

manquent pas d'attribuer les causes des maladies et des malheurs à l'inobservance des traditions. Le culte des ancêtres lui permet d'imposer à ses descendants le respect des traditions et l'obéissance aux autorités coutumières"(1).

(1) VERHULPEN, op.cit., p. 160

Chapitre III

LE KAFUKA

COMMUNAUTE LIGNAGERE PATRILINEAIRE ET

LE TSHIFUKA

COMMUNAUTE RESIDENTIELLE PATRILOCALE

Le terme "Kafuka" signifie littéralement le tas, non pas un tas quelconque, mais un tas composé d'objets de même nature et de même apparence, et liés les uns aux autres de telle manière qu'on ne peut ni les séparer, ni même les distinguer entre eux. La racine "Kafu" renferme l'idée de regroupement, de juxtaposition, de partage d'un patrimoine commun; le suffixe "ka" contient la notion d'affermissement.

Le "kafuka" se présente comme la réunion de plusieurs "diku-dia-dilolo" apparentés entre eux, descendant d'un même ancêtre mâle nommément connu. De façon plus précise encore, le "kafuka" est un ensemble de personnes qui sont les descendants d'un même homme par des hommes, les descendants de cet homme par les femmes

étant exclus. Cette définition permet de considérer le "kafuka" comme correspondant exactement à ce que les auteurs appellent généralement le lignage paternel⁽¹⁾.

Section I

LE KAFUKA ENTITE EXOGAMIQUE

Lorsqu'on a défini le "Kafuka" comme étant le lignage paternel, comprenant tous les descendants d'un homme par les hommes, on n'a en réalité qu'une vue partielle des choses, puisqu'on pourrait se demander pourquoi tous les Tombolo, ou même tous les Baluba ne sont pas membres d'un seul et même "kafuka" puisqu'ils se reconnaissent tous comme étant descendants, par les hommes, d'un même homme, l'ancêtre fondateur de la "nation" Baluba, le roi Kongolo.

Pour mieux comprendre la place du "Kafuka" dans les structures parentales des Baluba, il faut connaître plusieurs institutions sociales Baluba, et plusieurs règles proprement juridiques régissant la vie de ces institutions. Ces règles seront étudiées de façon complète aux titres consacrés au droit successoral et au droit du mariage, plus particulièrement à la partie qui examinera les règles fixant les

(1) M. ALLIOT : Ethnologie juridique, Cours de doctorat, Faculté de Droit, Paris, 1965-66.

conditions dans lesquelles le mariage est permis ou, au contraire, prohibé. Sans empiéter sur cette partie consacrée aux règles matrimoniales et successorales, nous pouvons dès à présent, indiquer que, entre deux personnes membres du même "kafuka", l'union matrimoniale "Dibaka", est strictement interdite.

C'est la règle de l'exogamie au sein du "Kafuka". Le "Kafuka" est une entité exogamique. Les Baluba sont fermement attachés à cette règle, à laquelle pourrait-on dire, ils attribuent une valeur d'ordre public, puisqu'un mariage contracté en violation de cette règle est, comme nous le verrons, considéré comme nul d'une nullité absolue; les juridictions coutumières n'admettent même pas qu'une discussion soit engagée sur ce sujet, car une telle discussion provoquerait à coup sûr la colère et l'irritation de l'opinion publique et de tous les corps constitués.

Ce principe, d'une extrême rigueur, se formule de façon très simple: on ne se marie jamais à l'intérieur du "Kafuka". Aucune dérogation n'est admise⁽¹⁾. Si un mariage est contracté par ignorance⁽²⁾ il est nécessairement dissous le jour où cesse ladite ignorance, les époux intéressés étant, au surplus, obligatoirement soumis au rite

(1) Alors qu'on admet des dérogations au sein du "tshifuka" que nous étudierons au chapitre suivant.

(2) Ce qui arrive dans l'anonymat des communautés urbaines.

dit de "dolongolola", c'est-à-dire de purification, purification rendue nécessaire par la violation d'une règle coutumière fondamentale.

On aperçoit des signes de cette même rigueur de la règle exogamique jusque dans ses corollaires. Ainsi, alors qu'au sein du "tshifuka" on interdit le mariage mais en autorisant l'union libre ou le concubinage, au sein du "kafuka", le concubinage est formellement prohibé, au même titre que le mariage.

Pourquoi, au sein du "kafuka", la règle de l'exogamie revêt-elle une telle rigueur? Pour le comprendre, il faut prendre en considération la notion de "Buena muntu" ou consanguinité, très importante chez les Baluba en général, chez les Tombolo en particulier⁽¹⁾. Les membres d'un même "kafuka" ne peuvent pas se marier entre eux parce que, disent les informateurs, ils sont "bena muntu", littéralement enfants d'un même homme. On considère qu'ils ont dans leurs veines "mashi amwe", un seul et même sang; il y a entre eux une identité de souffle vital. Le lien de parenté "bulela" qui les lie l'un à l'autre est si fort et si intime qu'il constitue un obstacle discriminant, prohibitif de toute union matrimoniale. Un mariage contracté entre membres du même "kafuka" constitue une union incestueuse, considérée comme source des plus grands malheurs pour l'ensemble

(1) On la trouve chez les Mongo sous le terme "Isangano", Cf. P. HULSTAERT, p. 256.

du lignage auquel appartiennent les époux intéressés. Ces malheurs ne sont pas de nature génétique; en prohibant le mariage entre membres d'un même "kafuka", les Baluba ne se basent pas sur des motifs d'ordre biologique, mais bien plutôt magico-religieux. Le mariage au sein du "Kafuka" est source de "makasa mabi", c'est-à-dire de malheurs, de malchances. Ce sont ces malheurs, ces malchances qui constituent la sanction de la prohibition matrimoniale. On peut caractériser cette sanction de deux manières différentes. D'une part, c'est une sanction qui, dans la conception des Baluba, est de nature magico-religieuse: elle frappe à coup sûr, sans que l'on puisse prévoir ni quand, ni comment elle frappera. D'autre part, l'incidence de cette sanction est caractéristique: au lieu d'atteindre les enfants issus du mariage prohibé (par exemple en les faisant naître monstrueux ou atteints d'anomalies constitutionnelles), elle frappe ceux que les Baluba appellent "les coupables": ce sont d'abord les époux eux-mêmes qui ont délibérément contracté un mariage prohibé par la coutume; ce sont ensuite tous les "bakulu", parents supérieurs qui, en donnant leur consentement au projet du mariage litigieux, ont permis et facilité une union qu'ils savaient contraire à la norme établie. Poussant plus loin encore ses effets la sanction du mariage incestueux frappe le "inukulampe", chef du village sur le territoire duquel ledit mariage a été contracté et consommé.

Toutes ces répercussions, et spécialement l'étendue du nombre de personnes atteintes, permettent, entre autres éléments, de comprendre pourquoi le mariage chez les Baluba n'est pas, et ne peut pas être un acte intéressant exclusivement les futurs époux; il intéresse leurs familles respectives; il intéresse également le "musoko", c'est-à-dire la communauté villageoise tout entière⁽¹⁾

Section II

LE KAFUKA, UNITE ELEMENTAIRE DE PRODUCTION, ET LE TSHIFUKA, COMMUNAUTE D'ECHANGES⁽²⁾

Déjà important du point de vue juridique, en constituant une entité exogamique rigoureuse, le "kafuka", nous allons le constater, se révèle très intéressant du point de vue économique, car il constitue une unité de production.

Les Tombolo sont, nous l'avons dit, agriculteurs, éleveurs et chasseurs. Très tôt, on a assisté à un phénomène de spécialisation dans les activités de production économique et dans la façon dont

- (1) Le titre consacré au mariage reviendra plus en détail sur ces questions.
- (2) Le "Kafuka" apparaît comme répondant à une fonction économico-parentale, alors que le "Tshifuka", qui met d'ailleurs plus l'accent sur la notion de parenté résidentielle, semble répondre à une fonction sociale, culturelle, voire politique.

chacun a été amené à apporter sa contribution à la subsistance de la communauté.

Le village Tombolo se compose en général de trois ou quatre "Kafuka". Traditionnellement, chaque "kafuka" se spécialise dans la production de tel bien déterminé, alors que le "kafuka" voisin se spécialisera dans la production de tel autre bien de subsistance.

Dans un certain nombre de cas, en particulier dans les villages qui, jusqu'en 1960, entouraient la ville de Luluabourg, le phénomène de spécialisation s'accompagne d'un phénomène de diversification plus ou moins importante selon les lieux et les époques. On peut ainsi voir, dans la région orientale de la province du Kasaf, plusieurs villages ou groupes de villages diversifier la production de chacun des "Kafuka" constituant le village, au point d'englober dans cette production la quasi-totalité des denrées essentielles à la subsistance de la population. Il en résulte que, sur une surface économique relativement limitée, on peut se procurer l'ensemble des produits dont on a besoin, à savoir: le riz, le manioc, la banane, le millet, le sorgho, l'arachide, l'igname et les autres produits des Baluba.

C'est ici le lieu de signaler l'existence d'un autre groupement parental, nommé "Tshifuku ou Tshifuka". Le "Tshifuka" est

une entité dépourvue d'existence propre; il se définit par référence au "kafuka". D'ailleurs, du point de vue linguistique, le ka- étant diminutif de tshi-, le "tshifuka" n'est pas autre chose qu'un gros "kafuka" ou simplement, un "kafuka" ayant acquis un prestige et une extension considérables.

Du point de vue juridique, le "Tshifuka" est soumis aux mêmes règles coutumières que le "Kafuka". En particulier, la règle de l'exogamie est de rigueur, deux personnes appartenant au même "tshifuka" ne peuvent point contracter mariage. A cette règle nous avons rencontré une seule exception, que nous nous devons de signaler: il s'agit des Bena Kaseki, chez qui deux individus membres du même "tshifuka" peuvent légitimement contracter mariage. Partout ailleurs, un tel mariage est prohibé; par contre, cela mérite d'être souligné, entre membres du même "tshifuka", le concubinage est, sinon autorisé, du moins toléré, alors que, au sein du même "kafuka" même le concubinage est rigoureusement prohibé. Quant à l'exception constituée par la pratique rencontrée chez les Bena Kaseki, il serait très intéressant qu'un chercheur ultérieur, se limitant à l'étude de ce groupe important, collectant systématiquement les contes et les traditions orales, les examine en profondeur pour chercher à expliquer les motifs réels à la base de cette dérogation.

Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne saurions donner de ce phénomène une explication scientifique satisfaisante.

Régi, comme le "kafuka", par la règle de l'exogamie, le "tshifuku" est en outre soumis à la loi de la stricte solidarité clanique. Les membres du même "tshifuku" sont étroitement solidaires. Ils se désignent les uns les autres comme des "bena muntu", des frères. En quelque lieu qu'ils se rencontrent, spécialement "à l'étranger" c'est-à-dire en dehors de leur terroir d'origine, ils doivent spontanément se prêter assistance et aide, en vertu d'une obligation alimentaire générale et permanente, distincte, aux yeux de la coutume, du simple sentiment d'hospitalité si largement répandu en Afrique. On est loin de la règle instituée par le code civil congolais qui, tout en étant "adapté au Congo"⁽¹⁾, s'est révélé aussi inadaptable que possible, et les auteurs coloniaux belges eux-mêmes l'ont souligné, puisque M. VERSTRAETE écrit :

"Le législateur, conformément à sa tendance de simplification, a réduit la famille à sa plus simple expression. Il ne connaît que la famille biologique: le père, la mère et les enfants. Les grands-parents sont ignorés, leur avis n'est même pas requis, en cas de décès des père et mère, pour le mariage de leurs petits-enfants. Seul l'article 90 concernant l'absence fait mention de l'aïeul. L'alliance est passée entièrement sous silence. L'obligation alimentaire n'existe qu'entre parents et enfants"⁽²⁾.

(1) Maurice VERSTRAETE : Droit civil du Congo belge. Ed. Lar-
cier, Bruxelles, Tome 1, p. 15.

(2) Maurice VERSTRAETE, op.cit. pp. 215 et ss.

Tout ce que l'on peut dire de pareils textes, c'est qu'ils ont eu pour seul mérite la satisfaction intellectuelle de ceux qui les avaient élaborés. Confrontés avec la réalité congolaise, leur valeur est nulle.

L'appartenance à un "tshifuku" donné entraîne l'obligation de participer à certaines cérémonies collectives destinées à manifester la vivacité et l'éclat du "tshifuku". Il n'existe pas, à l'échelle du "Tshifuku", de repas rituel en commun. Par contre, chaque "tshifuku" organise, tous les ans ou tous les deux ans, une danse rituelle à laquelle doivent participer tous les membres adultes des deux sexes, présents sur le terroir. Cette danse porte le nom de "maja-kale". Elle revêt généralement un caractère de grand éclat. Elle donne aux jeunes l'occasion d'apprendre, de la bouche d'adultes initiés, l'histoire de leur "tshifuku" et les exploits de ses héros. Nous avons vu des gens parcourir de très importantes distances pour aller assister, sur le sol ancestral, à leur danse traditionnelle.

Comment est organisé le "tshifuku" ?

A la tête de chaque "tshifuku" se trouve un chef, nommé "mfumu" qui incarne l'autorité suprême. Il est désigné par les "Bakulumpe" ou conseil des Anciens. Il est généralement, mais pas toujours, le plus ancien dans la branche la plus vieille. Il est obligatoirement grand initié, ce qui signifie qu'il doit connaître à la

perfection et en détail l'histoire de son groupe, la philosophie ancestrale, tous les secrets vitaux qui fondent la vie sociale. Il est considéré comme le détenteur de la sagesse ancestrale et de tout l'héritage culturel de son "tshifuku". Selon une croyance unanime, le "mfumu" voit ce que ne voit pas le commun des mortels; il possède tout l'arsenal magique ancestral, ce qui lui permet d'opérer des "bikuma", miracles. Il est une espèce de Roi-prêtre. Il détient le monopole de juridiction sur tout sujet habitant ou résidant sur son territoire. Il ne peut, en aucun cas, porter la mort à l'un quelconque de ses administrés, dont la protection et la sécurité lui incombent. Mais tout individu, membre du "tshifuku" ou étranger à celui-ci, doit nécessairement avoir l'autorisation expresse ou tacite du chef pour pouvoir porter la mort ou tout autre malheur à un de ses sujets. Ainsi les "bena nkuba" ou détenteurs de foudre, ne peuvent opérer efficacement dans un village donné qu'avec la permission du chef, sinon la foudre ne peut porter effet, et risque même de se retourner contre eux. Dans l'esprit des Baluba, il ne peut en être autrement, aucun malheur s'abattant sur le "tshifuku" n'est ignoré du chef. D'où l'importance d'avoir un chef intègre, sage, honnête et incorruptible.

Ces croyances sont si profondes chez les Baluba qu'il nous paraît difficile, voire impossible, de les effacer. Nous les avons

rencontrées, non seulement chez les paysans illettrés de la campagne, mais également chez les citadins, chez les catholiques et les protestants "convaincus" et "pratiquants", chez les "universitaires". On ne peut les effacer, semble-t-il, qu'à condition de modifier de fond en comble l'ensemble des conditions, le genre de vie matériel, économique, psychologique, religieuse, politique et culturelle des gens.

Le "tshifuku", est intéressant à un autre point de vue. Il est la seule structure parentale qui puisse être considérée comme constituant une communauté d'échanges. Ceci se vérifie de deux manières. D'une part, du point de vue de l'activité économique, le "tshifuku" n'est pas spécialisé dans la production de tel bien particulier, ce qui est le cas du "kafuka". Les divers groupements parentaux inférieurs produisent l'ensemble des biens nécessaires, de telle sorte que le "tshifuku" dans le monde traditionnel, est à même de se suffire, de vivre en régime d'autarcie, replié sur lui-même. Cette situation trouve son origine dans l'histoire très agitée des Baluba, peuple de grands guerriers, où il était vital à chaque groupement de produire tout ce qu'il fallait pour la subsistance de ses membres. Elle ne se justifie plus à l'époque actuelle, où le développement national, en particulier dans le cadre de la planification économique, fait surgir des exigences nouvelles de prévision, d'organisation et de coordination des diverses productions.

Mais le "tshifuku" est aussi une communauté d'échanges à un tout autre point de vue. Comme nous l'avons dit, le "tshifuku" est soumis à la règle de l'exogamie: on ne peut prendre femme au sein du "tshifuku" auquel on appartient. Logiquement, ainsi que l'a démontré sur le plan général LEVI-STRAUSS⁽¹⁾, cette règle, pour fonctionner de façon satisfaisante, suppose l'existence d'un autre "tshifuku" soumis à la même règle exogamique, dans lequel les hommes du premier trouveront épouses, et dont les hommes viendront prendre femmes dans le premier. L'échange de femmes, la circulation des femmes, se réalise ainsi de façon permanente entre les divers "tshifuku" des Baluba.

En principe, au-dessus du "tshifuku", il n'y a pas de groupement parental au sens strict du terme. Il peut exister une certaine affinité au sein du "tshisa" ou du "tshisamba" (que nous verrons plus loin), mais il s'agit là d'une affinité vague et lâche, dont on ne peut tirer aucune manifestation juridique susceptible d'une quelconque élaboration technique⁽²⁾.

(1) Cf. LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la parenté, pp. 56 et ss.

(2) La spécificité Baluba (et congolaise selon notre hypothèse) fait que communautés généalogiques et communautés résidentielles sont intimement liées jusqu'au niveau du "tshifuka", groupe lignager. A partir de ce niveau, la généalogie perd de son influence et de sa force au profit d'une communauté de résidence entre

De ce qui précède, il ne faut pas conclure qu'il n'existe pas, au-dessus du "tshifuku", d'institution coutumière digne d'intérêt. Ce serait avoir, de la réalité, une vue imparfaite. Il existe, au-dessus du "tshifuku", deux institutions: le "tshisa" et le "tshisamba" d'importance capitale chez les Baluba. Toutefois, l'intérêt de ces institutions concerne essentiellement ce que l'on pourrait appeler le "droit public" ou le "droit constitutionnel" des Baluba. Il devient indirect, lointain, lorsqu'on envisage les relations de droit privé proprement dit. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

suite de la note (2) page 91 .../...

"citoyens". En résumé et de ce point de vue, on peut dire que, au-dessus du groupe lignager "Tshifuku", le principe généalogique, qui s'affaiblit progressivement (phénomène d'oubli?) finit par s'estomper et est relayé par le principe résidentiel. Il est évident que cet affaiblissement progressif du principe généalogique s'accompagne d'un changement progressif correspondant des relations juridiques entre les individus et entre les groupes.

Chapitre IV

TSHISA ET TSHISAMBA : COMMUNAUTES "NATIONALES" DE RESIDENCE⁽¹⁾ LA NATIONALITE TRADITIONNELLE

Les deux institutions ici envisagées, "Tshisa" et "Tshisamba" se situent, en quelque sorte, en dehors de la parenté, dans la mesure où celle-ci est conçue comme génératrice de rapports de droit privé entre les individus. Au sein du "Tshisa" et du "Tshisamba", les rapports juridiques s'observent, non entre personnes privées, mais entre groupements parentaux, en particulier entre "lubanza", "diku-dilolo", "kafuka" et surtout "tshifuku". L'impact du "tshisa" et du "tshisamba" sur les relations parentales est simplement indirect; il se limite à la constitution et à l'organisation du cadre général dans

(1) "Tshisa" et "Tshisamba" sont des communautés de résidence en ce sens que le lien généalogique y est considérablement affaibli au profit du lien résidentiel. Mais ce lien généalogique affaibli est réel et son existence est dans tous les cas reconnue, ce qui est important à souligner car dans notre système la parenté "par résidence" qui sera étudiée dans la troisième partie, intéresse des individus et des groupes étrangers qui n'ont entre eux aucun lien généalogique fût-il affaibli.

lequel évoluent les structures parentales des Baluba. Si l'on recourt à une comparaison, on peut se représenter le "tshisa" et le "tshisamba" comme constituant le dernier étage, ou même la toiture, de l'immense édifice parental.

Section I

LA NATIONALITE TRADITIONNELLE

Dans la langue courante, les Baluba ne font généralement aucune distinction entre les termes "tshisa" et "tshisamba", qu'ils emploient d'ailleurs l'un pour l'autre dans la plupart des cas. En réalité, les deux institutions se distinguent. Le "tshisa", composé de plusieurs "tshifuku", est une entité administrative et politique, dans laquelle la généalogie traditionnelle joue un rôle, certes très limité, mais réel. Le "tshisamba", par contre, est une communauté territoriale, généralement plus vaste, dans laquelle la généalogie ne joue plus aucun rôle palpable. Il est permis de fusionner les deux institutions en une seule, "tshisamba"; cela est non seulement conforme à l'usage, mais c'est aussi un moyen de donner plus de clarté à l'exposé, tout en permettant d'éviter d'interminables controverses dans un domaine où la terminologie traditionnelle elle-même est mal fixée.

Le "tshisamba" se compose d'un grand nombre de "bifuku"⁽¹⁾ apparentés entre eux de manière variable selon les cas: dans certains cas l'apparentement se base sur la généalogie des "bakalenga" ou familles régnantes pouvant compter jusqu'à cinquante ou soixante ascendants connus; dans d'autres cas, l'apparentement provient simplement d'un phénomène de résidence, ou encore de l'identité réelle ou fictive, de la nature des activités économiques jadis exercées par les ancêtres fondateurs du "tshisamba".

Le "tshisamba" apparaît comme l'institution traditionnelle suprême, située au sommet de la pyramide sociale des Baluba. Chaque individu habitant le territoire, s'identifie par référence à son propre "tshisamba", et non par référence à son "tshifuku" ou autre groupement parental inférieur. Le lien entre la personne et son "tshisamba" s'assimile ainsi, dans le monde traditionnel, à ce que l'on pourrait appeler la "nationalité" traditionnelle de la personne. C'est un lien personnel, héréditaire et immuable. Il est intimement attaché à la personne et suit celle-ci tout au long de son existence. Il est indépendant du lien de naissance et du domicile ou de la résidence. Son immutabilité est si rigoureuse que l'on ne conçoit pas que la femme puisse perdre, en se mariant, sa nationalité

(1) Pluriel de "tshifuku", terme appartenant à la classe tshi-ba.

pour acquérir celle de son mari; elle garde toute sa vie sa nationalité de jeune fille.

Pourquoi en est-il ainsi? Les raisons en sont multiples.

Tout d'abord, les Baluba attribuent au "tshisamba" un rôle de "souche fondamentale" de la personne, permettant la localisation de celle-ci sur l'échiquier traditionnel. En second lieu, il faut signaler que chaque "tshisamba" évoque par lui-même la prédominance de tel "lumu", tempérament traditionnel et collectif bien déterminé, jouant un rôle décisif dans le choix des alliances matrimoniales et les relations d'affaires. Signalons enfin que le colonisateur belge, dans un texte resté célèbre⁽¹⁾, attribua des compétences administratives et judiciaires très larges aux organes institutionnels des "bisamba"⁽²⁾, en particulier au "mukalenga" appelé chef coutumier par les textes d'origine coloniale, et à ses "kapita", c'est-à-dire les subalternes hiérarchiques qui sont les conseillers du "mukalenga". Ce faisant, l'administration coloniale belge a ajouté un supplément de prestige et d'éclat au rôle déjà considérable des chefs coutumiers.

(1) Décrets du 23 novembre 1931, du 5 décembre 1933 et surtout du 10 mai 1957. Lire à ce sujet J. MAGOTTE : Les circonscriptions indigènes (Bruxelles, 1934); O. TULIPPE : Les paysannats indigènes au Kasai (Bulletin de la Société d'Etudes géographiques, 1955, tome 24).

(2) Pluriel de "tshisamba".

Dans le système juridique traditionnel, le "mukalenga" appelé parfois "mulopwe", apparaît comme l'autorité coutumière la plus élevée, au-dessus de laquelle on n'en trouve point d'autre. Le "mulopwe" est une autorité politique. Il s'identifie à son "tshisamba" dont il doit assurer le prestige et l'expansion. Il a la responsabilité de la défense de son territoire. Il lève l'armée. Il a le droit de demander le paiement d'un impôt à tous les "mfumu" et "kapita" de son territoire. Il a compétence exclusive pour la répartition globale des terres entre les chefs des différents "bifuku" composant son territoire.

L'importance des "bisamba" ne peut être bien comprise que moyennant quelques exemples. Les Baluba, pris dans leur ensemble, ne constituent pas une "nation", mais une constellation de nations, ou plus exactement d'Etats indépendants et souverains, souvent d'ailleurs antagonistes. Il n'existe pas un "chef des Baluba", mais il y a un chef à chaque "tshisamba". Lorsqu'on demande à un "Muluba" son identité, il répond en donnant le nom de son "tshisamba", qui est sa véritable "nationalité traditionnelle" selon l'expression de P. Agondjo⁽¹⁾. Il ne dira pas qu'il est, par exemple Muluba du Kasai, car il n'y a pas un chef des Baluba du Kasai, mais plusieurs. Il se situera par référence à son "tshisamba": Bakwa Tom-

(1) Thèse précitée, p. 41.

bolo, Bakwa Kasansa, Bena Kazadi, Bena Kaseki, Bakwa Mulumba, Bakwa Kalonji, Bakwa Kashile, Bakwa Kanjinga, Bakwa Ntembue, Bakwanga, Bena Kabamba, Bena Mulenga, Bena Mpatu, etc...

Chaque "tshisamba" est donc souverain, le chef, "mukalenga", ne reçoit d'ordre de personne. Le "tshisamba" a son propre chef, son propre territoire et sa propre population. On peut dire que le "tshisamba" constitue un Etat; il peut passer des accords ou traités avec un autre Etat, tout ceci bien sûr, dans le cadre du droit traditionnel. Un exemple de ces accords entre Etats est donné par le "Bujilanga", qu'un auteur⁽¹⁾ a considéré comme relevant du droit international public.

Le "tshisamba", comme on le voit, ne s'identifie exactement ni à la tribu, ni au clan ou sous-clan, ni au lignage, dans le sens que les auteurs donnent généralement à ces termes. Il est une entité politique et juridique souveraine. Il constitue le cadre général qui permet aux structures parentales de s'articuler les unes aux autres de façon ordonnée et autant que possible harmonieuse.

(1) KANINDA-LUSANGE : Université Lovanium. Mémoire précité.

Section II

REGLES GENERALES : CLASSES SOCIALES ET ATTITUDES

Les différents groupes de parenté, "lubanza", "diku-dia-dilolo", "kafuka", "tshifuku", "tshisamba", obéissent à un certain nombre de règles générales qui sont les unes de nature juridique, les autres de nature extra-juridique. Ce sont ces règles que nous nous proposons d'étudier dans cette section, en distinguant dans une première rubrique le statut de l'homme, libre ou esclave; dans une seconde rubrique la stratification de la société Baluba en classes; et dans la troisième et dernière rubrique, le système des attitudes qui gouvernent les relations inter-individuelles.

1 - Le statut de l'homme

Le statut de l'homme varie en fonction de sa condition juridique; il y a donc une différence marquée entre le statut de l'homme libre (mudikadile) et le statut de l'esclave (mupika).

A) Mudikadile : homme libre

L'homme libre est celui qui n'est ni esclave de guerre, ni esclave par achat. Il a l'entière personnalité juridique ou, plus exactement, l'entière responsabilité juridique. Il peut agir et réagir comme bon lui semble dans le cadre de la coutume et conformément aux normes

établies. Il est attaché par un lien personnel indissoluble au "tshisamba" et au "tshifuku" de son père. Depuis sa naissance jusqu'à son mariage (quel que soit son âge), il est juridiquement mineur: tous ses actes importants sont soumis à l'autorisation de son père, biologique ou classificatoire⁽¹⁾. Il participe de plein droit, au repas rituel (offrande faite aux ancêtres) et autres cérémonies traditionnelles. Il est sujet de droit, non pas seulement de sa naissance à sa mort comme dit le code civil congolais⁽²⁾, mais dès avant sa naissance et longtemps après sa mort. Avant sa naissance, et même avant sa conception, un homme est sujet de droit; il peut, si sa famille le décide, se trouver par exemple engagé dans les liens d'une alliance matrimoniale ou d'un pacte d'amitié⁽³⁾. Plusieurs années après sa mort, un homme peut, en révélant sa volonté à un adulte (lucide) dans un rêve précis et établi sous serment, exiger et obtenir certaines prestations généralement de nature religieuse, mais parfois aussi de nature purement commerciale comme l'introduction dans sa tombe de certains aliments ou de certains tissus ou

(1) J'entends ici par père biologique le père géniteur et par père classificatoire celui qui, n'étant pas le géniteur, est reconnu comme père social.

(2) Art. 1 du code civil congolais. Ce code, d'origine coloniale, est toujours en vigueur.

(3) Coutume Bangengele, Tribunal non noté de Kindu, mars 1949, B.J.I. n° 8, 1952, p. 233.

même d'une certaine somme d'argent dont il était créancier de son vivant. Ces pratiques ne s'observent pas tous les jours, mais leur existence n'est pas contestée.

La femme libre jouit du même statut que l'homme, avec quelques réserves cependant. Ainsi, la femme libre est en quelque sorte une "éternelle mineure" en ce sens que, même mariée, elle a besoin du concours de son père pour accomplir les actes les plus graves de la vie. D'autre part, si sa participation est de droit à toutes les cérémonies familiales traditionnelles, cette participation est très limitée en ce qui concerne la cérémonie traditionnelle par excellence, à savoir le repas rituel, le "nzolo-wa-bakishi", poule des ancêtres. En effet, la femme ne prend part au repas rituel que comme agent d'exécution, non comme agent de consommation; elle prépare la poule et le repas rituel, mais à l'heure du repas, elle ne prend pas place à la table commune. Il n'en va autrement que lorsque la femme est le chef "mfumu", de sang royal, lorsqu'elle porte par conséquent le titre de "mukalenge-mukaji". C'est le cas des Bakwa Mpemba, où la reine Mpemba préside toutes les cérémonies religieuses.

B) Mupika: l'esclave et ses descendants

L'esclave n'est pas sujet de droit; il est dépourvu de personnalité

juridique⁽¹⁾; il ne peut agir que sur ordre de son propriétaire, qui répond seul de ses actes aux tiers. Il est apatride, en ce sens qu'il a perdu sa nationalité traditionnelle d'origine, sans pour autant adopter celle de son maître. Tout lien est rompu entre l'esclave et son "tshisamba" d'origine dont la simple invocation lui est interdite. Il perd son nom pour porter celui qui lui est attribué par son maître.

L'esclave de guerre (mvita) bénéficie d'un statut plus favorable que celui de son compagnon devenu esclave par achat ou en réparation d'une dette par suite de l'insolvabilité de son groupe d'origine. Cette différence de condition provient du fait que l'esclave de guerre a pour maître, non pas un individu mais un groupe, le clan vainqueur, qui ne peut pas se soucier de régler dans le menu détail tous les actes de la vie quotidienne de son esclave. L'esclave de guerre jouit d'une certaine considération, du fait que dans son pays d'origine, il a exercé le métier des armes réservé aux classes de la noblesse.

Quel est le statut juridique des descendants d'esclave? Tout dépend ici de la "nationalité" de leur mère. Voici comment se pas-

(1) Il serait plus exact de considérer le "mupika" comme un "incapable"; il n'a pas l'entière responsabilité juridique. S'il agit, ce n'est jamais pour son propre compte, mais pour le compte et au nom de son maître "infumucède".

sent les choses. Le maître d'un esclave décide seul de l'opportunité de marier ou non son esclave. S'il décide dans le sens positif, l'esclave peut se marier⁽¹⁾, et il se marie avec la femme qui lui sera choisie par son maître. Et alors, de deux choses l'une. Ou bien le maître choisit pour son esclave une femme elle-même esclave; dans ce cas, les enfants issus de cette union seront esclaves, leur statut juridique sera en tous points identique à celui de leur géniteur⁽²⁾. Ou bien le maître choisit pour son esclave une femme libre; les enfants nés de cette union sont de droit libres; ils naissent affranchis, ils reçoivent la nationalité non de leur géniteur ni de leur mère, mais du maître, qui seul est leur "père". L'incapacité générale qui frappait le géniteur ne se transmet pas à ses descendants: ceux-ci peuvent donc, sans le concours du maître, acheter, vendre, donner, s'engager, léguer leurs biens, etc...

(1) Il s'agit bien d'un mariage, toutes les conditions sont réunies telles que: autorisations, prestations, dot, cadeaux, contre-dot, etc... Ce mariage n'a aucun caractère de précarité, c'est un mariage normal; la femme est considérée comme une épouse normale, elle est soumise à tous les devoirs conjugaux, en particulier le devoir de fidélité; si elle commet un adultère, elle est punie de même que son complice, fût-il homme libre. Le maître intervient donc seulement pour la réalisation du mariage de son esclave, mais une fois accompli ce mariage est normal et autonome.

(2) Je dis bien "géniteur" et non "père". L'esclave n'est pas "père" de ses enfants. Ceux-ci ont pour "père" le maître.

Cependant, il ne faut pas se faire trop d'illusion sur la liberté d'action dont jouit l'homme dans la coutume des Baluba. Qu'il soit de sexe masculin ou féminin, qu'il soit libre ou esclave, l'homme Baluba voit son "autonomie de la volonté" enfermée dans une sphère assez étroite. Sa liberté se limite à peu près aux actes de la vie quotidienne d'importance mineure, tels les achats et ventes de menus objets de consommation journalière. Dès qu'il s'agit d'actes graves, la "liberté individuelle" fait place à la solidarité clanique. Ainsi, le mariage et toutes les questions qui se rapportent au lien matrimonial requièrent l'intervention communautaire de la famille ou du lignage, et nul ne peut prétendre, au nom d'une soit-disant liberté individuelle, se passer du concours de sa famille et contracter mariage quand il le veut et avec la femme de son choix. L'homme est, s'agissant d'actes de cette importance, frappé d'une sorte d'incapacité juridique⁽¹⁾ qui le rend impuissant à agir. La même incapacité le frappe lorsqu'il s'agit de vendre la terre du lignage. Même s'il est "muena buloba" c'est-à-dire le "propriétaire" de sa terre, l'homme ne peut la vendre; il peut l'exploiter et la faire fructifier, il ne peut en disposer. La terre appartient aux ancêtres, elle

(1) Il s'agit en réalité d'une limite imposée par le groupe à la responsabilité juridique de chaque individu, fût-il homme libre. Cela tient à l'organisation même des structures parentales.

est sacrée, inaliénable. Ce principe de l'inaliénabilité de la terre revêt chez les Baluba un caractère d'une extrême rigueur, car le lignage lui-même est incapable de vendre sa terre; il ne peut la perdre qu'en perdant une guerre, donc chassé de force par un ennemi; une vente ordinaire est impossible.

Ce principe, généralement observé en Afrique⁽¹⁾, nous semble être un frein au développement d'une économie moderne. C'est pourquoi nous pensons résolument devoir en proposer l'abandon. En effet, ce principe rend impossible l'organisation du crédit immobilier qui est, selon l'opinion unanime des économistes, le nerf de tout développement économique. Quant aux moyens propres à supprimer ce principe, une suppression législative ne saurait être opératoire, elle n'atteindrait son but qu'en intervenant après une longue et patiente campagne d'information et de formation des masses. L'adhésion éclairée de tous les intéressés est nécessaire. Chaque "muena buloba" doit être libérée de toute crainte de sanctions magico-religieuses susceptibles de le frapper s'il venait à aliéner sa terre. Le concours des "bakulumpe", gardiens de la tradition, est

(1) Voir entre autres: AGONDJO - thèse précitée, pp. 140 et ss.
 MELONE - thèse précitée, pp. 112 à 115 (point de vue plus nuancé). Consulter également le cours de M. ALLIOT - Institutions privées africaines et malgaches, cours précité, Faculté de Droit, Paris, 1965-66, p. 98.

indispensable. La véritable solution de ce problème dépend beaucoup moins des juristes que des sociologues travaillant en collaboration étroite avec des psychologues.

On peut, semble-t-il, en sortir par une démarche plus approfondie. L'organisation traditionnelle se situe dans le cadre d'un système économique autarcique. Seule une économie d'abondance et de plein emploi permettra le changement de mentalité et de structures. Pour y arriver, il faut considérer que dans le système traditionnel, la terre est affectée aux membres du groupe, représentants actuels des ancêtres. Elle ne peut donc en aucun cas sortir de ce groupe. Etant donné que cette "inaliénabilité" est un obstacle au développement, il s'agit de passer d'une affectation interne au groupe de parenté à une affectation non pas "externe" mais plus large dans le cadre villageois ou un cadre plus vaste, en modifiant les règles d'attribution des droits fonciers. La meilleure solution serait de présenter ce transfert dans le cadre d'un approfondissement généalogique. On dira que telle terre continue d'appartenir réellement aux ancêtres fondateurs du groupe (tshiota, tshifuka, tshisa) ou de l'ethnie, et que l'on cherche à l'aménager pour le bien du groupe. De cette manière l'obstacle est dépassé "en douceur" et l'on favorise le plein emploi. S'il est impossible d'organiser le crédit immobilier en milieu traditionnel, ce n'est pas à cause de l'absence

de contrats de vente, mais à cause du manque de "sûretés" ou de sécurité dans les transactions. Pour favoriser les transactions, il faut assurer un véritable transfert au sein des groupes de parenté et faire de ces groupes de véritables instruments du développement. Au moment où les bénéficiaires remarqueront l'intérêt de telles transactions, ils changeront progressivement leurs pratiques et on les verra amorcer d'eux-mêmes un processus d'adoption et d'adaptation de nouvelles structures mentales jusque-là inconnues dans l'organisation traditionnelle.

2 - Les classes sociales

La société traditionnelle Baluba présente un phénomène de stratification de nature particulière. Mise à part l'existence déjà signalée, d'hommes libres et d'esclaves, il n'existe pas de division de la société en véritables "classes sociales", dont les membres ont la "conscience de classe", la conscience de constituer un groupe qui a son propre esprit, ses propres intérêts solidaires et antagonistes à ceux des autres groupes. Nous n'avons pas décelé l'existence d'un tel phénomène chez les Baluba, au sein des différents "bisamba". Ce phénomène cependant, n'est pas tout à fait absent: il apparaît de façon éclatante dans les relations entre "bisamba". C'est à ce niveau qu'on observe, chez les membres d'un même "tshisamba", l'existence d'un "esprit de classe", la conscience de

la spécificité de leur "tshisamba" et de ses intérêts antagonistes à ceux des autres "bisamba". Dans ces conditions, il nous semble impropre de parler de classes sociales; il est plus exact de parler d'antagonisme entre Etats, entre "bisamba", et non entre "classes". Nous n'employons donc le terme de classes sociales que pour le condamner, car il évoque des phénomènes que nous n'avons pas observés⁽¹⁾. Cette remarque préliminaire était indispensable, il faut bien souligner que l'identité des termes utilisés ne recouvre pas une identité entre les phénomènes impliqués.

Ceci dit, voyons à présent comment s'opère la stratification de la société traditionnelle Baluba.

La première division que l'on observe est celle des "bena mulongo" ou classes d'âge. Les gens du même âge constituent ensemble un groupe homogène, un groupe d'amis. Le même âge dont il s'agit n'est pas celui qui ressort des pièces de l'état civil, mais de la date de la circoncision. Sont du même âge les gens circoncis le même jour. En général, les deux critères coïncident mais il n'est pas toujours ainsi. Chez tous les Baluba, la circoncision est obligatoire, un homme non circoncis est considéré comme anormal,

(1) Voir autre point de vue chez R.P. COLLE : Les Baluba, Tome 1, Point de vue différent chez VERHULPEN, op.cit.

il est tourné en dérision et ne jouit d'aucune considération sociale; la communauté fait peser sur lui le même discrédit que sur un eunuque⁽¹⁾.

Contrairement à ce que l'on a parfois écrit⁽²⁾, nous n'avons pas découvert, à la base du caractère obligatoire attribué par les Baluba à la circoncision, un motif d'ordre religieux; une telle explication nous semble relever de la tendance, constatée chez certains auteurs, à vouloir à tout prix découvrir des motifs religieux à la base de tous les phénomènes et de toutes les pratiques. Nos enquêtes de terrain nous fondent à croire que la pratique de la circoncision répond au besoin de se conformer à une coutume que les Baluba ont toujours respectée depuis les époques immémoriales, coutume elle-même basée sur la croyance, bien sûr erronée, qu'un homme ne saurait s'acquitter pleinement de son devoir physique vis-à-vis de la femme qu'à condition d'avoir subi au préalable la circoncision. On est loin de toute idée religieuse, le motif réel est de nature éminemment profane; il nous semble donc inutile et abusif d'invoquer ici des explications religieuses qui ont pour seul résultat d'entraîner une hypertrophie du domaine réservé à la "religion" dans les institutions africaines.

(1) Voir l'intéressante étude de G. LEENKNECHT : Circoncision chez les Baluba. Bulletin des Juridictions Indigènes, Bruxelles, 1956, 12, pp. 339-340.

(2) Entre autres, LEENKNECHT, étude précitée.

Du point de vue de la parenté, rien ne permet de dire que, entre "bena mulongo", entre gens du même âge, il existe un lien de parenté tant soit peu consistant. On entend parfois dire, en effet, que les gens circoncis le même jour sont parents entre eux. Une telle affirmation, à propos des Baluba, ne vaut pas beaucoup plus que celle qui consisterait à dire que tous les Français âgés de 20 ans sont parents, ou encore que tous les élèves français inscrits en 1970 au lycée Henri IV de Paris sont parents entre eux. Entre "bena mulongo", il ne s'agit point de parenté du fait même qu'ils sont "bena mulongo"; s'ils sont parents, c'est en raison de leur appartenance à un même "kafuka", à un même "diku", ou à un même "tshifuku".

Le critère âge, dans la définition des groupes des "bena mulongo", peut être réel ou fictif. Lorsqu'il est fictif, on en arrive à considérer comme gens du même âge, des personnes âgées de 40 ans de différence⁽¹⁾. L'illustration la plus frappante de cette hypothèse est fournie par la relation qui existe entre les petits-enfants (bikulu) et leurs grands-parents (kaku). En voici le mécanisme,

(1) Il s'agit ici en réalité d'une confusion en un seul terme "bena mulongo" de deux institutions distinctes remplissant des fonctions différentes, à savoir: d'une part les relations au sein d'une classe d'âge (ayant pour but l'intégration sociale, notamment la préparation au mariage), et d'autre part les relations de "parenté à plaisanterie" qui visent un objectif d'intégration parentale en vue de l'harmonisation du système affectif et pédagogique.

sur le plan sémantique. Le terme de référence utilisé par un petit-fils pour parler de son grand-père, est identique au terme d'adresse qu'il utilise pour parler à son grand-père: c'est le terme "kaku". Or, le terme de référence employé par le grand-père pour parler de son petit-fils est "muikulu"⁽¹⁾, alors que le terme d'adresse qu'il emploie quand il parle à son petit-fils est le même que ci-dessus "kaku". En d'autres termes, petit-fils et grand-père s'adressent l'un à l'autre en utilisant le même mot : "kaku". La raison, en même temps que la conséquence, de ces particularités linguistiques est que petit-fils et grand-père sont "bena mulongo," gens du même âge, gens de la même classe. Entre "bena mulongo" réels ou fictifs, règne la règle de la stricte égalité, égalité dans les droits, égalité dans les obligations. Leurs relations sont placées sous l'étiquette de la familiarité, de la moquerie, de la plaisanterie, du libre parler. Cette liberté de langage explique pourquoi, chez les Baluba, les tâches les plus délicates sur la personne des enfants incombe non aux parents mais aux grands-parents; c'est à eux à pourvoir à l'initiation des jeunes à la vie, à leur assurer ce qu'on peut appeler l'éducation sexuelle de la jeunesse. Ce qui est vrai pour le garçon l'est aussi, mutatis mutandis, pour la jeune fille.

(1) Pluriel : bikulu.

A côté des groupes constitués par les "bena mulongo", la société Baluba présente également une stratification de nature professionnelle. La nature des activités économiques exercées a déterminé, dans les divers "bisamba", le cloisonnement des villages et groupes de villages, en catégories professionnelles. Ainsi avons-nous rencontré, chez les Tombolo, la catégorie des "nsenda", forgerons, celle des "bilembi" chasseurs, celle des "balobi" pêcheurs, et bien d'autres encore. Chez les Bena Mulumba et les Bena Kazadi, il existe un puissant groupe de "batedi" tresseurs. Chez les Bena Konji on nous a signalé l'existence d'une catégorie insolite, les "batengudi" spécialisés dans l'opération de la circoncision. Tous ces groupes vivent en vase clos. Ainsi, les forgerons Tombolo n'ont aucun contact professionnel ou autre avec les forgerons des "bisamba" voisins. Il en résulte des différences parfois surprenantes entre les techniques utilisées dans une même discipline professionnelle sur une aire géographique relativement limitée. Les possibilités de développement dans ce domaine seraient considérables si, d'une part, on aidait les membres des divers métiers à vaincre leur méfiance mutuelle et si, d'autre part, on leur donnait les moyens de se rencontrer périodiquement, de se communiquer réciproquement leurs techniques et d'échanger les informations susceptibles d'apporter toutes les améliorations possibles dans le cadre de leur discipline.



Contrairement à ce qui se passe ou peut se passer ailleurs⁽¹⁾ nous n'avons pas rencontré chez les Baluba la tendance pour les catégories professionnelles, à se constituer en "castes" fermées, dont les membres se marient entre eux, vivent entre eux et se considèrent comme différents des autres. Dans ce domaine comme dans bien d'autres, on constate chez les auteurs la tendance à la généralisation de leurs observations, généralisation aussi facile que gratuite, dont une enquête de terrain minutieuse et approfondie a vite fait de démontrer le manque de base scientifique⁽²⁾. Ainsi, avons-nous relevé que, chez les Baluba, il est exceptionnel qu'un fils de forgeron devienne lui-même forgeron. Il en est de même des autres professions, en particulier de la profession "des médecins" dans la société traditionnelle: mis à part le cas du "muanabute", fils aîné, il est rare que le "munganga" des Baluba communique à ses enfants ses secrets médicaux et pharmaceutiques, ou qu'il leur explique les vertus opératoires des diverses plantes. Cette remarque nous oblige à penser qu'un grand nombre d'informations fournies par des auteurs doit être considéré comme relevant ou de leur imagination ou,

(1) Nous pensons au cas des Dogon et de bien d'autres sociétés africaines où il est interdit par exemple au forgeron d'épouser une femme en dehors de la "caste" des forgerons. C'est le cas en général dans les sociétés soudanaises.

(2) R. P. COLLE, op. cit., Tome II, pp. 821 et ss.

plus vraisemblablement, d'une généralisation un peu rapide des observations recueillies dans des circonstances de temps et de lieu bien déterminées.

3 - Système des attitudes

Pour un juriste, cette rubrique consacrée à l'étude des attitudes peut sembler d'un intérêt limité sinon nul. Elle a en effet avec le droit des rapports plus difficiles à caractériser et même à appréhender. Elle est cependant indispensable pour qui désire saisir le comportement de l'Africain dans sa globalité⁽¹⁾.

Pour le chercheur de terrain, la connaissance parfaite des attitudes des gens présente au moins deux intérêts importants. D'une part, elle donne un accès direct sur la nature véritable des relations qui sont établies entre individus ou groupes d'individus et permet par là d'élaborer des classifications adéquates. D'autre part, la connaissance des attitudes, enrichie par la connaissance de la signification de ces attitudes, permet à l'enquêteur perspicace de contrôler utilement les renseignements fournis par les informateurs, de mettre éventuellement en doute certaines de leurs déclarations hâtives, de contester certaines tentatives d'explications

(1) Voir ce qu'en dit le Professeur M. ALLIOT: Cours d'Institutions privées africaines et malgaches, Paris 1965, pp. 102 et ss.

ou d'interprétations, de poser des questions supplémentaires opportunes souvent décisives, en un mot la connaissance des attitudes donne à l'enquête les meilleures chances d'aboutir à un résultat scientifique valable. C'est donc une ressource de premier ordre à ne jamais négliger.

Le système des attitudes chez les Baluba présente un aspect complexe: on y observe un grand nombre de faisceaux qui s'unissent, se séparent, se croisent et s'enchevêtrent dans tous les sens. Ainsi, peut-on y distinguer, en même temps ou successivement, des attitudes inscrites dans la parole ou dans le geste, ou dans l'acte; des attitudes de réserve, de crainte révérentielle ou de crainte tout court; des attitudes particularisées dans l'adresse, interdisant à une personne d'interpeler une autre personne au moyen de son nom de famille par exemple; des attitudes destinées à marquer les relations entre individus ou au contraire entre groupes d'individus, etc..

Une remarque préliminaire doit ici être faite. Il peut arriver que l'on constate, entre certaines personnes, une absence totale d'attitude définissable. Cette absence d'attitude peut être considérée elle-même comme une attitude, conçue par la tradition pour marquer certaines catégories de relations interpersonnelles ou intergroupales. Nous avons ainsi constaté qu'entre deux frères

de même père et de même mère, les relations se caractérisent par une absence totale d'attitude, qu'il ne faut pas confondre avec une attitude négative, encore moins avec une indifférence; par contre, entre deux "frères" classificatoires, donc entre cousins germains, l'attitude est faite d'attention particulière, d'empressement, de prévenance et de sollicitude⁽¹⁾.

La parole joue un rôle important dans le système des attitudes. Entre gens égaux, la parole est libre. C'est le cas des relations entre "bena mulongo" dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Les "bena mulongo" dont il s'agit peuvent être, rappelons-le, réels ou fictifs comme les petits-enfants et les grands-parents. Leurs relations sont marquées par une étiquette faite de fantaisie, de taquinerie mutuelle, de plaisanterie, de libre parler. Au lieu de se baser sur la naissance comme dans le cas des "bena mulongo", l'égalité peut au contraire avoir sa source dans la convention, un accord conclu entre deux "bisamba", appelé quelquefois pacte d'amitié, engageant leurs auteurs et toute leur postérité. Entre égaux, la liberté est totale, dans la parole et dans l'action. Ce principe est consacré par les juridictions coutumières qui, proclamant le carac-

(1) En réalité, pour observer ces attitudes différentes, il faut se trouver en même temps en face de trois frères, A, B, C, . A et B étant frères réels, A et C étant frères classificatoires (fils de frères ou même de cousins).

tère indissoluble du pacte d'amitié, refusent d'accueillir toute action en justice entre "amis", du moment que l'existence de la convention est établie et non contestée⁽¹⁾. Par là même, on s'aperçoit que le système des attitudes n'est pas, comme on pourrait le penser de prime-abord, totalement dénué de prolongements juridiques susceptibles d'affecter de façon grave le "patrimoine" des personnes et des groupes.

Entre les "bakulumpe" ou parents supérieurs et les "bana", parents inférieurs, la règle observée est celle de l'exclusion de toute liberté, c'est la loi de l'inégalité. L'attitude est marquée par la réserve, la crainte révérentielle et quelquefois même la crainte tout court, lorsqu'on envisage les "bana". Du côté des "bakulumpe" par contre, l'attitude se place sous le signe de l'autorité, du commandement, du paternalisme. La parole est timide, saccadée, et aussi sobre que possible. Entre "bana" et "bakulumpe", il n'y a point de palabre, point de causerie. On ne se montre pas les dents. Il en est ainsi entre parents et enfants. Il en est de même entre le neveu utérin (muipu) et son oncle maternel, frère de la mère⁽²⁾.

(1) Coutume Baluba, Tribunal de Kindu, mars 1949, B.J.I. n° 8, 1952, p. 233.

(2) Il en va tout autrement ailleurs. Voir, par exemple les Dogon.

Entre tous ces groupes, aucune familiarité n'est admise, qu'elle concerne la parole ou le geste. Les "bana" ne peuvent jamais appeler les "bakulumpe" par le nom de famille⁽¹⁾, mais l'inverse est vrai, soit en raison du commandement, soit, paradoxalement, en expression d'affection. Les "bana" ne peuvent pas regarder les "bakulumpe" droit dans les yeux, sous peine d'être taxés d'insolence.

De façon générale, la parenté généalogique, que nous étudions dans le présent titre, marque les attitudes interpersonnelles de façon assez limitée. Il en est de même de la parenté résidentielle. La parenté par alliance, au contraire, prescrit dans les relations entre individus et entre lignages des attitudes impératives dont l'inobservation déclenche l'application de sanctions particulièrement énergiques, atteignant dans certaines situations une sévérité capable de surprendre. Nous aurons par exemple l'occasion de voir plus tard, que le fait pour un gendre d'appeler sa belle-mère par son nom de famille ou, pour une belle fille, d'appeler son beau-père par le même nom, est apprécié par les tribunaux coutumiers avec une extrême sévérité; il entraîne la prononciation

(1) Nous verrons plus tard les diverses sortes de nom et les conditions de leur utilisation. Cf pp. 210 et ss.

immédiate du divorce, ou la condamnation du coupable à payer une chèvre (quelquefois une vache) au lignage "offensé". Cela tient en grande partie à l'importance du rôle joué par le nom dans la société Baluba, ainsi que nous l'étudierons dans un prochain titre.

La parenté généalogique prescrit dans les rapports inter-individuels des attitudes précises, dont le caractère impératif ne peut être nié. Mais l'on est bien obligé de constater que la loi traditionnelle, en imposant ces attitudes, a omis de les assortir d'un système de sanctions ⁽¹⁾ comme celui qu'elle a établi dans le domaine de la parenté par alliance. Il en résulte que, dans la parenté biologique, l'inobservation des règles gouvernant les attitudes entre personnes ne débouche sur l'application d'aucune autre sanction que la simple réprobation morale, verbale, de la communauté dans laquelle on vit. Cette différence mérite d'être expliquée. Les règles gouvernant les attitudes ont pour but de permettre à chaque communauté de vivre de façon harmonieuse, sans heurts, sans conflits, de façon à assurer la cohésion du groupe. Dans la parenté biologique, les relations entre individus ne mettent en cause que les intérêts du lignage auquel ils appartiennent, de telle sorte que la seule menace de sanctions morales suffit à faire respecter les

(1) On peut considérer que ces sanctions existent mais avec une nature et une ampleur différentes.

règles par tous les intéressés. La situation est différente dans la parenté par alliance qui met en contact plusieurs lignages et doit donc assurer la cohésion de plusieurs groupes; la menace des seules sanctions de nature morale ne peut plus suffire, d'où l'existence de sanctions plus énergiques, de nature pénale et civile, frappant directement et lourdement le patrimoine du groupe responsable de la rupture de l'équilibre.

C'est cet équilibre, tantôt interne, tantôt externe, qui est l'objectif primordial recherché par toutes les sociétés. Le système des attitudes, que nous venons d'exposer, constitue une pièce parmi d'autres, qui ont pour fin d'assurer l'équilibre des groupes. Dans ce domaine, l'évolution contemporaine, fruit de l'acculturation, se fait dans le sens du bouleversement du système des attitudes traditionnel. Ce système est, de loin, celui qui a le plus souffert et qui souffre encore du changement des idées qui s'effectue à mesure que s'opère le nivellement des couches sociales, en faveur de la substitution au système ancien d'un système nouveau dont les fondements et les motivations sont encore difficiles à saisir.

Conclusion

CONSIDERATIONS GENERALES SUR LA PREMIERE PARTIE

En conclusion de cette première partie, il convient de faire un certain nombre de réflexions générales relatives à la parenté généalogique et de confronter celle-ci avec les exigences du développement du Congo.

La première idée qui se présente à l'esprit concerne la place occupée par la parenté généalogique dans l'ensemble des critères de rattachement de la personne humaine. Dans cet ensemble, il apparaît que la parenté généalogique occupe une place de premier plan, une place privilégiée, dominant tous les autres critères de rattachement de l'individu.

Tout membre d'une collectivité humaine dispose en effet d'un grand nombre de moyens d'insertion au sein de cette collectivité. Si l'on considère, non les Baluba, mais la collectivité nationale congolaise tout entière, on constate, comme dans tous les pays, que les gens se groupent et se regroupent selon divers cri-

tères, tantôt involontaires, imposés par le destin, tantôt volontaires, librement choisis par chacun. Dans le premier groupe se trouve le rattachement à la parenté généalogique: personne ne choisit de naître Baluba, ou Bakongo, ou Bangala, pour ne prendre que ces trois grandes entités ethniques congolaises, comme personne ne choisit de naître Breton, Ecossais ou Bavarois. Cependant, entre les Baluba règne une solidarité particulière, qui ne les lie pas aux autres Congolais; même constatation chez les Bakongo, les Bangala, les Mongo, les Lunda, etc... Au même groupe de critères de rattachement appartient le lieu de naissance de l'individu: ainsi, l'on constate au Congo une certaine solidarité entre gens nés dans la ville de Kinshasa, ou ceux nés à Lubumbashi, ou ceux nés à Kisangani, Bukavu, etc...; tous ces gens ont en commun la même langue, les mêmes institutions, le même tempérament, le même univers mental et culturel; ils sont unis par une certaine communauté d'intérêts. Dans le second groupe, celui des critères de rattachement librement choisis par chacun, on trouve d'abord le regroupement des gens selon la résidence librement choisie. Ainsi, un homme du Bas-Congo qui quitte sa région et va s'installer au Katanga ou au Kasai, y exerce une profession, y passe toute sa carrière, s'y marie, y fonde sa famille, décide d'y mourir et d'y avoir sa sépulture, cet homme, avec sa descendance, est "perdu" pour le Bas-Congo; il devient, il

est Katangais ou Kasafen par adoption, il est incorporé à sa nouvelle région et il crée avec les membres de cette région une communauté de langue et d'intérêts. Il en résulte, pour lui, des droits et des devoirs; il doit respecter les coutumes locales mais il devrait aussi avoir, en contrepartie, le droit de vivre en paix et en sécurité, le droit de bénéficier de la protection publique de la communauté locale, et de n'être pas toujours considéré avec méfiance et répulsion comme un élément venu du dehors. Ceci est loin d'être respecté.

D'autres critères de regroupement des personnes font intervenir la communauté d'activité professionnelle (par exemple, les médecins, les avocats, les instituteurs, les commerçants, les paysans, les ouvriers des mines); l'appartenance religieuse (les catholiques, les protestants, les kimbanguistes, les apôtres, les fétichistes, etc...); l'appartenance idéologique (les partisans d'une collectivisation massive avec planification impérative et les partisans d'un développement économique dans le cadre de la libre entreprise privée); enfin, les options politiques (les partisans d'un Congo fédéral et les défenseurs d'un Congo unitaire avec une centralisation à outrance). Tous ces groupes nourrissent les mêmes idées, poursuivent leurs objectifs propres, entretiennent une communauté d'intérêts.

Or, l'observation révèle que tous ces groupes sont artificiels au Congo, leurs cloisonnements sont factices, ils s'enferment dans des frontières faites de barrières fragiles, qui se baissent immédiatement à la moindre pression exercée par la parenté généalogique. L'apparement résidentiel, religieux ou politique cède le pas devant l'apparement généalogique. La "famille" résidentielle, religieuse ou professionnelle, est une maison en pailles construite sur du sable; elle s'écroule au moindre coup de vent. La "famille" généalogique est une maison en métal dur édiée sur un rocher: elle tient bon contre vents et marées.

Le "privilège" dont jouit la parenté généalogique au détriment des autres critères d'apparement se révèle, par ses manifestations multiples, contraire au développement juridique et économique national. Il est générateur d'animosité, d'hostilité, de conflits entre les entités ethniques. Il provoque des explosions et des abus. Il menace par là, de façon grave et permanente, la paix et la sécurité publique, condition préalable au décollage économique et à la bonne marche des affaires. Il empêche la naissance et le développement d'une véritable unité nationale, l'éclosion d'un sentiment national. Du point de vue du droit, ce privilège s'oppose à l'unification nationale du droit privé congolais. Il est donc la première barrière que le législateur doit abattre dans son œuvre d'unification nationale,

œuvre longue, difficile, dans laquelle la technique législative ne saurait être considérée comme suffisante⁽¹⁾.

Un tel privilège est, par contre, refusé aux autres modes de parentalisation que nous allons, à présent, étudier dans la deuxième partie.

(1) M. ALLIOT décrit le phénomène d'absence d'unité nationale en Afrique dans son Cours d'Institutions privées Africaines et Malgaches, Paris 1966-67.

DEUXIEME PARTIE

PROCESSUS DE PARENTALISATION
DE NATURE MAGICO-RELIGIEUSE:
CONFRERIES, TOTEM, PACTE DE SANG ET NOM.

La parenté généalogique, qui a fait l'objet de la première partie, se caractérise par le fait qu'elle vise directement la totalité de la vie juridique des gens; elle se saisit de la personne depuis sa naissance jusqu'à sa mort, en marquant de son cachet tous les aspects de sa vie.

Dans cette deuxième partie, nous allons étudier des processus de parentalisation spécialisés dans l'effet juridique qu'ils produisent sur la vie des personnes intéressées. Ces processus visent un aspect particulier de la vie⁽¹⁾, sans mettre en cause les autres aspects. Ils sont volontaires, librement choisis par leurs auteurs qui en assument les conséquences. Ils sont d'origine conventionnelle.

Cette deuxième partie est susceptible d'intéresser moins le juriste que l'anthropologue du droit. Elle comprendra trois chapitres. Le premier chapitre exposera les processus magico-religieux de parentalisation. Le deuxième étudiera le processus de parentali-

(1) Un seul aspect particulier est mis en exergue, les autres sont potentialisés.

sation par pacte de sang (bujilanga). Enfin, le troisième examinera le processus de parentalisation par le nom (dina, dinika). Quant à la parenté de résidence (mutumba) et au processus de parentalisation par le mariage (dibaka), ils feront l'objet de la troisième partie de cette étude, en raison de leur étendue, de la nature spécifique des effets qu'ils produisent, et en raison de l'ampleur des développements auxquels ils donnent lieu.

Chapitre I

LES PARENTES MAGICO-RELIGIEUSES

On rencontre chez les Baluba plusieurs formes de parenté qu'on peut qualifier de "magico-religieuses". Nous les grouperons en deux rubriques différentes: d'une part les "Bijila", confréries et totem; d'autre part les "nsokoma" ou sociétés secrètes.

Section I

BIJILA, TABOU ET TOTEM

Les divers "bisamba" des Baluba n'ont pas la même richesse de formes magico-religieuses de parentés. Dans ce domaine, les Tombolo, groupe que nous avons spécialement étudié, sont parmi les plus pauvres. Parmi les plus riches, il faut classer les Baluba-Hemba. C'est chez eux que nous prenons les renseignements qui suivent, recueillis par le R. P. COLLE⁽¹⁾. Nous examinerons d'abord les tabou, ensuite le totémisme.

(1) R. P. COLLE : Baluba (Bruxelles 1913), Tome II, n° 104, pp. 459 et ss.

1 - Tabous

"Il y a de nombreux tabou en Uruwa, écrit le R.P. Colle. Toutes les catégories de tabou y sont représentées: ainsi, il y a des tabou de chef, des tabou de sorciers, des tabou sexuels, des tabou prémiciels, des tabou sacrificiels, etc..."

En voici quelques-uns :

- Le chef de sang sacré doit manger seul. Si quelqu'un d'autre que la femme spéciale préposée au service et le "kamona" voyait manger le chef, un malheur arriverait⁽¹⁾.
- Si le chef perd son "Pungwe" ou son "Kyanda", un grand malheur est à craindre pour les siens⁽²⁾.
- Dans la cérémonie d'initiation du "Kutamba-Bulungu", lorsque le chef débande les yeux de l'aspirant, il lui dit "Vois-tu ceci? c'est Kalombao. Si jamais tu révélais aux étrangers son nom sacré, tu mourrais sur le champ d'une pneumonie⁽³⁾.
- Si les femmes mangent du cochon, leur corps se couvrira de pustules et leurs enfants naîtront difformes⁽⁴⁾.
- Si les Baluba mangeaient du hérisson, ils mourraient. Il y a des tabou prémiciels qui doivent être observés, notamment pour la chasse.
- On ne peut s'adonner à la culture le lendemain de la nouvelle lune.
- Défense de contracter mariage avec une personne apparentée du côté de la mère, à quelque degré que ce soit.

(1) R. P. COLLE, op. cit. n° 24.

(2) Ibid., n° 103

(3) Ibid., n° 119

(4) Ibid., n° 25

- Le mari ne peut assister à l'accouchement de la femme,
- etc, etc...

2 - Totémisme

Comme l'écrit Hans F.K. GUNTHER⁽¹⁾, le mot de "totémisme" introduit dans la science par Sir John LUBBOCK (Lord Avebury), est tiré d'un mot amérindien, de la tribu des Ojibwa sur le lac Supérieur; cette tribu appartient au groupe Algonquin. En timiskanring-algonquin, "nototem" veut dire à peu près "ma famille"; en timigami-Ojibwa, "ndodem" signifie quelque chose comme "mon insigne", "ma marque". Le totem est un animal, plus rarement une plante, plus rarement encore un objet inanimé, objet de vénération pour tous les membres d'un groupe humain qui se considèrent comme parents. L'image du totem devient alors un emblème et le totem sert à désigner la section de la tribu qui se considère comme ayant un ancêtre commun. Les groupes totémiques interdisent le mariage à l'intérieur du groupe, que les familles qui le constituent soient apparentées ou non par le sang; elles se considèrent comme descendant d'un même être primitif. Quelques ethnologues admettent même que l'animal totem a toujours passé à l'origine pour le père ou la mère de la tribu. Cet animal ne peut être ni tué ni mangé par ceux qui le vénèrent.

(1) F.K. GUNTHER : Le Mariage , Payot, 1952, p. 58.

Il faut remarquer que, contrairement à ce que dit GUNTHER, les membres d'une famille ne relèvent pas tous nécessairement de la même parenté totémique. Le totem chez les Baluba constitue avant tout un processus de parentalisation à base conventionnelle, donc volontaire. Il peut donc arriver que, dans une même famille, certains membres participent à une parenté totémique et les autres à une parenté totémique différente. Ainsi, un de nos informateurs disait qu'il pouvait manger du pangolin (nkaka) alors que d'autres membres de sa famille n'avaient pas ce droit (bajila-nkaka).

Sur le totémisme des Baluba-Hemba, le R. P. COLLE écrit⁽¹⁾:

"Le serpent Mamba est craint et redouté, tous en parlent avec respect. Est-ce l'animal totémique de la tribu? Je serai tenté de le croire. Des recherches ultérieures s'imposent sur ce point.

"Ce serpent est gros - 6 centimètres de diamètre - et long de 2 m. 70 à 3 mètres...

"Les dents de ce serpent sont utilisées avec vénération dans certaines préparations magiques. Le sorcier les mélange à de la poudre rouge, à des ossements humains. Le tout est mis dans de petits sachets d'écorce de ficus... Dans les croyances communes, si le sachet en question est placé dans un objet, celui qui le reçoit doit mourir peu après en avoir pris possession...

"Ces sachets s'obtiennent soit chez le sorcier professionnel, moyennant finances naturellement, soit chez les sorciers de la secte des Bagabo, et aussi chez les Bakazanzi.

"Quand un individu a été piqué par un serpent quelconque, le sentier témoin de l'accident est barré et abandonné. On en forme un autre à côté.

(1) R. P. COLLE, *op. cit.*, p. 461.

"Mais revenons à notre serpent Mamba. Serait-il téméraire de prétendre que le serpent Mamba est la personnification, ou mieux l'habitat préféré de l'esprit de l'arc-en-ciel, si vénéré par les Baluba? En effet, l'arc-en-ciel s'appelle Mwamba-Nkongolo. Mamba est la partie essentielle du nom; "nkongolo", qui signifie courbé, semble être secondaire. Mwamba peut être devenu Maamba par la mutation du préfixe. "mu", "mw" est le préfixe des êtres raisonnables; "ma" préfixe pluriel de la classe nobre, "amba" constitue le radical. Et l'on aurait "Mamba" par la contraction de aa en a.

"Quoi qu'il en soit, l'arc-en-ciel est, aux yeux de nos Baluba, un double serpent; l'un s'unit à l'autre par une traînée lumineuse, aux vives couleurs qui tue tous ceux qu'il touche sauf les individus nommés Mwamba et Nkongolo. Entendons-nous; si l'un ou l'autre bout de l'arc-en-ciel repose sur une case, l'occupant, à moins qu'il ne porte le nom du génie Mwamba ou Nkongolo, doit mourir. Relation donc entre ces individus et le génie de l'arc-en-ciel et du serpent "Mamba".

"Ce que je viens de suggérer pour les Baluba qui portent le nom de Mwamba-Nkongolo, pourquoi ne le suggérerais-je pas pour ceux des Baluba qui portent le nom des autres génies : les Nkulu, les Ngoy, les Mwilambwe, les Kibawa, les Mpuyu-Manga, etc...?

"C'est encore une question à étudier en Uruwa. Dans l'état actuel de nos connaissances, je n'oserais me prononcer.

"Ce qui est certain, c'est que, s'il est vrai que l'exogamie est un caractère essentiel du totémisme, celle-ci ne se rencontre pas pour les Nkulu, les Ngoy, etc... Les porteurs de ces noms, garçons et filles, se marient entre eux.

"Si, au contraire, l'exogamie n'est pas un caractère essentiel du totémisme, alors des relations totémiques sui generis peuvent apparaître dans les relations religieuses qui existent entre les individus et les génies dont ils portent le nom. Ce génie, en effet, est leur protecteur; ils sont persuadés que le génie les préserve du danger et qu'il les fera réussir dans leurs entreprises. Le génie du Ngoy, par exemple, s'incarnant dans le crocodile entre celui-ci (l'espèce) et les Ngoy s'établissent des relations déterminées, reposant sur des services réciproques."

Ces renseignements, recueillis vers 1910 par R. P. COLLE, nous les avons soumis à une vérification systématique. Nous avons abouti à une conclusion positive. Il faut seulement signaler que, chez les Baluba du Kasai, le totem le plus souvent rencontré est d'une part le pangolin (nkaka) et, d'autre part, l'oiseau appelé : "Tshimini".

Contrairement à ce qui se pratique chez les Baluba-Hemba, nous avons trouvé chez les Baluba du Kasai le respect strict de la règle exogamique parmi les personnes se réclamant du même totem "nkaka" ou "tshimini". Remarquons enfin que l'arc-en-ciel porte chez les Baluba du Kasai le nom de "Mwanza-Nkongolo" (au lieu de Mwamba-Nkongolo au Katanga) et le crocodile le nom de "Ngandu" (au lieu de Ngoy).

Section II

LES NSOKOMA, SOCIÉTÉS SECRÈTES

Les "nsokoma" ou sociétés secrètes sont fort répandues chez les Baluba, aussi bien au Kasai qu'au Katanga⁽¹⁾. Comme le dit le R. P. COLLE, elles sont très puissantes. Après avoir rassemblé un grand nombre de renseignements concernant leur ori-

(1) R. P. COLLE, op. cit., Tome II, n° 199, p. 527 et ss.

gine, leur organisation et leur fonctionnement, il écrit :

"On trouve en Uruwa des sociétés dans lesquelles - suivant les espèces - les hommes et les femmes Baluba, les jeunes gens et les filles, les maîtres et les esclaves, fraternisent et se rendent plus ou moins solidaires les uns des autres. Le désir de participer à des danses, de recevoir une part des libations communes, l'assurance, la facilité de s'y livrer impunément aux plus viles passions, et surtout de se voir initiés à la confection de talismans et de remèdes et à divers secrets que chaque association prétend posséder, pousse nos noirs à s'affilier à ces confréries. Si, d'aventure, certains individus se montrent peu empressés d'y entrer, les sorciers les y forcent en les menaçant de la vengeance des génies."

Il existe chez les Baluba neuf confréries⁽¹⁾ :

- 1° La confrérie Bukazanzi ou Buzanzi;
- 2° Les confréries Buyangwe, Bukabwala, Bulumbu;
- 3° La confrérie Mbulye;
- 4° La confrérie Bulungu;
- 5° La confrérie Buhabo;
- 6° La confrérie Bulindu;
- 7° La confrérie Butwa.

Nous allons étudier successivement ces neuf confréries.

I. LA CONFRERIE BUKAZANZI

1 - Son Origine

La confrérie des Bakazanzi a été introduite dans le pays

(1) R. P. COLLE, op.cit., p. 528.

des Baluba par des trafiquants. Ces trafiquants étaient partis au pays de Buyembe et de Wilande pour y acheter des étoffes (bilamba) faites d'écorces de ficus. A leur retour, ils étaient Bakazanzi. Actuellement, les initiés de la confrérie portent encore le nom de Bayembe, c'est-à-dire gens du Buyembe.

Les initiés des grades les plus élevés attribuent l'origine de leur confrérie à une femme, du nom de Mukinda, qui était une femme Muyembe. Cette femme souffrait d'être stérile. Un jour, se trouvant aux champs, elle vit sortir d'une termitière une bande de fourmis ailées (mets très recherché par les Baluba). Elle se met à s'emparer des insectes, mais pour gagner du temps, elle entreprend d'agrandir l'ouverture trop étroite par laquelle les bestioles sortent une à une; utilisant sa houe, elle élargit le trou. Soudain s'ouvre devant elle un trou profond et noir, au fond duquel elle aperçoit des êtres fantastiques, des spectres badigeonnés de terre blanche, rouge et noire (pemba, nkula, busila). Tous tiennent dans leurs mains des hochets et se livrent en chœur à des danses macabres. Ils s'approchent de Mukinda, se présentent sous le nom de Bakazanzi, lui parlent de leur confrérie et l'invitent à y adhérer en se soumettant à l'initiation. Mukinda accepte.

Le totem des Bakazanzi est le chien, auquel ils donnent le nom secret de Makobo. Ils l'honorent d'un culte particulier. Ils

l'appellent leur mère; pendant leurs réunions, les chiens occupent une place de choix, ils peuvent manger au plat des initiés; les frapper alors est un crime.

Mukinda est soumise à l'initiation (kasubu) qui se compose de quatre rites différents: kasubu ka Ntambo (initiation de Ntambo), kasubu ka Mande; kasubu ka Mubangwa; kasubu ka Ngoy wa kwa Kalande. Elle fut alors renvoyée parmi les hommes avec ordre de faire des adeptes.

2 - L'initiation

Elle comprend plusieurs phases. La première phase s'appelle "kulundwa". L'initiation des Baluba à la confrérie des Bakazanzi en fait des anthropophages. Il ne s'en suit pas que tous soient cannibales. Ne mangent de chair humaine que les grands initiés; et encore, seulement au moment de l'initiation. Le R. P. COLLE remarquait déjà que

"malgré tous les ingrédients magiques, bien des initiés de la secte Bukazanzi conservent pour la chair humaine une profonde répugnance. Ils prendront part aux danses, mais ne souilleront jamais plus leurs lèvres de la chair de leurs semblables"(1).

La première phase de l'initiation, dominée par la présence d'un parrain responsable de l'aspirant, comporte l'utilisation d'un

(1) R. P. COLLE, op. cit., pp. 530-531.

important matériel: des feuilles, des caillots desséchés, des débris d'ossements humains, des habits, de l'huile, des plumes, une épaisse bouillie de manioc, une poule, etc... Elle a pour but de prémunir l'aspirant contre l'action nocive des âmes de tous les morts.

La deuxième phase de l'initiation s'appelle "kusubuka ka bayembe". Elle intervient après un stage assez long. Elle a lieu à l'époque de la récolte du maïs car il faut brasser de la bière. Le novice recourt alors à l'une des quatre initiations nommées plus haut : celle de Ntambo, de Mande, de Mubangwa, de Ngoy.

Cette phase a pour but de faire découvrir à l'initié tous les secrets de la secte, l'art de confectionner des remèdes magiques, des talismans offensifs et défensifs, et de lui octroyer une nouvelle immunité contre les revenants et les génies malfaisants, au moyen d'ingrédients superstitieux.

3 - Activités

Les Bakazanzi se réunissent régulièrement à la nouvelle lune, pour exécuter leurs danses en l'honneur de la lune. Ils exposent leur génie "mande" et se frottent le corps de terre blanche.

Ils se réunissent également pour l'initiation des nouveaux adeptes, ou encore à la mort d'un des leurs. Lorsque meurt l'un d'entre eux, tous les confrères du même groupe se réunissent

devant la maison mortuaire afin de s'y livrer pendant des heures à des danses propres à la confrérie. Pour ces danses, chacun est badigeonné de blanc, couvert de peau de bêtes, et tient d'une main une hache, de l'autre un instrument, le "nyuzya" représentant une tête d'oiseau à long bec. A eux revient en général l'honneur d'enterrer leur confrère.

Le chef des Bakazanzi porte le titre de "Mukulu wa Buyembe", le grand, l'ancien du Buyembe. Il porte tantôt le nom de Ilunga Ntambo (Ilunga le lion), tantôt celui de Nyembo. Il y a plusieurs chefs de ce degré. On le devient en se procurant à prix d'argent un panier à remèdes de Mukulu wa Buyembe après avoir franchi les degrés inférieurs.

Ensuite, viennent les chefs de second ordre: Mukinda, Kabole, Mande, Kitenge, Kibenzi, Nkole, Lukanda, Hulumba, Kasongo. Puis vient le groupe des vrais initiés, des "bayembe". Enfin, les initiés du premier degré, les novices. Les non-initiés sont désignés sous le nom de Ntengu (antilope).

II. LES CONFRERIES BUYANGWE - KABWALA - BULUMBU

Ces trois confréries sont groupées; elles ont la même origine. On raconte qu'un jour, le nommé Kazula, habitant des rives

de la Luvua, se trouvant à la chasse dans les montagnes, blessa un cochon sauvage au moment où celui-ci détruisait les cultures des champs. La bête, malgré sa blessure, parvint à s'échapper et à fuir dans une caverne. Le chasseur l'y poursuivit, et pénétra à sa suite dans l'obscur réduit où il espérait bien l'achever. Mais tout à coup, le sol sembla s'affaisser sous ses pieds, et il se trouva tout seul au milieu des plus épaisses ténèbres, sans espoir d'en sortir. Il marcha quelque temps à tâtons, essayant de se tirer de cette terrible aventure; mais voyant l'inutilité de ses efforts, il allait s'abandonner au désespoir, quand soudain apparut à ses yeux une scène étrange. Au premier plan, tout près de lui, son frère décédé depuis des années, le regardait avec de grands yeux étonnés; derrière son frère, un cortège de fantômes, des spectres impalpables et transparents habillés de façon étrange et exécutant des chants et des danses macabres. Le défunt, reconnaissant Kazula, le salue, lui souhaite la bienvenue et lui présente ses compagnons comme étant les morts, les anciens de leur race, réunis pour exécuter les chants et danses du Buyangwe, du Kabwala et du Bulumbu. Emerveillé et conquis, Kazula fait connaître à son frère son désir d'adhérer à la confrérie. Sa demande est acceptée, il subit l'initiation moyennant paiement d'une somme de mitunda⁽¹⁾

(1) Anneaux en verre bleu. C'est la monnaie autrefois utilisée par les Baluba.

deux paniers de manioc et six poules. Intégré et initié, Kazula rentre au village, se repose un jour. Le lendemain, il se rend au village du chef Mbuli, exécute pour lui les chants et danses du Buyangwe, si bien que le chef Mbuli est séduit et demande son initiation. Kazula l'amène alors à la fameuse caverne, le présente aux ancêtres. Le chef des confrères consent, dévoile à Mbuli les rites du Kabwala et du Bulumbu, lui enseigne l'art de jeter des mauvais sorts, de découvrir la cause des maladies et de faire des talismans assez puissants pour amortir tous les sortilèges du monde. Mbuli rentre au village, fait de nombreux adhérents, et devient en peu de temps le chef redouté du Buyangwe, du Kabwala et du Bulumbu.

Ainsi, ces trois confréries sont apparentées entre elles. Cependant, chacune d'elles conserve sa personnalité et sa vitalité propre.

A . Buyangwe :

Les gens non initiés sont désignés par les confrères sous le sobriquet "Muana-Kaomba" qui signifie littéralement jeune Kaomba (espèce d'oiseau). Les hommes seuls sont admis aux rites du Buyangwe, les femmes en sont exclues.

1 - Admission

Celui qui veut entrer dans la confrérie s'adresse à l'un des

chefs, au "bwana nyengele", lui offre deux "mitunda". En retour, il reçoit le collier de la confrérie. Ce collier est composé de petits cylindres enfilés sur des ficelles, et formant dix à quinze tours. C'est le "jilande". Dès que l'aspirant en a été revêtu, il est admis dans le groupe. Il peut, à ce titre, prendre part à certaines de leurs danses, sans pouvoir cependant assister aux réunions d'initiation. Après un petit stage, il peut postuler l'initiation proprement dite.

2 - Initiation

L'initiation dans le Buyangwe s'appelle "kuluhuka", qui signifie sortir. Le postulant "Muyangwe" s'en va de nouveau trouver le chef "Bwana nyengele" et lui exprime son désir d'être initié. Celui-ci, s'il accepte, fixe le jour et le prix: huit poules, des perles et un grand panier de racines de manioc. Les confrères sont convoqués, la cérémonie ayant toujours la forme communautaire.

Au jour convenu, l'aspirant vient trouver le Nyengele, s'accroupit devant lui à la manière des esclaves, se frotte trois fois la poitrine avec de la terre et lui donne ainsi la grande salutation du Buyangwe. Le "Bwana Nyengele" prend alors une houe chauffée à blanc, la met sur la tête du jeune aspirant en disant quelques mots, puis l'enlève et regarde; si les cheveux sont plus ou moins roussis, c'est signe que l'aspirant est apte à entrer dans la confrérie. Dans

ce cas, le "Bwana Nyengele" lui fait une légère entaille à la poitrine, au front et à la nuque, y frotte un peu de pâte, et l'aspirant tombe dans une profonde syncope. On le ramasse, on l'étend sur une natte; le chef le touche aux mains et aux aisselles en disant : "réveille-toi". Aussitôt il reprend connaissance (il "sort" du coma). Il est ensuite conduit dans la forêt, loin des regards (d'où le terme de "nsokoma", qui se cache). Là un trou a été préparé, dans une ancienne tombe. Au fond du trou se trouve le fétiche de la confrérie, le "kasongo-muyembe". L'aspirant se lave la figure avec de l'eau lustrale contenant de la farine et un collier sacré (sompô, bikoti). L'initiateur prend alors deux bâtonnets en bois de "mufukufuku" et de "mulebelebe", les frotte dans ses mains, et les dépose dans une écuelle de terre; il y trempe un balai, en asperge la tombe en prononçant des paroles magiques. Il ordonne alors à l'aspirant de descendre au fond de la fosse. Celui-ci y découvre le fétiche, l'embrasse et le prend dans ses bras. Il est initié.

Le chef invite enfin le jeune "muyangwe" à faire les serments. L'initié sort du trou et promet sous serment de ne jamais dévoiler les secrets de la secte, de ne jamais manger la viande des hérissons (nkuvu), des boschbocks (ngulungu), des serpents (nyoka). La cérémonie d'initiation se termine par un grand repas (auquel ne prend pas part le jeune initié, en raison de son extrême épuisement) accompagné de danses et de libations magiques.

3 - Activités

Les dignitaires du Buyangwe forment le groupe des "Bwana Nyengele". Ils ont compétence exclusive pour initier les novices. On peut leur adjoindre le groupe des Batumbe. Pour devenir dignitaire, il existe un long chemin initiatique au sein de la confrérie. Lorsqu'un "Bwana Nyengele" ajoute à son pouvoir d'initiateur celui de se rendre invisible pour se promener dans les airs sous forme de "mfwiti", il devient "mutumbe". On appelle "mfwiti" les lutins, les lanceurs de maléfices, les vampires.

Le chef "mutumbe" est "mfwiti". S'il veut jeter le sort sur un ennemi, il lui suffit de frapper de sa hache l'empreinte que celui-ci a laissée sur le sable. Il peut aussi entrer dans le corps d'un crocodile, d'un serpent, d'un lion ou d'un léopard, et tuer son adversaire par la dent ou les griffes de ces animaux.

Comme on le voit, les Baluba croient à la bilocation. Ils se figurent qu'à l'aide de certains remèdes ou de pratiques superstitieuses, les hommes ont le pouvoir de se quitter pour ainsi dire eux-mêmes. Une partie immatérielle, un double, se détache de leur personne sans que rien n'y paraisse dans les membres ou l'intelligence. C'est tout juste si la vie semble moins agitée. Ce quelque chose d'impalpable pénètre dans le corps d'un animal, dans une plante ou dans un objet quelconque pour produire des effets nui-

sibles, quitte à revenir dans son propre corps après avoir perpétré ses forfaits invisibles.

La confrérie Buyangwe est dirigée par un grand-maître, qui porte le nom de Kazuba, assisté de quatre membres de sa famille qui sont appelés "Batumbe". Tous sont de la descendance de "Mbuli", dont le pays se trouve à l'embouchure de la Lukuga. Les Batumbe ont en plus de leur titre un nom spécial. Il y a le "bwana nyengele", le "bwana kaomba", le "bwana kihoyele" et le "bwana kiketa". Ils ont tous pour emblème un animal totémique: la fourmi "mpazi", l'oiseau "kaomba", etc...

Les "bayangwe" se réunissent à la nouvelle lune, à l'enterrement d'un membre et aux jours déterminés par le chef de groupe, par exemple aux jours d'initiation.

Pour la danse, ils ont leur costume rituel: des colliers de "mitunda" croisés sur la poitrine, des résédas, du blanc sur la figure, un nkaka, chapeau de sorcier sur la tête et des hochets en mains. Leur chant s'appelle chant de Kabembe.

Quand un membre de la secte meurt, les confrères se réunissent et dansent en son honneur. Au jour de l'enterrement, ils lui mettent le cou dans une fourche de bois, lui enfoncent dans la bouche son génie Kakuli. Chaque "muyangwe" a droit à son

"mausolée"⁽¹⁾. Les confrères vont donc débrousser une termitière en son honneur. Si la mort n'est pas naturelle mais provient de l'action d'un malfaiteur, celui-ci est activement recherché au moyen de diverses ordalies et mis à mort par les confrères du défunt, en signe de vengeance. Si par contre les ordalies font éclater l'innocence de la personne soupçonnée, celle-ci a droit à réparation; on lui verse une forte somme d'argent, des perles, des étoffes, on la porte en triomphe au village où elle reçoit les félicitations de tous.

B. Kabwala

La confrérie du Kabwala pourrait être appelée la confrérie des mangeurs de chiens. Elle est communément désignée sous le nom de "mbulye wa bikolo" : mbyule est le nom d'une autre confrérie, bikolo signifie queues de courges, allusion au collier des membres du kabwala. On pourrait donc traduire : confrérie de ceux qui se revêtent de queues de courges.

Le Kabwala est apparenté, du moins par son origine, au buyangwe.

Les non-initiés sont appelés : "twinankwenze", les cadets de l'animal "nkwenze".

(1) R. P. COLLE : op. cit., p. 558 (tome II).

Pour se faire admettre dans le "bakwala", le postulant va trouver le chef, fait sa demande. Si elle est agréée, le chef lui remet un collier appelé "kikolo", fait avec des queues de courges enfilées sur une corde pêle-mêle avec des dents de chien. Dès ce jour, le postulant a droit au titre de "kiswabwanga" amateur de la confrérie. Il peut participer à certaines réunions.

Quand un "kiswabwanga" désire se faire initier, il en avise le chef qui lui conseille de se procurer tout ce qu'il faut pour payer son initiation: deux nattes de jonc, un paquet de clous, des colliers de perles, une chèvre ou un panier de poisson fumé. Le chef fixe le jour de l'initiation et convoque les confrères pour prendre part à la cérémonie.

L'initiation commence par un serment: le postulant jure de ne jamais manger de hérisson, de boschbock, d'échassier (tuba), de serpents, etc..., de ne jamais commettre le meurtre de sa mère ou de sa compagne, et de ne jamais dévoiler les secrets de la secte. Par contre, il reçoit l'autorisation de manger tant qu'il veut de la viande de chien. L'initiation proprement dite a lieu sur un carrefour où se trouve une fosse, la fosse des "bakabwala", une ancienne tombe dont le cadavre a été retiré. C'est dans cette fosse que l'aspirant est introduit sur une natte, avec l'aide de divers objets rituels. Il

subit son initiation et sort de la fosse aidé par une jeune fille ou une jeune femme qui est sa compagne pour le rite; elle est appelée "Kanyambi".

Le "kabwala" comme le "buyangwe", a quatre catégories de dignitaires qui dépendent du même grand-maître. Ce sont bwana-ntondo, nkulimba (pigeon), ntenga kinyama et muleba. A la tête des "bakabwala" se trouve le grand-maître "Mutumbe".

Les réunions ont lieu dans les mêmes circonstances que celles des "bayangwe". Pour la danse, ils se revêtent du costume décrit pour l'initiation. Ils ont des danses et des chants propres.

En cas de décès de l'un des confrères, il est procédé à son enterrement de la même façon que chez les "bayangwe".

C . Bulumbu

La confrérie du "Bulumbu" n'est autre que la caste des grands sorciers "Bilumbu". Les relations de ces sorciers avec les deux confréries précédentes se remarquent au fait que le sorcier "kilumbu", possédé par l'esprit "Banza" porte au cou le collier des "bakabwala", tandis que le "kilumbu" possédé par l'esprit "kibawa" revêt le collier des "bayangwe".

III. LA CONFRERIE MBULYE

Son nom exact est "Mbulye ya mutuma". De toutes les confréries des Baluba, le "mbulye ya mutuma" ou "mbulye" tout court, est celle qui compte le plus d'adhérents; il est peu de gens qui n'en fassent partie, ce qui n'exclut pas leur initiation dans d'autres confréries.

Le mot "mbulye" est commun à plusieurs sociétés secrètes. Il est employé pour le "Buyangwe" qui s'appelle aussi "mbulye ya bikoti"; pour le "kabwala" qu'on nomme encore "mbulye ya bikolo".

Tous les non-initiés sont désignés sous le surnom de "mpukuta", ignorants.

Le "mbulye ya mutuma" a pris naissance aux environs du lac Kisale, au pays de Ilunga Nsungu, l'un des ancêtres des Baluba. Son origine remonte donc au berceau même de la race des Baluba proprement dits. C'est la confrérie nationale par excellence.

Le "mpukuta" qui veut se faire initier doit commencer par se faire imposer le collier (jilande). En retour d'un petit cadeau qu'il offre au chef "musenge", celui-ci lui remet le collier de la confrérie, fait de graines de "mpiki" enfilées sur une corde. Dès

ce moment, l'aspirant peut se joindre à la danse, sauf à celle qui s'exécute pendant les initiations.

L'initiation au "Mbulye" comporte deux phases: "kahala ka mbulye" ou phase préparatoire, et "kukanda lukala" ou initiation proprement dite.

La première phase se déroule au lever du soleil. Elle consiste en l'usage d'une herbe rituelle qui provoque chez l'aspirant une syncope instantanée accompagnée d'une abondante saignée du nez. Elle se déroule dans un endroit secret, dominé par une statue portant le nom de "Kibawa", qui représente le grand génie protecteur de la confrérie.

La deuxième phase, celle de l'initiation proprement dite, intervient après un stage de plusieurs mois. Le jeune "mbulye" doit offrir au chef plusieurs jarres de bière. L'initiation se passe dans la forêt, loin des regards du public. Puis le jeune initié se rend, en compagnie de tous les confrères, à la demeure du grand maître, dont les murs sont recouverts de figurines, emblème de serpents, de rats, de fauves, etc... Chaque figure a son nom et désigne un des génies tutélaires. Le nouvel élu reçoit explication sur tout. C'est en nommant chaque figurine par son nom propre que les confrères étrangers se reconnaissent entre eux, et se traitent en conséquence. Il est interdit de révéler ces secrets aux non-initiés.

Les réunions se tiennent à la nouvelle lune, à l'initiation et à la mort d'un confrère.

Dans la danse, les confrères s'accompagnent de tambours, se revêtent d'un habit en écorce de ficus neuf, et tiennent en main une queue d'hippopotame. La danse se fait surtout en l'honneur de Kibawa et de Mande, génies protecteurs de la confrérie.

La confrérie est dirigée par le grand chef qui porte le titre de "Mwirambwe". Il est aidé par des chefs inférieurs, parmi lesquels se trouve le "Musenge" chef initiateur.

IV . LA CONFRERIE DU BULUNGU

Le mot "bulungu" signifie civilisation. Cette confrérie a cette particularité que les femmes initiées ont le pas sur les hommes. Le soin de couper le bois à brûler, de puiser l'eau et de cuire la nourriture pendant les longues séances d'initiation et les réunions de danses, revient non pas aux femmes mais aux hommes. Les femmes se font servir en tout par les confrères. On dirait qu'aux yeux des "balungu", les sexes sont intervertis.

Le lion semble être considéré comme le totem de la confrérie.

Les non-initiés portent le sobriquet "bazenzi" qui signifie "sauvages" ou "non-civilisés". C'est le mot "basenji" ou "bashenzi" déformé.

1 - Origine

Voici comment les chefs racontent l'origine de la confrérie du Bulungu⁽¹⁾. Au village de Benze, près de la Lukuga, un homme avait été accusé de sorcellerie. On venait de le tuer; son cadavre gisait à terre; les meurtriers cherchaient à détacher la tête du tronc, mais ils ne pouvaient y parvenir. Aussitôt, on vit une effrayante mortalité ravager le village; les morts succédaient aux morts. Tout fut tenté, mais en vain, pour en arrêter le cours. Benze dit alors à son frère Ndale : "Avant que la mort n'ait achevé de détruire notre pays, allons sans tarder consulter le sorcier."

Aussitôt dit, aussitôt fait. Ils s'en allèrent donc au village de Kibalo, habité par une communauté de mégères. Elles vivaient là au sein d'une forêt que leur avait indiquée le génie Kibawa. Elles exerçaient le métier de sorcières. Quand les deux voyageurs eurent dit le but de leur visite, elles les amenèrent au bord d'un trou dont le fond était garni de couteaux et de lances, et avant même que ceux-ci aient pu se rendre compte de ce qui allait se passer, les mégères les

(1) R. P. COLLE, op. cit., Tome II, p. 572.

précipitèrent dans le trou. Heureusement, Benze et Ndale tombèrent si bien que pas une lame tranchante ne les blessa. Ils purent en sortir sains et saufs. Les sorcières leur dirent alors : "C'est bien, le sort vous est favorable. A présent, retournez chez vous, rassemblez votre monde et dites-lui: l'homme que nous avons tué était un membre du Bulungu, c'est sa vengeance qui nous poursuit; si vous ne voulez pas mourir tous, joignez-vous à nous et entrons tous dans la confrérie du Bulungu". Nos deux individus revinrent donc à leur village et suivirent les conseils des sorcières; tout le monde devient Mulungu, et depuis ce jour la mort arrêta ses ravages.

Quand tout fut achevé, Ndale, frère de Benze, voulut regagner ses pénates. Il retourna donc au village de Mulalwa où se trouvait sa case. En route, il rencontra deux des sorcières de Kibalo, que leurs compagnes venaient de chasser. Elles firent route avec lui. Pendant qu'elles cheminaient ainsi, l'une d'elles dit à Ndale : Moi et ma compagne sommes chefs du Bulungu; nous en connaissons tous les rites et les enchantements, nous avons le secret du Kibilo. Si tu nous conduis bien, nous les révélerons et grâce à eux, tu deviendras riche et puissant. Si tu nous conduis mal, malheur à toi."

"S'il en est ainsi, répondit Ndale, vous pouvez compter sur moi. Mais à une promesse, je préfère des faits. Initiez-moi de

suite au Kibilo, moi aussi je veux être chef du Bulungu". Les deux mégères lui remirent sur le champ des ossements humains, des os de lion et de différents autres fauves; ils lui donnèrent aussi des cartilages de poissons divers, et lui promirent l'initiation à quelques jours de là. Ces os étaient des ingrédients magiques.

Cependant, tous trois venaient d'arriver chez Mulolwa. Les deux femmes s'accroupirent sur le sol pour se reposer. Ndale s'empressa de leur procurer une maison et des nattes. Elles s'étendirent donc sur les nattes, pendant que lui se couchait à la place de rebut, derrière le foyer. Elles le prièrent alors de leur couper du bois; il y alla au galop. Au retour, il trouva les deux femmes sur son chemin pour lui faire un cadeau. Elles le prièrent ensuite de leur cuire de la bouillie; il se mit sur le champ à gratter des racines de manioc, à les réduire en farine, à cuire un vaste pot de bouillie, et le leur offrit gracieusement. Il leur rendit encore toutes sortes de bons offices. Bref, il se mit en quatre pour leur faire plaisir. Il est vrai qu'après chaque service rendu, elles lui glissèrent quelques perles dans la main. Le lendemain, Ndale s'offrit à les conduire jusqu'au bout de leur voyage. En voyant tant de complaisance, les sorcières consentirent à lui révéler tous les secrets du Bulungu. Pour lui communiquer la puissance de ses nouvelles fonctions, elles coupèrent une touffe de leurs cheveux, enlevèrent leur ceinture de peau de chèvres et lui en firent cadeau. Ndale fit de même à leur

égard. Puis elles fixèrent sur sa tête une plume de toucan (nduba) de couleur rouge sang, insigne de la secte et de son nouveau titre, et lui dirent : "Reçois la puissance de dresser le Kibilo et de créer des "basangonkazi" ou cheffesses du Bulungu". C'est ainsi que Ndale devint grand chef Ntambo-Mulungu de cette confrérie. Mais en homme pratique, sachant l'adage que nul n'est prophète en son pays, il porta ses pénates au pays d'Uruwa. Les braves Baluba, toujours avides de nouveaux procédés magiques, s'y laissèrent prendre; les adeptes affluèrent, apportant au malin Ndale de riches émoluments.

2 - Admission

Le "muzenzi"⁽¹⁾, non initié, qui veut entrer dans la confrérie du Bulungu va trouver le grand chef, lui fait cadeau d'une poule, et expose sa demande. Le chef tue la poule, en arrache le cœur qu'il donne à l'aspirant pour qu'il l'avale tout cru, pendant que lui-même met le reste en réserve pour son prochain repas. Quand l'aspirant a fini, il lui passe au cou le collier du Bulungu. Ce collier se compose de graines noires à pointes émoussées appelées "mpiki" et de "misemeno", triangles de bois garnis d'arcs de cercles rouges et noirs. Par le fait, l'aspirant, le "sauvage", devient "kisunkila". Il peut à ce titre participer à toutes les danges et réunions qui ne comportent pas de rites d'initiation.

(1) Singulier de "bazenzi".

3 - Initiation

Ici encore l'initiation se rend par un mot qui signifie sortir; "kutamba Bulungu" en effet, peut se traduire par : sortir (ou mieux entrer) dans la civilisation. Dans la conception des Baluba, en se faisant initier on passe de la sauvagerie à la civilisation⁽¹⁾.

Après un stage assez court, le "Kisunkila" aspire à être initié. Dans ce but, il se rend de nouveau chez le grand maître et lui porte un cadeau. Le "Ntambo-Mulungu" l'envoie cueillir des feuilles de patates douces, en fait une guirlande qu'il fixe aux reins de l'aspirant, et lui enjoint d'aller dormir dans la brousse, tout seul, pendant quatre ou cinq nuits consécutives avec défense absolue d'avoir des rapports charnels. Pendant ce temps, le grand-maître se rend près de l'arbre sacré du Bulungu, appelé "Mukamba". Il en défriche soigneusement les alentours et arrange une petite place ronde. Puis il met à nu une racine de l'arbre, la soulève jusqu'à fleur de sol, et la recouvre de terre et d'argile franchement pétrie, de manière à simuler grossièrement la forme d'un lion couché qui, du regard, fixe le chemin. Vers le soir, il immole cinq poules que le postulant lui a offertes, fixe les cinq têtes sur son lion d'argile,

(1) Selon le R. P. COLLE (op. cit. tome II, p. 576), "on ressuscite à une vie plus élevée."

trois sur le dos, une sur la crinière, une sur la croupe; il fixe également sur son lion les grandes plumes des ailes et de la queue. Enfin, il coupe quatre fruits comestibles (makoke), les plante en terre devant, derrière et aux flancs du lion. Ce "lion" s'appelle "kabombo". Les non-initiés le désignent sous le nom "mbuyu-manga" qui est aussi le nom d'un léopard d'argile, image du génie protecteur de tous ceux qui s'appellent Mbuzu. Au-dessus de cet animal fantastique, dans un trou préparé à cet effet, le grand chef fixe une corne d'antilope "ngulungu" (boschbok) remplie de remèdes magiques, et trace un sentier vers une tombe voisine. Dans cette tombe, il a placé une courge pleine d'eau, dans laquelle il a mis tremper deux morceaux de bois de l'arbre sacré et deux racines d'un arbre de la rivière appelé "kisubu". Puis il prend quarante piquets, les fixe en terre en forme de cercle, tout près du "lion" d'argile. Au centre, il plante solidement deux statuettes de bois faites de l'arbre "kisungwa" dans lesquelles il a déposé des ossements humains, des os de lion, de fauves et de poissons divers, spécialement des cartilages de "nyika" poisson électrique. Il amoncelle le long des piquets de la terre pétrie avec de l'eau, en ayant soin de laisser le haut découvert. C'est là le "kibilo". Quand tout est ainsi préparé, il convoque à ce rendez-vous tous les confrères. Puis il amène l'aspirant, les yeux bandés, au bout du chemin qu'il a tracé, le jette par terre et

le roule comme un vulgaire ballot jusqu'au pied de l'arbre. Arrivé là, il ordonne à l'aspirant de se dresser, puis il le conduit entre le lion et l'arbre, le place de manière à ce qu'il ait le dos tourné vers le lion sacré, et lui dit de grimper sur le "mukamba" pour toucher de la main la corne magique. Généralement, le récipiendaire n'y réussit pas; l'arbre est trop gros et le bandeau le gêne. Le chef lui dit alors qu'il est un bon ensorceleur et qu'il peut faire un bon "Mulungu". L'aspirant parcourt à quatre pattes le chemin débroussé, et revient devant l'animal. Alors seulement le chef lui débande les yeux et lui expose les lois fondamentales de la confrérie, qu'il promet sous serment de respecter, sous peine de mort par pneumonie. Le nouvel élu reçoit à boire un breuvage magique, subit quelques épreuves finales. Il est initié.

4 - Organes et activités

L'initié déjà "sorti dans le Bulungu" qui veut passer au grade de dignitaire, doit subir l'initiation appelée "Kutamba Kibilo", littéralement: sortir dans le grand secret Kibilo⁽¹⁾.

La confrérie est dirigée par plusieurs chefs secondaires et par le grand chef Ntambo-Mulungu. Tous ont un totem que chacun

(1) le R. P. COLLE décrit dans ses menus détails les rites de cette initiation (op.cit., tome II, pp. 581 et ss.)

doit respecter. Le tuer en leur présence, c'est les insulter, les irriter. Chaque chef a ses attributions.

Le "Munyau" (fourmi voyageuse) a pour office de montrer la route aux confrères en balade; de puiser, le cou serré dans une cangue, l'eau nécessaire aux rites des initiations. La femme dont il porte le nom est son symbole, son blason, son totem.

Le "Kisimbika" remplit l'office de préchantre; il est l'assistant attitré du "Munyau" dans son rôle de guide.

Le "Lumanya" doit se tenir près de l'arbre sacré, recueillir les émoluments ou cadeaux pour le grand chef, disposer les racines du "mukamba", les soulever vers le niveau du sol, pour que le chef en puisse façonner un léopard d'argile. Son totem est le léopard.

Le "Tanganika" a pour attribution spéciale d'aider le grand chef à rouler jusqu'auprès du "mukamba" le récipiendaire, de façonner des tertres dont le grand chef fait le lion ou le léopard sur les racines de l'arbre sacré; d'apporter de l'eau et de l'argile, d'en faire une boue liquide et d'en frotter le dos des confrères pendant les réunions.

Le "Mbila" est le serviteur attitré, le boy", l'homme à tout faire du "Ntambo Mubungu". C'est aussi son confident et son maître des cérémonies. Sa fonction principale est de porter à califourchon les femmes initiées, les "sangonkazi". A lui aussi de lancer

certains cris près de l'arbre sacré. Son totem est l'éléphant.

Le "Mukamba Mulungu" doit défricher le sol ou entretenir la propreté autour du pied de l'arbre "mukamba".

Tous ces dignitaires sont des vassaux du grand maître de la secte. Ils lui paient tribut. Leur initiation se résume en fait à l'achat de leur titre chez un confrère de même rang.

Au sommet de la hiérarchie vient le "Ntambo-Mulungu". Son totem est le lion, peut-être même le léopard. Ces fauves sont à ses ordres. Il a le pouvoir magique de se quitter lui-même pour entrer dans leur corps et tuer ses ennemis par leurs griffes et leurs dents. Aussi sa puissance est-elle terriblement redoutée en Uruwa⁽¹⁾.

Le titre de "Ntambo-Mulungu" est une source de revenus. Aux émoluments provenant des diverses initiations, il faut ajouter ceux des consultations et de la fabrication de remèdes magiques. On vient consulter le grand maître de fort loin; ses oracles et ses remèdes se paient fort cher.

Parmi les chefs de la confrérie, il convient de citer le groupe des "bansangonkazi", femmes initiées. Elles sont peu nombreu-

(1) Selon le R. P. COLLE, Ndale, chef suprême honorifique, reconnu par tous les Ntambo-Mulungu, vivait encore en 1907 et pouvait avoir 55 ans d'âge. Op.cit., p. 585.

ses; leur initiation obéit à un rite particulier. Ce sont de vraies sorcières, terriblement redoutées, et d'ailleurs profondément imbues de leur néfaste puissance. Elles croient avoir les plus terribles maléfices connus sur terre. Elles ont toujours le pas sur les hommes dans les réunions, et si l'une d'elles veut se déplacer, le "Mbila" boy du grand chef, la porte sur ses épaules. Leur nourriture est cuite par les confrères. Durant tout le temps que dure la réunion, elles ne peuvent ni rire ni même sourire; elles se tiennent silencieuses et méprisantes.

Les réunions de la confrérie Bulungu n'ont pas lieu à date fixe, par exemple à la nouvelle lune. Elles se tiennent à la mort d'un confrère, à l'initiation d'un nouvel adepte, lorsqu'un membre est soumis au poison d'épreuve, ou quand le chef l'ordonne.

Dans les réunions on danse en s'accompagnant du tambourin et de hochets (mayanga). Le corps est badigeonné de boue. Les danses peuvent durer jusqu'à une semaine entière. Ce sont des occasions d'orgies et de débauches.

Lorsqu'un confrère rend le dernier soupir, les membres de la secte viennent pleurer et danser autour du cadavre. Ils mettent un rasoir dans chacune des mains du cadavre et des herbes. Ces herbes et ces rasoirs seront ses armes de défense dans l'autre monde.

V. CONFRERIE DU BUHABO

Le mot "buhabo" signifie partage. Il dérive du radical "aba" (anciennement gaba ou haba), partager entre soi.

Les non-initiés, les profanes, sont appelés par les "bahabo" "balumya-ngulungu", fils de l'antilope (boschbok). On désigne parfois le Buhabo sous le nom de "nkimba".

1 - Origine

Voici comment les Baluba racontent l'origine de la secte Buhabo. Quelques Baluba, un petit nombre, ayant eu l'occasion de voir les rives de la Lubumba, s'y laissèrent initier au Buhabo. Revenus dans leurs villages, ils forcèrent leurs concitoyens à entrer dans la secte soit par la peur, soit par l'audace, soit même par la menace de les ensorceler et de les faire mourir. Jadis les chefs du pays firent à la secte naissante une vive opposition; aujourd'hui, ils lui font bonne figure.

2 - Admission et initiation.

Quiconque désire faire partie de la société secrète des Bahubo, se rend chez l'un des dignitaires possesseurs du fétiche "kabwelulu", lui offre en cadeau une poule et demande à être revêtu du collier. Ce collier est une sorte de chapelet composé de fruits épi-

neux appelés "mpiki", de dents de cochon, de léopard, de potamo-chère, etc... Le chef initiateur, sans trop tarder, met la poule sur le feu; il y ajoute deux cailloux pris dans le panier où réside son fétiche. Pendant la cuisson, il présente à l'aspirant le cœur tout cru fixé au bout d'une flèche. Celui-ci le saisit avec les dents et l'avale. Dès que la poule est à point, le chef prend un des cailloux, y met un petit bout de viande qu'il présente à l'aspirant, mais sans la lui donner, et jette cette première bouchée au feu. Ce geste a pour but de faire admettre le nouveau venu au sein de la confrérie, en faisant une offrande aux génies supérieurs. Le chef prend alors une seconde bouchée qu'il dépose sur ce même caillou; cette fois l'aspirant accepte la viande et le caillou, met le tout en bouche de telle sorte qu'il puisse avaler la viande seule sans avaler le caillou. Il est admis dans la secte. Il reçoit le collier de la confrérie, et peut désormais se joindre aux anciens dans les réunions habituelles. Il est devenu "muhabo mulume", compagnon mâle.

Le fétiche "kabwelulu" est le génie protecteur de la confrérie. Son nom est composé de "kabwe", petite pierre, et de "lulu", montagne ou génie. Il est représenté par une statuette de bois, perforée au centre dans le sens de la longueur et revêtue d'une ceinture d'escargots et de peaux. Cette statuette repose dans un panier dont le fond est garni d'ossements humains, de cailloux provenant de diver-

ses montagnes, des poudres rouges et blanches, des fragments de moëlle, de la raclure de l'intérieur des dents d'éléphants et des ossements de chien sauvage appelé "muhonda". Ce panier à remèdes porte le nom de "Kihau".

Après un stage de durée variable, le "muhabo mulume" cherche à prendre rang parmi les Bahabo ou initiés proprement dits. Il en fait la proposition au chef. Celui-ci, s'il est d'accord, se rend de nuit au domicile de l'aspirant, accompagné de quelques membres de la secte, munis de leurs tambourins et du fétiche "Kabwelulu". Il va recevoir les serments du candidat "Muhabo". Par ce serment, l'aspirant promet de ne jamais dévoiler les secrets de la confrérie, de ne jamais être ivre, de ne jamais entrer en dispute avec sa femme ou qui que ce soit. Il jure de ne jamais se laisser instruire de la religion des blancs. Les confrères alors lui font diverses recommandations, qu'il jure d'observer. Défense absolue lui est faite de manger la viande du "ngulungu" (boschbok), du "nungu" (hérisson), du "tundu", "ngama", "katumba". Le chef initiateur saisit des deux mains le fétiche "kabwelulu", le pose sur la tête du récipiendaire en récitant des prières magiques.

Le récipiendaire est alors emmené à la montagne, précédé par les confrères. Là se trouve le trou de l'initiation. Il est introduit dans ce trou noir, sans habits, sans feu, sans lumière. Il doit

y rester seul durant trois ou quatre jours, avec interdiction absolue d'en sortir; il doit attendre que les confrères viennent l'en retirer. C'est une épreuve particulièrement difficile qu'il subit. Pendant que l'aspirant "Muhabo" attend anxieusement dans son trou le retour des confrères, ceux-ci réclament des parents plusieurs prestations: une chèvre, des poules, des perles, voire même un esclave si leur fortune le permet. Au bout de quelques jours, l'aspirant est retiré de sa fosse; il subit quelques autres rites initiatiques, et offre un grand repas aux confrères. C'est alors qu'il donne à ceux-ci le droit d'user de tout ce qui lui appartient: sa hache, sa lance, ses flèches, et même ses femmes⁽¹⁾.

Après tous ces rites, le jeune initié est considéré comme faisant partie de la confrérie des Bahabo.

3 - Les organes

Les Bahabo sont divisés en cinq classes: ceux qui ont le nom "Mulumba", ils ont pour totem l'oiseau "Kasazo"; ceux qui s'appellent "Kileme", dont le totem est l'oiseau "Kininga"; les nommés "Tundulu" dont le totem est l'antilope "tundu"; les "Mulenda", qui

(1) Le R. P. COLLE affirme que "le communisme des femmes, voilà bien le vrai but de cette confrérie". Op. cit., tome II, p. 612. Une telle affirmation nous semble rapide, et les éléments que nous avons recueillis ne permettent pas d'aller si loin.

ont pour totem l'oiseau tuba; enfin ceux qui portent le nom "Luhele" leur totem est la tourterelle ou le crocodile.

Les "Bene ba Kabwelulu" constituent le groupe des dignitaires de la secte. Pour atteindre ce grade, il faut être initié, avoir fait partie de la secte depuis une longue période, avoir fait l'acquisition du génie de la secte, dont le prix est très élevé.

Le grand maître des Bahabo s'appelle "Kalunga-muhabo". Il est le chef suprême de toute la confrérie. Il est considéré comme le "tata bulume", le père de la virilité. Son autorité se transmet par héritage ou par achat. Il est le gardien du vrai, du grand "Kabwelulu", fétiche modèle, principe des autres petits "kabwelulu", qui sont entre les mains des dignitaires "bene ba kabwelulu".

De même que dans la confrérie Bulungu, le grand maître du Buhabo a ses "Basango-nkazi". Ces femmes, d'ailleurs peu nombreuses, forment une caste à part, et ont le pas sur les hommes. Elles reçoivent du "kalunga-muhabo" la recette de maléfices très redoutés. Toutes sont donc sorcières.

Les réunions des Bahabo ne se tiennent pas à jour fixe. Elles ont lieu dans les mêmes circonstances que pour le Bulungu.

VI. LA CONFRERIE DU BULINDU

La confrérie du Bulindu n'admet que les femmes; les hommes en sont exclus, ils sont quelquefois "tolérés" à la danse, mais ils ne peuvent jamais assister aux réunions intimes, ni se faire initier.

Les femmes non initiées sont désignées par le terme "bamu-sula" qui signifie non circoncises.

A la différence des membres des autres sociétés secrètes, les Balindu se servent, non de remèdes superstitieux composés d'ingrédients magiques, mais de remèdes naturels.

Les Balindu honorent les animaux suivants: "nsimba" (gennette, civette), "jongwe", "jobo", "nfungo", "muzeo" (chacal), "mumbwe" (renard bleu), "nguluwe" (cochon). Elles ne mangent pas la chair de ces animaux, à l'exception de celle du cochon.

1 - Origine et initiation : simplicité

Les Baluba ont découvert la confrérie Bulindu dans un pays nommé Kabwire, situé sur les hauts plateaux Mugila, à l'Est de l'Uruwa. Le Kabwire est habité par une peuplade apparentée aux Batabwa.

Les femmes qui veulent faire partie du Bulindu en font la demande à la grande-maîtresse. Celle-ci attend que l'une des "

"balindu" décède. Pendant la réunion que ce deuil occasionne, on procède à l'admission et à l'initiation. Les rites du Bulindu sont très simples. Les initiées étant réunies pour la danse devant la maison mortuaire, la grande maîtresse ordonne à la récipiendaire de passer et de repasser trois fois par dessus le cadavre, pendant que les danseuses ont le regard fixé sur la nouvelle recrue. C'est ainsi que se termine l'initiation.

2 - Organes et activités

Toutes les "balindu" d'une région sont dirigées par une seule grande-maîtresse. Celle-ci porte le nom et le titre de "Wakioma".

Les "Balindu" se réunissent habituellement dans une spacieuse cabane. Là, les portes étant closes, elles s'accroupissent en cercle autour d'un panier recouvert d'une étoffe où se trouve le groin d'un porc. Dans ce groin réside, d'après leur croyance, le génie de leur association. Elles chantent en battant des deux mains la cadence, et toutes viennent à tour de rôle, au moment déterminé par la cadence, soulever l'étoffe, souffler et renifler une fois près du groin, séjour du génie tutélaire, pendant que toutes les "Balindu" lancent des cris de joie.

Lorsqu'une des "Balindu" vient à mourir, l'enterrement a lieu après plusieurs jours de danse. La défunte est déposée dans un cercueil d'osier. Dès qu'elle est mise au fond de sa tombe, une en-

fant y descend et remue à plusieurs reprises la tête du cadavre. Puis on comble la fosse et on revient au village construire la hutte des morts. C'est devant cette hutte que l'on viendra périodiquement se réunir pour danser et faire des libations en vue d'implorer les faveurs des mânes de la défunte, pour le bien de la confrérie.

VII. LA CONFRERIE BUTWA

A en juger par le nom, on serait porté à croire, comme le dit le R. P. COLLE⁽¹⁾, que le "Butwa" est une confrérie de pygmées. En effet, les Bahuba, les Babemba, les Batabwa appellent ces hommes des forêts du nom de Ba-twa. Ba est le signe pluriel des substantifs qui désignent des êtres raisonnables; bu est le préfixe distinctif de l'abstraction; twa est un radical verbal qui veut dire : aller à la recherche des produits de la forêt, spécialement du miel sauvage. Batwa pourrait donc se traduire par chasseurs, gens des forêts; butwa par mœurs des gens des forêts. Il est donc permis de penser que les races conquérantes qui envahirent les régions primitivement occupées par les Batwa leur auraient emprunté les rites du Butwa.

1 - Origine du Butwa

On sait avec certitude que la confrérie Butwa était fortement implantée, dès 1884, sur les deux rives du Tanganika, notamment

aux environs de Mpala et de Karema. Plusieurs chercheurs trouvèrent, vers les années 1890, de nombreux adeptes près de Mponda, au sud du lac Nyassa, de même dans la région du lac Bangwelo. Mais c'est dans le Marungu surtout et le Kabwire que son extension est la plus considérable.

Le but essentiel du Butwa est l'initiation à la puberté. Mais, non contents de cette activité, les adeptes du Butwa y ont ajouté des rites qui tendent, avant tout, à procurer du plaisir sensuel et, secondairement, à établir parmi les membres, une solidarité contre les maléfices.

A la différence des autres sociétés secrètes, telles que le Bugabo et le Bukazanzi, le Butwa n'inspire aux non-initiés ni répulsion, ni crainte; il ne terrorise pas par des maléfices.

La confrérie Butwa comprend trois degrés:

- 1) les bakiburi ou initiés;
- 2) les bakangala, dignitaires,
- 3) les basiburi, chefs.

Les non-initiés sont désignés par les membres du Butwa sous le nom de "balinga", imbéciles.

2 - Initiation des Bakiburi

Celui qui veut entrer dans la confrérie du Butwa va trouver l'un des dignitaires "bakangala", lui fait cadeau d'une flèche (aujourd'hui souvent une somme d'argent), et lui demande de lui servir de parrain pour l'introduire auprès des chefs initiateurs. Le "mukangala" le conduit vers la demeure du "sinde", initiateur, auquel il expose la demande de l'aspirant. Le "sinde" indique aussitôt le jour et l'heure de la prochaine réunion, qui correspond le plus souvent avec l'époque du maïs frais.

Au jour fixé, le "sinde" convoque tous les confrères au lieu habituel des réunions, devant le "lutenge", temple du Butwa. Devant le "lutenge" sont plantées des branches, auxquelles sont suspendues des amulettes, des cornes, des perles, des têtes de poule, etc... Pendant les réunions, le génie protecteur de la confrérie défend le temple contre les regards des non-initiés.

Le "mukangala", parrain, s'avance vers l'aspirant et lui ordonne de venir s'accroupir sur une natte qu'il lui a préparée. Puis il se met à creuser tout à côté un petit trou en terre, y verse une boisson enivrante préparée par le "singulu" un des chefs "basiburi". Cette potion magique contient de la poudre de "nkula" et d'autres ingrédients. Sur l'ordre du "mukangala", l'aspirant se couche sur

le ventre, les bras étendus; il approche les lèvres du petit trou, et aspire une gorgée. Aussitôt, il est comme ivre mort. C'est à ce moment précis que le "singulu" lui fait connaître les obligations qui pèsent sur lui en tant que membre du Butwa. Il lui révèle certains procédés qu'il ne peut communiquer à qui que ce soit, sous peine des plus redoutables menaces et des plus terribles imprécations. Le récipiendaire est alors amené dans la salle centrale du "lutenge" où l'ivresse et l'abrutissement cessent en un clin d'œil. Le reste de la nuit se passe dans la débauche. Le lendemain matin, le jeune "bakiburi" est ramené dans la grande salle. Il s'allonge sur le ventre, les bras étendus, puis se redresse et vient tremper ses lèvres dans une coupe étrange que le "singulu" tient à la main. Cette coupe est une poche neuve où se trouve un liquide magique qui tient en suspension de petit cailloux de quartz à facettes concassés. Ces cailloux portent le nom de "ngulu", esprits, parce que les génies de la montagne sont censés y résider. C'est de là que vient aussi le nom de "singulu", père des esprits. Cette cérémonie se nomme "boire le butwa". Le jeune initié se voit alors tracer sur la poitrine une ligne de tatouages très fins, qui permet aux confrères de se reconnaître en tous lieux et en tous temps.

Cette deuxième journée se passe encore en orgies et danses. Le troisième jour, le jeune initié doit subir une dernière cérémonie.

Au moyen d'une bouillie à base de maïs, le "singulu" trace sur le front du jeune confrère une ligne blanche qui va d'une oreille à l'autre: ce rite a pour but de le confirmer, de façon définitive, membre de la secte. Enfin, il reçoit un talisman particulier, qui désormais sera son protecteur.

3 - Initiation des Bakangala

Cette initiation intervient après un stage de durée plus ou moins longue selon les cas. Elle a pour but de permettre au simple initié de monter en grade afin de devenir membre du groupe des dignitaires "bakangala". Elle se fait moyennant un cadeau offert au "singulu".

Cette initiation se passe dans les premiers jours qui suivent l'apparition de la nouvelle lune. La réunion est nocturne. Les aspirants "bakangala" s'en vont à la rivière voisine, en chantant des chansons connues d'eux seuls. A mi-chemin, ils trouvent, couché de travers sur le sentier, le corps d'un homme tout couvert d'herbes fraîches: c'est le "kipenda", un des dignitaires anciens. Ils lui passent par-dessus le corps. Arrivés à la rivière, un autre dignitaire, appelé "kakonge", qui les a précédés, se met à sauter et à danser dans l'eau. Tous les aspirants font comme lui. Pendant qu'ils sont dans l'eau, il les asperge abondamment. Cette cérémo-

nie s'appelle "kusubula", mot qui traduit l'idée d'une résurrection à une vie nouvelle⁽¹⁾. Après ce rite, ils rentrent vers le "lutenge" et trouvent, à mi-chemin, à l'endroit où se trouvait le "kipenda", un autre homme qui sort des herbes, déguisé en léopard: c'est le "kamfuma". Il s'enfuit devant eux en poussant des cris pareils à ceux du léopard. Arrivés à la salle commune, ils s'agenouillent devant le "singulu", qui leur peint la figure avec du "pemba", kaolin blanc. Pendant ce temps, un des dignitaires a déposé au centre du "lutenge" un vase préparé par le chef et contenant des os, des racines et autres ingrédients magiques. Les aspirants, moyennant paiement d'un nouveau cadeau, peuvent aller y puiser l'esprit de magie du Butwa. Pour cela, ils s'agenouillent devant le vase et aspirent à pleins poumons l'air ambiant. Par là, ils attirent en eux la puissance cachée que contient le vase. Ce rite fini, ils viennent de nouveau se prosterner devant le "singulu" qui, au moyen d'une pâte blanchâtre, fait une onction sur la langue de chacun d'entre eux. Il remet à chaque nouveau "mukangala" une petite corne qui lui servira de baguette magique. On entonne alors un chant mystérieux, pendant que l'homme léopard revient encore sur le toit du "lutenge" en poussant des cris. Ainsi se termine le rite des "bakangala".

(1) C'est pourquoi le R.P. COLLE n'hésite pas à parler d'une sorte de "baptême païen". *Op.cit.*, p. 625.

Quant à l'initiation des "basiburi", elle est beaucoup plus simple, mais infiniment plus onéreuse, en raison de la valeur de la charge à acquérir. Le groupe des "basiburi" comprend plusieurs titres distincts: le "sinde", le "singulu", le "kamfuma", le "kakonge", le "kipinda".

La doctrine de la confrérie du Butwa enseigne aux membres qu'après leur mort, ils vont tout droit dans un lieu où tout est joie et plaisir.

CONCLUSION

Comme on a eu l'occasion à plusieurs reprises de s'en apercevoir, les membres des sociétés secrètes sont mus par des aspirations bien précises. De façon générale, ce qu'ils recherchent avant tout, c'est l'établissement entre eux d'une certaine solidarité, "diumvuangana"; c'est ensuite le sentiment que, unis, ils peuvent plus efficacement se protéger contre les diverses influences maléfiques "mupongo" et les diverses forces porteuses de calamités. Enfin, les membres des sociétés secrètes poursuivent ensemble la mise en commun et le partage de certains avantages purement matériels tels que les repas en commun. C'est en vain que l'on chercherait à déceler dans la vie des sociétés secrètes les autres manifestations provenant normalement de l'existence entre individus

d'un lien de parenté généalogique, par exemple l'interdiction d'alliance matrimoniale ou encore la vocation à une éventuelle succession. Entre membres de sociétés secrètes, la parentalisation produit des effets plus limités, plus circonscrits, plus "spécialisés", le degré de cette "spécialisation" étant variable selon les confréries. Cette constatation, déjà valable dans le chapitre précédent (celui consacré aux BIJILA, confréries et totem), va également se vérifier dans celui qui suit, consacré au "bujilanga" parenté par pacte de sang.

Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne disposons d'aucune donnée sûre susceptible de nous permettre de découvrir d'autres fonctions aux confréries, et en particulier d'établir des correspondances entre les confréries et les rouages politiques des Baluba ou encore les institutions matrimoniales. La recherche en ce sens reste à faire.

Chapitre II

BUJILANGA, PACTE DE SANG

Processus de parentalisation conventionnelle

APPROCHE SEMANTIQUE

Le terme "bujilanga" est un substantif provenant du verbe "kujila" que l'on peut approximativement traduire par s'abstenir, mais s'abstenir de quoi? de nuire, de tout acte susceptible de porter préjudice à autrui. Quant au suffixe nga, il contient l'idée de réciprocité (généralement c'est ngana). Tous les effets, droits et devoirs, résultant du "bujilanga" sont réciproques, toutes les parties sont également liées. Il convient de faire remarquer que, par suite de la différence de structure entre la langue française et la langue luba, le pacte de "Bujilanga" semble se définir négativement comme étant un contrat d'abstention, un pacte de non-agression pour reprendre l'expression de Th. KANINDA⁽¹⁾, attitude

(1) Mémoire, Univ. Lovanium, Kinshasa, dont compte-rendu dans Etudes congolaises, O.N.R.D. Kinshasa, n°1, janvier-mars 1969, p. 127.

essentiellement négative. Dans la pensée des Baluba, au contraire, il s'agit d'une attitude hautement positive, impliquant la nécessité d'accomplir un certain nombre d'actes précis en vue de donner effet au pacte. Ce sont les nécessités de la traduction qui donnent une couleur négative à une institution conçue et vécue comme une réalité positive.

Il faut remarquer que le terme de "Bujilanga" a la même racine que le mot "bijila" déjà rencontré au premier chapitre et qui signifie les objets ou les actes dont on doit s'abstenir, auxquels on n'a pas droit de toucher, en un mot les interdits. Parmi les "bijila", un des plus connus porte le nom de "mbala" : une personne est dite frappée de l'interdit "mbala" lorsque, par suite de l'appartenance à telle ou telle confrérie, elle n'a pas le droit de "kudia luesu lumwe" c'est-à-dire de manger à la même table avec d'autres, de partager un plat. On voit par là-même qu'une différence de nature oppose "bijila" et "bujilanga" : alors que "bijila" se caractérise par son unilatéralité (seul le "mbala" s'interdit de manger le même plat avec d'autres, ces autres n'étant pas concernés), le "bujilanga", par suite du suffixe nga, est dominé par la notion de réciprocité. Utilisant une image, nous pouvons dire que les personnes engagées dans les liens d'un "bujilanga" se trouvent sur une rue à double sens, alors que la personne engagée par un des "bijila" se trouve sur une rue à sens unique.

Enfin, à la place de "bujilanga" on rencontre souvent dans la terminologie des Baluba le terme de "ndondo", employé semble-t-il comme un synonyme. Cependant, cette synonymie n'est pas très certaine; il y a un désaccord persistant entre les différents informateurs. Une partie pense que les deux termes "bujilanga" et "ndondo" peuvent légitimement être employés l'un pour l'autre. Une autre partie estime qu'il est impropre d'employer les deux termes comme synonymes, "bujilanga" devant être employé pour désigner un pacte entre collectivités (par ex. lignages, clans, bisamba) et "ndondo" désignant un pacte de sang entre deux personnes privées (par exemple un époux et une épouse). La terminologie sur ce point reste mal fixée.

Sous le bénéfice de ces remarques préliminaires, nous allons envisager en trois rubriques l'étude du pacte de sang "bujilanga". La première rubrique sera consacrée aux parties, elle montrera que le pacte de parentalisation peut être conclu soit entre deux individus, soit entre deux collectivités. La seconde rubrique étudiera les modes d'établissement du "bujilanga". Enfin, la troisième rubrique analysera les effets proprement juridiques des pactes de sang en insistant particulièrement sur la nature spécifique des sanctions de l'inobservation des obligations nées du pacte⁽¹⁾.

(1) On lira utilement les observations de L. LOUILLET (seul ou avec FERRY) dans B. J. I. 1935-36, p. 261. De même dans la revue Congo, 1926, p. 208.

Section I

LES PARTIES

Le pacte de sang, "Bujilanga" ou "ndondo", peut être conclu, nous l'avons déjà signalé, soit par deux individus, soit par deux collectivités. Dans le premier cas il s'agit d'une opération de droit privé, dans le second, d'un contrat de droit public mais comportant, comme nous le verrons dans la troisième section, des effets sur la vie privée des membres des collectivités engagées.

Pour bien comprendre la fonction du pacte de sang, il est nécessaire d'en connaître l'origine. Cette origine est, comme d'habitude⁽¹⁾, mythique : elle se situe dans un conte légendaire, la légende du chasseur "Muamba".

1 - Origine mythique du ndondo: la légende du chasseur "Muamba".

Cette légende est connue par tous les Baluba et tous les Balubaïsés. Cependant, elle n'est pas racontée de manière parfaitement identique. C'est ainsi que le nom du chasseur héros de la légende varie selon l'origine de l'informateur. Les noms les plus fréquemment attribués au chasseur sont ceux de Muamba, Kongolo,

(1) Une coutume ne se survit pas sans un mythe qui la supporte, qui la justifie et qui l'explique. Michel ALLIOT, : Coutume et Mythe Année sociologique 1956, pp. 369 à 383.

Kalenda et Kabindi.

Dans le village Tombolo qui a plus particulièrement retenu notre attention, le chasseur légendaire s'appelle Muamba, du même nom que le fondateur Muamba-Tombolo du "tshisamba" des Tombolo. Cette légende, assez longue, accuse un certain nombre de versions qui font ressortir des différences sur plusieurs détails. Retenons pour l'essentiel que Muamba est un chasseur qui vivait à une époque immémoriale. On le situe généralement aux origines mêmes du peuple Baluba. Il était connu de son temps comme un chasseur particulièrement adroit et doué. Or, voici que tout à coup il lui arrive un événement inexplicable: pendant une période de temps indéfiniment prolongée, il ne rencontre plus le moindre succès dans ses expéditions, comme s'il avait soudainement perdu tout son talent et toute son adresse. Cette situation dure longtemps, causant un immense préjudice à tout son peuple qui vivait du fruit de sa chasse. C'est alors que, dans ses rêves, un de ses ancêtres défunts (kaku) lui apparaît et lui recommande d'entreprendre un voyage du côté d'où se lève le soleil, de poursuivre son chemin dans cette voie jusque dans le royaume voisin où un chasseur du nom de Kalenda allait, moyennant certaines prestations et certains engagements, lui révéler le secret qui le sortirait de son malheur. Muamba obéit à l'ordre reçu et entreprend aussitôt le voyage jusqu'au lieu indiqué. Il y rencontre le chasseur Kalenda, mi-homme,

mi-dieu. Celui-ci lui fait savoir qu'il a tous les moyens de lui procurer la richesse et l'abondance, à condition de conclure avec lui un pacte de sang par lequel Muamba s'engage à garder pour lui tous les secrets appris et à ne jamais les transmettre à une tierce personne. Muamba accepte les conditions, paie sa redevance et conclut le pacte du "bujilanga". Le grand chasseur Kalenda lui fabrique alors le fétiche (bwanga) dépôt de tous les secrets assurant la richesse, la puissance et le savoir. Fort de son tout-puissant fétiche, notre chasseur Muamba entreprend le voyage du retour, long voyage essaimé de multiples attaques d'ennemis venus de tous côtés. Il les bat tous, surmonte tous les obstacles et remporte victoire sur victoire. Arrivé dans son terroir, il apporte à ses gens non seulement l'art de chasser, mais également un grand nombre d'autres avantages, en particulier la découverte de gibiers nouveaux et l'art de faire du feu, jusque là inconnu des Baluba. A partir de ce moment, les deux "bisamba" celui de Muamba et celui de Kalenda, se considérèrent comme étroitement liés par une solidarité particulièrement profonde. Les descendants de Muamba et ceux de Kalenda se considèrent comme parents, à telle enseigne qu'ils s'interdisent de se marier entre eux. L'un des descendants de Muamba, nommé Mulembi, ayant violé le "bujilanga", les malheurs s'abattirent sur son clan, faisant disparaître toute leur

énergie vitale, si bien que, une petite guerre ayant éclaté contre un voisin d'ailleurs jadis négligeable, les descendants de Muamba furent incapables d'opposer la moindre résistance et furent massivement réduits à l'esclavage. Il faudra des grandes cérémonies d'expiation et de réparation pour les débarrasser de l'impureté et les sortir de la misère.

2 - Le pacte de sang entre collectivités.

L'étendue de la légende ci-dessus relatée ne donne qu'une réponse vague à la question de savoir si le pacte de sang doit être conclu entre individus ou entre collectivités; si, en d'autres termes, l'institution du "bujilanga" ou du "ndondo" est une institution de droit privé ou de droit public⁽¹⁾. Nous pensons, quant à nous, qu'une telle interprétation ne s'impose pas, et que l'examen de la légende du chasseur Muamba et de son descendant Mulembi permet de déceler les bases de l'une et de l'autre interprétation. En effet, au moment précis de la conclusion origininaire du pacte, tout semble se passer entre deux individus, deux chasseurs, Muamba et Kalenda, qui ne sont ni rois ni chefs chez eux; ils parlent en leur nom personnel et rien, dans la légende, n'indique qu'ils entendent engager leurs peuples respectifs, ni même leurs descen-

(1) Th. KANINDA va même plus loin, puisqu'il voit dans le "bujilanga" une institution de droit public international. Cf. op. cit. ibidem.

dants. C'est seulement en cours de route que le récit mythique fait ressortir des éléments qui démontrent à l'évidence que, dans le pacte de sang, se trouvent liés non seulement les personnes "signataires", mais leurs groupes, clans ou lignages.

L'histoire des Baluba montre plusieurs exemples de pactes de sang conclus entre "bisamba". Un des plus connus est le "bujilanga" conclu entre les Bakwanga et les Kaseki. Les membres de ces deux "bisamba" se considèrent comme parents (balela, bena muntu) et s'interdisent, de nos jours encore, tout mariage entre eux. Les dérogations, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, sont dues au développement de l'anonymat qui marque de plus en plus les relations inter-individuelles ou inter-groupes dans les agglomérations urbaines de l'époque contemporaine et, d'autre part, à la désaffection qui atteint généralement de nos jours les coutumes ancestrales.

Un autre exemple célèbre de "bujilanga" se situa au niveau de deux empires, l'empire des Baluba et celui des Lunda. L'empereur des Baluba, Ilunga-Liu, se lia en effet à la célèbre reine Lueji des Lunda. Cet exemple montre, de façon particulièrement frappante, la fonction politique du pacte de sang conclu entre collectivités. Lorsque deux entités politiques, empires ou royaumes, veulent accroître leurs capacités de domination, elles obligent leurs diri-

geants à signer un "bujilanga": par là, une intense solidarité est établie entre les deux ensembles politiques, leurs membres additionnent leurs potentiels militaires afin de pouvoir assurer à leurs dynasties une extension géographique plus importante. Il ne s'agit point d'une unification de deux royaumes sous une seule couronne, mais de l'instauration entre eux d'une "coopération" étroite, d'une profonde amitié et solidarité, de la mise en commun de leurs efforts, soit pour agrandir leurs territoires, soit pour opposer à un ennemi commun une résistance accrue⁽¹⁾.

Ces considérations ne peuvent pas laisser indifférent le législateur du Congo indépendant, au moment où il cherche à élaborer un droit au service du développement économique national. Dans ce domaine, le pacte de sang, à condition d'être doté d'une élaboration technique précise, peut se révéler un instrument de grande utilité entre les mains du législateur. Il établirait, entre les "bisamba" antagonistes toujours enclins à la belligérance, un régime d'amitié, de solidarité et de coopération qui ne peut que servir les intérêts du développement national. Répétons que cet objectif ne peut être atteint qu'avec une adaptation, un aménagement du pacte de sang

(1) Sur tous ces points, comparer les observations de Paul HAZOUME : Le pacte de sang au Dahomey, particulièrement les pages 27 et suiv. Paris, Institut d'Ethnologie, 1956.

donnant à celui-ci une insertion plus adéquate dans le contexte social, économique et politique du Congo actuel.

3 - Le pacte de sang entre individus

Avec cette forme du pacte de sang, nous touchons à une institution qui joue un rôle capital dans l'arsenal des structures parentales des Baluba. De façon générale, cette variante du pacte de sang porte le nom de "ndondo", et on dit "kutua ndondo" pour dire: conclure un pacte de sang.

Deux questions retiendront ici notre attention. D'une part, il s'agira de savoir quels individus peuvent être parties à un pacte de "ndondo". D'autre part, nous nous demanderons quelle est la véritable nature du lien de parenté créé par le "ndondo". La réponse à ces deux questions nous fera découvrir toute la complexité de cette institution nommée "ndondo".

A . Quelles personnes peuvent être parties à un pacte de sang "Ndondo" ?

Voici ce qu'écrit Paul HAZOUME :

"Les Dahoménou ne se confient de secrets, ne se prêtent une assistance mutuelle, ne s'associent pour une affaire importante (entreprise commerciale, confection d'un gri-gri, entente pour vol, assassinat, évasion, assouvissement d'une haine, etc...), ils ne se dévouent jusqu'à la mort les uns pour les autres, que s'ils se sont jurés la confiance, la discrétion, la sincérité, la loyauté, le dévouement, en contractant le Pacte de sang...

"Cette pratique impose, en outre, à ceux qu'elle lie, de sacrifier l'intérêt de leurs parents à celui des "amis conjurés", qu'on dénommait autrefois "tovi-sahonton" et aujourd'hui "alenou-honton ou vodounnou-houton" en fongbé ou goungbé, "zodou-houlon" en guingbé et adjagbé, "ore-imoulé" en yorouba ou nago, "ijame" en nago de Dassa.

"Si, vivant depuis plusieurs années en amitié, quelques personnes se rendent service réciproquement, c'est par pure obligeance.

"L'obligation de s'aider mutuellement n'est créée que par le Pacte de sang. Même les personnes que lie une vieille amitié n'entreprendraient jamais ensemble une chose sérieuse, si elles ne contractaient le Pacte de sang au préalable; ce serait s'exposer à la trahison"(1).

Toutes ces observations se vérifient chez les Baluba qui y ajoutent cependant un certain nombre de conditions précises et concrètes. Ainsi, deux personnes ne peuvent conclure un pacte que si elles ont déjà préalablement été liées par des relations d'amitié ou d'affaires; des inconnus ne peuvent "kutua ndondo", car les risques de violation seraient trop importants et la sanction de la violation aurait des chances trop faibles d'opérer efficacement. D'autre part, pour conclure un pacte, il faut être "majeur" au sens traditionnel du terme; on n'échange pas son sang avec un enfant (muana); quant à deux enfants, ils ne peuvent conclure un pacte car ils sont incapables d'en calculer les risques et la portée. Enfin, on ne conclut pas un "ndondo" avec un célibataire (mujike), il faut être marié et père

(1) Paul HAZOUMBE, op.cit., pp. 1 à 3.

de famille; cela apporte au contrat plus de sérieux et de garanties, car chacun a conscience qu'en cas de violation, les sanctions sont susceptibles de frapper aussi bien le "signataire" que n'importe quel membre de sa famille; les risques de violation s'en trouvent d'autant plus limités.

B . Nature du lien de parenté créé par le pacte de "Ndondo" .

Cette question s'impose car il peut paraître abusif de considérer comme "parents" des individus simplement liés par un pacte de sang dont le contenu peut sembler vague ou même douteux. Nous ne pourrions répondre de façon complète à cette question que dans une prochaine rubrique, qui sera consacrée à l'analyse des effets (juridiques et extra-juridiques) du pacte de sang.

Remarquons cependant, dès à présent, que pour bien saisir la nature du lien parental découlant du pacte, il faut bien avoir à l'esprit le fait que l'existence, entre deux individus, d'un tel lien de parenté n'est point exclusif d'un autre lien de parenté (par le sang, ou par alliance). Deux personnes déjà parentes peuvent décider de conclure un pacte de "ndondo". Il en est de même de deux époux: un mari peut "kutua ndondo" avec sa femme. On se trouve alors, en pareille hypothèse, en présence d'une superposition de deux liens de parenté, nés à des époques différentes, poursuivant

des objectifs différents, et assortis de sanctions différentes. Lorsque deux époux se lient par un pacte de sang, non seulement ils superposent, à l'ancien lien de parenté qui les unissait, un nouveau lien parental, mais en outre leur opération a pour conséquence que l'ancien lien de parenté lui-même change de nature : d'un simple lien d'alliance "dibaka", de nature "laïque" (si l'on nous permet d'employer ce terme), il devient un lien de parenté de nature magico-religieuse, un mariage spécial que les Baluba désignent par le terme "lusalo", mariage monogamique par échange de sang. Nous y reviendrons plus tard.

La caractéristique principale du lien issu d'un pacte de sang, c'est que ce lien a la primauté absolue sur tout autre lien de parenté existant ou ayant existé entre les "amis-conjurés". Il est, en quelque sorte, une "super-parenté", tous les autres liens s'estompent. Comme le remarque Paul HAZOUME au Dahomey, un ami-conjuré chez les Baluba doit accorder une préférence totale aux intérêts de son ami, même s'il doit pour cela, mettre en péril ses propres parents (baledi) ou ses propres enfants (bana).

C'est pour toutes ces raisons qu'il est légitime de classer le pacte de "ndondo" parmi les structures de parenté. Il n'est pas exclusif des autres liens parentaux, et il introduit dans l'arsenal un élément de complexité.

Section II

L'ETABLISSEMENT DU BUJILANGA

Les modalités de l'établissement du pacte de sang (bujilanga ou ndondo) varient selon que le pacte est conclu par deux chefs au nom de leurs peuples ou au contraire par deux individus agissant chacun en son nom personnel.

1 - Pacte de sang collectif

Lorsque deux ensembles politiques (royaumes, clans, lignages, bisamba) veulent s'unir par un pacte de sang, chacun des deux groupes désignent un, deux ou trois représentants habilités à agir au nom de l'ensemble. La cérémonie a lieu à une date fixée de commun accord. Elle peut se dérouler en un lieu neutre, mais généralement elle se déroule en deux temps, d'abord sur le terroir du premier groupe, ensuite sur celui de l'autre.

La cérémonie a un caractère public; tous les habitants peuvent y assister afin d'apporter leur témoignage en cas de litige. Elle ne peut avoir lieu la nuit : on veut que tout se passe en plein jour (munda munya), afin d'éviter les contestations toujours possibles.

Elle commence par plusieurs séances de danses rituelles, interrompues par diverses allocutions destinées à montrer aux

assistants les multiples avantages à tirer du pacte ainsi que les mesures à prendre pour assurer son strict respect. La cérémonie se termine par un rite particulièrement grave. Au moyen d'une lame fine, les représentants s'ouvrent la plus grosse veine du bras droit, en recueillent des gouttes de sang, qu'ils échangent entre eux et qu'ils boivent (kunua mashi) au vu et au su de l'assistance recueillie et silencieuse. Des séances de danses religieuses et des repas communs clôturent la cérémonie. Pendant ces repas, des spécialistes miment les divers malheurs susceptibles de s'abattre sur la partie qui, un jour, violerait le pacte. Il s'agit de scènes frappant la vue par leur horreur. Le symbolisme y occupe une place prépondérante.

2 - Pacte de sang privé.

Contrairement au précédent, le pacte de "ndondo" entre personnes privées ne revêt aucune solennité particulière. La cérémonie est strictement secrète, la date et le lieu ne sont connus que des seules parties. Pas de danses, pas d'allocutions. Selon certains informateurs, jadis, les deux intéressés commençaient par une violente bagarre pour bien marquer leur volonté de faire de cette dispute la dernière de leur vie. Le rite essentiel est le même que dans le cas précédent: chacun s'ouvre la veine du bras droit, en recueille une quantité de sang que l'autre hoit d'un seul trait. Après cet

échange de sang, les deux amis se jurent assistance, confiance et solidarité. Plus rien ne peut les séparer.

Section III

LES EFFETS DU PACTE DE SANG

Une remarque préliminaire s'impose. Lorsqu'une personne A conclut un pacte de sang avec une autre personne B, elle garde toute sa liberté de conclure un autre pacte de sang avec une troisième personne C, sans que cette personne C soit en quoi que ce soit liée à B. La parenté par pacte de sang est une parenté purement conventionnelle; la convention ne lie que ceux qui s'engagent formellement. Dans la parenté généalogique ou la parenté par alliance, on peut schématiser les relations comme suit : en représentant le lien de parenté par le signe d'égalité (=), si $A = B$, et $B = C$, on en tire que $A = C$; donc les parents de mes parents sont mes parents. Il n'en va pas de même de la parenté issue du pacte de "ndondo"; ici la situation se résume ainsi :

$$A = B$$

$$B = C$$

$$A / C$$

Les parents de mes parents ne sont pas mes parents (du moins pas du fait qu'ils sont parents de mes parents).

Ceci étant souligné, nous allons analyser les effets du pacte de sang. Ces effets se divisent en deux groupes. Dans le premier groupe, on classe les effets que nous pouvons qualifier de "juridiques" en empruntant la terminologie du droit occidental ou, suivant l'expression de René DAVID, du droit du système romano-germanique. Dans le second groupe, on trouve des effets "extra-juridiques", de nature magico-religieuse, et qui revêtent chez les Baluba une importance capitale, permettant de cerner le comportement d'un Baluba dans sa totalité.

1 - Les effets juridiques du pacte de sang.

Ces effets sont multiples. Nous allons d'abord les exposer, ensuite en étudier la sanction, telle qu'elle est conçue et appliquée par la jurisprudence des juridictions coutumières.

A - Les effets eux-mêmes

Processus de parentalisation conventionnelle, le pacte de sang constitue juridiquement un contrat qui, en tant que tel, lie les parties. Ce contrat puise sa force dans la volonté même des contractants qui, en échangeant leur sang, ont entendu s'engager à respecter un certain nombre de règles. Ce contrat est générateur de multiples droits et devoirs, qui sont les uns négatifs, les autres positifs.

Un contractant n'a pas le droit de "kuenzela mubuende bibi" faire du mal, nuire à l'autre. Il ne doit même pas simplement "penser" du mal de lui (kumuelela meji mabi). Il doit s'abstenir de tout acte ou parole susceptible de causer directement ou indirectement un préjudice physique ou moral à son co-contractant. En particulier, il doit s'abstenir de le dénoncer chez qui que ce soit et de garder pour lui seul tous les secrets que son ami lui confie. En aucun cas il ne peut livrer son ami à l'ennemi, même pas pour sauver sa propre vie.

De façon positive, chaque contractant doit **faire** siens les intérêts de son ami; il doit les absorber, les identifier à ses propres intérêts et même les préférer aux siens puisqu'il est obligé, en cas de conflit, de sacrifier même sa vie pour sauver son co-contractant.

Un échange de cadeaux de toutes sortes a lieu périodiquement. Ces cadeaux sont considérés comme sources de richesses et d'abondance. On ne peut, s'agissant des Baluba, qu'approuver Marcel MAUSS lorsqu'il écrit :

"Les dons aux hommes et aux dieux ont aussi pour but d'acheter la paix avec les uns et les autres. On écarte ainsi les mauvais esprits, plus généralement les mauvaises influences, même non personnalisées: car une malédiction d'homme permet aux esprits jaloux de pénétrer en vous, de vous tuer, aux influences mauvaises d'agir, et les fautes contre les hommes rendent le coupable faible vis-à-vis

des esprits et des choses sinistres"(1).

Encore que l'on soit là à la limite entre ce que nous avons qualifié de "juridique" et ce que nous qualifions de "magico-religieux", l'observation de Marcel MAUSS est particulièrement exacte et reflète de façon juste le sentiment profond qui se trouve à la base du respect dû au pacte de sang.

Toutes les obligations nées du pacte de sang sont réciproques. Les deux parties sont également liées l'une vis-à-vis de l'autre. Le contrat de "ndondo" est véritablement un contrat "synallagmatique" selon le terme du droit civil français, mais il n'est pas pour autant un contrat "trait pour trait", en ce sens que l'exécution par les deux parties de leurs obligations respectives n'est pas simultanée, elle s'étale dans le temps, s'actualise dans les actes isolés plus ou moins espacés, mais elle ne s'épuise jamais. L'obligation née du contrat de "Ndondo" revêt un caractère de permanence. Elle ne s'éteint qu'à la mort d'un des contractants. Elle ne se transmet pas aux héritiers, sauf bien entendu au cas où le pacte de sang est conclu par deux groupes qui ont entendu engager également leurs descendants.

(1) M. MAUSS : "Essai sur le don", in Sociologie et Anthropologie p. 168, PUF, 1968

L'on serait ici tenté de se demander pourquoi le pacte de "ndondo" est considéré comme générateur d'un lien de parenté. En effet, l'examen des obligations auxquelles il donne naissance semblent en faire un simple "contrat" au même titre que la vente, le mandat ou le louage. Pourquoi, dès lors, l'introduire dans la présente étude et le classer parmi les structures parentales?

L'objection est valable. Elle ne peut cependant être soulevée que par un esprit qui, observant du dehors le phénomène du pacte de sang et l'examinant sous toutes ses faces, croit y découvrir l'ensemble des éléments qui caractérisent la structure du contrat. Mais, observé du dedans, et surtout vécu, le pacte de "ndondo" déborde largement les frontières du simple contrat. Dans un contrat "normal" en effet, les rapports entre les contractants ne sont affectés par le contrat que dans la mesure fixée par l'objet même du contrat issu du pacte de sang. Les amis-conjurés ne se contentent pas des droits et obligations découlant de leur contrat, ils établissent entre eux un faisceau de relations marquant le signe d'une particulière affinité. Cette affinité se manifeste de plusieurs manières dont voici les deux principales. D'une part, alors que rien dans "l'essence" du contrat ne les y oblige, ils créent entre eux une espèce d'obligation alimentaire (visible surtout dans le cas du pacte de sang privé entre deux individus, plus diluée dans

le cas contraire), qui existe normalement entre parents "balela". D'autre part et surtout, sans que là non plus rien dans le contrat l'impose, les amis-conjurés s'interdisent, librement mais toujours, de contracter mariage entre eux ou entre leurs enfants. Cela démontre bien que le pacte de "ndondo" est un contrat "hors-classe", un contrat sui generis, qui peut trouver sa place aussi bien dans une étude sur les obligations que dans une étude sur les structures parentales.

B - Les sanctions :

Le système de la jurisprudence et sa critique

Demandons-nous si, et par quels moyens, les diverses obligations nées du pacte de sang sont sanctionnées.

Disons tout de suite que, comme nous le verrons dans le deuxième paragraphe, l'essentiel des sanctions du pacte de "ndondo" qui en assure le respect et qui rend fort rares les cas de violation, est constitué par l'ensemble des sanctions magico-religieuses, sur lesquelles donc nous reviendrons.

Ce qui est curieux, c'est de constater que la société Baluba s'est crû obligée d'intervenir et de sanctionner, par l'intermédiaire des tribunaux, la violation des obligations nées du pacte de sang. Et elle l'a fait de deux manières :

- d'une part, les tribunaux coutumiers refusent d'accueillir

l'action en justice intentée par un "ami-conjuré" contre son co-contractant. Plus précisément, le juge congolais, sans refuser clairement de statuer, déboute systématiquement le demandeur qui est lié par pacte au défendeur. C'est ce qui ressort d'une série de jugements, dont le plus remarqué fut rendu en mars 1949. En voici les faits. Deux personnes ont conclu un pacte de "ndondo". Plus tard, éclate entre eux un litige pour une question d'héritage, litige qui ne met nullement en cause le pacte lui-même. L'un des deux amis-conjurés porte plainte contre l'autre. Devant le juge, le défendeur se borne à déclarer qu'il existe un pacte de "ndondo" entre lui et le demandeur, ce dernier ayant reconnu l'existence du dit pacte, est immédiatement débouté par le tribunal qui ne cherche même pas à examiner le litige quant au fond⁽¹⁾.

La seconde intervention des tribunaux coutumiers se situe dans une direction différente. Elle tend à assurer aux obligations nées du pacte leur caractère de parfaite réciprocité. Voici une affaire portée devant les tribunaux coutumiers en 1933. Deux personnes sont liées par une pacte de "ndondo". L'une d'elles fait régulièrement des cadeaux d'amitié à l'autre qui ne les lui réciproque jamais. C'est alors que la première personne, qui a toujours

(1) Jugement conforme à la coutume Bangengele, Tribunal (non noté) de Kindu, mars 1949, B.J.I. n° 8, 1952, p. 233.

exécuté ses obligations, s'adresse au tribunal. Celui-ci décide la rupture de ce "pacte de dupe" (c'est l'expression même employée par le juge) et condamne le défendeur à la restitution de tous les cadeaux reçus⁽¹⁾.

Dans la première comme dans la deuxième espèce, cette jurisprudence des juridictions coutumières congolaises ne mérite pas l'approbation, ni même le respect. Nous n'hésitons pas à la condamner. En effet, de deux choses l'une. Ou bien le juge se désintéresse de ce contrat à caractère magico-religieux, alors il refuse de se prononcer, il renvoie les parties ou ordonne un non-lieu. Ou bien le juge pense que le pacte de sang mérite de retenir son attention; dans ce cas, il accueille l'action en justice, examine le débat quant au fond et tranche le litige conformément aux principes de justice de la coutume Baluba.

Des deux solutions ainsi proposées, le non-lieu et l'examen à fond, nous préconisons la première, c'est-à-dire le non-lieu systématique dans tous les cas, le refus de statuer. Cette solution est en effet la seule qui cadre le mieux avec la logique interne du système Baluba. En voici la démonstration.

(1) Jugement du Tribunal coutumier de Pania-Mutombo, n° 27, B.J.I. n° 5, 1933, p. 96.

Regardons un seul instant la première espèce. Le défendeur, en adoptant un comportement préjudiciable "ngenzelu mubi" susceptible d'obliger son ami à recourir aux tribunaux, s'est rendu déjà coupable d'une violation du pacte. Quant au demandeur, en prenant la décision de "kufunda mukuende" c'est-à-dire de porter plainte contre son ami, viole à son tour le pacte de "ndondo" qui prohibe ce genre de comportement. La logique du système exige que tous les deux soient condamnés pour violation du pacte, ou bien alors que le premier seul, c'est-à-dire le défendeur, soit condamné pour avoir été le premier à adopter un comportement contraire aux obligations nées du pacte, l'autre n'ayant fait que réagir en conséquence.

La deuxième espèce conduit aux mêmes conclusions. Le demandeur, en faisant des cadeaux se conforme au pacte. Le défendeur, par son attitude négative, viole ledit pacte et s'expose de lui-même aux sanctions coutumières de nature magico-religieuse qui jouent un rôle capital et dont nous allons maintenant commencer l'étude.

2 - Les effets "extra-juridiques" ou magico-religieux du pacte de sang(1)

En quoi les effets ici envisagés sont-ils "magico-religieux"?

(1) On peut considérer ces effets comme "juridiques" mais alors dans un sens spécial de "juridiques d'ordre interne à teinte magico-religieuse".



Ils sont religieux parce qu'ils ne peuvent se produire que sous l'égide des dieux "Mvidye" et des esprits des ancêtres défunts "bakishi" ou "bankambua" ou encore "bayile" ceux qui ont quitté le monde visible des vivants. C'est sous leurs auspices que les pactes de sang sont conclus, qu'ils sont exécutés et qu'ils sont sanctionnés. C'est en cela que les effets sont religieux.

Ils sont magiques en ce que leur sanction relève du domaine du surnaturel; l'homme, coupable de violation d'un pacte de "ndondo", ne peut prévoir ni le moment où il sera frappé par la sanction, ni le lieu, ni la forme sous laquelle cette sanction se produira, ni même la victime qui sera frappée: cette victime peut être lui-même, ou sa femme, ou son enfant, ou même tous à la fois. Nul ne peut le prévoir.

Magiques et religieux, les effets du pacte de sang en constituent la meilleure garantie de respect. Le désir de se procurer tous les avantages issus du pacte, et la crainte d'être frappé par une sanction d'intensité imprévisible, tout cela oblige les amis-conjurés à adopter en tous temps et en tous lieux un comportement aussi fidèle que possible au pacte conclu.

Les effets avantageux qu'apporte le pacte de "Ndondo" sont bien résumés par Paul HAZOUME :

"...il (le pacte de sang) crée trois choses sûres: l'esprit de solidarité (pour le bien et pour le mal), une confiance illimitée parmi les contractants, et enfin une grande discrétion à l'égard des confidences faites au nom du Pacte de sang qui châtie infailliblement les parjures"(1).

Les observations, déjà mentionnées, de Marcel MAUSS se révèlent ici rigoureusement exactes :

"Les dons aux hommes et aux dieux ont aussi pour but d'acheter la paix avec les uns et les autres. On écarte ainsi les mauvais esprits, plus généralement les mauvaises influences, même non personnalisées: car une malediction d'homme permet aux esprits jaloux de pénétrer en vous, de vous tuer, aux influences mauvaises d'agir, et les fautes contre les hommes rendent le coupable faible vis-à-vis des esprits et des choses sinistres (2)."

Ces observations, vraies sur le plan général (le seul envisagé par M. MAUSS) sont encore plus vraies en ce qui concerne les personnes liées par pacte de sang. La paix, la solidarité, la confiance, la discrétion, et de façon générale, le succès dans les entreprises (d'où la richesse et la prospérité): voilà ce qu'on recherche en concluant un pacte de "ndondo".

Il peut arriver et il arrive des déviations; le pacte de sang peut servir d'instrument entre les mains de malfaiteurs qui projettent de faire un mauvais coup. Il peut aussi, dans sa forme collective, servir les appétits de conquête et les ambitions démesu-

(1) Paul HAZOUME, *op. cit.*, p. 3

(2) Marcel MAUSS : *Essai sur le don*, in *Sociologie et Anthropologie*, p. 168, PUF, 1968

rées de monarques à la recherche de domination. Et c'est dans cette mesure qu'une intervention du législateur du Congo indépendant serait non seulement justifiée, mais même souhaitable, en vue d'enfermer le contrat de sang dans des limites précises, ce qui suppose au préalable une élaboration technique appropriée.

Pour se faire une idée de la manière dont opère le châtiment qui sanctionne la violation du pacte de "ndondo", il faut se rappeler ce que dit le mythe du chasseur Muamba. Un des descendants de Muamba, nommé Mulembi, viola le pacte de "bujilanga". A l'occasion d'une petite guerre, tout le groupe de Mulembi, jadis réputé invincible, fut battu avec la plus grande facilité par un petit clan sans la moindre difficulté. Que s'est-il donc passé ?

Dans la conception des Baluba, telle qu'elle ressort des déclarations de plusieurs informateurs⁽¹⁾, il se passe une diminution de l'énergie vitale, du souffle vital, le "mufobu" du coupable et de son groupe. Le groupe est, en quelque sorte vidé "kupongola" de sa substance, de tout ce qui constituait sa force, sa vigueur, et donc sa valeur. Il devient incapable d'opposer la moindre résistance à une attaque si faible soit-elle. Toute sa force "bukole",

(1) Citons en trois: Benoît MUYA, P. KABENGELE et F. KAGONFO, tous du village Tombolo, près de Kabeya-Kamuanga, Kasai Oriental.

sa vigueur "makanda", son héroïsme "bulobo" disparaissent. Il ne reste plus qu'une espèce de "tshizubuzubu", une enveloppe vide, une feuille dont on a extrait toute la sève.

Ces convictions, profondément ancrées dans l'esprit des Baluba, constituent la pièce maîtresse de tout le système du pacte de sang et de ses suites. Elles sont une toute petite partie d'un ensemble de croyances qui ne peuvent que frapper l'observateur européen, ainsi qu'en témoignent ces réflexions faites en 1958 par Théodore THEUWS qui écrit :

"Quand un Muluba raconte que le coq reçut un jour l'ordre du grand Esprit d'aller porter des enfants aux gens d'un village et que le chien provoqua une grosse palabre en empêchant le coq d'exécuter cet ordre, on peut dégager de ce récit, peut-être, quelques éléments de la cosmogonie Lubaba, mais il serait certainement hasardeux d'y chercher des éléments d'une théodicée primitive.

"On trouve chez les Baluba nombre de mythes, de légendes et de fables où les esprits, où Dieu lui-même, jouent un rôle et où les anthropomorphismes sont d'une ingénuité désarmante.

"Ils connaissent de nombreux fabliaux où le lièvre joue le rôle principal, où la société humaine est jovialement parodiée et où l'astuce et l'espièglerie sont vantées comme gages de succès dans la vie.

"Les 'moralités' non plus ne manquent pas. L'enfant, encore dans le sein maternel, rencontre un cortège funèbre et interroge le mort sur les conditions de l'existence dans le monde que le mort vient de quitter... Le garçon étourdi qui n'écoute pas les conseils des vieux, qui ne respecte ni coutume ni autorité aura comme salaire de son orgueil sa propre perdition...

"Les premiers biens de la civilisation furent apportés par des êtres légendaires, espèces de démiurges: le feu, les premières semences, l'arc et la flèche, les charmes et les amulettes, etc...

"Même 'les grands hommes de la patrie' sont entrés dans l'histoire, et l'histoire a parfois tendance à se transformer en légende...

"L'imagination, fécondée par l'immensité de l'inconnu, a peuplé la brousse de multiples fantômes... Le petit homme Kayukayuka jette le mauvais sort à tout homme qui a le malheur de l'apercevoir dans un sentier. Le grand serpent "Mpumina" est encore plus dangereux: son haleine détruit tout ce qu'il rencontre, homme ou bête. Nombreux sont les revenants qui rôdent autour des villages, qui attaquent les voyageurs, qui saisissent les femmes imprudentes se risquant, seules, trop loin en brousse. Les morts reviennent et se glissent dans les cases pour étrangler les dormeurs. Les cimetières sont certainement des endroits dangereux qu'il vaut mieux éviter.

"Il y a des arbres au pied desquels on jette une petite pierre, en passant, pour honorer l'esprit d'un ancêtre qui y a choisi domicile. Un petit lac, une source, un gué, peuvent être des endroits sacrés; une grosse pierre peut être un lieu de culte. Un ancêtre quelconque, le fondateur du clan, un grand guérisseur ou un fameux guerrier y sont enterrés et leur esprit, leur ombre vitale si l'on veut, y a son habitat.

"Ci et là, dans une région mal définie, existent encore des descendants de 'l'homme à queue' qui, un jour, pendant un violent orage, tomba du ciel. Une malheureuse fille boudeuse et solitaire, lui coupa la queue et devint sa femme. Elle eut avec lui plusieurs enfants; mais un jour, la terre trembla de nouveau... Le mari s'empara de sa queue et s'envola. La femme restait avec ses enfants et sa misère.

"Sur les fles du fleuve, on voit encore de nos jours des gens pourvus de membranes entre les orteils parce que, jadis, ils vivaient dans l'eau comme des poissons. Surpris par des pêcheurs égarés, ils s'enfuirent tous, sauf une femme qui fut capturée. Ses descendants sont encore reconnaissables à cette anomalie.

"Les petits hangars, espèces de temples primitifs, qu'on voit parfois à proximité d'un village, abritent en général des statuettes ou simplement un morceau de calebasse. Un chasseur y vénère son esprit tutélaire, un des sept 'esprit du vent' qui ne renaissent pas dans nos enfants et qui ne sont pas de notre lignée. Ils viennent de loin comme le vent.

"Tout cela crée un monde complexe et impénétrable pour l'observateur rapide. C'est naïf, c'est confus, c'est impitoyable et parfois tragique" (1).

Ce témoignage, éloquent parmi tous, montre l'ampleur du désarroi qui s'empare de celui que Th. THEUWS appelle "l'observateur rapide". Le dernier paragraphe de cette citation se passe de tout commentaire.

Nous terminerons ce chapitre par un mot sur une variante spéciale du pacte de sang: il s'agit du "lusalo" ou mariage traditionnel par échange de sang⁽²⁾. Un tel mariage est soumis à toutes les règles du pacte de "ndondo". L'exigence de fidélité absolue est particulièrement rigoureuse. Ce mariage est, en conséquence, obligatoirement monogamique. Il est indissoluble. Il ne peut être rompu qu'à titre exceptionnel, pour un motif particulièrement grave et moyennant l'accomplissement de formalités tra-

(1) T. THEUWS : Croyance et culte chez les Baluba . Présence Africaine, 1958, XVIII-XIX, pp. 23 à 24.

(2) L. LOUILLET (seul ou avec FERRY) : Le "lusalo" ou mariage monogamique par échange de sang. Revue Congo, 1926, II, p.208. B.J.I. 1935-36, p. 261.

ditionnelles prévues pour la rupture d'un pacte de sang. La jurisprudence statue constamment en ce sens⁽¹⁾.

CONCLUSION

L'étude du pacte de sang, "bujilanga" ou "ndondo" des Baluba, permet de faire un certain nombre d'observations et de dégager un certain nombre d'enseignements.

Voilà une institution qui présente tous les éléments qui révèlent la présence d'un contrat classique, à caractère synallagmatique et à exécution successive échelonnée dans le temps de façon prolongée ou même à titre définitif. Les parties de ce contrat semblent être – et sont effectivement – de simples contractants. Mais, et c'est ici qu'intervient la surprise, l'originalité. Voilà que les Baluba, non contents de faire produire au pacte de "ndondo" les effets d'un contrat, en font un véritable processus de parentalisation. Le pacte du "bujilanga", par l'échange de sang qu'il implique, parentalise les parties qui s'engagent. De simples "contractants" qu'elles étaient, les parties au pacte deviennent des "parents", des "balela", qui ne peuvent contracter d'alliance matrimoniale, et qui sont en outre liés par un devoir d'assistance mutuelle aux manifestations multiples. Pourquoi ?

(1) Cout. Baluba, Territ. Ankoro, n° 100, 29 octobre 1934. BJI n° 3, 1939, p. 95 avec note. Cout. Baluba-Bambo, Sect. Dombi (Lucho), 5 octobre 1951, BJI n° 3, 1953, p. 67 avec note.

Ce phénomène curieux s'explique par des considérations d'ordre pratique. Il a à sa base une préoccupation de "stratégie juridique", il répond au besoin d'éviter ce que le Doyen CARBONNIER appelle "l'ineffectivité" des lois. Aux yeux des Baluba, gens pratiques, une règle n'a de valeur que si elle a des chances sérieuses d'être observée, d'être inscrite dans les faits réels de la vie quotidienne. Les obligations nées du pacte risquent fort de rester lettre morte si elles ne sont garanties par aucune mesure efficace, les violations du pacte seraient trop difficiles à prévenir et à sanctionner; les trahisons des amis-conjurés risqueraient de se multiplier, et c'est le pacte de sang tout entier qui risquerait alors de perdre son intérêt. Le seul moyen de subjuguer ces risques d'"ineffectivité" c'est d'élaborer une stratégie qui, tout en étant une stratégie juridique, se situe éventuellement en dehors du droit. Or, pour les Baluba, il n'y a pas de stratégie plus efficace que celle qui consiste à imprimer aux règles juridiques une couleur magico-religieuse dans le cadre d'un processus de parentalisation. En résumé, le raisonnement est le suivant: les signataires d'un pacte de sang, s'ils ne sont que des contractants "ordinaires", attachent à leur contrat une importance très limitée; s'ils sont des contractants "parents", ils attacheront à leur contrat une importance infiniment plus grande. Il en est de même des sanctions: si les amis-conjurés encourent des sanctions "simple-

ment juridiques" en cas de violation du pacte, les cas de violation seront nombreux; si, par contre, les sanctions encourues relèvent du domaine magico-religieux, elles seront infiniment plus redoutées et les cas de violation seront beaucoup plus rares.

Ce genre de raisonnement, avec les comportements qu'il dicte, est pour ainsi dire constant chez les Baluba. Nous le rencontrerons à plusieurs reprises, en particulier dans le domaine du mariage pour garantir les obligations issues de l'alliance matrimoniale. On peut penser que ce mode de raisonnement est dû à l'insuffisance ou à l'inexistence d'un appareil étatique et judiciaire. Mais sa persistance à travers les âges jusqu'à l'époque contemporaine porte à penser plutôt qu'il tient aux structures mêmes de la société traditionnelle Baluba, à son organisation, au rôle joué dans cette société par le magique et le religieux. Le législateur du Congo moderne, soucieux plus que tout autre à donner à ses lois toute garantie de succès, doit s'inspirer de tous ces enseignements de la vie traditionnelle globale pour élaborer une stratégie juridique adéquate. Une telle élaboration est certes une entreprise fort laborieuse, mais elle s'impose et son efficacité au service du développement économique et juridique est inégalable, car dans ce domaine, n'est valable que ce qui est durable.

Chapitre III

DINA ET DINIKA

Le nom et le processus de parentalisation par le nom

APPROCHE SEMANTIQUE

"Dina" est un substantif de la classe syntaxique "di-ma", son pluriel est "mena". Il se traduit par nom, non pas tel nom particulier ou telle catégorie de noms, mais tout nom quelles qu'en soient la classe et la fonction. "Dina" provient du verbe "kuinika" qui est employé dans deux situations bien différentes. D'une part, on dit "kuinika muana dina", donner ou attribuer un nom à un enfant (litt. attribuer enfant nom). D'autre part, il y a l'expression "kuinika muntu muana", littéralement attribuer une personne à un enfant, pour dire attribuer le nom d'une personne à un enfant; l'enfant "est attribué", donné, dédié à une personne par le truchement du nom. Dans la conception des Baluba, les deux situations ainsi décrites sont fondamentalement différentes, le nom ayant des fonctions bien distinctes. Dans la première, le nom a pour seule fonction de servir à désigner un enfant par un nom déterminé, en vue de le dis-

tinguer des autres; l'enfant est ici le seul concerné, le seul même envisagé. Dans la seconde hypothèse, par contre, celle de "kuinika muntu muana", attribuer à un enfant le nom d'une personne, le nom remplit une mission sans commune mesure avec la précédente hypothèse (kuinika muana dina); l'enfant est pour ainsi dire mis hors circuit, sa désignation joue un rôle effacé, ce qui compte c'est le lien ainsi établi entre le groupe de l'enfant (de ses parents "baledi") et le groupe de la personne dont le nom est attribué à l'enfant; en d'autres termes, le nom constitue ici l'instrument, quasi exclusif, qui déclenche le processus de parentalisation entre les deux groupes.

Une dernière remarque s'impose du point de l'analyse sémantique. En effet, la formation du pluriel du mot "dina" se fait d'une manière apparemment irrégulière : "di" devient au pluriel "ma" et non "me". Ainsi "dibaka" (le mariage) fait "mabaka" au pluriel, de même que "dibanza" (la dette) qui devient "mabanza" au pluriel : telle est la règle générale. Il faut alors se demander pourquoi "dina" devient au pluriel non pas "mana" mais "mena". L'explication est la suivante : "dina" se compose en réalité du préfixe "di" et du radical "ina ou ena". Ce radical "ina ou ena" se retrouve dans "muena" suivi d'un nom qui signifie propriétaire de, possesseur de, ou parfois porteur de... On le trouve également dans "muina" ou "muine" termes qui servent à mettre sur un mot une emphase par-

ticulière: ex. "meme muine" signifie moi-même, moi en personne, moi en substance, moi dans ce que j'ai de plus intime et de plus spécifique. Toutes ces considérations serviront à mieux saisir le rôle du nom et le pourquoi de certains de ses usages.

Avant d'analyser le "dinika", processus de parentalisation par le nom, il convient d'étudier d'abord la conception même que se font les Baluba du rôle du nom et des diverses catégories de noms. Ce chapitre se divisera donc en deux sections.

Section I

LA STRUCTURE DU NOM DANS LA CONCEPTION TRADITIONNELLE

Peu d'études ont été consacrées à l'institution du nom en droit traditionnel du Congo en général, des Baluba en particulier. On ne peut citer que le petit ouvrage de VAN CAENEGHEM⁽¹⁾ consacré à l'étude du nom chez les Baluba et les Lulua du Kasai. Un petit nombre d'auteurs ont étudié l'institution du nom chez des peuples voisins, à savoir chez les Mongo⁽²⁾. Ailleurs en Afrique, signalons les études de WALKER⁽³⁾, M. HOUIS⁽⁴⁾ et Paul DELMOND⁽⁵⁾

(1) Van CAENEGHEM : op. cit., pp. 43 et ss.

(2) G. HULSTAERT : Noms de personnes chez les Nkundo, Acquatoria n° 3, 1956, p. 91.

(3) WALKER : Remarques sur les noms propres gabonnais, Bull. de l'Institut d'Études centrafric. 11-14, 1956, pp. 81-90.

Dans ce domaine, l'ouvrage qui peut être considéré comme fondamental est très certainement la thèse de doctorat d'Etat soutenue à la Faculté de droit de Paris par I. NGUEMA⁽¹⁾, thèse dont nous souhaitons vivement la publication. Consacrée aux Ntumu (Fang, Gabon), cette thèse livre, pour l'essentiel, des observations et des réflexions qui sont largement proches de celles que nous avons faites sur les Baluba au cours de notre enquête de terrain de 1967.

Jusqu'à ces dernières années, les études consacrées à l'institution du nom ont abouti, dans leurs conclusions, à la négation de l'existence du nom de personne dans les coutumes africaines. En effet, d'après un premier groupe d'auteurs, aucune différence ne permet de distinguer formellement les noms propres portés par les personnes des noms communs désignant les bêtes, des objets, etc... Le nom d'une personne peut être celui d'un arbre, d'un animal sauvage ou domestique, d'un acte de la vie quotidienne, etc... A ces auteurs, il est facile d'opposer une réflexion simple: en Occident, on rencontre beaucoup de noms tels que Petit, Grand, Gros, Court

suite des notes page précédente

(4) Maurice HOUIS : Les noms individuels chez les Mossi. I.E.A. XVII, IFAM 1963, p. 7.

(5) P. DELMOND : De l'imposition des noms, des personnes aux Africains. Bull. IFAN, t. 15, n° 1 janvier 1953, pp. 453 et ss. Sur les Baluba, E. CAPELLE : Les indigènes ont-ils un nom de famille? Zaïre, 1947, 8, 923/927. Ed. Univ. Bruxelles.

(1) Isaac NGUEMA : Le nom dans la tradition et la législation gabonaises. Thèse de doctorat, 529 pages, Fac. de Droit Paris 1969.

Long, Blond, Blanc, Blanche, Noir, Roux, Barbe, Barrière, Bureau, Fontaine, Rivière, Lumière, Moulin, Masse, Boulanger, Cordonnier, Oreille, Bouteille, Bataille, et tant d'autres qui ne sont que des noms communs en général. D'autre part, lorsque par exemple on désigne Monsieur ou Madame CORNU, on n'établit aucun lien d'aucune sorte entre cette personne et une bête à cornes! Or, des noms de ce genre sont légion dans tous les pays européens⁽¹⁾. Aucun homme doué de l'ensemble de ses facultés n'a pourtant jamais tiré argument de l'existence de pareils noms pour soutenir qu'il n'existe pas en Occident de noms de personnes, de noms de famille. Il en est de même en Afrique.

Un second groupe d'auteurs, adoptant les modes de pensée et les concepts propres à l'Occident, affirme qu'il n'y a pas en Afrique de "noms de famille" mais uniquement des prénoms, en raison de leur caractère individuel, le nom de famille devant obligatoirement avoir un caractère collectif, commun à tous les membres d'une même famille. Là encore la réponse est facile: comme le prénom est un fruit de la christianisation (la preuve en est qu'en anglais prénom se dit "christian name", (nom chrétien), les auteurs qui

(1) Ainsi nous avons rencontré en Angleterre des noms tels que SNAKE (= serpent), MAY (mai), DAY (jour), et en Belgique des noms tels que BONHOMME, CUIRE, PAPE, CONSTANT, AMOUREUX, MECHANT, GENTIL, JANVIER, JUIN, MOUTON, COCHON, POULET, POGNON, etc...

soutiennent cette thèse devraient se demander quelle était la situation en Europe avant la christianisation. Nous reviendrons sur ce point et nous verrons notamment que les Baluba connaissent l'institution "nom de famille" au sens où les Baluba entendent "nom" et "famille", "dina" et "tshiota".

Le nom chez les Baluba est une institution originale qui n'a rien de commun avec le nom tel qu'il est conçu et réglementé en droit occidental.

Comme le décrit NGUEMA, au Gabon⁽¹⁾, on constate chez les Baluba que l'individu est le siège d'une multitude de noms; certains lui sont donnés au moment de la naissance; d'autres au moment de son mariage; ceux-ci sont utilisés dans tel milieu particulier, ceux-là n'ont cours que dans des circonstances de temps bien déterminées. L'individu n'a donc pas un seul nom, encore moins un "nom principal" et un "nom accessoire". L'individu est le centre de plusieurs noms dont l'ensemble concourt à une série de fonctions bien déterminées.

"Un nom, dit REYNIERS, est une consécration, le relief d'une fantaisie, un caractère, un symbole, une histoire; il explique et rend compte; il est un titre, un résumé, un abrégé..."

(1) NGUEMA, thèse précitée, p. 125, avec citations et références.

Pour NGUEMA⁽¹⁾ :

"le nom n'est pas uniquement cela. Plusieurs noms en effet forment un système d'identification; ils forment une catégorie, et il faut, pour appréhender la personne sous tous ses aspects, saisir finalement l'ensemble des systèmes de noms qui servent à le désigner..."

car, comme le dit encore REYNIERS,

"il est des catégories de noms comme il est des catégories de choses: des noms rangés ensemble forment une chaîne, un réseau, une atmosphère, une psychologie. Un nom est une marque, un signe... Des noms mêlés formeront un dessin, une figure, la psychologie d'une collectivité, d'une tribu, d'une société."

Chez les Baluba, la conception traditionnelle du nom attribuée au "dina" deux fonctions fondamentales différentes. La première consiste à désigner l'individu en faisant ressortir son rattachement à sa famille "tshiota"; cette fonction est remplie par une catégorie de noms appelés sous l'expression générale de "dina dia ku tshilelelu", en résumé "tshilelelu", nom attribué au moment de la naissance; ce nom est un nom généalogique, un "nom de famille" au sens que nous allons définir. La seconde fonction du nom dans la conception traditionnelle est une fonction variable, complexe, difficile à cerner en quelques mots: elle consiste tantôt à fournir une information sur les conditions dans lesquelles l'individu est né, ou sur le rôle qu'il joue dans sa famille, ou sur les réactions particu-

(1) NGUEMA, Thèse précitée, p. 126.

lières qu'il suscite en naissant, tantôt à faire connaître le trait dominant du caractère d'un individu, sa qualité, les espoirs fondés en lui par la collectivité, tantôt enfin à brosser un tableau rapide de l'histoire personnelle de l'individu, ses exploits guerriers par exemple, etc... Dans cette hypothèse, le nom apparaît comme un "nom-livre", ou un "nom-histoire", ou un "nom-symbole". Nous préconisons, quant à nous, l'expression générale de "nom-message". Le premier paragraphe de cette section sera donc intitulé : Nom généalogique. Et le second paragraphe : Nom message.

1 - Tshilelelu : le nom-généalogique

L'analogie (que nous avons déjà eu l'occasion de souligner) entre les Fang ou Ntumu du Gabon et les Baluba du Congo est loin d'être complète; on trouve des différences notables. Parmi ces différences, il y a des points de détail qu'on peut négliger, mais il y a aussi des différences de concepts, comme celle que nous allons analyser.

En effet, s'agissant des Ntumu du Gabon, NGUEMA écrit :

"Le nom est couramment traduit par le terme eyola (pluriel biyola); il dérive de "ayo": attribuer un nom à quelqu'un, "habiller" quelqu'un d'un nom, le terme "ayo" s'emploie dans un sens réciproque: donner à un enfant un nom se dit "ayo mo eyola" (attribuer enfant nom), mais on dit "ayo mbot mone" (donner le nom d'une personne à un enfant); le terme "eyola" est l'élément dont on se sert pour "habiller" l'enfant... Dans la pensée traditionnelle, donner un nom à un enfant revient pour ainsi dire à le couvrir, à l'habiller,

à lui cacher sa nudité; un enfant pourvu déjà d'un nom semble porter autour de la taille une corde; dans la pensée traditionnelle, en effet, pour habiller, protéger un bébé, il suffit de lui mettre une corde, tissée dans un morceau d'étoffe, autour de la taille; aussi, ceint de ce cordon, l'enfant n'est-il plus nu, il est vêtu; un enfant qui n'a donc pas encore de nom ressemble à celui qui n'a pas cette corde autour de la taille..."(1).

On ne trouve rien de semblable dans la pensée traditionnelle des Baluba. Les termes de "dina", de "kuinika" et même de "tshilelelu" ne connotent aucune idée en relation avec le fait d'"habiller" un enfant ou de le couvrir de sa nudité. Dans la conception Ntumu, un enfant qui n'a pas encore de nom apparaît comme nu, d'où la nécessité de l'habiller, de le couvrir. Dans la pensée des Baluba, au contraire, un enfant qui n'a pas encore de nom apparaît comme "mulekelela", suspendu dans l'air, flottant dans l'espace, donc appartenant à tout le monde, d'où la nécessité de le rattacher à un groupe, à un clan, les Baluba disent à un "tshiota". C'est la raison pour laquelle le nom de "tshilelelu" est couramment appelé nom de "tshiota", ce qu'on peut traduire, *mutatis mutandis*, par nom de famille. Ce nom est, en effet, toujours choisi soit dans la famille étendue (parents, beaux-parents...vivants ou défunts), soit en dehors de la famille, dans un groupe étranger (beni) que l'on désire parentaliser, incorporer dans la famille. Nous y reviendrons plus tard.

(1) NGUEMA, Thèse précitée, pp. 126 à 127.

Cette différence de conception entre les Fang et les Baluba n'empêche pas l'existence de profondes ressemblances, en particulier on peut parfaitement appliquer au "tshiota" des Baluba ce que M. NGUEMA dit à propos du "mvog" chez les Ntumu :

"Rappelons que l'individu ordinairement vit dans le "groupe" de son père ou plus précisément dans son "mvog". Le terme de "mvog" connote une double notion. C'est d'abord le lieu où vivent les parents, l'accent étant mis sur la notion de localité; il ne s'agit cependant pas de n'importe quelle localité; c'est le lieu où vivent ensemble ceux qui descendent d'un ancêtre commun, c'est le lieu où vivent ceux qui ont le même père ou le même grand-père; dans ce dernier aspect, l'accent est mis sur la notion de filiation... La représentation que l'individu se fait de son "mvog" tient à la fois de l'un et de l'autre de ces deux aspects. Le village où vit la personne est considéré par elle comme un trou; c'est là qu'elle trouve le maximum de sécurité; c'est le dernier refuge de la personne, elle s'y trouve comme le rat dans son trou (mbii); ce dernier étant ordinairement établi dans un sol dur, aucun danger ne peut arriver à ce rat, aucune intempérie ne peut l'atteindre, spécialement la pluie; en revanche, hors de son trou, l'individu se trouve exposé à toute sorte de dangers, il est mal à l'aise, il ne se sent pas en sécurité, il est comme exposé à toutes sortes d'intempéries, il craint de se laisser mouiller par la pluie, par exemple"(1).

Une nuance est ici nécessaire. Le "mvog" bien compris ne peut correspondre, chez les Baluba, qu'à une conjugaison de deux termes: l'aspect "localité" du mvog est rendu par le "musoko" des Baluba, alors que l'aspect "filiation" correspond plus précisément au "tshiota". La conjugaison "Musoko-tshiota" cerne toute la réalité contenue dans le "mvog" des Fang.

(1) NGUEMA, Ibidem, p. 130.

Soulignons une nouvelle fois la ressemblance qui existe entre le "mvog" et le "tshiota". Tout comme le Fang dans son "mvog" le Baluba se sent en parfaite sécurité dans son "tshiota", de la même manière qu'un rat (mpuku) se sent en sécurité dans son trou "buina". Ce terme de "buina" décomposé, révèle qu'il contient en plus du préfixe "bu" le radical "ina", qu'on retrouve ainsi que nous l'avons déjà signalé, dans "dina" (le nom) et "kuinika" (attribuer un nom, parentaliser par le nom).

L'identité des conceptions entre Fang et Baluba est donc certaine et manifeste. Mais voilà qu'apparaît ici, entre les Fang et les Baluba, une nouvelle divergence, voire une opposition, plus fondamentale que celle analysée plus haut. En effet, NGUEMA écrit :

"C'est donc dans ce groupe paternel que l'individu coule la majeure partie de son existence. Les noms que l'individu y reçoit ont de ce fait une consonnance particulière; ce sont "biyola biya a mvo dzeny", "les noms de chez lui", par opposition aux "biyola bi ya o dzan nyan", noms qu'il reçoit dans le "groupe d'origine de sa mère" et qui suscitent également des représentations particulières (1)".

Et NGUEMA de décrire ces deux groupes de noms, les noms du groupe paternel suggérant selon lui une impression de gravité, de calme et de sérieux, alors que les noms du groupe maternel dégagent en revanche un certain "parfum de miel et de douceur". Ceci permet à NGUEMA de dire, dans ce langage imagé dont il a le

(1) NGUEMA, ibidem, p. 131.

secret, que les noms de "mvog" sont "masculinisés" alors que les noms du groupe maternel sont "féminisés" dans la pensée traditionnelle Ntumu.

Rien de tout cela chez les Baluba dont la conception ne reconnaît au groupe maternel aucune compétence dans ce domaine de l'attribution de noms aux individus. Le groupe du père, le "tshiota" a compétence exclusive, le groupe maternel, les "manseba", n'est même pas consulté. Il en résulte que tous les noms de l'individu ont la même résonnance, le même "parfum", le même "sexe".

Cette divergence de coutume n'est qu'une conséquence du fait que les Ntumu font triompher la matrilinearité, alors que les Baluba consacrent le principe patrilineaire, principe auquel ils attribuent d'ailleurs un caractère d'une extrême rigueur, ainsi que nous l'avons démontré dans la première partie de cette étude⁽¹⁾. De cette rigueur, le point particulier ici examiné, à savoir les règles sur l'institution du nom "dina" est une importante manifestation.

Juridiquement, le "tshilelelu"⁽²⁾ des Baluba se caractérise,

(1) Cf. première partie, chapitre premier.

(2) Son nom complet est "dina-dia-ku-tshilelelu", c'est-à-dire nom reçu au moment même de la naissance.

comme le "nya eyola" des Fang⁽¹⁾, par trois traits :

- d'une part, c'est le nom principal en ce sens qu'il est le plus important de tous les noms que porte l'individu;
- d'autre part, il est un nom général, à la disposition de tout le monde pour désigner celui qui en est le porteur;
- enfin, le "tshilelelu" est un nom permanent, il suit l'individu à travers toute son existence (et même après sa mort), et le porteur ne peut ni l'abandonner, ni le changer.

1) Tshilelelu: nom principal.

Ce nom prime tous les autres noms qu'une personne porte ou peut éventuellement porter, ou peut se voir attribuer.

Cette primauté du nom de "tshilelelu" a sa source dans le terme même qui se décompose comme suit: "tshi-lele-lu". Tshi est le préfixe général que l'on trouve au début de tous les mots appartenant à la classe tshi (singulier), bi (pluriel). Lele est un radical provenant du verbe "ku-lela" mettre au monde, enfanter, donner naissance. Lu est un suffixe général qui marque qu'un fait survient au même moment qu'un autre ou immédiatement après cet autre. Le nom de "tshilelelu" est donc celui qu'un enfant reçoit aussitôt après sa naissance, pratiquement au moment où l'on aperçoit avec certitude qu'il est de sexe masculin ou féminin.

(1) Cf. NGUEMA, *Ibidem*, pp. 133 et ss.

Si ce nom prime tous les autres, c'est pour la double raison que, d'une part, le nom de "tshilelelu" naît au moment même où naît l'individu, il s'attache à l'individu dès les premières secondes de son existence. D'autre part, ce nom a un lien direct avec la généalogie, il est choisi, puisé dans le lot familial, dans l'arsenal de noms de la famille "tshiota". Une explication détaillée est nécessaire.

Sans être "héréditaire" au sens du code civil français⁽¹⁾, le "tshilelelu" demeure cependant un "nom de famille" dans la pensée traditionnelle. En effet, pour les Baluba, la famille c'est le "tshiota". Or, celui-ci comprend, outre les parents (baledi) et les enfants (bana), les beaux-parents (baku), les parents des parents, l'ensemble des membres de la famille qui sont décédés (bena tshio-ta). Tous ces noms forment ensemble un lot familial dans lequel la coutume impose de choisir les noms de "tshilelelu" à attribuer aux enfants qui naissent. Seul le lot familial est imposé aux parents, mais dans ce lot, ils sont entièrement libres de fixer leur choix sur tel nom déterminé.

De tout cela, on peut déduire que le nom de "tshilelelu" est un nom individuel puisqu'au lieu d'appartenir à l'ensemble des mem-

(1) Mon nom n'est pas celui de mon père, et mon fils ne porte pas mon nom. Mon nom n'est pas non plus celui de mes frères (de mêmes père et mère).

bres d'un même "tshiota", il appartient à un seul ou à quelques-uns d'entre eux; de cette absence de caractère collectif, on peut alors légitimement conclure à l'inexistence du nom de famille.

A vrai dire, la réalité est différente. Dans la conception traditionnelle, en effet, le nom de "tshilelelu" n'est pas isolé; il est le dernier maillon d'une longue chaîne de noms dont l'ensemble constitue l'arbre généalogique qui a évidemment le caractère collectif. On trouvera en général le nom libellé comme suit : Kam-pande (un tel) wa (fils de) Kam-pande (un tel) wa Kam-pande, lui-même fils de... etc, jusqu'au nom du fondateur du "tshiota"⁽¹⁾. Le nom de "tshilelelu" est donc le dernier petit maillon; ce maillon est individuel, personnel à l'individu, mais la chaîne est commune à tous les membres (vivants ou morts) de la "famille". La pensée traditionnelle, comme le dit le Professeur ALLIOT⁽²⁾, attribue une importance secondaire à l'individu car il est éphémère, il passe vite, alors qu'elle reconnaît une valeur primordiale aux groupes car ils sont permanents, ils résistent à l'attaque du temps. Dans ce domaine de l'institution du nom, le maillon passe (tshilelelu)

(1) On observe que le dernier maillon, le dernier nom de la généalogie est toujours le même : BENDE. En réalité, c'est un subterfuge. Le fils de BENDE est le dernier ancêtre connu, au-delà duquel l'ignorance est totale, par suite des limites de la mémoire humaine et des inconvénients de la transmission orale.

(2) M. ALLIOT : Ethnologie juridique. Cours de doctorat, Faculté de Droit, Paris, 1965-66.

mais la chaîne demeure (tshiota), comme demeure la généalogie du groupe.

Par là-même se vérifie l'observation faite par NGUEMA quand il écrit :

"Traditionnellement en effet, le "nya eyola" est un nom généalogique: au nom donné par le père à un individu, il convient d'ajouter celui du père, celui du grand-père, ainsi de suite jusqu'au nom de l'ancêtre fondateur du clan (ayon); l'individu se rattache finalement à son clan. Le nom ne se réduit donc pas à un seul terme, à un "monôme"; c'est une chaîne de termes, un "polynôme". La connaissance de cette chaîne de noms était l'un des principaux éléments de l'éducation traditionnelle. C'est donc un nom excessivement long. Ce nom à vrai dire peut être qualifié de "nom-accordéon" en ce sens qu'il est toujours possible de l'étirer sur toute sa longueur ou de le réduire au seul premier terme. En pratique, la "chaîne des noms" s'arrête au nom du grand-père paternel: le nom se présente alors sous la forme de trois termes. Plus couramment cependant, ce nom se compose de deux termes: le nom donné à l'enfant auquel s'ajoute celui du père. Le polynôme se réduit souvent donc à un binôme"(1).

Nous avons observé les mêmes phénomènes chez les Baluba. Dans certaines circonstances très rares et très particulières, on utilise le "polynôme". Plus souvent, on emploie le "trinôme". Plus fréquemment encore on se contentera du "binôme". Enfin, de nos jours, suite à une longue évolution dans le sens de l'individualisme

(1) NGUEMA, thèse précitée, pp. 141-142.

la plupart des jeunes Baluba se contentent d'employer leur "monôme"⁽¹⁾.

2) Tshilelelu : nom général

Le nom de "tshilelelu" n'est pas seulement le nom principal de la personne. Il est aussi son nom général. Ce caractère de nom général se manifeste de plusieurs manières.

En premier lieu le nom de "tshilelelu" peut être utilisé par tout le monde, tous les milieux, dans toutes les situations, pour désigner la personne. Par contre, les autres noms de l'individu ne peuvent être utilisés que dans certaines situations données, ou par un certain cercle bien limité de gens, ou à certaines époques déterminées.

En second lieu, toute personne, sans exception, porte un nom de "tshilelelu". Les Baluba ne conçoivent pas qu'une personne puisse déroger à cette règle. Les autres noms peuvent au contraire faire défaut dans telle ou telle famille, ou chez tel individu, mais tout le monde doit porter un nom de "tshilelelu".

Signalons enfin que le nom de "tshilelelu" est le seul à figurer de façon obligatoire sur l'état-civil. Les autres noms sont

(1) Encore que l'évolution la plus récente (1970) révèle un certain regain en faveur du "binôme", par rapport à notre enquête de terrain de 1967.

écartés de façon générale, en raison de leur caractère particulier et changeant.

3) Tshilelelu : nom permanent

Une personne ne peut ni abandonner son nom de "tshilelelu", ni le modifier. Ce nom est intimement attaché à la personne, et suit celle-ci du premier au dernier moment de son existence. Même après son décès, la personne continue à être désignée par son nom de "tshilelelu". D'ailleurs, une personne décédée voit généralement revivre son nom par l'intermédiaire de l'institution de "dinika", le nom est attribué à un enfant (dans sa famille ou en dehors de celle-ci), qui va le remplacer, le "représenter", le perpétuer à travers les âges. Quant aux autres noms, on peut les abandonner, les changer ou même en créer d'autres autant qu'on le désire (en tenant compte uniquement des règles de bienséance, un homme qui change tout le temps de nom ou qui porte trop de noms finit par être considéré comme un fou). C'est le cas, en particulier, du nom de salutation, du "nom-de-force" et de tous les autres noms que nous allons grouper sous la rubrique "nom-message".

2 - Les "noms-messages"

Dans cette rubrique hétéroclite, nous allons rassembler une série de noms dont la caractéristique générale est de porter en eux un "message" déterminé, une série de renseignements sur

la personne qui les porte, sur son tempérament, sur son histoire, sur les circonstances de sa naissance, ou encore sur le rôle politique ou social joué dans la communauté. Aucune référence ici n'est faite à la famille ou à la généalogie, aucune information n'est donnée concernant l'appartenance à tel ou tel clan ou lignage. Ce qui compte ici, ce qui est souligné, c'est la particularité propre à l'individu et à son histoire, ou à son rôle spécial, la place qu'il occupe dans son groupe. C'est ainsi que, pour celui qui parle bien la langue des Baluba, le nom d'une personne peut constituer à lui seul un livre d'histoire fournissant les principaux éléments d'information à connaître sur la personne.

Dans ce domaine, l'imagination humaine fait preuve d'une fécondité à peu près illimitée. Aucune énumération ne peut être considérée comme exhaustive, toutes les fantaisies, tous les folklores se rencontrent. Ce qui est important à bien souligner, c'est le caractère strictement individuel, personnel, du nom de cette nature. Il ne peut d'ailleurs pas en être autrement: il est clair qu'une personne dont la naissance s'est déroulée dans telles circonstances données, est la seule à pouvoir porter tel nom, à l'exclusion de tout autre personne.

En raison de ce caractère strictement personnel du "nom message", qui ne renferme en lui aucun élément de rattachement

à tel "tshiota" ou tel "tshisamba", il est permis de se demander si l'institution ici étudiée correspond bien à la notion de nom. On peut en douter. Dans tous les cas, pour les Baluba, il s'agit bien d'un nom et on emploie pour le désigner le terme de "dina" comme pour le nom de "tshilelelu".

Ne serait-il pas alors plus exact de parler ici de "prénom"? La réponse est délicate et nécessairement nuancée. Dans la conception la plus répandue, telle qu'elle est d'ailleurs fidèlement exprimée dans le dictionnaire Larousse, le prénom est défini comme un "nom particulier, dit aussi petit nom et nom de baptême, qui distingue chacun des membres d'une même famille". On aperçoit par là-même la possibilité de préférer l'un ou l'autre critère. Si on privilégie le caractère particulier du prénom, il est légitime de considérer le nom-message comme un prénom car, comme nous l'avons dit, ce qui caractérise le nom-message, c'est l'absence totale de caractère collectif; il est un nom strictement individuel. On est donc amené à conclure que le nom-message est un prénom. Mais comment admettre une telle conclusion sans aboutir à des incohérences et des confusions graves? Nous avons vu, en effet, que le nom de "tshilelelu", étiré sur toute sa longueur, revêt un caractère collectif, mais que, réduit au seul premier terme de la chaîne, il revêt un caractère généralement par-

ticulier⁽¹⁾, ce qui permet de considérer comme un prénom le nom de "tshilelelu" réduit au "monôme", au seul premier terme du nom-généalogie. Et comme le "monôme", est la forme la plus couramment revêtue par le nom de "tshilelelu", il s'ensuivrait que l'on serait amené à conclure que, chez les Baluba, l'individu porte deux prénoms, rien de plus. Conclusion insolite.

Si, par contre, au lieu de privilégier dans le prénom l'élément de particularité, on voit dans le prénom essentiellement un nom de baptême, il faut en déduire que le prénom est lié au sacrement de baptême, lui-même lié à l'évènement historique de la christianisation, lequel évènement est limité dans le temps comme dans l'espace: la christianisation est loin d'exister partout, et là où elle existe, elle n'a pas toujours existé. Parler de prénom deviendrait par conséquent un non-sens pour tous les peuples non chrétiens. En ce qui concerne la pensée traditionnelle Baluba, la question du prénom serait donc exclue. Il est symptomatique qu'en langue anglaise, prénom se traduit par "christian name", nom chrétien.

Dernière hypothèse: si on estime que le prénom sert à distinguer entre eux les membres d'une même famille, ce qui semble correspondre à son usage dominant en Occident, (c'est d'ailleurs un aspect du caractère particulier); il faut alors re-

connaître que la question ne se pose pas du tout de la même manière dans la conception des Baluba, où ce rôle est d'ores et déjà joué par le "nom de famille": en effet, le premier terme du nom généalogique sert à distinguer chacun des membres d'une même famille.

La conclusion qui s'impose est que les institutions appartenant à un système, à une culture, à une civilisation, sont difficilement exportables dans un autre système où son rôle est peut-être déjà rempli par d'autres techniques. Il est vain de rechercher des correspondances, des équivalences. Un système est global, une règle ne peut être envisagée que par référence au phénomène social total. L'institution du nom chez les Baluba illustre de façon éclatante cette réflexion de Etienne LE ROY :

"On ne peut postuler, à l'origine d'une recherche, que les concepts du droit occidental, qu'il soit romain, médiéval ou civiliste, anglais ou allemand, soient applicables au droit africain"(1).

La même idée, plus enrichie et plus nuancée, était déjà exprimée plus de dix ans auparavant, par R. VERDIER stigmatisant l'ethnocentrisme dans le domaine du droit foncier, en ces termes :

(1) Etienne LE ROY : Système foncier et développement rural. Thèse de Droit, p. 12, Paris 1970.

"Certains auteurs pour mieux appréhender la pensée juridique négro-africaine ont cru trouver dans une démarche comparative, une solution pour échapper à l'erreur ethnocentrique des premiers; se rendant compte que la réalité juridique africaine ne pouvait s'analyser selon les concepts romains ou napoléoniens, ils se sont efforcés de rechercher la trace, dans l'histoire occidentale, d'institutions similaires et notamment de recourir à certains principes du système féodal pour rendre compte de l'organisation de la propriété en Afrique. Bien que cette attitude marque, dans une certaine mesure, un effet louable de compréhension, pareille démarche aboutit en réalité à voiler l'erreur ethnocentrique et de plus encourt le reproche d'un abus de comparatisme, car il est bien évident qu'on ne peut sans arbitraire transposer en milieu africain un schéma féodal défini dans un cadre historique précis et une aire géographique bien délimitée"(1).

On peut, sans grand risque de se tromper, conjecturer qu'à l'avenir, il sera toujours possible de déceler les signes de l'ethnocentrisme sous des formes de plus en plus variables et de plus en plus subtiles. C'est pourquoi nous pensons, en ce qui nous concerne, qu'il faut mieux s'abstenir de condamner l'attitude

-
- (1) R. VERDIER : Essai d'ethno-sociologie juridique des rapports fonciers dans la pensée négroafricaine. Thèse, p.6, Paris 1959. Cette attitude ethnocentrique, tant et tant de fois dénoncée et critiquée, se révèle particulièrement difficile à abandonner complètement. On peut la retrouver sous diverses formes chez les auteurs. Ainsi, sous la forme notamment de recherche d'institutions similaires signalée par R. VERDIER, on rencontre cette attitude chez E. LE ROY (thèse précitée) : "En ne présupposant pas la valeur universelle de notre cadre de pensée, nous lui permettons d'accéder à la 'civilisation de l'universel'". Mais ce postulat n'exclut pas qu'au terme du discours nous puissions découvrir des analogies, voire des correspondances avec les règles du droit occidental".

ethnocentrique et recommander aux auteurs la plus grande prudence dans ce domaine; le plus important, c'est d'accorder le maximum de rigueur et de minutie à la description et à l'analyse de chaque institution par référence au phénomène social total de la société envisagée. La recherche de similitudes, d'analogies ou de correspondances est une entreprise périlleuse à laquelle il paraît abusif d'accorder la priorité.

Nous terminons ici la première section, qui était consacrée à l'étude de la conception que se font les Baluba du nom, ainsi que l'exposé des diverses catégories de noms. Il convient, à présent, d'étudier le "dinika" ou acte attributif du nom, qui constitue l'instrument du processus de parentalisation par le nom.

Section II

ATTRIBUTION DE NOM ET PARENTALISATION

Rappelons que le terme de "dinika" provient directement du verbe "kuinika" qui signifie selon le cas : attribuer un nom à un enfant (kuinika muana dina) ou attribuer à un enfant le nom d'une personne (kuinika muntu muana). C'est cette seconde forme qui contient en germe un processus de parentalisation. Il convient de signaler ici une différence de structure des langues française

et luba. Dans l'expression "attribuer à un enfant le nom d'une personne", personne est le possessif de "nom" mais pas le complément d'objet direct du verbe attribuer. Par contre, dans la traduction luba, on a l'expression "kuinika muntu muana" dans laquelle "nom" est absent (dina), et muntu (personne) est le complément d'objet direct du verbe "kuinika". La traduction française donne donc une idée appauvrie de la réalité sémantique luba; en français, l'acte consiste à attribuer à un enfant le nom d'une personne, le verbe "attribuer" ne renfermant en lui-même aucune idée de parentalisation, alors qu'en luba l'acte consiste à parentaliser la personne au moyen de l'attribution de son nom à un enfant, le verbe "kuinika" renfermant en lui-même tout à la fois la notion de parentalisation et l'acte d'attribution de nom. La différence des deux langues est ici irréductible et la traduction est quasi impossible car nécessairement appauvrissante. Une telle divergence a son siège dans la différence de structure des deux langues qui donnent au même verbe "kuinika" et "attribuer" des charges sémantiques dissemblables. La différence de structure elle-même n'est que la révélation de la différence de concepts ici et là.

Ces remarques préliminaires doivent être fixées à l'esprit tout au long de cette section, qui comportera deux rubriques:

d'une part, nous délimiterons le champ d'application de l'acte de "dinika" en examinant quelles personnes peuvent faire l'objet du processus de parentalisation; d'autre part, nous étudierons le mécanisme qui régit le choix du nom dans la coutume des Baluba.

1 - Champ d'application : les personnes dont on peut attribuer le nom à un enfant.

Dans la conception traditionnelle, les Baluba n'attribuent pas à leurs enfants le nom de n'importe quelle personne. La coutume prévoit dans ce domaine un certain nombre de règles. Ces règles ne sont pas toutes observées, et celles qui sont observées ne le sont pas partout ni à toute époque. Cependant, nous avons relevé que les cas de dérogations sont ressentis par la population comme étant des violations des règles établies et des normes admises. Nous avons à plusieurs reprises attiré l'attention de nos informateurs sur l'existence de tel ou tel cas de pratique contraire à telle règle énoncée; la réponse des informateurs est alors toujours la même : "malu a bena lelu", ce sont des usages des gens d'aujourd'hui (en langue luba, l'expression a une note péjorative, elle marque tantôt une attitude d'acceptation résignée d'un usage, tantôt une volonté catégorique de condamner ledit usage). Résignation ou condamnation, le sentiment qui domine est celui de la désapprobation d'un usage comme dérogatoire à

la norme admise. Ce sentiment permet à lui seul d'affirmer l'existence de la règle coutumière.

Nous avons ainsi pu dégager que le champ d'application du "dinika" est régi par un certain nombre de règles que nous pouvons énoncer comme suit: à titre principal, on attribue à un enfant le nom d'une personne choisie parmi les parents "baledi" membres du "tshiota" ou clan paternel; à titre secondaire, on peut choisir un nom dans le groupe des alliés "baku"; à titre exceptionnel, le père peut donner à son enfant son propre nom, c'est acte dit de "didinika", enfin, à titre tout à fait exceptionnel, on peut donner à un enfant le nom d'un étranger "mueni", mais uniquement d'un étranger qu'on veut intégrer dans le cercle parental. Nous allons examiner brièvement tour à tour chacune de ces quatre situations.

A) Baledi : les parents

A titre principal, selon la coutume des Baluba, le nom à attribuer à un enfant⁽¹⁾ doit être choisi parmi les personnes du groupe des "baledi", c'est-à-dire des parents. Il ne s'agit pas de n'importe

(1) C'est bien "un enfant" et non tous "les" enfants que peut avoir un homme. Le nom est individuel, Voir détails supra

quels parents, mais des parents du groupe paternel, le "tshiota", ou encore le "diku". Parmi les "baledi" de ce groupe, une nouvelle discrimination apparaît: il ne s'agit pas de n'importe quels "baledi", mais uniquement de ceux qu'on appelle les "parents supérieurs"⁽¹⁾, les "bakulu"; ce sont les parents vis-à-vis desquels l'individu (non pas l'enfant pour lequel un nom est recherché, mais le père de cet enfant) est lié par une relation d'infériorité, de subordination, un devoir de respect et de soumission. Ce sont : le père "tatu", les oncles paternels (tatu, mukulu, tatu muakuni) et tous les cousins de leur classe d'âge "mulongo". Il faut signaler ici une importante dérogation prévue par la coutume elle-même: bien que n'appartenant pas au groupe paternel "tshiota" d'Ego, la mère "mamu" d'Ego arrive en tête du classement, sur le même pied d'égalité que le père. Le nom de la mère est le premier ou le second parmi les noms à attribuer aux enfants d'Ego. Elle est le seul membre du groupe allié "haku" à bénéficier d'un tel privilège. Enfin Ego peut donner à un enfant le nom de son grand frère (tutu) ou de sa grande sœur (yaya). Quant aux "parents inférieurs" d'Ego, on ne prend un nom parmi eux que dans des cas exceptionnels, par exemple lorsqu'un petit frère meurt prématurément ou est considéré par Ego⁽²⁾ comme un héros.

(1) Cf. R. P. HULSTAERT sur les Mongo. Ouvrage précité.

(2) Ego est dans ce texte non l'enfant dont il s'agit de trouver un nom, mais son père car c'est celui-ci qui accomplit l'acte de "dinika" et déclenche par là le processus de parentalisation.

En dehors de telles hypothèses, les "bakuni" parents inférieurs, ne font pas partie du groupe dans lequel la coutume impose de choisir de façon prioritaire les noms à attribuer aux enfants.

B) "Baku" : les alliés

A titre secondaire, les noms à attribuer aux enfants par Ego doivent être choisis dans le groupe des alliés "baku" ou "bena buku". Rappelons que, dans ce groupe n'est pas comprise la mère qui, rattachée exceptionnellement au groupe paternel, voit son nom⁽¹⁾ intégré au groupe à priorité absolue. Dans ce groupe, on trouve essentiellement le grand-père maternel (kaku), la grand-mère maternelle (kaku), le frère de la mère (manseba), la sœur de la mère (mamu mukulu, affinée, ou muakuni, cadette) et, subsidiairement, les personnes de leur classe d'âge "mulongo". Comme on le voit, dans ce groupe lui-même, secondaire, il y a encore une hiérarchie :

- d'abord le grand-père (kaku)
 la grand mère (kaku)
- puis les frères de la mère (manseba)
 les sœurs de la mère (mamu mukulu ou
 mamu muakuni)
- enfin les autres de la même classe d'âge (mulongo).

Les "parents supérieurs" de la mère ont naturellement la primauté sur les "parents inférieurs" tout comme cela se passait

(1) Il s'agit évidemment de son nom de jeune fille. Chez les Baluba, la femme en se mariant garde son nom de jeune fille et est désignée sous ce nom, à l'exclusion du nom du mari.

dans le groupe paternel "tshiota" d'Ego. Ce n'est qu'en l'absence des premiers que les seconds sont pris en considération. Ici encore, il faut faire exception: l'ordre peut être renversé lorsqu'un "parent inférieur" est considéré comme un héros ou a joué un rôle tout particulier.

C) "Didinika" : l'auto-parentalisation

Un homme peut-il donner son propre nom à son enfant? Cette question est de loin la plus délicate de toutes celles posées par l'institution du nom dans la coutume Baluba. De profondes divergences opposent entre eux les multiples informateurs. Toutes les confrontations que nous avons organisées se sont soldées par des échecs, les opinions divergent, la passion domine le débat, et il est fort difficile de faire le partage entre les opinions conformes à la coutume ancestrale et celles qui sont au contraire le fruit de l'acculturation. Ces divergences, si profondes soient-elles, laissent pourtant entrevoir la possibilité de dégager une synthèse, qui ne peut qu'être personnelle et provisoire, car il faut espérer et souhaiter que des chercheurs futurs l'examinent, la contestent ou la modifient, en creusant toujours davantage le sujet.

Pour tenter de faire une synthèse, il semble indispensable de modifier la question et plus précisément de poser deux questions

différentes. Première question : un homme peut-il donner son propre nom à tous ses enfants? La réponse de la coutume à cette question semble devoir être négative, et ce, de façon catégorique; donner son nom à tous ses enfants apparaît, dans la mentalité traditionnelle, comme une aberration, un non-sens, une monstruosité. Deuxième question: un homme peut-il donner son propre nom à l'un de ses enfants? Avec certitude, la réponse ici est positive. Une pratique largement répandue et généralement suivie est en ce sens; parmi les enfants d'un homme, il y en a toujours un qui porte le nom du père. Cette institution s'appelle "didinika".

Ce terme provient du verbe "kudinika" attribuer à un enfant son propre nom, ou plus précisément "se parentaliser soi-même en attribuant son propre nom à l'enfant". L'acte de "didinika" n'est en effet autre chose qu'une "auto-parentalisation". Le père, sans pour autant aimer cet enfant plus que les autres, crée avec lui un lien spécial et utilise ce lien pour nouer avec lui-même une relation d'auto-parentalisation. Il fait de cet enfant un autre lui-même (yeye muine), quand il le regarde fixement dans les yeux, c'est sa propre image qu'il contemple. Pour désigner cet enfant, le père emploie le terme "shakena" (qui signifie homonyme); c'est en lui qu'il se retrouve, qu'il s'accomplit, et qu'il projette par avance la continuation sur terre de son ombre après sa mort, au moyen de son nom.

C'est pour cette raison que la conception traditionnelle ne voit aucun motif pouvant permettre de pratiquer le "didinika" à l'égard de tous les enfants. Donner son nom à tous ses enfants reviendrait à se retrouver dans chacun d'eux, à contempler dans chacun d'eux sa propre image et à établir avec soi-même autant de relations ontologiques qu'on a d'enfants, ce qui est un non-sens pour les Baluba. D'autre part, pour assurer la continuation de sa personne, point n'est besoin de donner son nom à tous ses enfants, un seul suffit; un tel comportement est plutôt ressenti comme dicté par un profond égoïsme, le père qui l'adopte est considéré comme trop imbu de lui-même et parfaitement ingrat à l'égard de ceux qui lui ont donné naissance ou de ceux qui l'ont aidé à construire une vie réussie, bref de ces gens que les Baluba appellent "ceux sans lesquels tu n'aurais jamais eu les enfants en question"⁽¹⁾ A l'égard de tous ces gens, la meilleure marque de reconnaissance possible consiste à perpétuer leurs noms sur terre en attribuant ces noms aux enfants, véritables monuments vivants parmi les hommes.

On peut résumer de la façon suivante la conception traditionnelle: lorsqu'il doit s'appliquer à tous les enfants, le "didinika" est contraire à la norme; lorsqu'il s'applique à un seul parmi les

(1) "bobo kabayipu walela bana bine" ou bien "kuyi nabo wamona bana bine meso".

enfants, il est légitime et même recommandé. Dans la pratique, le père donne son propre nom au dernier de ses garçons (ou plus exactement celui que le père croit être le dernier⁽¹⁾, c'est le "mukala" le cadet. Cette pratique se justifie par la volonté de manifester sa reconnaissance à l'égard des "parents": on a d'abord pensé à eux pour les premiers enfants et ce n'est qu'au dernier enfant qu'on pense à soi-même. En cette occurrence, les Baluba disent : "Meme kuinika tatu, kuinika mamu, kuinika tatu muenu, kuinika mamuenu, ... ka mukala mbadinika pani" : "J'ai attribué à mes enfants le nom de mon père, puis celui de ma mère, puis celui de mon beau-père, de ma belle-mère, etc... et quant au cadet, je peux lui attribuer mon propre nom". Cela laisse penser que l'acte de "didi-nika" n'est légitime, normal, que s'il intervient "à la fin", après qu'on a fini de "faire son devoir" de reconnaissance en assurant la continuation des noms des principales personnes à l'égard desquelles on est lié. Intervenant dans ces conditions, l'acte de "didinika" semble répondre aux exigences de la conception des Baluba.

D) "Beni: les étrangers

Peut-on attribuer à un enfant le nom d'un étranger (muenu, pl. beni)?

(1) Il arrive parfois que le père se trompe dans son calcul et que l'enfant qu'il croyait être son dernier soit suivi d'une autre naissance.

On peut le faire, mais à titre tout à fait exceptionnel, car il s'agit d'introduire dans la famille un nom étranger, ce qui a pour effet de bouleverser le contenu du "lot de noms" de la famille. Vus dans une optique à la fois synchronique et diachronique, les noms portés par tous les membres d'une même famille "tshiota" constituent un ensemble relativement limité⁽¹⁾, un "lot" de quelques unités qui se retrouvent toutes les deux générations: je donne à mes enfants tous les noms de mes parents (mon père, ma mère, etc...); à leur tour mes enfants donneront à leurs enfants mon nom, celui de ma femme, etc... lesquels enfants feront la même chose à leur tour, et ainsi de suite. Au bout du compte, le lot reste à peu près identique, on retrouve les mêmes noms, le seul apport extérieur vient des noms des alliés de chaque génération, mais cet apport n'a pas grande signification puisque les "baku" alliés font partie de la famille au sens large⁽²⁾. Par contre, lorsqu'on introduit dans la famille un nom véritablement étranger, le "lot de noms" s'en trouve modifié, et cette modification est ressentie par les Baluba comme une gêne de la même manière qu'un oiseau se trouverait gêné par l'entrée soudaine dans son nid d'un autre oiseau. La décision d'intro-

(1) Il s'agit des noms de "tshilelelu", noms de famille, premier terme du nom généalogique. Les autres ne sont pas ici envisagés.

(2) Comme nous le verrons, le mariage "dibaka" constitué chez les Baluba un processus de parentalisation de deux groupes, celui du mari et celui de l'épouse.

duire dans la famille un nom étranger est d'autant plus grave que ses répercussions sont à la fois irréversibles et définitives: une fois introduit dans le lot, le nom étranger ne peut plus en sortir, et d'autre part, l'enfant qui le porte grandira, aura ses propres enfants qui, devenus grands, attribueront à leurs enfants le nom d'origine étrangère. C'est dire que la décision n'est jamais prise à la légère⁽¹⁾.

A cette raison s'en ajoute une autre encore plus importante: lorsqu'une famille donne à un enfant le nom d'un étranger, cet étranger est parentalisé; il devient membre de la famille de son "shakena", y sera traité comme tel, rencontrera une chaleur spéciale réservée aux gens de la famille ainsi qu'une affinité et une solidarité particulière.

Nous avons pu dégager que cette pratique très exceptionnelle se rencontre dans trois séries d'hypothèses :

a) Ami : L'étranger dont on donne le nom à un enfant est généralement un ami auquel on veut marquer l'intimité de façon particulièrement éclatante. Pour cela, le meilleur moyen est de ne plus le considérer comme un ami mais comme un parent.

(1) D'ailleurs jamais on ne prend à la légère une décision d'attribution de nom de "tshilelelu".

L'amitié "bulunda" est transformée en parenté "bulela", le nom servant d'instrument à cette opération; l'étranger "mueni" devient membre de la famille "muena tshiota". Une telle amitié gagne infiniment en profondeur, elle se voit attacher une certaine valeur consacrée.

b) Bienfaiteur ou patron: Dans cette série d'hypothèses, l'étranger est une personne qui a rendu d'énormes services, ou un patron qui, en assurant à son employé une carrière particulièrement stable et brillante dans des conditions de parfaite harmonie, est considéré finalement comme un parent⁽¹⁾ par son employé reconnaissant. Ainsi assimilé au "père" le patron voit son nom assimilé à celui du père et attribué à un des enfants de son employé. Ceci explique la présence de quelques noms européens en pays Baluba⁽²⁾.

c) Homme politique : Enfin, dans la troisième série de cas, il s'agit d'une utilisation du nom à des fins politiques. Dans les deux séries précédentes, des relations étroites et anciennes unissaient déjà l'étranger à la famille et l'attribution à

(1) Il nous est arrivé d'entendre "mutoke au, ke mfumu, n-tatu mundela" : ce blanc-là n'est pas mon patron mais mon propre père qui m'a donné le jour.

(2) A Luluabourg, (Kasaï) nous avons rencontré un garçon nommé Simon ISRAEL.

l'attribution à un enfant du nom de l'étranger intervenait pour consacrer une situation déjà vieille et solide. Dans la présente hypothèse par contre, l'étranger n'a aucun rapport intime avec la famille; il est vraiment un étranger. Au moment où son nom est attribué à un enfant, cet acte ne constate aucune situation, mais il vise à créer une situation nouvelle, à nouer des liens, spécialement à attirer sur la famille les faveurs de l'étranger dans le but d'en tirer un profit quelconque dans le domaine politique ou professionnel. Ceci explique que certains hommes politiques voient leurs noms attribués à tort et à travers à un nombre impressionnant d'enfants⁽¹⁾. Dans ce domaine, il est à souhaiter que le législateur du Congo indépendant intervienne énergiquement pour prohiber et réprimer ce genre d'abus commis sur les noms, en assurant par là-même une protection efficace des noms des hommes politiques.

Dans les trois séries d'hypothèses que nous venons d'envisager, le trait commun est qu'il s'agit d'attribuer à un enfant le nom d'un étranger. Qu'il s'agisse d'un ami, d'un bienfaiteur, d'un patron ou d'un homme politique, on a affaire à une personne avec

(1) Ainsi, selon les époques, on a vu beaucoup d'enfants s'appeler: Patrice Lumumba, Albert Kalonji, Mofse Tshombe, etc...

laquelle on ne se trouve lié par aucun lien de sang ou d'alliance. Dans ces hypothèses, l'acte de "dinika" prend tout son relief de processus de "parentalisation" par le nom. On était jusque là véritablement étrangers, on devient parents "balela" par l'intermédiaire du "dinika", l'attribution du nom. Le rôle de l'acte de "dinika" est donc ici pleinement créateur de liens de parenté jusqu'alors inexistants.

Par conséquent, c'est dans un sens spécial que nous avons parlé de "dinika" comme un processus de parentalisation dans les cas où on attribue à un enfant le nom d'un parent ou d'un allié. Je donne à mon enfant le nom de mon père par exemple, ou de mon beau-père: ce sont des personnes qui sont déjà pour moi des parents "baledi" ou "baku". En quoi le "dinika" est-il alors un acte de parentalisation? L'acte de "dinika" est ici un processus de parentalisation particulière. Au lien préexistant de parenté, vient se superposer un second lien de parenté. Mon père était et est toujours mon père, mais à partir de l'acte de "dinika", il est assimilé à mon fils qui porte son nom et subit alors le même sort que lui: je ne l'appellerai plus "tatu", papa, mais "muanani" mon fils; de même il ne m'appellera plus "muanani" mon fils, mais "tatu" papa; je dois à mon père la même protection qu'à mon fils, je suis tenu vis-à-vis de mon père d'une obligation alimentaire qui n'est

plus celle d'un fils pour son père mais celle d'un père pour son fils. De son côté, mon père en m'appelant "papa" cesse de me considérer comme un enfant "muana" mais comme un adulte, ce qui lui permet à lui de "faire l'enfant" "kudia buana" en ma présence ; les règles de protocole, l'étiquette des attitudes s'en trouvent renversées. Enfin, par l'acte de "dinika", je perpétue⁽¹⁾ le nom de mon père sur terre; il s'ensuit la création entre mon père et moi d'un lien spécial qui n'existerait pas si je n'avais pas attribué son nom à l'un de mes enfants. Les mêmes considérations sont valables si, au lieu d'envisager le cas de mon père, j'envisage le cas de ma mère, de mon beau-père, de ma belle-mère ou de tout autre parent ou allié. Le nom crée une superposition de deux parentés: à la première parenté de nature biologique et sociale, s'ajoute une deuxième parenté, de nature intellectuelle, psycho-philosophique et surnaturelle.

2 - Le choix du nom

Le nom est choisi suivant des mécanismes variables qui constituent un ensemble touffu et complexe, apparemment anarchique. Mais, en réalité, le choix du nom obéit à un certain nombre

(1) Je n'y suis jamais obligé physiquement, c'est un acte de piété filiale.

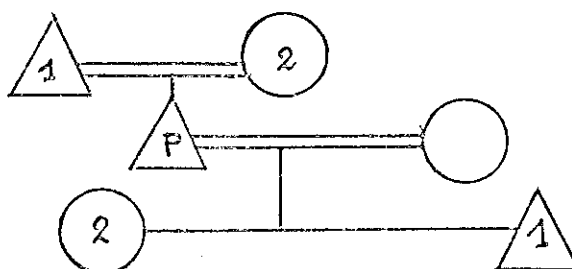
de règles uniquement élaborées par la pratique. Ces règles sont tantôt générales, tantôt particulières.

A - Règles générales

Le caractère général de ces règles ne signifie pas qu'elles soient observées par toutes les familles ni même par la majorité des gens. Il signifie simplement que tout le monde peut en faire application sans tenir compte des circonstances dans lesquelles l'enfant vient à naître.

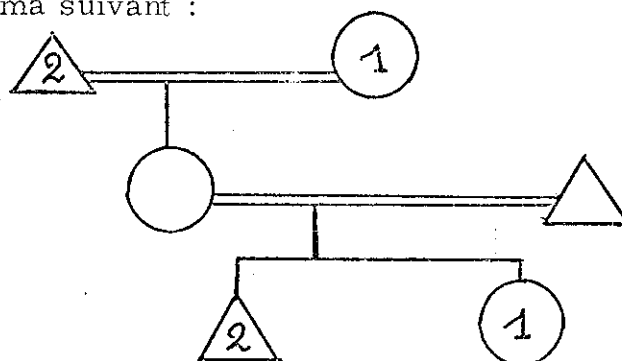
En règle générale, le premier enfant reçoit le nom de son "kaku" (grand-père paternel ou grand-mère paternelle). Si c'est un garçon, il reçoit le nom du "kaku" grand-père paternel. Si c'est une fille, elle reçoit le nom de la grand-mère paternelle.

Cette règle peut être schématisée comme suit :



P est le père qui cherche les noms à attribuer à ses deux enfants un garçon $\triangle 1$ et une fille $\bigcirc 2$. Sur le schéma, les personnes portant le même chiffre ont le même nom de "tshilelelu". Ainsi le garçon $\triangle 1$ reçoit le nom de son grand-père, et la fille $\bigcirc 2$, le nom de sa grand-mère.

La seconde règle veut qu'un homme qui continue à avoir des enfants leur donne les noms de ses beaux-parents "baku" qui sont aussi appelés "kaku" pour les enfants en question. On a alors le schéma suivant :



Il faut bien avoir à l'esprit que chaque fois qu'on attribue à un enfant le nom d'une femme (par exemple la grand-mère), il s'agit du nom de jeune fille de ladite-femme: les Baluba ne conçoivent pas qu'il puisse en être autrement. Le nom de "tshilelelu" d'une femme est personnel et permanent; il s'attache à elle et demeure, malgré l'existence de lien matrimonial. Le nom de femme mariée n'est pas usité. Le mari lui-même désigne sa femme par son nom de jeune fille.

La troisième règle générale ouvre la possibilité d'attribuer les noms des autres membres de la famille "tshiota", ou des groupes des alliés "baku", des amis ou des étrangers. Il convient cependant de signaler que, parmi toutes ces personnes, priorité est reconnue à celle qui a joué un rôle spécial dans la vie person-

nelle ou familiale ou professionnelle de celui qui cherche un nom à attribuer. Ainsi, si j'ai perdu mon père étant encore en bas âge, et que son frère m'ait recueilli, éduqué jusqu'à m'assurer une solide situation professionnelle, il est évident que le nom de cet oncle arrive en très bon rang et même en tout premier rang; je penserai d'abord à lui, et ensuite seulement au père, puis aux autres.

B - Règles particulières

Elles sont légion. Les unes tiennent à la situation de la famille, d'autres aux circonstances particulières de la naissance de l'enfant, d'autres encore à la prise de position des voisins dans la période précédant la naissance, etc... Aucune énumération ne pourrait prétendre à l'exhaustivité. Nous retiendrons les plus importantes de ces règles.

1) Cas où l'enfant naît d'une mère demeurée longtemps stérile "nkumba"

La stérilité d'une femme "nkumba" est considérée par les Baluba comme un "dikasa-dibi", le plus grand malheur qui puisse s'abattre sur une famille. Ce n'est pas un "malheur" ordinaire, c'est une "malédiction", un "bulowo-bua-tshiota", mauvais sort qui a son origine dans les "bianza-bia-bantu" c'est-à-dire dans les mains de gens méchants, d'esprits malfaiteurs, d'influences mauvaises, spécialisés dans l'art de porter malheur, la tristesse, la calamité partout où ils ont la possibilité. Il existe dans toutes les familles des

techniques appropriées et des ingrédients magiques destinés à protéger les membres contre les méfaits de telles influences. En cas de malheur, il est recommandé de consulter un sorcier spécialisé dans l'art de juguler ce genre d'esprits.

Lorsqu'un enfant naît après une telle période généralement longue de stérilité de sa mère, il reçoit un nom qui a pour signification la description des circonstances concrètes dans lesquelles s'est déroulée sa naissance. Ce nom est variable selon les familles. Généralement, c'est le nom "mutekemena" (radical "tekemena" qui connote l'existence d'une longue période d'espérance, d'attente angoissée). Un tel enfant est l'objet d'une affection toute particulière. Sa grossesse est tenue rigoureusement secrète, il est interdit d'y faire même la moindre allusion, de peur que les mauvais esprits informés de son existence ne mettent en œuvre leurs moyens magiques pour y mettre fin en provoquant un avortement "ditula" ou simplement la disparition (dijimina) de la grossesse, sans fausse couche.

2) Cas de la femme dont les enfants ne survivent pas

Il s'agit ici d'une femme qui est loin d'être stérile. Elle met successivement au monde plusieurs enfants qui meurent les uns après les autres, soit en naissant, soit en bas âge. Les Baluba, dont l'ignorance est considérable dans ce domaine des sciences médicales,

disent dans un tel cas que les enfants sont "mangés par un homme méchant" (kudia bana) qui "adore les cœurs des petits enfants".

Dans une famille de ce genre, chaque naissance est suivie d'une période de profonde angoisse, de crainte de voir une fois de plus se produire le même malheur. Voilà que, contre toute attente, un enfant naît et survit; il portera un nom riche de signification: par exemple "mukengela", celui pour qui les parents ont passé des heures d'angoisse en se demandant s'il allait survivre ou mourir comme ses grands frères. Autres noms de la même catégorie: "lufu" (la mort), "lufuluabo" (ils sont tous morts, leur mort).

3) Noms des jumeaux "mapasa"

La naissance de jumeaux est, pour une famille, la plus grande des bénédictions et pour la mère la consécration d'une fécondité parfaite; elle est hissée au rang de mère parfaitement accomplie, source de toute fécondité "Muambuyi, mua-kabanga, mukaji mutenda lumu" mère de Mbuyi, mère de Kabanga⁽¹⁾, femme entre toutes féconde et couverte de gloire.

Les jumeaux reçoivent des noms qui leur sont réservés : l'aîné s'appelle "mbuyi", le second "kanku". Si le père ou la mère était jumeau et s'appelait déjà "mbuyi", dans ce cas, pour éviter

(1) "Mbuyi" et "Kabanga" : noms donnés (Kabanga, jadis; Mbuyi, de nos jours encore) aux jumeaux, signe d'une particulière fécondité.

l'homonymie, le premier des enfants jumeaux s'appellera non plus "mbuyi" mais "tshibuabua". Quant au nom du deuxième, il est le même dans tous les cas: c'est toujours "kanku".

4) Cas de "Ntumba wa mulu". Etoile tombée d'en haut, du Ciel

Cas insolite. Les Baluba disent⁽¹⁾ que certains enfants viennent au monde grâce à la descente sur la case des parents d'une étoile venue du Ciel. Cette présentation fallacieuse est tirée de l'observation du phénomène des étoiles filantes, phénomène très fréquent au Kasai. Les enfants nés dans de semblables circonstances portent le nom de "ntumba", plus complètement "Ntumba-wa-Mulu", Ntumba, enfant tombé du ciel (sous forme d'étoile filante). La véritable explication est que la mère a continué à avoir des menstruations durant la grossesse qui a précédé la naissance de l'enfant appelé "Ntumba": c'est cette anomalie physiologique difficile à expliquer pour un peuple à faible connaissance, qui ouvre la voie à des présentations fallacieuses ci-dessus décrites.

5) Cas où les parents "ont souffert" de la part de la famille ou des voisins.

Il s'agit ici d'un enfant qui naît au moment où le père traverse une période particulièrement néfaste: il est haï de tout le monde,

(1) Ils ne le disent qu'aux étrangers "beni" ou aux enfants "bana" (à cause du caractère délicat de l'explication réelle).

détesté par la famille, envié par des voisins hostiles, saboté sur le plan professionnel par les collègues, abandonné et trahi par tous.

Si, durant cette période un tel homme obtient un enfant, il lui attribue un nom spécial dont la seule prononciation lui rappellera toute sa vie les dures épreuves qu'il eut à traverser. Les noms qu'on rencontre en cette occurrence sont :

Mukinayi	"hâissez-le !"
Mutatayi	"qui a souffert"
Mukengeshayi	"martyrisez-le !"
Mukenge	"il a souffert"
Mabika	"les épreuves"
Bipendu	"les injures",

et bien d'autres.

6) Cas où trois enfants du même sexe se suivent, puis un quatrième du sexe opposé "Ngalula".

Lorsqu'un père a eu successivement trois enfants du même sexe, et qu'il a un quatrième enfant du sexe opposé, ce quatrième enfant occupe une place particulière dans le cœur de ses parents. Si c'est une fille qui vient au monde après trois garçons successifs, elle s'appelle "Ngalula". Si c'est un garçon qui suit trois filles successives, il reçoit généralement le nom de "Ngala-mulume" (Ngalula mâle) ou parfois "Ngalula" tout court.

7) Cas où les parents voient toutes leurs affaires prospérer

Contrairement au cas vu plus haut (n° 5), il peut arriver qu'un enfant naisse à un moment où les parents traversent une période d'abondance de joie, de prospérité; les affaires fleurissent, les relations familiales, sociales et professionnelles sont harmonieuses, toutes les entreprises réussissent, toutes les démarches sont fructueuses, bref "tout va bien". Un enfant qui naît sur ces entrefaites portera un nom de ce genre :

"Bintu"	objets, richesses,
"Lupetu"	fortune,
"Tshipeta"	accumulateur de richesses,
"Biuma",	
etc...	

8) Cas divers

Lorsqu'un enfant naît avant le terme prévu par ses parents, il reçoit le nom de "tshituka" (du verbe "kutuka", s'arracher de force, partir ou sortir précipitamment). Ce nom se voit généralement adjoindre un autre nom, nom de "tshilelelu", sans référence avec les circonstances de la naissance.

Dans certains cas, suite à des circonstances diverses, les parents estiment qu'ils ont eu un enfant grâce à une intervention particulière de Dieu. Dans ces cas on trouve des noms tels que :

"Mulopo"	Dieu,
"Maweja"	Etre Suprême (Dieu)
"Nzambi"	Dieu,
"Muamba-Nzambi"	selon ce que Dieu voudra,
"Luse"	par la pitié de Dieu,
etc...	

Si une personne s'appelle "Katena", cela signifie paradoxale-
ment qu'elle ne porte pas de nom; en effet, l'expression entière est
"Katena dina" (celui qui n'a pas de nom); lorsque "dina" est sous-en-
tendu, ce qui est généralement le cas, on a simplement "katena".
C'est aussi le nom que porte le nouveau-né lorsque le père est absent
au moment de la naissance et qu'il n'a pas pris au préalable la pré-
caution de faire connaître le nom qu'il a choisi puisque compétence
exclusive lui est reconnue en ce domaine.

°
° °

Comme on s'en aperçoit clairement, tous ces noms sont char-
gés d'une signification profonde, attachée à la personne de l'enfant.
Les Baluba semblent depuis toujours tenir fermement à ces noms
porteurs de messages pour quiconque connaît bien leur langue et
leur façon de vivre. Cela justifie notre décision de grouper ces noms
dans la catégorie que nous avons appelée "noms-messages".

Les noms-messages eux-mêmes appellent quelques observations.

D'une part, comme on l'a constaté plus d'une fois, un père de famille peut décider que son enfant portera un nom-généalogie, c'est-à-dire un nom de "tshilelelu", qui sera un nom-message, chargé d'une signification particulière. Dans ce cas le premier terme de la "chaîne de noms" sera un nom-message, un "dina dilonda bualu", nom qui raconte une histoire. Par là, les deux grandes catégories de noms, le nom-généalogie et le nom-message, que nous avons présentées plus haut comme étant en opposition, tendent à fusionner en une seule; l'opposition fait place à la complémentarité, voire à l'identification totale, puisqu'au lieu de se trouver en présence de deux groupes de noms, il y en a un seul.

D'autre part, et c'est une seconde observation, lorsque les deux catégories de noms coexistent sur la tête d'une même personne avec leur autonomie propre, il est impossible de dire lequel des deux noms est le principal et lequel est le secondaire, l'accessoire. Tout dépend de ce qu'on prend en considération. Si l'on veut mettre en relief l'appartenance d'une personne à une famille "tshiota", c'est le nom-généalogie (ou son seul premier terme) qui retiendra l'attention. Dans le cas contraire, c'est le nom-message. Il arrive fréquemment que le nom-message, que l'on serait tenté de considérer comme

accessoire, soit particulièrement envahissant selon le terme de NGUEMA, et refoule totalement le nom de "tshilelelu" au second plan, voire à l'ignorance complète. Ceci a frappé le R.P. VAN CAENEGHEM et l'a conduit à écrire :

"Seul le nom "tshilelelu" ne change pas, mais il reste secret; il n'y a que le sujet même et ses parents qui le connaissent. Il se rapporte à un défunt de la famille dont il prend le nom et dont, de ce fait, il subit l'influence vitale. Ce nom n'est pas employé publiquement par crainte des sorciers et des esprits jaloux; il n'est jamais décliné pour les registres de l'Etat ou de l'Eglise"(1).

Ce que dit VAN CAENEGHEM est, pour une bonne part, inexact. Induit en erreur par l'invasion du nom-message (Bupangu, Bukalanga, Bulungu, Bukole), il n'a fait qu'une observation superficielle de la réalité. Il ignore jusqu'à l'existence même de la "chaîne de noms" généalogique. Ce qui est secret, ce qui n'est connu que du sujet et de ses parents, ce qui n'est jamais décliné pour les registres de l'Etat ou de l'Eglise, ce n'est pas le "tshilelelu" dans sa forme courante, c'est bien le nom-généalogie dans sa forme complète, la forme en chaîne, le "nom-accordéon". Mais, réduit à son seul premier terme, le nom de "tshilelelu" n'a rien de secret, il est bel et bien décliné pour les registres administratifs. Ce que dit de vrai VAN CAENEGHEM⁽²⁾, c'est que le nom de "tshilelelu" est permanent,

(1) VAN CAENEGHEM : La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai p. 44.

(2) VAN CAENEGHEM : op.cit., p. 45.

immuable, il ne change jamais. Ce caractère d'immutabilité tient précisément au fait que ce nom rattache la personne à une famille "tshiota", à un groupe généalogique déterminé et qu'on ne conçoit pas comment un tel rattachement pourrait se modifier.

Remarquons que les Baluba disposent de plusieurs termes pour rendre la notion de "nom-message" :

"Bupangu"	nom tenant aux circonstances de la naissance,
"Bukalanga"	nom de politesse
"Bulungu"	nom de civilisé, c'est-à-dire servant à se présenter en public,
"Bukole"	nom-force vitale, nom-énergie, c'est-à-dire servant à situer la place occupée par un individu au sein du corps social.

Le nom de "bupangu" est en principe choisi par la mère de l'enfant ou par la personne qui a assisté la mère au moment de l'accouchement et qu'on peut appeler la sage-femme. C'est un nom qui n'est pas permanent, il est généralement abandonné par l'enfant au moment où il entre dans son adolescence. Ce nom vise exclusivement à rappeler des faits matériels survenus à l'accouchement. Il est rarement conservé par l'enfant au-delà de l'adolescence.

Les autres noms (Bukalanga, Bulungu et Bukole) ont un régime simple. Chaque personne se choisit librement le nom à son goût personnel. Parfois ce sont les tiers qui l'attribuent à un individu sans demander son avis, par exemple :

"Tshiamba-poku"	celui qui dit tout ce qu'il pense et comme il le pense, et qui le dit brutalement, cyniquement, sans gêne, sans regret et sans se soucier des réactions des autres.
"Tshikuma-mbila"	celui qui est capable de propager rapidement une information et de la communiquer en peu de temps à un nombre impressionnant de gens sans pourtant avoir à sa disposition de moyens particuliers de diffusion.
"Balengela"	celui qui aime tous les hommes sans exception.
"Wadia-Tshimwe"	celui qui mange toujours un seul morceau, jamais deux.
"Tshiala-beni"	celui qui aime à accueillir et à s'occuper des étrangers de passage dans le pays. Pour les visiteurs, ce nom constitue à lui seul une précieuse information.

Ces noms peuvent être abandonnés ou modifiés librement.

Ils bénéficient cependant souvent d'une stabilité appréciable.

Enfin, et c'est la troisième observation, les Baluba attachent généralement⁽¹⁾ à chaque nom un sexe: non pas qu'ils distinguent des "noms masculinisés" et des "noms féminisés"⁽²⁾, mais simplement des noms attribuables aux hommes d'une part, et ceux attribuables aux femmes d'autre part. Cette caractéristique permet de rapprocher, chez les Baluba, les noms des prénoms chez les Occidentaux. En effet, en Europe, un homme ne peut s'appeler Thérèse, comme

(1) Il faut excepter les noms particuliers: jumeaux (Mbuyi, Kanku), prématuré (Tshituka), Étoile du Ciel (Ntumba), etc...

(2) On ne peut pas dire en Europe que Georges soit "masculinisé" et Pauline "féminisé".

une femme ne peut s'appeler Georges. La grande différence est qu'en Europe le sexe s'attache au prénom, alors que chez les Baluba, le sexe s'attache au nom. Pour les raisons que nous avons déjà exposées, il est impossible de tirer argument de ce rapprochement pour conclure qu'en Afrique il n'y a pas de noms mais uniquement des prénoms. Une telle conclusion pêcherait par son caractère superficiel et rapide.

Une pratique déjà signalée tend de plus en plus à se multiplier de nos jours. Elle consiste, pour un père, à donner indistinctement à tous ses enfants, garçons et filles, son propre nom; comme ce nom est le nom du père, les filles portent alors un nom qui est en principe réservé à des hommes et qui, appliqué à une femme, fait violence à une oreille façonnée dans la tradition Baluba⁽¹⁾. A vrai dire, il y a là une double anomalie. D'une part, attribuer son propre nom (voir *didinika*, *supra*), à tous ses enfants sans s'occuper des noms des autres membres de la famille (spécialement des défunts) constitue déjà une importante dérogation à la conception traditionnelle. D'autre part, faire porter à une fille le nom réservé à des garçons (ex. *Kongolo*, *Kabeya*, *Mukuna*, *Kadima*, *Mulumba*,

(1) Tous les informateurs stigmatisent cette anomalie qu'ils qualifient de choquante. Dans la langue des Basonge, par exemple, M. YOKO nous fait remarquer que le nom de "Yansomwe" porté par une fille constitue une véritable aberration, une énorme absurdité pour quiconque parle la langue des Basonge.

Kalonji, Kazadi, Ilunga et Kabamba, pour ne citer que les plus connus) produit sur les Baluba le même effet de violence que produirait sur un Européen le fait de rencontrer une fille dont le prénom serait Jean ou Jacques. Cette pratique réalise une opération de "déssexualisation" du nom qui n'est pas encore inscrite dans les esprits. On retrouve là les réflexions faites par NGUEMA à propos de la francisation des noms au Gabon :

"Dans la conception traditionnelle, écrit NGUEMA, les noms étaient rangés en deux catégories: les "noms mâles" et les "noms femelles". Cette division n'avait aucun rapport avec l'aspect physique des personnes auxquelles ces noms s'appliquaient (...) On pouvait donc, par le nom, savoir de quel sexe était son interlocuteur (...) De nos jours, avec la francisation des noms, il est impossible de dire si le nom s'applique à un homme ou à une femme; le nom actuel se trouve pour ainsi dire "asexué"; il s'est produit ce qu'on pourrait appeler une déssexualisation du nom. En réalité, il ne s'agit pas d'une simple francisation orthographique, il s'agit bel et bien d'un renversement de conception: le nom ne se confond plus avec le "sexe" de l'individu; on distingue désormais d'un côté la notion de nom et de l'autre celle de "sexe"; mieux, celui-ci s'entend de plus en plus dans une acception matérialiste"(1).

Ces réflexions de NGUEMA sur le Gabon appellent, à propos des Baluba et du Congo, deux mises au point dont il faut souligner l'importance. D'un côté, les réflexions qu'il fait concernant la francisation du nom, nous les faisons quant à nous sur la pratique de "Didinika" qui consiste à donner à tous les enfants d'un

(1) NGUEMA, thèse précitée, p.433

même homme le nom de famille de cet homme; le renversement de conception apparaît de façon éclatante dans cette pratique car le "lot de noms" de la famille disparaît pour faire place à un nom unique, lequel nom unique glorifie et consacre le nom du seul "père", et jette dans l'oubli les noms des autres membres vivants et défunts de la famille "tshiota". C'est la notion même de la famille étendue "tshiota" qui recule devant la montée triomphante de la "famille nucléaire". Le même nom unique laisse complètement dans l'ombre le concept de "sexe" attaché traditionnellement au nom, puisqu'il s'applique indistinctement aux garçons et aux filles. Le renversement de concept est manifeste.

La seconde mise au point est capitale. Ce renversement de conception est largement minoritaire. NGUEMA parle au passé: "dans la conception traditionnelle, les noms étaient rangés en deux catégories... On pouvait donc, par le nom, savoir de quel sexe était son interlocuteur..." Cet emploi du passé se justifie peut-être au Gabon mais il ne peut se justifier au Congo. Au Congo en général, chez les Baluba en particulier, c'est l'emploi du temps présent qui s'impose, car seul conforme à la réalité des faits. Les gens continuent à attacher à l'institution du nom la même dimension qu'à la famille étendue "tshiota", et la distinction continue d'être faite entre les noms réservés aux hommes et les noms réservés

aux femmes. C'est ce que révèle cette statistique personnelle résultant d'une enquête menée en 1967 non démentie par les informations recueillies en 1970 :

Village ou commune dans une ville	Nombre de personnes interrogées	Nombre de personnes pratiquant le "didinika"
Tombolo	42	0
Kashile	33	1
Mulowayi	39	2
Kazadi	25	0
Bakwanga	23	1
Miabi	53	3
Merode	19	0
Bandal (Kin.)	60	4
Matète (Kin.)	75	7
Kalina (Kin.)	12	6

Kin. = Kinshasa. - Matète et Kalina sont deux importantes communes urbaines de la ville de Kinshasa, capitale du Congo.

Comme le montre cette petite statistique, les personnes qui donnent le nom du père à tous les enfants (dininika) sont rarissimes dans la campagne: entre 0% et 1%. Elles sont plus nombreuses en ville: entre 1% et 50% mais ici deux corrections sont nécessaires :

1°) la population du Congo est "urbanisée" seulement à 5 ou 10%. C'est donc sur ce pourcentage qu'il faut calculer la portion de ceux qui pratiquent le "dininika".

2°) Un quart seulement des "dininika" sont de vrais "dininika"; les enfants portent le nom du père, rien de plus. Les trois

quart restant sont des "didinika" de pure forme. Le nom du père figure seulement dans les papiers administratifs ou officiels, il ne s'inscrit jamais dans l'usage, il n'entre pas dans la pratique, les enfants étant toujours désignés par des noms du lot familial (dinika) qui sont tous différents l'un de l'autre. Cette constatation limite considérablement la portée des renseignements statistiques car on ne saurait accorder une grande valeur à un nom que le père proclame certes comme le nom officiel de ses enfants, mais qu'il est le premier à refuser de reconnaître dans les relations au sein de la famille.

Il convient de clôturer ce chapitre par un tableau récapitulatif contenant tout ce qu'il faut savoir sur l'institution du nom dans la conception traditionnelle des Baluba: dans ce modèle, nous avons retenu la catégorie de noms, le caractère collectif (familial) ou individuel, la référence (ou non) au sexe, la personne qui prend l'initiative du choix du nom, et enfin, la possibilité ou non d'abandonner le nom ou de le changer.

(voir tableau page suivante)

	Tshilelelu	Bupangu	Buka- langa	Bulungu	Bukole
Caractère collec- tif (référence à la généalogie)	+ -	-	-	-	-
Caractère individuel	+ -	+	+	+	+
Référence au sexe	+	-	-	-	-
Choix par la famille	+	+	-	-	-
Choix par l'intéressé	-	-	+ -	+ -	+ -
Choix par les tiers	-	-	+ -	+ -	+ -
Possibilité d'abandon	-	+	+	+	+
Traduction proposée:	nom-gé- néalogie	nom- message	nom- poli- tesse	nom- présen- tation	nom- force vitale
		nom-message			

NOTES : Le signe positif + signifie une réponse positive

Le signe négatif - signifie une réponse négative

Le signe double + signifie que la réponse est positive ou négative selon les hypothèses: ainsi le nom de "tshilelelu" revêt un caractère collectif si on lui donne la forme complète de chaîne généalogique, mais réduit au seul premier terme, il a un caractère individuel.

Remarquons enfin qu'une identité parfaite unit ensemble les trois noms: Bukalanga, Bulungu et Bukole.

CONCLUSION SUR LE NOM " DE LEGE FERENDA "
et sur la deuxième partie

Depuis l'accession du Congo à l'Indépendance, le législateur national a adopté et continué d'adopter une attitude qui se résume sur un terme: Le SILENCE. Il s'abstient de toute intervention dans le domaine du nom et, de façon générale, dans le droit de la famille. Tout en comprenant cette attitude négative, nous ne saurions cependant l'approuver.

Nous la comprenons pour plusieurs raisons. Les différentes coutumes congolaises, tout en accusant certes un fond commun, contiennent à n'en pas douter des divergences importantes, parfois irréductibles. A part les Baluba, on trouve au Congo de grands ensembles ethniques, principalement les Bakongo, les Bangala, les Mongo, chacun de ces groupes se subdivisant en petites unités dont les coutumes divergent sur un certain nombre de problèmes juridiques quelquefois importants. Une intervention du législateur congolais ne peut se concevoir et se réaliser que dans le cadre national, ce qui impose la prise en considération, sinon de toutes les ethnies, du moins des principales directions tracées par les coutumes des plus grands ensembles régionaux. Il s'agit d'une entreprise laborieuse, dont la difficulté avait découragé le législateur colonial qui

avait alors pris la décision de soumettre chaque personne à sa coutume, les tribunaux coutumiers étant chargés de rendre justice conformément à la coutume du lieu de leur situation. Il en est d'ailleurs résulté une immense confusion car, en fait, on constate l'existence d'autant de coutumes, ou d'interprétation de coutumes, qu'il y a de juridictions coutumières. A l'heure de l'indépendance, de la construction nationale et de l'unité, une telle situation est inacceptable.

Mais une intervention du législateur ne peut être possible que si l'on a une connaissance approfondie du contenu de chaque coutume, non seulement dans ses dispositions générales et ses principes juridiques, mais peut-être surtout dans la façon pratique de trancher tel ou tel litige concret.

Les ouvrages faits jusqu'à présent ne sont que d'une faible utilité, cela pour plusieurs raisons. Ils sont le fruit de chercheurs ne connaissant pas la langue locale ou, ce qui est plus grave, la connaissant mal. Ces chercheurs, d'autre part, se heurtaient à plusieurs obstacles d'ordre psychologique. Enfin, ils n'avaient pas pour objectif l'élaboration d'un droit national, mais la description des coutumes qui leur semblaient exotiques, insolites et particulièrement intéressantes à contempler.

L'époque de la contemplation est révolue, il s'agit aujourd'hui de créer les conditions d'un développement économique dans un pays moderne. Dans le domaine particulier du nom, nous pensons que deux principes doivent guider l'intervention éventuelle du législateur congolais :

1°) l'originalité,

2°) l'ordre.

Originalité : il faut faire preuve d'imagination créative et éviter de copier servilement les règles qui régissent le nom en Occident, règles d'ailleurs qui auraient peu de chance de rentrer dans les mœurs.

Ordre : un ordre est nécessaire dans un domaine aussi important que celui du nom. Deux soucis ici nous paraissent devoir dominer; d'une part, tout nom doit avoir caractère d'immuabilité; celui qui porte un nom reçu de ses parents ou librement choisi par lui-même doit conserver ce nom jusqu'à la fin de ses jours. L'abandon ou le changement doivent être prohibés. D'autre part, il faut refuser aux tiers toute compétence d'attribuer un nom à un individu, compétence exclusive doit être reconnue au père de l'intéressé ou à l'intéressé lui-même devenu majeur. Enfin, nous sommes convaincus que toute loi, pour avoir des chances d'être efficace et d'entrer dans les mœurs, doit maintenir la distinction

actuelle entre noms réservés aux hommes et noms réservés aux femmes. Il faut donc éviter toute règle tendant à rendre héréditaire le nom patronymique, à moins d'abandonner les noms actuels et d'en "inventer" de nouveaux, applicables indistinctement aux hommes et aux femmes. Toute règle qui rendrait obligatoire l'attribution du nom du père à tous les enfants serait observée par moins de 1% des familles, ce qui poserait le problème de savoir quelle est la valeur réelle d'un droit fait pour un si faible pourcentage de la population. Nous allons nous demander si les mêmes conclusions s'imposent dans la troisième partie.

TROISIEME PARTIE

PROCESSUS DE PARENTALISATION
BASES SUR L'ALLIANCE SACRIFICIELLE
OU MATRIMONIALE

terre, mariage, développement

Dans la première et la seconde partie, nous nous sommes attachés à l'étude des processus de parentalisation qui, dans la conception traditionnelle Luba, se réfèrent soit au sang, soit à un ensemble d'idées de nature magique ou religieuse. Dans cette troisième partie, nous allons envisager des structures parentales basées sur l'idée générale d'alliance: tantôt cette alliance lie un homme à la terre qui le nourrit et qu'il habite, tantôt l'alliance lie un homme avec une femme, ou plus exactement lie un groupe, celui d'un homme, avec un autre groupe, celui d'une femme. Il en résulte un processus d'échanges, de communications entre groupes, le sang provenant d'un groupe s'introduit dans les veines (les Baluba disent "dans les os" mifuba) de l'autre groupe, établissant par là-même une communauté entre eux sur le plan biologique, économique et même politique. D'où la nécessité d'aménager un ensemble de règles en vue d'assurer à ces processus d'échanges les conditions d'un fonctionnement aussi harmonieux que possible. Mais au lieu de se limiter à ces échanges et à ces communications réciproques, les Baluba font de cette alliance un processus de parentalisation entre les groupes qui s'allient par mariage ou qui habitent sur la même terre.

L'idée d'alliance dominera donc toute cette partie, dans laquelle le mariage occupera la plus grande place. Un premier chapitre sera consacré à la terre, un second au mariage, un troisième aux grandes orientations du gouvernement congolais en matière de développement économique.

Chapitre I

LA TERRE ET LA PARENTE RESIDENTIELLE

Les Baluba, comme d'ailleurs de façon générale la pensée négro-africaine⁽¹⁾, ont de leurs relations avec la terre une conception spécifique. La terre "buloba" est assimilée à une personne humaine avec laquelle l'homme peut se trouver en rapport d'alliance. Nous allons dégager les principales manifestations de cette conception en droit traditionnel avant de nous demander si le droit moderne, en particulier le droit colonial, en a tenu suffisamment compte dans les diverses branches de son activité.

Section I

LA TERRE EN DROIT TRADITIONNEL

Il convient d'étudier d'abord la conception traditionnelle des liens entre l'homme et la terre. Nous verrons ensuite par quel

(1) Il est indispensable de lire la thèse de Raymond VERDIER (thèse précitée, Paris 1959), celle d'Etienne LE ROY (précitée, Paris 1970), ainsi que l'ouvrage de Michel BACHELET: Systèmes fonciers et réformes agraires en Afrique Noire, LGDJ, Paris 1968.

cheminement la terre se voit attribuer un rôle de parentalisation qui secrète ce qu'il est convenu d'appeler la parenté de résidence, assortie de droits et obligations entre voisins. Cette section comportera donc deux rubriques.

1 - La conception traditionnelle des liens entre l'homme et la terre:
"Buloba"

La terre s'appelle "buloba" ou parfois "bulaba" dans la langue parlée. Mais son nom change selon que l'on envisage tel ou tel autre aspect de son activité, de la place qu'elle occupe dans la vie de l'homme. Nous avons ainsi dégagé plusieurs visions d'importance variable.

A - La terre considérée comme productrice de la nourriture de l'homme.

Cet aspect du rôle de la terre est contenu dans le terme même de "buloba" et les Baluba disent "buloba budi budisha" : c'est la terre qui nous nourrit, ou encore "tshidibua m-buloba" la nourriture, c'est la terre; la terre s'identifie à la nourriture, tout ce que l'homme mange provient directement ou indirectement de la terre.

B - La terre considérée comme celle qui "porte les cases dans lesquelles nous dormons".

Cette face de l'activité de la terre apparaît dominante dans certaines situations, notamment lorsqu'on envisage les conditions

de l'habitat et du ménage. Ici, le terme de "buloba" recule pour faire place dans le langage à un autre titre, celui de "Ngombà", qu'il faut bien distinguer de "Ngombà" la vache.

C - La terre considérée comme porteuse de la communauté villageoise.

Envisagée sous cet angle, la terre est appelée "Musoko" lorsqu'elle intéresse une petite communauté villageoise, "tshibanda" lorsque la communauté villageoise est assez étendue, "tshimenga" lorsqu'on se trouve en présence d'une communauté urbaine (ville), et enfin "ditunga" quand on parle de toute une communauté ethnique ou nationale.

En réalité, dans cette acception, la terre "ditunga" par exemple est indissociable de la communauté humaine elle-même. La preuve en est que l'on dit souvent à un homme révolté contre son pays ou contre les membres de son village: "Muana, kugengi ditunga, ditunga ndidi dikuteka", enfant du pays, garde-toi de refuser ton pays, c'est le pays qui te maintient en vie. Non seulement la terre "ditunga" et ses habitants "bantu" (bena ditunga) vivent en symbiose dans une alliance étroite, mais l'individu lui-même fusionne sa vie avec celle de son pays et de sa collectivité. M. Etienne LE ROY a raison d'écrire que :

"L'individu n'est qu'un intermédiaire qui doit se soumettre

, à son "warugar" pour conserver sa place dans la société"(1).

Le bien être de l'individu, sa sécurité physique et morale, sa vie elle-même dépendent étroitement de sa terre "ditunga".

D - La terre envisagée comme la dernière demeure de l'homme et comme le domicile des ancêtres défunts "Bakishi".

Nous touchons ici à un aspect capital qui domine généralement tous les autres dans la conversation. La terre est, pour tous les membres de la famille des défunts, un domicile sûr et accueillant, un domicile "qui ne refuse jamais personne" (bukena bubenga muntu). Comme tous les parents défunts continuent à faire partie de la famille vivante "tshiota", on comprend pourquoi les membres de la famille qui vivent encore attachent une grande valeur à la terre dans laquelle "dorment" leurs morts qui constituent la partie la plus importante de la famille "tshiota". Par ce rôle, la terre "buloba" fait figure elle-même de membre de la famille; elle en fait partie, elle est personnifiée et sa place dans la famille est particulière du fait qu'elle est le seul membre permanent, immortel. Il en résulte que les Baluba assimilent presque totalement la terre à ses habitants, les ancêtres défunts "bakishi". Il arrive souvent qu'au lieu de dire "buloba", la terre, on emploie

(1) E. LE ROY, Thèse précitée, pp. 244-245, Paris 1970

simplement le terme "bakishi" ou "bajangi", ainsi on identifie la terre à ses habitants, le contenant à son contenu.

Cette conception donne à la terre une valeur sacrée, et la sacralisation elle-même a pour corollaire de frapper la terre d'inaliénabilité. En effet, comment donner ou vendre une terre dans laquelle se trouvent les ancêtres défunts membres de la famille? Ce serait vendre la famille en vendant les principaux de ses membres qui sont les défunts et, comme nous l'avons déjà démontré, la terre dans laquelle ils reposent, terre elle-même hissée au rang de membre de la famille "tshiota". Dans leur conception, les Baluba ne voient aucune possibilité de prendre une telle décision d'aliénation, ni quelle personne membre de la famille aurait compétence pour prendre une telle décision "contre" sa famille.

Mais ici, nous nous devons de dénoncer vigoureusement une opinion créée et entretenue par la quasi-totalité des auteurs qui ont écrit sur l'Afrique. Tous les livres jusqu'à ce jour proclament que, dans la pensée négro-africaine, la terre est inaliénable, ce qui porte les lecteurs à croire qu'en Afrique toute terre est frappée d'inaliénabilité. Cette croyance est fausse. Une terre est inaliénable parce qu'elle est propriété sacrée de l'ensemble de la famille, et elle n'est sacrée que parce que la communauté

villageoise voit dans cette terre l'ensemble de ses ancêtres défunts qui y reposent. La présence de ces ancêtres (bankambua chez les Baluba), génies protecteurs de la famille des vivants, est génératrice de la sacralité, laquelle sacralité a pour conséquence logique l'inaliénabilité de la terre.

Or, de toute évidence, cette sacralité ne peut s'attacher à la terre en général, pour la simple raison que les ancêtres d'une famille ou d'une communauté villageoise ne sont pas enterrés sur n'importe quelle terre, mais sur la terre de la famille, un emplacement bien déterminé et dont tout le village a connaissance. Au-delà de ces limites, la terre n'a aucune sacralité, et donc il ne peut être question d'inaliénabilité: celui qui y découvre une quelconque sacralité ou une quelconque inaliénabilité, fait simplement preuve d'une imagination particulièrement féconde, sans rapport avec la réalité; il croit découvrir ce à quoi il s'attendait et qui n'existera jamais que dans son esprit. Nous sommes certain, quant à nous, que les Baluba n'attachent aucune sacralité à la terre sur laquelle ils se promènent, chassent, pêchent ou cultivent des plantations. Beaucoup d'idées répandues sur ce point ne sont que le résultat de préjugés, de déformations, d'exagérations et de mystifications⁽¹⁾.

(1) Les déclarations de tous nos informateurs permettent de résumer comme suit la pensée traditionnelle Baluba: une terre
.../...

Ce qui est incontestable, c'est l'existence d'une étroite relation d'alliance entre l'homme, ou plus exactement la famille, sa terre. Cette alliance débouche sur la création d'un lien particulier entre hommes ou groupes qui se trouvent alliés à une même terre, à un même espace. Nous arrivons ainsi à la notion de parenté de résidence.

2 - La parenté de résidence : Bena Mutumba. Droits et obligations entre voisins.

Les Baluba n'ont pas dans leur langue un terme qui puisse être considéré comme la traduction du mot français résidence. Et cependant, il est certain que le concept de parenté résidentiel existe et nous allons en examiner d'une part la notion, d'autre part les principales manifestations.

A - La notion de parenté résidentielle

La langue Luba ne contient pas de terme pouvant rendre la notion de parenté résidentielle. Mais cette notion apparaît lorsque l'on demande aux habitants d'un village comment ils désignent

(suite de la note (1), page 280.../...

n'est aliénable que parce qu'elle est sacrée, elle n'est sacrée que parce qu'elle est porteuse des ancêtres défunts "bankambua" donc de la généalogie, donc de toute l'histoire même de la famille et du village. Nous citerons spécialement ici deux informateurs: les chefs MALUMBA-NSAPU des Tombolo et MULOWAYI-NZABA des Kashile. Cf. nos observations, supra

leurs voisins d'un village ayant avec le leur une frontière commune. Ils les désignent par l'expression "bena-mutumba", gens du voisinage (litt.) et ils ajoutent "tudiadia nabo mikalu", littéralement: nous mangeons avec eux la même frontière. Que veut dire au juste "manger" une frontière commune?

Pour le comprendre, il faut faire intervenir des considérations sur le régime de la terre (buloba, ditunga). Lorsque deux villages (misoko) sont voisins, il existe une certaine confusion entre leurs terres respectives, confusion due au fait que le système d'organisation et de répartition ignore tout caractère de rigueur; on ne sent pas le besoin de tracer de façon stricte les limites des terres, "kabatu bafuila buloba" "on ne se bat jamais pour une terre", le pays est loin d'être surpeuplé, d'immenses superficies de terres sont inoccupées. Il en résulte une grande souplesse dans la répartition et la délimitation des frontières entre villages voisins, les empiètements sur les terrains du voisin sont difficiles à déceler. On sait à peu près où est la frontière, mais jamais de façon rigoureuse. Dès lors, une partie des ancêtres d'un village peuvent être enterrés sur le territoire du village voisin, de même les cultures d'un village peuvent "manger" partiellement la terre du voisin, les frontières sont vagues et imprécises, d'où l'expression "kudia mikalu" manger la mêm-

me frontière. Et les gens avec lesquels on "mange" une frontière sont appelés "benu mutumba". Quelquefois, au lieu de dire "kudia mikalu" on dit aussi "kudia mutumba": "manger" le même voisinage. C'est dans ce concept de "manger" la même frontière ou "manger" le même voisinage que se trouve en germe le processus de parentalisation basé sur la communauté de résidence.

B - Effets de la parenté résidentielle

Les effets de la parenté résidentielle prennent naissance dans cette idée centrale: l'espace parentalise les individus et solidarise leurs intérêts. Ceci se comprend aisément lorsqu'on connaît les conditions d'existence et le système de relations inter-personnelles et inter-groupales qui se créent au sein de deux groupes (villages, lignages, clans) vivant sur le même espace et se désignant comme des "bena mutumba".

Le fait de partager la même terre (buloba) depuis des générations, d'avoir enterré dans cette même terre leurs ancêtres défunts (bankambua), de se nourrir de cette terre et d'y construire des maisons (nzubu), crée entre les "bena mutumba" une profonde communauté d'existence (dikala) qui se traduit par une communauté de conditions matérielles d'une part et, d'autre part, par une certaine "communauté religieuse" du fait qu'ils vénèrent des ancêtres défunts dont le domicile est identique: la terre com-

muné. Cette terre sera par conséquent un patrimoine temporel, économique, religieux et historique commun. Sa défense contre les attaques extérieures sera assurée conjointement et, pour la protéger contre une invasion ennemie les "bena-mutumba" se tiendront prêts à "mourir la même mort" (kufua lufu lumue).

Du point de vue du droit matrimonial, la parenté résidentielle produit sur la vie privée des gens un effet qu'on ne rencontre certes pas universellement, mais qui existe; le mariage entre groupes voisins "bena mutumba", n'est pas à proprement parler prohibé, mais on recommande de l'éviter. Dans la pratique, il est rare.

Dans le domaine économique, la parenté résidentielle produit un effet notable qui devrait retenir sérieusement l'attention des autorités nationales à la recherche de moyens de développer les coopératives en milieu rural: il s'agit de la pratique appelée "kuladika". En vertu de cette pratique fort répandue chez les Baluba, chaque membre des groupes voisins "bena-mutumba" a la possibilité de "mobiliser" tous les autres pour la mise en route ou l'achèvement de gros travaux dont l'importance et la nature exigent qu'ils soient accomplis dans un laps de temps limité. C'est ainsi que se font les travaux de la récolte (dinowa),

des arachides (tumbela), du maïs (matala) et autres denrées. De même, lorsque les intempéries ou un sinistre quelconque menacent de détruire la récolte d'un voisin absent, la pratique du "kaladika" impose à tous ceux qui sont présents de procéder sans retard au moissonnement de la récolte de l'absent pour la sauver du sinistre, même s'ils devaient pour cela faire courir des risques à leur propre récolte; c'est la parenté résidentielle qui l'exige. La pratique "kuladika" pourrait se développer et se généraliser dans les différents domaines de la production et de la distribution. Son adaptation aux conditions modernes du développement national serait considérablement facilitée par le fait que dans le "kuladika" ne se rencontre pas la méfiance stérilisante généralement affichée par les paysans vis-à-vis de toute initiative qui émane non pas d'eux-mêmes mais de l'administration ou du parti. Un système de coopératives conçu sur cette base et étendu dans tout le pays aurait plus de chances de succès que les mesures "imposées d'en haut". Il y a là une ressource que les organes responsables de l'économie nationale ne devraient pas négliger⁽¹⁾.

(1) Avec raison, André PHILIP note que l'échec des coopératives en Afrique provient de ce que les différents pays créent des coopératives alors qu'il n'y a pas encore de coopérateurs. Cf. Economie africaine et malgache, Cours de la Faculté de Droit, Paris, 1965-66.

Section II

LA TERRE EN DROIT MODERNE

Les conceptions traditionnelles n'ont joué qu'un rôle effacé dans les règles du droit moderne. Aussi bien, le législateur colonial que le législateur congolais indépendant, n'ont pas vu la possibilité conceptuelle et technique d'inclure dans les règles par eux élaborées la part de la pensée traditionnelle en matière du droit de la terre.

1 - Le droit colonial

Dès le lendemain de la conférence de Berlin, et donc dès le début de la colonisation⁽¹⁾ belge, le problème de la terre et du droit foncier apparaît comme une préoccupation majeure pour les responsables belges⁽²⁾. Au moment même de la naissance du droit écrit au Congo⁽³⁾, les premiers textes législatifs promulgués intéressent

(1) Juridiquement, la "colonisation" belge au Congo débute non en 1885, mais en 1908. De 1885 à 1908, le Congo est un "Etat indépendant".

(2) Lire Th. HEYSE et H. LEONARD: Régime des cessions et concessions de terres et mines au Congo Belge (Bruxelles, 1932) Th. HEYSE : Législation foncière du Congo Belge (Belg.col. 1946), p. 41) - Grandes lignes du régime des terres au Congo belge et au Ruanda-Urundi (I.R.C.B. 1947) - Cessions et concessions de terres domaniales (Belg.col. 1947, p. 165) - O. LOUWERS : Le problème des terres indigènes (J.T.O. 1954, p. 65). - A. SOHIER Terres indigènes et paysannat (J.T.O. 1955, p. 13) - A. MOELLER de LADDERSOUS : Terres indigènes et terres domaniales (Belg. Outre Mer 1957, p. 844).

(3) Voir les observations de V. DEVAUX : Les lacunes de la loi dans le droit de l'ancien Congo belge. *Revue juridique du Congo* n° 3, 1966, pp. 195 et ss.

directement le droit de la terre. Ainsi, à la fin de l'année 1885 apparaît le premier numéro du journal officiel congolais appelé Bulletin Officiel. Dans ce premier numéro on trouve le texte de l'ordonnance du 1er juillet 1885⁽¹⁾ sur l'occupation des terres. Cette ordonnance débute par une proclamation :

"Un décret du Souverain invitera incessamment tous les non-indigènes qui possèdent actuellement ou occupent actuellement à un titre quelconque des terres situées sur le territoire de l'Etat Indépendant du Congo, à faire une déclaration officielle indiquant ces terres et à soumettre à l'examen et à l'approbation du gouvernement les contrats et les titres en vertu desquels ils les occupent. Le décret a pour but d'assurer, dans les formes qui seront prescrites, la reconnaissance des droits acquis, et de permettre l'organisation régulière, dans un avenir prochain, de la propriété foncière dans ledit Etat..."⁽²⁾.

On ne peut qu'approuver ce souci de protéger les droits acquis. Un autre souci, non moins louable, vise à "protéger" non plus les non-indigènes cette fois, mais les indigènes. En effet, l'art. 1 de l'ordonnance du 1er Juillet 1885 dispose que :

"A partir de la présente proclamation, aucun contrat ni convention passé avec des indigènes pour l'occupation, à un titre quelconque, de parties du sol, ne sera reconnu par le gouvernement et ne sera protégé par lui, à moins que le contrat ou la convention ne soit fait à l'intervention de l'officier public commis par l'administrateur général et d'après les règles que ce dernier tracera dans chaque cas particulier".

(1) B. O. 1885, p. 30

(2) Le décret du Souverain ici annoncé interviendra le 22 août 1885.

Selon l'art. 2 :

"Nul n'a le droit d'occuper sans titre des terres vacantes, ni de déposséder les indigènes des terres qu'ils occupent; les terres vacantes doivent être considérées comme appartenant à l'Etat."

Ce texte est, de tous ceux promulgués par les Belges au Congo, celui qui a provoqué le plus de réactions et soulevé le plus de protestations⁽¹⁾. En ce qui nous concerne, nous ferons remarquer que ce qu'il y a de plus original dans ce texte, c'est qu'il contient en lui-même sa propre condamnation. En effet, tout en proclamant leur volonté de protéger les intérêts des Congolais contre les étrangers appelés "non-indigènes", les autorités belges, par un raisonnement devenu aujourd'hui difficile à démontrer, décident de ne pas se ranger dans le groupe des "non-indigènes", exactement comme si une expropriation venant de leur part n'allait pas être ressentie par les Congolais comme venant d'un étranger.

Dans tous les cas, le texte de l'ordonnance de 1885 brille par sa clarté. Il est clair que, durant de longues années, il ne fera l'objet d'aucune discussion. Comment discuter un principe aussi universellement reconnu par les juristes, à savoir que tout sol qui n'appartient à personne appartient à l'Etat en vertu de sa souverai-

(1) Lire entre autres articles, celui d'E. BOELAERT intitulé : La question cruciale des terres indigènes. Pourquoi les indigènes sont-ils mécontents? Zaïre, novembre 1955, pp. 969 et ss. Edit Universitaires, Bruxelles.

neté. Juridiquement donc, l'ordonnance de 1885 doit recevoir l'interprétation suivante : personne n'a le droit de s'approprier sans titre des terres sans maîtres; personne n'a le droit de déposséder les indigènes de leurs terres; les terres sans maître appartiennent à l'Etat.

C'est pourquoi E. BOELAERT écrit :

"On se demande en vain pourquoi les indigènes peuvent s'opposer à cette ordonnance, et comment ils peuvent y voir une spoliation."

et, plus loin, après avoir démontré que l'ordonnance est bien fondée, il écrit :

"Non, l'ordonnance de 1885, interprétée comme il se doit, ne contient aucune injustice envers les indigènes du Congo, et aucun Noir ne s'insurgerait contre une déclaration aussi inattaquable."(1)

Comme preuve, E. BOELAERT dit qu'à l'Equateur où il a spécialement étudié la question, il n'a jamais entendu contester le droit de l'Etat de s'approprier les terres sans maître.

L'expérience révéla que la clarté du texte de 1885 était plus apparente que réelle. En particulier, il apparaît indispensable de donner une interprétation précise de deux termes d'importance capitale contenus dans l'ordonnance: il s'agit d'une part de préciser la notion de "occupation" d'une terre et, d'autre part, de définir ce qu'on entend par "terre vacante".

(1) E. BOELAERT, art. précité.

Une commission d'enquête fut créée en 1904 pour étudier tous les aspects de la question et proposer les mesures nécessaires. Le travail effectué par cette commission mérite toute notre admiration. En résumé, les membres de la commission d'enquête arrivent à la conclusion que la rédaction du texte de l'ordonnance de 1885 est irréprochable mais que l'application qui en a été faite est mauvaise, et même "abusive" selon leur propre terme, et "néfaste". Des critiques constructives sont adressées à l'interprétation jusqu'alors faite du texte, et des propositions concrètes en vue de mettre fin aux abus tant de fois dénoncés par les Congolais. Le travail de cette commission sera à la base du Décret du 3 juin 1906 qui s'assigne comme but de déterminer et constater officiellement la nature et l'étendue des droits fonciers des Congolais. Mais, chose curieuse, ce décret, loin de dénoncer la mauvaise application de l'ordonnance de 1885 et d'en offrir une nouvelle interprétation sur la base des travaux de la commission d'enquête; ce décret de 1906 s'inspire au contraire de la fausse interprétation qui avait triomphé avant la création de la commission et il déclare que par "terre occupée," il faut entendre celle que les indigènes occupent soit par habitation, soit par culture, soit par exploitation dans le sens limitatif indiqué par le Gouvernement du Congo belge⁽¹⁾. Il

(1) Ce sens ressort de divers décrets (17 Oct. 1889, 21 sept. 1891, 5 déc. 1892 et autres) et prévoit l'exploitation de certains produits limitativement cités: caoutchouc, copal, bois.

résulte de ce décret que, pour déterminer dans un cas d'espèce si une terre est vacante ou occupée, on s'attachera à rechercher non pas si cette terre a un "propriétaire" indigène ou non, mais plutôt si elle est habitée ou cultivée par un indigène. Si donc, un Congolais (ou une famille) est propriétaire d'une terre conformément à sa coutume, mais que, pour une raison ou une autre, il n'habite pas sur cette terre et ne la cultive pas, cette terre est considérée comme vacante, c'est-à-dire sans propriétaire. Le sol sur lequel un groupe se promène, chasse, pêche, enterre ses défunts, initie ses enfants à la vie, est considéré comme n'appartenant pas à ce groupe, l'Etat peut en disposer comme bon lui semble puisqu'il s'agit d'une terre vacante, sans maître. C'est une négation totale de la conception traditionnelle⁽¹⁾.

Il n'est alors pas étonnant que des voix multiples, congolaises surtout, mais aussi belges, se fassent entendre et condamnent en termes souvent violents le système établi en 1885 et renforcé en 1906. Nous ne citerons ici que l'une des opinions exprimées, celle d'un prêtre, le R.P. VERMEERSCH qui, dès 1906 même, proclame qu'on se trouve "en présence d'une immense expropriation"

(1) Cf. Th. HEYSE : Le "symposium" d'Amsterdam sur le régime des terres indigènes en pays tropicaux. Journal des Tribunaux d'Outre-Mer, 1950, p. 73.

pour éviter, ajoutait-il, d'utiliser "une qualification plus grave".

E. BOELAERT lui-même est obligé de reconnaître qu'il y a grave abus en disant :

"Il faut bien convenir que cette interprétation est contraire à tous les textes qui affirment que tous les droits préexistants d'indigènes ont été reconnus et protégés par la législation, et que cette interprétation mérite tous les reproches adressés à la politique domaniale et, pour reprendre le texte de la Commission d'enquête, accorde à l'Etat un droit de propriété absolu et exclusif sur la presque totalité des terres, enserme l'activité des indigènes dans des espaces très restreints, immobilise leur état économique, s'oppose à toute évolution de la vie indigène... et met les indigènes à la merci des autorités"(1).

Nous citerons, pour finir, l'opinion émise sur ce problème par A. SOHIER qui, parlant des Congolais, dit que leur attitude a toujours été

"une revendication muette de l'existence, dans le chef des communautés, de droits fonciers privatifs sur les terres que nous (les Belges) prétendons inoccupées. Ils n'hésitent pas à déclarer que les terres dites vacantes faisaient partie de leur patrimoine ancestral inaliénable"(2).

Nous ne pouvons qu'approuver cette observation, sans pour autant omettre de faire remarquer que la revendication des Congolais dont parle A. SOHIER ne pouvait pas être "muette" puisque, comme il le souligne lui-même, "ils n'hésitent pas à déclarer" leur droit de propriété sur les terres dites vacantes ainsi que

(1) E. BOELAERT, article précité, p. 972.

(2) A. SOHIER : Le problème des terres indigènes. Journal des Tribunaux d'Outre-mer, n° 63, septembre 1955, p. 125.

l'inaliénabilité de ces terres. Et le même A.SOHIER conclut :

"Les Noirs ont l'impression que, en déclarant vacantes les vastes étendues de terres devenues domaniales, notre colonisation a commis une injustice fondamentale. Or, la terre de leurs pères représente les racines, le passé, la personnalité de leur peuple. S'ils restent sous cette impression, tôt ou tard, la question foncière sera utilisée par les agitateurs. En tout cas, elle constituera un obstacle invincible à la politique d'intégration nationale. Cette politique exige une franche collaboration de toutes les classes, de toutes les parties de la population... Il faut réaliser l'accord des esprits et des cœurs"(1).

Une telle conclusion, placée dans la bouche d'A.SOHIER, prend une signification particulière (qu'elle ne revêtirait pas si elle émanait d'un Congolais); elle prouve la connaissance approfondie des Belges sur la substance du droit traditionnel congolais et, par là-même, détruit tout espoir de découvrir le moindre signe de bonne foi dans leur politique coloniale.

D'autres textes sont intervenus en matière de droit foncier. En voici quelques-uns :

- 1) Un décret du 31 mai 1934 organise une enquête administrative destinée à déterminer si une terre remplit les conditions requises pour être considérée comme terre vacante.
- 2) Une ordonnance du 26 janvier 1935 organise la procédure à suivre dans les cas où l'Etat veut s'approprier une "terre vacante"

(1) A.SOHIER, article précité, ibidem.

et prévoit que, dans ces cas, l'Etat doit préalablement racheter les droits des groupements coutumiers qui grèvent éventuellement la terre déclarée vacante. Et le texte énumère comme droits, le droit de chasse, de pêche, de cueillette, le droit de coupe de bois. Enumération limitative.

- 3) Le décret du 13 octobre 1959 (art. 140 à 145) ouvre la possibilité à l'Etat de céder à une ville ou une commune une terre domaniale.
- 4) Un arrêté ministériel du 25 février 1943 prévoit que l'Etat peut conclure avec un particulier un contrat de concession sous forme de location, ou un contrat de cession (auquel cas l'Etat perd son droit de propriété sur la terre cédée). Les cessions à titre gratuit sont organisées par le décret du 24 janvier 1943 au profit d'associations scientifiques et religieuses ou des établissements d'utilité publique, et par le décret du 28 octobre 1942.
- 5) Dans les anciennes cités et dans les centres extra-coutumiers, l'Etat peut céder à des particuliers un droit d'occupation sur une parcelle de terre, lequel droit d'occupation, enregistré conformément aux décrets des 10 et 23 février 1953, devient un droit de propriété protégé par le code civil.
- 6) Sous certaines conditions (décret du 24 juillet 1956) l'Etat peut exproprier une terre pour cause d'utilité publique, par exemple pour construire une route.

Les autres textes intervenus dans ce domaine ont une importance moindre (condition résolutoire, arrêté ministériel du 25 février 1943, Décret du 25 janvier 1943, Décret du 23 février 1953, Décret du 16 février 1952, etc...).

2 - Le droit de la terre depuis l'indépendance du Congo. La loi BAKAJIKA

A - La Constitution du 24 juin 1967

Le régime dualiste établi par l'Ordonnance du 1er juillet 1885 demeure toujours la caractéristique essentielle du droit foncier congolais. La République Démocratique du Congo, devenue indépendante le 30 juin 1960, maintient ce dualisme successivement dans ses Constitutions, d'abord celle de 1964 (art. 43), puis celle de 1967, (art. 14).

Voici le texte de l'article 14 de la Constitution du 24 juin 1967 :

"Les droits de propriété individuelle ou collective, qu'ils aient été acquis en vertu du droit coutumier ou droit écrit, sont garantis.

"Il ne peut être porté atteinte à ces droits que pour des motifs d'intérêt général et en vertu d'une loi, sous réserve d'une indemnité équitable à verser au titulaire lésé de ces droits.

"La propriété des entreprises privées qui présentent un intérêt national essentiel pour être transférée en vertu d'une loi, à la République, à une collectivité ou à une personne morale publique moyennant une indemnité équitable de leurs propriétaires".

Contrairement à ce qu'écrit Jacques H. HERBOTS⁽¹⁾, cet article 14 de la Constitution de 1967 n'est pas un "maintien" pur et simple du droit créé par l'ordonnance de 1885; il contient un certain nombre de dispositions qui sont des innovations importantes. En particulier, l'art. 14 débute par une affirmation solennelle de l'existence et de la garantie de la propriété privée. Une telle affirmation est une nouveauté, surtout par sa solennité. Autre nouveauté encore plus fondamentale: la référence directe au droit coutumier (qui arrive dans le texte avant le droit écrit) dont on peut faire, dans le nouveau climat politique et social une exploitation nettement plus favorable aux Congolais que le droit colonial. D'autre part, le texte de 1885 ne soumettait pas les décisions d'expropriation à la constatation de motifs d'intérêt général en vertu d'une loi. Enfin, il est nouveau et important que l'art. 14 donne une valeur constitutionnelle au droit à une indemnité "équitable" de tout propriétaire lésé par une mesure d'expropriation. Toutes ces innovations, dont il est inutile de souligner l'importance, prouvent à suffisance que M. HERBOTS, dans la chronique précitée, s'est laissé aller à une simplification rapide.

(1) Jacques H. HERBOTS : Commentaire de la loi dite BAKAJIKA, Etudes congolaises n° 4, juillet-août 1967, p. 57.

B - La "loi BAKAJIKA"

C'est l'ordonnance n° 66-343 du 7 juin 1966⁽¹⁾ qui promulgue une loi d'importance capitale dans le droit foncier congolais actuel. Cette loi, d'origine parlementaire, porte le nom de Loi BAKAJIKA du nom du député congolais qui en avait pris l'initiative et qui s'était chargé d'en rédiger le projet original.

Le rôle joué par cette loi et les répercussions multiples et profondes qu'elle a eues et aura sûrement encore dans l'avenir rendent nécessaire d'en faire une étude détaillée d'ailleurs particulièrement intéressante⁽²⁾.

Mais, avant d'exposer le texte même de la loi BAKAJIKA, il convient de prendre connaissance de l'exposé des motifs⁽³⁾ tel qu'il a été rédigé par les membres de la Chambre des Députés :

"Depuis l'Indépendance, notre pays se débat dans de sérieuses difficultés économiques aggravées par les pressions inavouables de certaines puissances étrangères qui gèrent à leur profit l'essentiel de notre potentiel économique.

"La souveraineté de notre pays s'accomode mal des privilèges exorbitants concédés par la législation coloniale aux intérêts étrangers qui font fi de nos aspirations les plus légitimes.

(1) Moniteur congolais n° 15 du 15 août 1966, p. 560

(2) Sur cette question, on consultera avec intérêt l'article de A. YOWALOLA et l'étude de Jacques H. HERBOTS dans Etudes Congolaises n° 4, 1967 (juillet-août), pp. 54 et ss.

(3) Chambre des Députés, Doc. n° 31/7.

"Les sociétés minières du Kasai et du Katanga, par exemple, constituent une entrave abusive à l'expression de notre indépendance économique. Le Congo doit pouvoir exercer désormais la plénitude de ses droits de propriété, de ses pouvoirs concédants, de ses droits de gestion du domaine public. Il doit disposer librement de son patrimoine, de ses ressources naturelles pour le bien-être de sa population.

"Il est temps de briser le monopole qu'exerce le capital étranger sur l'exploitation des gisements de tout le territoire congolais. C'est là une aliénation qui institue une nouvelle forme de subjugation et de domination sur le peuple congolais. Nous désirons voir la République Démocratique du Congo reprendre et renforcer son droit de propriété, notamment sur son potentiel foncier, forestier et minier pour en attribuer la gestion à des exploitations artisanales et/ou industrielles qui permettront au peuple congolais de participer à la relance des activités économiques du territoire.

"Ce souhait qui n'est que la manifestation de notre conscience nationale doit être concrétisé au vœu de la Constitution par une loi qui sauvegarde la fabuleuse potentialité de nos ressources naturelles qui doivent nous appartenir à part entière.

"Les articles 43, 46 et 48 de la Constitution prévoient que le pouvoir législatif peut transférer à la République la propriété de certaines entreprises privées qui présentent un intérêt national essentiel.

"Par ailleurs, les droits des cessionnaires et des concessionnaires des terrains qui ont fait l'objet de cession ou de concession avant le 30 juin 1960 ne sont pas garantis d'une manière directe par la Constitution elle-même.

"Tenant compte de l'esprit et du désir qui ont animé les Constituants de Luluabourg qui espéraient par l'art. 43 de la Constitution, exercer le contrôle efficace sur les droits réels attachés au sol de la République, le pouvoir législatif national entend légiférer souverainement sur cette matière de manière à rejoindre l'esprit de la Constitution.

"N'avons-nous pas un intérêt national essentiel à ce que le contrôle le plus absolu sur l'écoulement des matières précieuses, sur leur exploitation et leur destination soit assumé par les pouvoirs publics? Depuis le 1er août 1964, le peuple congolais attend qu'une loi nationale règle le sort des cessions et concessions faites avant le 30 juin 1960 (Cf. art. 43 de la Constitution, alinéa 4). Il importe donc que notre pays consolide son indépendance politique par une indépendance économique.

"La présente loi tend à donner toute sa substance à une liberté reconnue mais combien compromise par des appétits outranciers qui se rassoient en permanence sur leurs pouvoirs anachroniques."

Cet "exposé des motifs", susceptible à lui tout seul de constituer la substance d'une thèse entière, permet de faire un certain nombre de réflexions, les unes juridiques, les autres extra-juridiques. Mais il convient au préalable de prendre connaissance du texte même de la loi dite BAKAJIKA. Voici le texte de cette loi:

"Article 1er : La République Démocratique du Congo reprend la pleine et libre disposition de tous ses droits fonciers, forestiers et miniers concédés ou cédés avant le 30 juin 1960 en propriété ou en participation à des tiers, personnes morales ou physiques.

Selon l'article 2 :

"La République Démocratique du Congo procédera souverainement à la répartition des droits d'exploitation ou de gestion de ses ressources naturelles, forestières et minières."

Enfin, le troisième et dernier article décide que

"tous les textes législatifs ou réglementaires antérieurs ayant pour objet l'exploitation, la gestion du sol ou du sous-sol congolais et qui sont contraires à l'esprit de la présente ordonnance-loi sont abrogés."

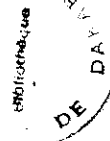
Cette loi dite BAKAJIKA est complétée par une ordonnance (n° 66/413) destinée à en assurer l'exécution et qui prévoit notamment un délai pour le dépôt auprès des ministères compétents des dossiers de demande de cessions ou de concessions.

Les répercussions de la loi BAKAJIKA et de son ordonnance d'exécution ont été innombrables et d'une portée d'abord profonde, mais par la suite tempérée par l'évolution des événements, évolution elle-même dictée par les incidences politiques de la nouvelle législation ainsi inaugurée. Dans la masse incalculable de litiges et de conflits qui en résultèrent, l'affaire de l'Union Minière du Haut-Katanga prit une telle importance et un tel impact⁽¹⁾ que personne, ou presque ne parla des autres litiges nés du même texte⁽²⁾.

Il n'est pas dans notre propos d'entreprendre ici une étude de l'affaire Union Minière. Nous nous bornerons à des réflexions sur la loi dite BAKAJIKA et son ordonnance d'exécution.

(1) On consultera, entre autres, sur cette affaire, une étude intitulée "L'affaire de l'Union Minière du Haut-Katanga", dossier établi par J. GERARD-LIBOIS, Etudes Congolaises n° 2, mars-avril 1967, pp. 1 à 25, et l'abondante bibliographie fournie par l'auteur.

(2) Ainsi, au Congo mais aussi et surtout hors du Congo, on ignore le fait que la commission instituée par l'arrêté n° 6/01/66 du 10 décembre 1966 en vue d'examiner les demandes des cessionnaires et des concessionnaires auprès du ministère de l'Agriculture et du Ministère des Terres, Mines et Energie, a réceptionné plus de 30.000 dossiers déposés. Il paraît abusif d'oublier un tel nombre de dossiers et de braquer tous les yeux sur le seul dossier de l'Union Minière.



1°) Droit de reprise : Comme le souligne Jacques HERBOT dans son commentaire de la loi BAKAJIKA⁽¹⁾, le texte ne parle ni d'expropriation, ni de nationalisation, mais simplement d'un droit de reprise au profit de l'Etat congolais :

"La République Démocratique du Congo reprend la pleine et libre disposition de tous ses droits fonciers, forestiers et miniers".

Ce droit de reprise au profit de l'Etat, qui n'est pas pour l'Etat une obligation mais une faculté, existait déjà à l'époque coloniale: l'Etat pouvait reprendre un terrain cédé au cas où la destination originale de ce terrain avait été changée par le cessionnaire sans autorisation, ou bien lorsqu'il n'y avait pas eu mise en valeur minimale et occupation effective du terrain, ou bien encore si le terrain cédé devenait nécessaire à la création ou à l'agrandissement d'une agglomération urbaine, ou bien enfin pour un quelconque objectif d'intérêt public.

Ce droit de reprise n'était donc pas inconnu avant la loi BAKAJIKA. Selon cette loi, l'Etat exercera son droit et reprendra le terrain cédé si le cessionnaire n'a pas usé de son droit dans l'intérêt de l'économie nationale congolaise (notamment si le cessionnaire n'est qu'un spéculateur). L'Etat reprendra également le terrain cédé

(1) Etudes congolaises n° 4, juillet-août 1967, pp. 57 et ss.

si le cessionnaire a abandonné le dit terrain, mais ici se posait un problème pratique. L'arrêté ministériel du 25 février 1943 prévoyait le retour à l'Etat de toute terre abandonnée mais ne formulait aucun critère concret permettant de déterminer que telle terre pouvait, à partir de tel moment, être considérée comme terre abandonnée. Devant ce silence du texte il était pratiquement impossible à l'Etat de faire usage de son droit de reprise sur une terre cédée ou concédée, droit qui lui était pourtant théoriquement reconnu. Les auteurs de la loi BAKAJIKA, gens pratiques et soucieux d'efficacité, ont prévu le problème et fourni un moyen d'éviter la difficulté: l'article 2 de l'ordonnance n° 66/413 considère comme terre abandonnée toute terre dont le cessionnaire ou le concessionnaire aura omis d'introduire une demande auprès des ministères compétents (Agriculture, Terres, Mines et Energie) dans le délai prévu, délai expirant le 7 août 1966 à minuit :

"à défaut de s'être conformé aux dispositions et aux délais de l'article précédent, la forclusion des cessionnaires et concessionnaires sera prononcée sans appel"(1).

(1) Il ne faut pas se surprendre de ce délai qui expirait le 7 août 1966. En effet, la loi BAKAJIKA ne concerne que les cessions et concessions faites par la Colonie avant le 30 juin 1960. Les cessions faites après le 30 juin 1960 par les autorités du Congo indépendant ne tombent pas sous le coup de l'ordonnance-loi n° 66/343 du 7 juin 1966.

2°) Voies de recours : A propos des voies de recours, la question posée est la suivante. En appliquant la nouvelle législation, l'administration découvre la réunion de toutes les conditions requises pour que l'Etat exerce son droit de reprise sur une terre déterminée; le cessionnaire du terrain ainsi repris par l'Etat a-t-il la possibilité d'attaquer en justice la décision prise par l'autorité administrative, décision qui, par hypothèse lui cause un préjudice certain? A cette question, la loi BAKAJIKA répond par la négative: aucun recours n'est accordé aux titulaires de droits fonciers déchus de leurs droits. A la même question, l'arrêté du 25 février 1943 donnait une réponse affirmative, l'appel était largement ouvert.

Sur ce sujet, Jacques HERBOTS dans le commentaire précité écrit :

" Le juriste se doit de relever à propos du critère de la mise en valeur qui est donné implicitement par l'ordonnance-loi que ni l'avis de la commission ni la décision du ministre ne doivent être motivés aux termes de l'ordonnance-loi, et que contrairement à ce que prévoyait l'article 17 de l'arrêté ministériel du 25 février 1943 pour les terrains abandonnés, aucun recours judiciaire n'est prévu au profit de titulaires de droits fonciers déclarés déchus de leurs droits par l'autorité administrative"(1) .

(1) J. HERBOTS, chronique précitée, ibidem, p. 62.

Il est visible que HERBOTS désapprouve sur ce point la loi BAKAJIKA, ou tout au moins déplore cette absence de voie de recours dans le nouveau texte. Cela ressort du contexte dans lequel s'insère le passage ci-dessus extrait et le ton sur lequel il est écrit ainsi que du refus délibéré de pousser son analyse plus en profondeur. En ce qui nous concerne, il ne saurait être question d'épouser directement ou indirectement la façon dont Jacques HERBOTS présente les choses. Au contraire, nous approuvons sans la moindre réserve la disposition de la loi BAKAJIKA. Notre approbation se fonde d'une part sur des raisons juridiques et, d'autre part, sur des considérations extra-juridiques.

S'agissant de la motivation, l'ordonnance-loi a cru devoir l'écarter et pour le comprendre il faut savoir que cette ordonnance fait partie d'un ensemble de mesures dans le cadre du plan national de développement économique. Dans un tel cadre, obliger la commission ou le ministre à motiver sa décision revient pratiquement à enlever à l'Etat toute possibilité d'exercer le droit de reprise qui lui est reconnu. Il faut toutefois reconnaître que la voie se trouve ainsi ouverte à une possibilité d'arbitraire.

S'agissant de l'absence de voie de recours, la solution nouvelle de 1966 s'impose comme découlant de la logique juridique.

Comme on l'a signalé en effet, le texte de 1943 ne définissait aucun critère pratique permettant de dire que telle terre était à tel moment une terre abandonnée. Une décision considérant une terre comme abandonnée manquait donc de base juridique sûre; elle risquait d'être arbitraire, d'où la nécessité de la soumettre à un examen plus approfondi, et il fallait pour cela ouvrir une voie de recours au profit des intéressés. La loi de 1966 crée une situation tout à fait différente: un critère sûr est fourni, un délai est fixé, sanctionné par une forclusion, aucun arbitraire n'est ici possible; on ne voit aucune nécessité d'ouvrir un appel; celui qui demande des voies de recours ici fait preuve d'un esprit de chicane qui masque mal une intention de mettre en échec la nouvelle législation.

A ce sujet, il faut faire une observation d'ordre général et qui se situe en dehors du droit. On ne saurait valablement comparer deux époques totalement différentes par leurs composantes socio-politiques. En 1943 le législateur en prévoyant des voies de recours ne faisait courir à l'Etat d'alors aucun risque notable. L'Etat était colonial, et la justice, elle aussi coloniale, protégeait efficacement les intérêts de l'Etat et méritait par là-même sa pleine confiance. C'est ce climat de confiance qui explique un certain nombre de mesures contenues dans les textes comme celui de 1943: l'administration coloniale était sûre de la collaboration d'un corps de magis-

trats lui-même colonial. Or, la situation a changé, le climat de confiance a cédé la place à un climat de méfiance et de tension entre une administration complètement décolonisée et un corps judiciaire demeuré très largement colonial. En effet, pour des raisons diverses, la décolonisation de la justice congolaise a été infiniment plus lente que celle, politique, de l'Etat et, aujourd'hui encore, elle apparaît comme loin d'être achevée. La situation se trouve en outre compliquée par l'inexistence au Congo de tribunaux administratifs (héritage de la tradition belge). De tout cela, il résulte que l'Etat congolais confie le soin de protéger ses intérêts à des tribunaux qui, non seulement demeurent coloniaux, mais en outre sont des tribunaux de droit commun, peu soucieux de le défendre et ignorant les impératifs et les contraintes qui pèsent sur l'administration. Là se situe l'origine du climat de méfiance, et la tendance corrélative chez le législateur du Congo indépendant à refuser l'ouverture des voies de recours dans des cas où la législation coloniale les établissait⁽¹⁾. Les progrès, lents mais certains, obtenus dans la décolonisation de la justice, en particulier la récente création d'une cour suprême de justice dotée d'une section administrative, permettent d'espérer un renversement de tendance

(1) L'art. 2 de l'Ordonnance n° 66/413 du 7 juin 1966 n'est qu'une des nombreuses manifestations de ce climat de méfiance.

dans un avenir qu'il faut espérer pas trop lointain. On peut conjecturer que si la loi BAKAJIKA de 1966 avait été élaborée et promulguée en 1970, les dispositions relatives aux voies de recours auraient été quelque peu différentes.

3°) Observation générale et conclusion : Que faut-il penser du droit moderne au regard des conceptions traditionnelles en matière foncière? La réponse est certaine en ce qui concerne le droit colonial, plus nuancée lorsqu'on envisage le droit issu du législateur du Congo indépendant.

Le droit colonial se caractérise de façon générale par une méconnaissance délibérée des règles du droit traditionnel. Le législateur colonial était un occupant, il établissait des règles destinées à gouverner en pays conquis. Le respect des règles traduisant les conceptions profondes des habitants de ce pays, ne constituait ni une directive dans son action, ni sa principale préoccupation. Il faut cependant se garder de penser que les règles du droit colonial appartiennent à l'histoire: non, elles ne relèvent pas du passé, elles continuent à avoir un impact certain sur le droit élaboré après l'accession du Congo à l'indépendance. Les règles d'origine coloniale gardent par conséquent toute leur actualité et toute leur importance⁽¹⁾

(1) Il est très remarquable que l'ensemble des textes législatifs et réglementaires en vigueur au Congo belge avant l'indépendance

En ce qui concerne le droit du Congo indépendant en matière foncière, il est encore semble-t-il trop tôt pour tenter de déceler une orientation définitive, encore moins de porter un jugement ou de dégager une conclusion. Les conditions requises pour une telle démarche sont en effet encore loin d'être réunies. Dans le domaine du droit de la terre comme dans d'autres domaines, la période actuelle peut être caractérisée comme une période essentiellement tournée vers l'extérieur. Le droit foncier est encore dominé par des préoccupations extérieures. A ce sujet, il suffit pour s'en rendre compte de lire l'exposé des motifs particulièrement symptomatique de la loi Bakajika qui déclare notamment :

"notre pays se débat dans de sérieuses difficultés économiques aggravées par les pressions inavouables de certaines puissances étrangères qui gèrent à leur profit l'essentiel de notre potentiel économique. La souveraineté de notre pays s'accommode mal des privilèges exorbitants concédés par la législation coloniale aux intérêts étrangers qui font fi de nos aspirations les plus légitimes... Il est temps de briser le monopole qu'exerce le capital étranger sur l'exploitation des gisements de tout le territoire congolais. C'est là une aliénation qui institue une nouvelle forme de subjugation et de domination sur le peuple congolais, etc..

Un tel langage illustre parfaitement ce que nous disions de la caractéristique qui domine la période actuelle: ce qui préoccupe,

(suite de la note (1) page précédente .../...

ont été successivement repris par: a) la loi fondamentale du 15 août 1960; art. 2 ; b) la constitution du 1er août 1964 (art. 179); c) la constitution du 24 juin 1967 (art. 1er, alinéa 1, Titre IX, Dispositions transitoires).

ce n'est pas encore l'agencement des rapports fonciers entre les citoyens congolais et leur Etat, qui nous permettrait de déceler si oui ou non sont prises en considération les règles traditionnelles tenues en mépris par le colonisateur de jadis. La préoccupation essentielle demeure aujourd'hui "extérieure", la cassure, la libération, la soustraction du pays aux influences étrangères. Mais viendra un temps où cette oeuvre de "rupture extérieure", de "désaliénation", sera terminée, où par conséquent le droit sera "tourné vers l'intérieur", vers l'aménagement des rapports fonciers entre l'Etat congolais et ses citoyens. A ce moment-là, le débat sera totalement différent, et l'on pourra alors dire que "l'heure de la vérité a sonné". Il convient donc de réserver pour plus tard nos observations.

Chapitre II

LE MARIAGE ET LA PARENTE PAR ALLIANCE

INTRODUCTION

Cette introduction aura pour objet de cerner la notion de parenté par alliance "Buku", et d'annoncer le plan du chapitre.

I - La notion de parenté par alliance "Buku"

Le concept de parenté par alliance se rencontre chez les Baluba sous le terme de "buku". Cette notion de "buku" ne concerne jamais deux personnes; on prend toujours en considération deux groupes "tshiota", familles larges, lignages, clans. La parenté par alliance "buku" prend sa source dans l'acte de conclusion d'un lien matrimonial "dibaka" entre un homme et une femme. Cette parenté de "buku" ne limite pas ses effets à l'homme et à la femme qui s'unissent; elle enchaîne dans le même processus tous les membres de leurs groupes respectifs (les Baledi). Le mariage "dibaka" ne se borne donc pas à unir un homme (mulume) et une femme (mukaji),

il parentalise les deux "familles" (tshiota-pluriel biota) auxquelles ils appartiennent. L'effet juridique de ce processus de parentalisation matrimoniale se matérialise par un ensemble de droits et obligations réciproques bien spécifiques, dont l'expression est tout entière renfermée dans le terme même de "buku".

On peut donc, approximativement bien sûr, traduire le "buku" par "parenté par alliance". Une personne enchaînée dans les liens d'une telle parenté est désignée par le terme de "muku" (on dit parfois et même assez couramment "muna-buku") qui devient au pluriel "baku" ou "bena-buku".

Un exemple concret nous montrera que la parenté par alliance "buku" est considérée comme une véritable parenté (bule-la), et que, lorsqu'un homme et une femme se marient, les membres de leurs familles respectives sont vraiment des parents et se comportent comme tels. Ainsi, par exemple, contrairement à ce qui se fait en Europe, mon père se trouvant veuf, ne peut jamais épouser la mère de ma femme (ma belle-mère) si elle est également veuve ou divorcée⁽¹⁾; un tel mariage est rigoureusement

(1) Mon père et ma belle-mère (= la mère de ma femme) sont unis par un lien de parenté spécial que les Baluba appellent "bu-tshiviele". Ce lien de parenté d'un grand intérêt mériterait à lui tout seul une étude particulière. Au Cameroun, sur ce point la coutume des Fang et des Baka est en sens contraire (renseignements fournis par E. MAUGER et N. TONYE).

interdit par la coutume des Baluba. De même, mon frère ne peut épouser aucune des sœurs de ma femme (il faut entendre par là toutes les catégories de "frères" et de "sœurs"); un tel mariage est prohibé et condamné comme étant un mariage entre parents (bana ne bana). Ces exemples démontrent bien que le mariage, tout en unissant un homme et une femme, parentalise leurs deux familles respectives, et que cette parentalisation est rigoureuse.

II - Plan du chapitre.

Dans ce chapitre consacré au mariage dans la tradition Luba, plusieurs problèmes sont délibérément laissés de côté, non pas que leur étude serait hors du sujet, mais parce que, devant la masse incalculable des questions posées par le mariage, nous avons été dans l'obligation d'opérer un choix. Ce choix, tout en étant forcément tant soit peu arbitraire, ne l'est cependant pas totalement. En effet, notre sélection obéit à deux préoccupations: tantôt nous laissons de côté les questions auxquelles les auteurs antérieurs ont déjà consacré des études suffisantes, si bien que nous avons jugé inutile d'y revenir, sauf à titre exceptionnel⁽¹⁾; tantôt, au contraire, nous nous abstenons d'aborder des problèmes sur lesquels nous n'avons pas eu la possibilité de

(1) Sur ces problèmes, on consultera la bibliographie que nous avons donnée en fin de l'étude.

mener une enquête suffisamment approfondie, car la complexité de ces problèmes et leur étendue exigent des recherches particulières au cours d'une enquête de terrain spéciale. Il nous a semblé que, sur ce genre de problèmes, il nous serait difficile d'éviter des opinions arbitraires sans base scientifique solide. Nous espérons avoir plus tard le loisir d'y revenir et d'y consacrer des enquêtes approfondies. Notre double préoccupation a abouti à la sélection suivante:

Dans le domaine de la formation du mariage, nous laissons de côté les négociations, les pourparlers en vue du mariage, le problème très complexe des fiançailles (dibangila) et de leur véritable valeur juridique, la question des diverses espèces de prestations matrimoniales avec leur caractère facultatif ou obligatoire et leurs conséquences sur le processus de formation du mariage. Nous nous attacherons uniquement à l'étude de la prestation matrimoniale par excellence, à savoir la dot (biuma) et, parmi tous les nombreux problèmes soulevés par cette importante institution, nous retiendrons un seul: le statut juridique de la dot.

Dans le domaine des effets du mariage, parmi les nombreux effets nous retiendrons un seul: la filiation. Nous négligerons le problème des effets du mariage sur les époux, le statut de l'homme, le statut de la femme, le régime matrimonial, la vie du couple ou du ménage, les innombrables interdits, etc... Seule la filiation retiendra notre attention.

Nous n'aborderons pas le problème du sororat et du lévirat, l'étude des relations entre le gendre et ses beau-père et belle-mère, ou entre beaux-frères et belles-sœurs.

L'immense sujet du droit des successions sera également laissé de côté car son ampleur exige une enquête spéciale particulièrement minutieuse. Il en sera de même pour la question du régime des biens des époux.

Par contre, le problème de la dissolution du mariage retiendra notre plus vive attention; nous y consacrerons une étude à peu près exhaustive, analysant en particulier les causes de la rupture, la procédure et les effets de la dissolution. Dans ce domaine de la dissolution de l'alliance, nous avons rencontré une très abondante jurisprudence des tribunaux coutumiers et il a été fort intéressant de confronter cette jurisprudence avec les résultats de notre propre enquête de terrain et les divers renseignements fournis par nos informateurs. Une place importante sera donc réservée à l'étude de la jurisprudence des tribunaux coutumiers.

Au total, trois sujets retiendront notre attention au cours de ce chapitre :

- 1) le statut juridique de la dot;
- 2) la filiation;
- 3) la dissolution du lien matrimonial.

Le chapitre se subdivisera donc en trois sections. Mais avant de commencer l'étude de la première section, nous tenons à examiner une question préalable d'ordre général: celle de savoir s'il existe chez les Baluba plusieurs "types" ou "formes" de mariages.

III - Y a-t-il plusieurs "types" de mariages chez les Baluba ?

Nous trouvons chez le peuple Baluba une seule espèce de mariage, le "dibaka", lié lui-même étroitement à la prestation matrimoniale "dot" appelée "biurma". Cette institution matrimoniale, unique dans sa nature, ne prend toute sa valeur de légitimité aux yeux des Baluba que lorsque la dot a été versée (le moment du versement varie beaucoup mais compte peu au regard des principes). Le mariage avec dot "Dibaka-dia-biurma" apparaît alors comme la représentation que se font les Baluba de ce que doit être une union entre homme et femme reconnue valable et produisant tous les effets d'un mariage.

Ce mariage par dot "dibaka-dia-biurma", ne se réalise pas de la même manière pour tous les individus, les circonstances qui entourent sa naissance, son cheminement et son perfectionnement varient selon les cas d'espèces.

Nous allons le démontrer brièvement. Les Baluba pratiquent ce qu'on peut appeler mariage par amitié "dibaka-dia-bulunda"; il

s'agit en réalité d'un mariage par dot, mais le versement de la dot est suspendu pendant tout le temps que dure l'amitié "bulunda" (union libre, concubinage), durée variable selon les cas. Quand cesse l'amitié, la dot est versée, l'amitié "bulunda" se transforme en mariage "dibaka" ordinaire, valable.

Dans l'héritage de veuve appelé "dibaka-dia-bumpiani" (ou parfois "lufuile") le versement de la dot n'a pas lieu car il a déjà été accompli par le mari défunt dont la veuve est attribuée à un membre du groupe, le "tshiota". Il s'agit bel et bien d'un mariage par dot.

Dans le "dibaka-dia-bupika" ou mariage d'esclave, la dot n'est pas versée car il s'opère une compensation entre la dette du père insolvable (ou en déconfiture) et la créance de l'homme qui reçoit la femme en mariage; en recevant la femme, cet homme renonce à sa créance qui occupe alors entre les mains du débiteur (le père de la femme) insolvable, le rôle de dot "biuma".

Dans le mariage par remplacement "dibaka-dia-mpinga" très pratiqué par les Baluba (une femme meurt, sa sœur vient prendre sa place dans la maison du mari), le versement de la dot n'a pas lieu car la dot versée jadis pour la sœur décédée demeure valable. Il y a donc, ou plus exactement, il y a eu dot.

Dans le mariage par rapt "dia-ku-bukole", le consentement des parents fait défaut, celui de la fille enlevée est absent au début mais il apparaît en cours de route (sans quoi le maintien de l'union serait impossible). Plus tard, un enfant étant né de cette union d'origine délictueuse, on procède ensemble à la régularisation de la situation, notamment par le versement de la dot.

Dans le mariage par fuite "disunuka", la circonstance particulière est la suivante: le consentement des parents fait défaut, mais la fille consent à son enlèvement; elle "aide le garçon à l'enlever". Plus tard intervient la régularisation, accompagnée nécessairement du paiement de la dot. Il en est de même du mariage "contracté sur un marché" "dia-mu-tshisalu": la fille organise elle-même son enlèvement ou tout au moins y consent à l'insu de ses parents, la régularisation interviendra par la suite⁽¹⁾.

Les différentes hypothèses que nous venons d'exposer ne constituent en aucune façon des "types" ou des "formes" ou des "sortes" de mariages. Ce sont de simples circonstances plus ou moins pittoresques qui entourent la réalisation de l'unique institution matrimoniale: le "dibaka-dia-biuma".

(1) Signalons que les Baluba ignorent la pratique du mariage par échange de sœurs, qu'ils considèrent comme une pratique sauvage (busenji).

Sous le bénéfice de ces remarques préliminaires, nous allons commencer la première section de ce chapitre, consacrée à l'étude du statut juridique de la dot "biuma".

Section I

LA DOT "BIUMA" ET SON STATUT JURIDIQUE⁽¹⁾

Le problème de la dot est sans doute celui sur lequel on a le plus écrit en matière de mariage⁽²⁾. Il est de bon ton de se demander quelle est la signification de la dot et le rôle qu'elle joue dans la pensée africaine. Cette question divise profondément les auteurs, africains ou non-africains. Certains voient dans la dot le prix d'achat d'une femme, d'autres ont vigoureusement critiqué cette analyse⁽³⁾. Pour H. SOLUS, par exemple, la dot représente: "une sorte d'hommage et de compensation tout à la fois", rendu au chef de famille qui mariait sa fille placée sous sa puissance, l'hommage est rendu à son autorité de chef, la compensation (une contre-

(1) Pour traiter de la dot dans cette étude, nous faisons délibérément une entorse à la rigueur méthodologique que, dans le cadre de notre sujet, obligerait à n'étudier que le processus de parentalisation par le mariage, faisant abstraction des problèmes de la formation du mariage en tant que tel. Nous faisons cette entorse à la méthodologie en raison de l'importance particulière de la dot qui déchaîne les passions, préoccupe tous les gouvernements africains et a donné lieu à l'élaboration d'une véritable idéologie du développement.

partie économique) pour la perte économique que représentait pour lui le départ d'une ouvrière. Et H. SOLUS de conclure :

"En vérité, la dot africaine se présente bien plutôt comme un prix d'achat de la femme que verse le mari à celui qui exerce sur elle puissance et autorité"(1).

Cette conclusion surprend puisqu'elle exprime une analyse déjà condamnée en 1910 par R. P. COLLE qui écrivait sur les mêmes Baluba, ce qui suit :

"L'homme... offre un cadeau (lisao) à son futur beau-père. Celui-ci le soupèse, le discute, le rejette ou l'agrée. Souvent il se contente de la promesse du reste... Contre ce cadeau, le père donnera sa fille. Ce cadeau est-il le prix d'achat? Je ne le crois pas, puisque l'homme ne peut disposer de sa femme comme il l'entend; il ne pourrait ni la vendre, ni la tuer, ni l'échanger, comme il le ferait d'une esclave ou d'un objet acheté. Comme, d'autre part, en cas de divorce, pour une cause légitime, le père doit rendre le cadeau intégralement, je pense qu'il est juste de dire que ce contrat juridique doit plutôt être qualifié de gage d'un prêt, le cadeau étant le gage et la femme constituant le prêt"(2)

Suite des notes (2) et (3) page 318

(2) Voir notre bibliographie.

(3) Voir par ex. R. P. COLLE : Les Baluba, tome I, p. 289. Pour cet auteur, la dot est le gage d'un prêt, le cadeau étant le gage et la femme constituant le prêt.

(1) H. SOLUS : Le problème actuel de la dot en Afrique Noire.

(2) R. P. COLLE, ouvrage précité, ibidem.

Cette analyse, faite vers 1910, confrontée avec d'autres beaucoup plus récentes (même de 1970) accuse sur elles une grande supériorité⁽¹⁾. Comme on le voit, les opinions sur ce sujet sont multiples et nous n'avons pas ici l'intention de nous appesantir sur un débat largement dépassé et d'une utilité d'ailleurs fort douteuse⁽²⁾.

Notre propos est bien plutôt de tendre à une connaissance de la dot "biuma", par une étude de son régime, une analyse de son statut, la façon dont elle est réglementée et effectivement pratiquée, tout ceci dans une optique à la fois synchronique et diachronique, statique et dynamique.

(1) Nous ne voulons pas dire que nous adoptons cette analyse d'un bout à l'autre et sans réserve; nous pensons simplement qu'elle a par rapport à d'autres, plus de finesse et de rigueur, et surtout plus de logique et de motivation, sans préjugé aucun.

(2) La subtilité des auteurs dans ce domaine est inépuisable.
 Cf. entre autres : L. DEKOSTER : La dot dans la société indigène du Congo, in : Revue Générale Belge, avril 1951.
 DECLERCQ : La signification de la dot dans le mariage congolais (Aucam, 1948, p. 145).
 D. PICHION, : Un fléau : La dot. Annales spiritaines, décembre 1948.
 L. MUKENGE : Les implications du culte des ancêtres sur le mariage et la famille chez les Baluba. Université Lovanium Sciences Sociales, 1964.

Cette section comportera deux paragraphes :

- le premier paragraphe sera consacré à l'étude du statut juridique de la dot.
- dans le second paragraphe, nous nous interrogerons sur l'existence, chez les Baluba, de cas de "mariage sans dot" et nous nous demanderons quelle est actuellement la véritable signification d'un mariage de cette sorte.

1 - Le statut juridique de la dot.

Dans la langue des Baluba, l'institution généralement appelée "dot" est désignée par le terme "biuma", encore que les deux termes "dot" et "biuma" n'aient pas un contenu en tous points identiques⁽¹⁾.

Le terme "biuma" est toujours employé au pluriel (le singulier "tshiuma" étant inusité).

"Biuma" signifie la fortune, la richesse, la dot. On dit d'un homme qu'il est "muena-biuma", pour dire qu'il possède une fortune

(1) On consultera avec grand intérêt l'aperçu historique très instructif que fait RADCLIFFE-BROWN sur la dot en Europe, en particulier en Angleterre et en Allemagne (Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, ouvrage précité) ainsi que la bibliographie qu'il donne.

considérable. Dans une communauté villageoise ou urbaine, on désigne par le terme "bena-biuma" l'ensemble des hommes riches, ceux qui ont une fortune jugée importante, les possédants. Verser les "biuma", c'est verser la dot en vue du mariage.

"Biuma" est la dot, la prestation matrimoniale essentielle entre toutes, l'élément indispensable à la naissance de l'union et à la production des effets juridiques du mariage.

A - Approche sémantique et aperçu historique: Dans le langage courant on rencontre deux autres termes utilisés comme synonymes de "biuma", ce sont les termes "bintu" et "lupetu". En y regardant de plus près, on s'aperçoit que ces deux termes "bintu" et "lupetu" ne sont pas en réalité des synonymes de "biuma", mais bien plutôt des termes "concurrents", la synonymie est plus apparente que réelle. Voici pourquoi.

- "Bintu" signifie en réalité choses, objets (animés ou inanimés), qui composaient jadis⁽¹⁾ la dot. Avec l'apparition de la monnaie et le phénomène subséquent du passage d'une économie de troc à une économie monétarisée, on a constaté une modification du contenu du terme "bi-

(1) Jadis: cela a duré approximativement jusque vers 1940-1950 selon les endroits. Quant aux objets mêmes, nous y reviendrons plus loin.

Celui-ci va désormais englober d'abord les pièces de monnaie considérées non comme argent mais comme objets (inanimés) de valeur, biens précieux, ensuite comme argent tout court, pièces ou billets de banque. Enfin, le contenu du mot "bintu" devait subir une dernière extension pour s'appliquer aux esclaves, êtres humains considérés ni plus ni moins comme des choses, des objets (animés cette fois) rentrant dans la constitution de la dot de certains types particuliers de mariages, par exemple les mariages des princes ou des chefs (bakalenge). Le terme "bintu", comme on le voit, a vu son contenu se modifier sans cesse au fur et à mesure de l'évolution générale des conditions économiques et sociales. C'est donc en apparence, et en apparence seulement, que "bintu" est synonyme de "biuma".

Les mêmes constatations et les mêmes conclusions s'imposent au sujet du deuxième "synonyme" annoncé, à savoir "lupetu". Ce terme "lupetu" provient directement du verbe "kupeta" amasser, atteindre, obtenir, aboutir à quelque chose. "Lupetu" signifie résultat, le résultat qu'une personne obtient à la suite d'un effort personnel. De là, "lupetu" en vient à désigner la fortune, non pas n'importe quelle fortune, mais celle qu'un individu réussit à amasser au prix de son travail personnel. De cette manière "lupetu" comporte une connotation différente de celle de "biuma", fortune collective, propriété de la famille ou du lignage "tshiota".

En se servant d'un schéma, on peut résumer les données qui précèdent en les ramassant dans le tableau qui suit:

TERME	Conditions économiques générales	Provenance	Signification
BINTU	économie de troc	Groupe, Famille (Tshiota)	Dot-choses
BIUMA	économie monétarisée	Groupe	Dot-richeesse.
LUPETU	économie concurrentielle	Individu	Dot-fortune personnelle

Il convient de remarquer que, comme le terme "biuma", le terme "bintu" s'emploie toujours au pluriel, le singulier "tshintu" étant inusité, tout au moins dans cette acception. Par contre, le terme "lupetu" s'emploie toujours au singulier, le pluriel étant inusité.

B - Régime juridique: Plusieurs questions ici se posent: en quoi consiste la dot "biuma"? A qui incombe la charge de son paiement, en d'autres termes qui en est le solvens? A qui est-elle payée (le bénéficiaire, l'accipiens)? Quel est le délai? Quels sont les modes de

paiement? Quelle est la preuve du paiement? La réponse à toutes ces questions fournit l'ensemble des éléments qui constituent le régime juridique de la dot. Nous allons les examiner tour à tour.

1) Composition de la dot

En quoi consiste la dot? Quels en sont les éléments? L'évolution dans ce domaine est riche en enseignements. Avant la colonisation et même durant celle-ci jusqu'aux environs des années 1940, la dot ne consistait pas en somme d'argent. Elle se composait de choses, d'objets "bintu" tels que colliers (nshinga), couris (nyama-nkole), perles (busanga), houes (lukasu), haches (kasuvi), flèches (muketo), etc, et dans tous les cas on payait des "nkanu", anneaux de cuivre d'aspect et de poids variables. Chez les Baluba du Katanga, à la place de "nkanu" on utilisait le terme "mitunda". Les auteurs considèrent ces "nkanu", de fabrication artisanale, comme des pièces de monnaie et n'hésitent pas à parler d'argent à leur endroit. Cette analyse se justifie pleinement du point de vue de la théorie économique pure. Mais nous nous en écarterons en raison du caractère trop rudimentaire du mode de fabrication des "nkanu" et d'autre part, en raison de l'absence de précision sur leur valeur transactionnelle. Petit à petit, on a vu s'installer et se développer l'habitude d'ajouter aux "nkanu" la remise d'animaux domestiques divers tels que chèvres (mbaji), moutons (mukoko), lapins (mbalu), poules (nzolo), canards (dibata), etc.

L'apparition de la monnaie va bouleverser tout ce système. Désormais, c'est en argent qu'on paie la dot. Progressivement les "nank" sont retirés de la circulation, leur place est prise par les pièces de monnaie d'abord, les billets de banque ensuite. La remise d'animaux domestiques est maintenue mais voit son importance baisser sans cesse, au bénéfice de la monnaie. En même temps que l'avènement de la monnaie, on assiste à l'apparition de prestations "modernes" : outils de production, fusils, objets industriels, articles vestimentaux tels que costumes, pagnes, textiles divers, chaussures, cravates, bijoux. C'est à titre tout à fait exceptionnel que les Baluba pratiquent le versement de la dot sous forme de prestations de service (travaux de construction ou culture des champs). Ils se méfient de cette formule⁽¹⁾ qui pose des problèmes insolubles en cas de "dikongola" ou cérémonie de remboursement de la dot dans l'hypothèse d'une rupture d'alliance ou de dissolution du mariage. Signalons enfin que, dans certains mariages, notamment ceux des rois ou des chefs (mfumu), on voit pratiquer une dot sous forme de remise d'esclaves.

2) La charge du paiement de la dot

Qui paie la dot "biuna"? C'est une règle générale le père (tata ou tata) du fiancé qui a la charge de procurer la dot à son fils pour permettre

(1) Formule qui constitue une règle générale chez les Basa du Cameroun (cf. TONYE) et chez les BASAKATA du Congo.

à celui-ci de se marier: cette obligation, appelée "kuselesha" (ou "kubakisha) muana", rentre dans les "attributs de la puissance paternelle" et fait contre-partie au pouvoir de commandement du père. Pour procurer la dot "biuna" à son fils, le père doit, soit conserver soigneusement⁽¹⁾ la dot éventuelle qu'il a lui-même encaissée en mariant une de ses filles, soit alors la prélever sur les ressources de sa famille "tshiota". Une incapacité du père dans ce domaine est considérée comme une défaillance grave, cause de "déchéance de la puissance paternelle."

Depuis une quinzaine d'années, on note chez les jeunes le développement d'une mentalité individualiste, une volonté de fierté et une recherche d'indépendance personnelle. Les jeunes s'abstiennent de demander la dot au père, ils font un point d'honneur à se marier avec une dot obtenue "par la sueur de leur front". Un tel comportement, s'il se généralise, aboutira pratiquement à un transfert de la charge du paiement de la dot: la coutume évolue, mue par un dynamisme interne.

(1) Cette solution entraîne une thésaurisation, une immobilisation d'importantes sommes totalement soustraites du circuit économique. Cf à ce propos la thèse de GANDZADI. (Thèse précitée).

3) Le créancier de la dot

A qui la dot "biuma" est-elle payée? Posée de cette manière, la question ne revêt pas beaucoup de sens chez les Baluba. Ils distinguent en effet, d'une part la personne entre les mains de laquelle la dot doit être remise et, d'autre part, le véritable bénéficiaire, c'est-à-dire celui à qui la dot doit être donnée en fin de compte pour en jouir, en disposer. La première personne n'est qu'un simple "accipiens", un intermédiaire, un dépositaire; il encaisse la somme mais n'a pas le droit de la "manger" comme disent les Baluba (kudia). Ce "dépositaire" est toujours le père de la fiancée. Ayant reçu la dot, il a obligation de la remettre à celui de ses parents que la coutume désigne comme le véritable créancier de la dot de telle fille: c'est ce qu'on appelle "kulambula biuma", offrir la dot à qui de droit. Dans chaque famille, on sait à quelle personne revient la dot de chacune des filles à marier; cette personne est appelée "muena-biuma" ou "mudi-wa-biuma". Il ne peut en être ainsi que s'il s'agit d'une dot dite "biuma-bia-mulambo"⁽¹⁾, dot devant être attribuée par le père de la fiancée

(1) "Biuma-bia-mulambo" : littéralement dot-impôt. On lira avec intérêt les réflexions de L. MUKENGE : Croyances religieuses et structures socio-familiales en société Luba : Buena-Muntu Bakishi, Milambu. Cahiers Economiques et sociaux (IRES, Lovanium, Kinshasa, V, 1967, n° 1, pp. 6 à 94).

à l'un de ses parents (frère, cousin, neveu) que lui indique la règle coutumière. La sanction de cette règle est particulièrement énergique dans plusieurs clans comme les Bena-Tshitolo et les Bakwanga. Le coupable, dit-on, risque de mourir à bref délai ou de condamner sa fille à la stérilité.

4) Délai de paiement de la dot

Quand la dot doit-elle être payée? Le délai de paiement de la dot

"biurma" n'obéit à aucune règle impérative. Généralement, le versement de la dot doit être intégral avant la cérémonie dite "dimona-pambelo" par laquelle la fiancée est solennellement introduite dans la famille (nzubu) du futur mari pour une prise de contact et une connaissance mutuelle. Si le versement n'est pas intégral à ce moment, il doit l'être avant le rite dit "dibanza" par lequel la fille prend officiellement le titre de femme mariée "mukaji-mubaka"(1), perd définitivement son statut de fiancée, "mubangila" et prend solennellement place au domicile du mari "mulume"(2). Il arrive que le futur époux obtienne de sa belle-famille un délai de grâce qui lui permettra de fractionner le paiement de sa dot en plusieurs tranches, c'est ce que les Baluba appellent "kufuta kakese kakese" payer par

(1) On dit aussi "mukaji-wa-nzubu" ou encore "mukaji-wa-biurma". Plus tard devenue mère, elle s'appelle "mua-bana".

(2) Le mariage des Baluba est patrilocal.

petits paquets. Les jeunes demandent très exceptionnellement à bénéficier d'une telle faveur, qu'ils considèrent comme susceptible de porter atteinte à leur prestige et à leur fierté personnelle.

5) Mode de paiement de la dot

Depuis la "monétarisation" de la dot, le seul mode de paiement admis est le versement de la dot en espèces, la remise de la main à la main. Ce mode est considéré comme le plus normal, il permet un contact humain que rien ne peut remplacer. L'envoi de la dot "biuma" par mandat ne se pratique pas, nous n'en avons pas vu un seul cas. Le paiement par chèque postal ou bancaire est non seulement exclu, mais considéré comme injurieux à l'égard de la famille de la fiancée. La raison du phénomène n'est pas que les gens ignorent la pratique du chèque ou se méfient de ce mode de paiement. Il arrive en effet qu'un homme, qui accepte tous les jours des paiements par chèque, les refuse quand il s'agit d'un versement de dot. La dot, comme le mariage dont elle est la principale condition, a une certaine valeur de solennité et de sacralité, qui n'est pas reconnue à un chèque. Le paiement par chèque enlèverait à la dot toute cette valeur. Un législateur inspiré qui s'aviserait de rendre obligatoire le paiement par chèque de toutes les dots et érigerait en infraction pénale le refus d'un tel paiement, enlèverait à la dot

l'essentiel de sa valeur et porterait par là-même un coup mortel à l'institution⁽¹⁾.

6) Preuve du paiement

La preuve du paiement de la dot "biuma" repose tout entière sur la tête d'une seule personne, appelée "tshibanji", témoin officiel intermédiaire obligatoire de tout mariage.

Le choix de ce témoin "tshibanji" obéit à des conditions si rigoureuses d'honnêteté, d'intégrité morale et d'honorabilité que ce personnage est crû sur parole dans toutes les déclarations qu'il fait sur le mariage dont il est témoin, la nature et l'importance de la dot versée. Il est obligatoirement convoqué à tous les actes juridiques relatifs au mariage. Sa présence est indispensable à la validité de tout acte intéressant, le "dibaka", depuis les pourparlers, le versement de la dot jusqu'au remboursement éventuel de celle-ci en cas de dissolution (dikongola). Le témoin "tshibanji", dont la fonction est héréditaire (c'est son fils aîné "muana-butala" qui le remplace s'il vient à mourir) remplit trois rôles: d'abord il est

(1) En même temps, une telle innovation législative couperait court à la néfaste thésaurisation privée, maintiendrait dans le circuit économique les importantes sommes actuellement immobilisées. Du point de vue économique, une telle mesure paraît éminemment souhaitable. Mais son efficacité suppose la mise sur pied d'un réseau bancaire rural, ce qui ne va pas sans poser de nombreux autres problèmes. Sur le plan urbain, une telle proposition peut déjà trouver un début d'application.

le conseiller des deux familles engagées dans les liens du mariage, il est un intermédiaire entre elles; ensuite, il accomplit tous les actes juridiques et en assure la conservation; enfin il est le principal conseiller des fiancés, devenus plus tard des époux, en particulier c'est lui qui organise les tentatives de réconciliation pour éviter la rupture du mariage en cas de tension entre les époux. La fonction du "tshibanji" est bénévole, il ne perçoit que de petits cadeaux à caractère facultatif et dont l'importance est laissée à la libre appréciation des époux et de leurs familles⁽¹⁾.

2 - L'existence de cas de mariage sans dot

On observe de nos jours chez les Baluba quelques cas⁽²⁾ de ce qu'on peut formellement appeler "mariage sans dot". Le fiancé reçoit sa future épouse "sans bourse délier", sans aucune prestation pécuniaire de sa part, "comme les Blancs" dit-on parfois. Seul le consentement des fiancés et des parents de la fille est requis. Dans certains cas même, le jeune homme offre de verser sa dot mais il se heurte à un refus catégorique de la part de son beau-père. A propos de ces mariages sans dot, nous ferons quelques observations.

(1) D'après R. P. HULSTAERT, la coutume de "mongo" est en sens contraire: le témoin est payé, ses honoraires ont un caractère impératif, et le montant en est fixé. Cf. ouvrage précité.

(2) Au cours de notre enquête de terrain, nous en avons rencontré dans moins de 1% des cas.

Une première observation est que ces cas de mariage sans dot étaient totalement inconnus avant les années 1955-1960. Aujourd'hui encore, ils sont d'une rareté extrême par rapport à l'ensemble des mariages contractés avec versement de dot "biuma".

Une seconde observation est que la langue des Baluba ne contient aucun terme, aucune expression pouvant signifier "mariage sans dot". Par contre la même langue est particulièrement riche en termes servant à désigner soit le mariage avec dot, soit la femme épousée avec dot, la femme "légitime": le mariage par dot se dit "dibaka-dia-biuma", la femme mariée par dot est appelée "mukaji-wa-biuma", "mukaji-mubaka" ou "musela", ou bien "wa-nzubu", ou bien encore "wa-bana". Les mêmes termes servent à rendre le concept de "femme légitime", la femme de statut légal, dont les enfants ont aussi le statut d'enfants légitimes (bana) par opposition à la concubine "ndumba ou mulunda", dont les enfants ont le statut d'enfants illégitimes "ba-panshi", ou bien "ba-mu-majandi", ou bien encore "ba-mu-matshuwa".

Or, et c'est une troisième observation, voici ce que nous avons relevé. Dans les rares cas de mariages sans dot, la femme mariée sans dot est désignée par ses parents, les voisins et par elle-même non pas du terme "ndumba" ou "mulunda" (concubine),

par le terme "mukaji-wa-biuma" femme mariée par dot, alors que de notoriété publique cette femme est mariée sans dot. Son mari lui-même, tout en sachant qu'il n'a pas payé de dot, la désigne comme "mukaji-wa-biuma" femme mariée par dot, ce qui est contraire à la vérité. Cette constatation prouve bien que, dans la pensée traditionnelle des Baluba, le concept de "mariage légitime" est étroitement lié au concept de "mariage par dot", et que tout mariage pour être légitime, pour donner naissance à des enfants légitimes, doit être un "dibaka-dia-biuma" mariage par dot; même si la dot n'a pas été effectivement versée, on fait "comme si" elle avait été versée et on parle encore de "dibaka-dia-biuma" juste pour signifier qu'il s'agit d'un mariage légitime, non d'une union libre, d'un concubinage.

Et voici une quatrième et dernière observation. Les informateurs, invités à se prononcer sur un cas de mariage sans dot, parlent de "mabaka-a-bena-lelu", c'est-à-dire mariages des gens d'aujourd'hui, modernes, mariages "nouvelle vague", pourrait-on dire si on nous le permet. Cette expression a un contenu méprisant, péjoratif, désapprouvateur, et ceci se révèle de deux manières. D'une part l'emploi du pluriel "mabaka" est péjoratif, destiné à jeter le discrédit, car normalement on utilise le singulier "dibaka", le mariage. D'autre part "a-bena-lelu" signifie inventé par les gens d'au-

jourd'hui : par cette expression, l'informateur porte implicitement et instinctivement un jugement négatif sur le mariage sans dot. Ce mariage est d'origine récente. Il est inconnu en milieu rural. On en trouve quelques cas dans les villes, chez les familles où domine, dit-on, la tendance à "faire comme les blancs" c'est-à-dire à copier les règles de vie des Européens⁽¹⁾. Dans l'état actuel des choses, il semble exclu de penser que le "mariage sans dot" constitue la forme d'avenir du mariage chez les Baluba et de prévoir en ce sens l'évolution des esprits.

Section II

LA FILIATION

De même qu'au chapitre de la formation du mariage nous avons retenu la seule question de la dot "biuma", de même ici, parmi les nombreux effets du mariage, nous allons en retenir un seul, la filiation (bana).

Les Baluba ont sur la filiation des règles complexes sur lesquelles les informateurs donnent des renseignements quelquefois confus et entremêlés. Cependant, lorsqu'on a affaire à des informateurs

(1) On ignore généralement que les Européens ont, eux aussi, connu et pratiqué le "dibaka-dia-biuma". Voir RADCLIFFE-BROWN, op. cit., ibidem.

qualifiés, hautement spécialisés dans les questions de filiation⁽¹⁾, on obtient une foule de renseignements précis qui se prêtent à une élaboration technique relativement poussée. Nous avons ainsi été à même de dégager une foule de concepts qui permettent de distinguer une filiation légitime, une filiation naturelle, une filiation adultérine, une filiation incestueuse et une filiation adoptive (conçue comme nous allons le voir d'une manière particulière mais produisant des effets limités). Seules ces catégories ressemblent à celles du droit occidental, le contenu s'en éloigne

1 - La filiation légitime : attribution au géniteur avec rattachement total.

Le concept de filiation légitime se manifeste de façon très précise chez les Baluba, contrairement à ce qu'ont écrit certains auteurs⁽²⁾. Nous allons d'abord en dégager la notion, ensuite en étudier les manifestations et effets juridiques.

A - Notion de filiation légitime

Dans les actes courants de la vie quotidienne, les Baluba, en dehors de tout litige ou crise, ne font aucune distinction entre les enfants

(1) C'est le cas des conseillers spécialisés des chefs coutumiers (bakalenge, mfumu) ainsi que des assesseurs membres des juridictions coutumières (Tribunal du Secteur, Tribunal du Territoire).

(2) Voir entre autres E. VERHULPEN : Baluba et balubaisés du Katanga, op.cit. p.250. Ce passage est écrit sur les Bena Kalundwe.

légitimes et les enfants non légitimes. Tous les enfants sont aimés, protégés de la même façon et les règles de vie sociale (nsombelu) prescrivent d'éviter tout acte, parole, geste ou allusion tendant à faire une discrimination entre les enfants de la famille (tshiota) et susceptible de peser sur leur éducation ou sur l'éclosion de leur personnalité. Toute attitude discriminatoire de ce genre sur les enfants est appelée "ditapulula" ou encore "disungulula bana", elle est prohibée en temps "normal" et c'est elle qui trompe les observateurs étrangers en leur faisant croire que les Baluba (ou les Africains) ignorent toute distinction entre enfants légitimes et enfants non légitimes⁽¹⁾. Il n'en est rien, cette distinction existe toujours en veilleuse, elle éclate au grand jour dans les cas de crise, de litige, par exemple en cas de succession et dans tous les cas où un enfant non légitime fait valoir des prétentions qui menacent directement les intérêts d'un enfant légitime. Alors ce dernier a le droit de se "révolter" (kutomboka), de faire valoir ses droits, de détruire juridiquement les prétentions de l'adversaire, et pour ce faire, il invoquera son statut d'enfant légitime.

Un enfant légitime est désigné de plusieurs manières selon les hypothèses et les circonstances. Tantôt on dit "muana-menemer

(1) Ainsi E. VERBULPEN écrit: "L'enfant adultérin est mis sur le même pied, au point de vue des droits et des devoirs, que l'enfant légitime". Op.cit., p.250, in fine.

enfant vrai, enfant à part entière, ou "muana-mulelela" véritable enfant. Tantôt on dira plutôt "muana-wa-munda", enfant issu du ventre⁽¹⁾, ou bien encore "muana-wa-munda-mudi-nzala" (enfant issu du ventre qui a faim)⁽²⁾.

B - Statut de l'enfant légitime

La filiation légitime produit tous les effets juridiques normalement rattachés au lien de filiation.

Ceci se manifeste d'abord au point de vue de l'attribution c'est-à-dire du rattachement de l'enfant légitime au clan "tshiota" de son père ou de sa mère. Le système juridique des Baluba fait de ce rattachement une nécessité absolue, on ne conçoit pas qu'un individu fasse exception, chaque enfant est rattaché à tel groupe déterminé, et ce groupe, qui assume la responsabilité de sa protection et de son éducation, répond aussi de ses méfaits, crimes ou délits.

L'enfant légitime, né du mariage "dibaka", est rattaché à son "père", c'est-à-dire le mari "mulume ou bayende" de sa mère.

(1) Terme employé aussi pour distinguer le fils propre des fils des frères ou des sœurs (neveux).

(2) En effet, pour les Baluba (comme pour tout le monde) si on a faim, on ne peut sentir cette sensation de faim que dans son propre "ventre", pas dans celui du frère ou de la sœur.

Ka jurisprudence statue en ce sens de façon constante⁽¹⁾. C'est une règle à laquelle les Baluba se montrent particulièrement attachés. Cet attachement peut porter à croire que la règle en question a toujours existé dans la tradition des Baluba. En fait, il n'en est rien, la règle provient du droit Basonge (qui ne connaissait que le régime patrilinéaire, elle date en gros de l'époque de la fondation des empires Baluba, dont le premier fut créé par Kongolo qui était, rappelons-le, d'origine Basonge ou Bayembe comme on disait autrefois⁽²⁾).

(1) Cout. Baluba-Bambo, Cent. Jadot n° 1.267, 2 septembre 1950, B.J.I. n° 6, 1953, p. 253 avec note. - Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Bukama n° 656, 1 juin 1949, B.J.I. n° 11, 1952, p. 332. - Cout. Belande (Basonge), Terr. Elis. n° 456, 8 juin 1951, B.J.I. n° 12, 1952, p. 353 avec note. - Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Bukama n° 641, 30 Mars 1949, B.J.I. n° 11, 1952, p. 331, note. - Cout. Bekalebwe (Basonge), Parq. Luababa n° 1.089, 30 juin 1951, B.J.I. n° 10, 1952, p. 295. - Terr. Kasenga n° 13, 9 mai 1950, B.J.I. n° 10, 1952, p. 296. - Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Elis. n° 478, 10 juillet 1951, B.J.I. n° 9, 1952, p. 269 avec note. - Cout. Baluba-Bambo, Parquet Haut-Katanga 7 février 1952, J.T.O. n° 29, 1952, p. 156, note. - Terr. Kiambi n° 17, B.J.I. n° 1, 1933, p. 12. - Cout. Bena Bayashi, Terr. Kongolo, n° 69, B.J.I. n° 3, 1933, p. 48. - Terr. Kongolo n° 99, B.J.I. n° 3, 1933, p. 49. - Cout. Baluba-Shankadi, Cheff. Kabongo n° 19, B.J.I. n° 8, 1934, p. 177 avec note. - Terr. Kongolo n° 35, 11 mars 1939, B.J.I. n° 8, 1939, p. 177 avec note. - Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Elis. n° 154, 11 juillet 1949 et n° 280, 13 juin 1950, B.J.I. n° 1, 1951, p. 27 avec note. - Cout. Bakwa-Nkoto (Basonge), Sect. Panio-Mutombo, 18 février 1948, J.T.O. n° 14, 1951, p. 177 avec note. - Cout. Baluba-Bambo, Cent. Elis. N° 13-213; C.I.C. Elis. p. 228 avec note.

(2) Sur l'origine Basonge de la règle du patriarcat chez les Baluba, voir notre Introduction.

Avant cette date, les Baluba obéissaient à la règle de la filiation matrilineaire, attribuant l'enfant au groupe "tshiota" de sa mère. Cette règle du matriarcat est actuellement en vigueur dans la coutume de certains groupes ethniques du Congo, en particulier chez les Bakongo⁽¹⁾. Chez les Baluba, le matriarcat a laissé des traces certes rares mais certaines, dont on retrouve des survivances dans la jurisprudence coutumière jusqu'à une date récente⁽²⁾; c'est le cas notamment des Basanga, chez lesquels cependant la règle matrilineale cède parfois la place à la loi patrilinéaire⁽³⁾.

Qu'arrive-t-il en cas de conflit? Si, dans un litige d'attribution d'enfant, les parents sont régis par un droit personnel différent, il y a un principe général selon lequel le tribunal saisi a l'obligation de rechercher la coutume applicable⁽⁴⁾, après une enquête mi-

(1) Cout. Bakongo, Cheff. Lula Lumene (Inkisi) non noté, 1941, K.O. n° 1/3, 1944/5 p. 74.

(2) Cout. Baluba (région de Mwanza), Parquet Haut Lomami 16 Décembre 1952, B.J.I. n°4, 1953, p.90 - Cout. Balemba, Terr. Elis. n°456, 8 juin 1951, B.J.I. n°12, 1952, p.353 avec note - Cout. Bena Ngoma (Basanga), Sect. Mwashia (Kienge) n°5, 25 février 1950, B.J.I. n°10, 1952, p.300 avec note.

(3) Cout. Basanga, Terr. Jadot n°155, B.J.I. n°9, 1934, p.200 - Cout. Balembwe (Basanga) Sect. Mukebo (non noté), 1946, B.J.I. n°4, 1953, p. 86 avec note.

(4) Parq. Elis. n°590, 9 novembre 1939, B.J.I. n°1, 1941, p.26.

nutieuse⁽¹⁾. Si au bout de l'enquête, il se révèle qu'aucune coutume n'est applicable au litige, le juge doit statuer en équité⁽²⁾ en prenant avant tout en considération les intérêts de l'enfant et en faisant donc triompher la solution imposée par ces intérêts.

Lorsqu'un mariage est conclu entre un homme patrilinéaire par ex. Baluba-Bambo, et une femme matrilineaire, par ex. Babemba ce mariage étant régi par le droit des Babemba qui consacre le matriarcat, les enfants seront attribués à la lignée de la mère, et on refuse même au père le droit de les racheter⁽³⁾. Cette règle est difficile à justifier juridiquement, car on ne voit guère dans la jurisprudence des tribunaux un critère précis permettant de déterminer la coutume qui doit régir un tel mariage. Nous proposons qu'on adopte le critère de choix solennel opéré par les époux au moment du mariage, et en absence d'un tel choix, l'application de la coutume du lieu de domicile conjugal ou bien alors la solution dictée par les intérêts des enfants interprétés par le juge⁽⁴⁾, d'après les éléments fournis par les parties.

(1) Parq. Elis. n° 39, B.J.I. n° 10, 1934, p.224.

(2) Terr. Elis. n° 456, 8 juin 1951, B.J.I. n° 12, 1952, p.353 avec n.

(3) Cout. Babemba, Cent. Elis. n° 13.213, C.E.C. Ev. p.228 avec n.

(4) Solutions comportant certes des inconvénients mais ayant sur les autres l'avantage de la simplicité.

Quelles sont les règles qui régissent l'attribution d'enfant lorsque l'un des parents a le statut d'esclave "mpika"? Lorsqu'un homme libre prend pour concubine une femme esclave, les enfants nés de cette union ont le statut d'enfants légitimes au même titre que les enfants nés des femmes régulièrement épousées⁽¹⁾. Le souci de protéger les intérêts de l'enfant lui fait donc appliquer le statut du père, et la jurisprudence souligne que l'enfant né dans une telle hypothèse est attribué au maître non en tant que maître mais en tant que père⁽²⁾. D'autre part, lorsque c'est au contraire le père-géniteur qui a le statut d'esclave "mpika" et que la mère est femme libre, les enfants nés de cette union ont le statut d'homme libre et appartiennent à la famille de leur mère⁽³⁾. On applique donc à l'enfant le statut qui est le plus favorable à ses intérêts, à savoir le statut de celui de ses parents qui est libre. Il s'agit là d'une autre application du principe général qui veut que priorité soit donnée à la protection de l'enfant qui, selon les Baluba, ne doit pas souffrir d'une situation qui est imputable non à lui, l'enfant, mais à ses géniteurs⁽⁴⁾.

(1) Cout. Bena Bayashi, Terr. Kabalo n° 42, 18 août 1931, B.J.I. n° 3, 1933, p. 44.

(2) Cout. Bekalebwe (Basonge), Cheff. Piani-Tshungu n° 224, B.J.I. n° 1, 1933, p. 118.

(3) Cout. Baluba-Shankadi, Cheff. Kabongon n° 19, B.J.I. n° 8, 1934, p. 1 avec note.

(4) Voir une autre application de cette idée dans Parq. Ellis n° 39, B.J.I. n° 10, 1934, p. 224. De même : Terr. Bokungu n° 22, 17 septembre 1934, B.J.I. n° 4, 1941, p. 91 avec note.

2 - La filiation naturelle : attribution au père de la génitrice avec rattachement total

Un enfant naturel est désigné "muana-wa-panshi"⁽¹⁾ ou bien "wa-mu-masandi" (issu de relations hors mariage) ou bien encore "wa-mu-matshuwa" né dans le foyer paternel de sa mère: le mariage étant virolocal (et non uxorilocal) chez les Baluba, c'est dans le foyer de son mari qu'une fille doit devenir mère; si donc elle accouche dans son foyer paternel (matshuwa), cela prouve qu'elle est mère célibataire (mujika) et que, par conséquent, l'enfant auquel elle donne naissance dans ces conditions est un enfant naturel (muana) wa-mu-matshuwa. Toute cette terminologie a une charge sémantique qui contient en filigrane tous les germes du statut légal de l'enfant naturel.

L'enfant naturel, du fait qu'il est né d'une mère célibataire (panshi), est attribué au groupe "tshiota" de sa mère⁽²⁾ et comme le

(1) Muana-wa-Panshi, littér. enfant issu d'une fille en chômage. Le mariage est assimilé pour une fille à un emploi; le célibat (toujours pour une fille) a une situation de chômeur, de fille sans profession. Une femme mariée se considère comme ayant un travail qui est le mariage, c'est-à-dire la vocation normale pour une femme, sa profession naturelle. C'est pourquoi chez les Baluba la femme mariée qui s'en va revoir ses parents pour deux ou trois semaines dit qu'elle part "en congé" exactement comme les travailleurs. Pour l'homme, on ne fait pas les mêmes considérations.

(2) Cout. Baluba-Baombo, Sect. Hemptinne(Dibaya), 12 mars 1952, BJI n° 2, 1953, p. 46 avec note - J. T. O. n° 38, 1953, p. 122 avec note - Cout. Baluba-Shankadi, Cheff. Kabongo n° 19, B. J. I. n° 8, 1934, p. 171 avec note - Cout. Bena Bayashi, Terr. Kabalon° 74, 18 juil. 1932, B. J. I. n° 2, 1933, p. 30 - Terr. Kongolo n° 81, B. J. I. n° 3, 1933, p. 48-

droit Baluba ne conçoit pas l'existence d'un enfant sans père, l'enfant d'une mère célibataire est réputé avoir pour père le père de cette mère célibataire, c'est-à-dire en réalité son grand-père "kaku" (ou kambo). Si la mère célibataire vient à se marier, son enfant naturel demeure rattaché à sa lignée, le mari n'a aucun droit sur lui et toute prétention de sa part en ce sens doit être rejetée par le tribunal⁽¹⁾. Mais si la mère célibataire se marie avec le père naturel de son enfant, la dot versée pour ce mariage légitime l'enfant qui cesse ainsi d'appartenir à la lignée de sa mère.

L'enfant conçu après la consommation du divorce "dikongo" est naturel, il appartient à la lignée maternelle⁽²⁾.

Même en dehors de tout mariage de la mère célibataire, le père naturel d'un enfant peut, en versant une dot spéciale appelée "dot de rachat", se faire attribuer l'enfant⁽³⁾. En absence d'une telle dot,

(suite de la note page précédente).../...

Cheff. Kabanga n° 73, B.J.I. n° 8, 1934, p. 171. Cout. Baluba-Shankadi, Cheff. Kabongo n° 19, B.J.I. n° 8, 1934, p. 171 avec note. - Terr. Elis. n° 280, 13 juin 1950, B.J.I. n° 1, 1951, p. 27 avec note. J.T.O. n° 12, 1951, p. 149 avec note. - Même chose chez les Mongvoir Terre Léo 18 juin 1951, J.T.O. n° 25, 1952, p. 100 avec note.

- (1) Cout. Baluba-Shankadi, Cheff. Kabongo, n° 19, B.J.I. n° 8, 1934, p. 171, avec note.
- (2) Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Elis. n° 280, 13 juin 1950, B.J.I. n° 1, 1951, p. 27 avec note.
- (3) Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Kabongo n° 20, 22 février 1934, B.J.I. n° 11, 1936, p. 291 avec note.

l'enfant naturel appartient à la lignée maternelle⁽¹⁾.

Il s'est posé la question de savoir si une coutume qui attribue à la famille de la mère les enfants nés d'un concubinage, est ou non contraire à l'ordre public universel. A cette question, la jurisprudence congolaise a donné une réponse négative⁽²⁾.

En cas de conflit entre les coutumes personnels des concubins concernant l'attribution des enfants naturels, le tribunal doit rechercher la coutume applicable. Toute solution de facilité, par exemple celle qui consiste (en cas de conflit des coutumes, à partager, par moitié ou autrement, les enfants entre les deux groupes, est illégale et doit être censurée⁽³⁾.

(1) Cout. Baluba-Bambo, Sect. Hemptinne, 12 mars 1952, B.J.I. n° 2, 1953, p. 46 avec note - Cent. Elis. n° 13.523, C.E.C. Ev. p. 230 avec note - Cout. Baluba, Cout. Lunda, Cout. du Kasai Parq. Elis. n° 590, 9 novembre 1939, B.J.I. n° 1, 1941, p. 26. Dans le même sens, Cout. Ruanda, Terr. Ruhengeri, 6 août 1945, B.R.U. n° 2, 1946, p. 94 - Mwami 22 janvier 1945, B.R.U. n° 2, 1946, p. 95 avec note - Mwami 25 janvier 1947, B.R.U. n° 9, p. 509 avec note

(2) Parq. Haut Katanga 16 octobre 1951, J.T.O. n° 25, 1952, p. 98 avec note.

(3) Parq. Elis. n° 590, 9 novembre 1939, B.J.I. n° 1, 1941, p. 26.

Avant de terminer, il convient de remarquer que la dot "biuna" des Baluba, est dotée de deux régimes: un régime de droit commun et un régime d'exception. Dans le premier cas, on considère que le versement de la dot a pour but la conclusion d'un mariage, et cela n'a pas à être spécifié par celui qui paie sa dot, la déduction est automatique. Par contre, dans le second cas, lorsque la dot est une "dot de rachat" et qu'elle vise non le mariage mais l'attribution des enfants naturels comme dit plus haut, le père naturel doit au préalable préciser clairement ses intentions (surtout si la femme est enceinte) et s'il omet de le faire, il sera réputé avoir versé une dot en vue du mariage⁽¹⁾. Le régime de rachat est exceptionnel, il doit être explicitement indiqué. C'est le régime de droit commun, dot de mariage, qui s'applique normalement, sauf stipulation contraire.

La dot joue un rôle capital, comme on peut s'en rendre compte. Juridiquement, ce rôle peut se résumer en deux formules: pas de dot, pas de mariage⁽²⁾; pas de dot, pas de filiation⁽³⁾.

(1) Cout. Baluba-Bambo, Sect. Hemptinne 12 mars 1952, B.J.I. n° 2, 1953, p. 46 avec note; J.T.O. n° 38, 1953, p. 222 avec une note différente.

(2) M. BERTAUT : Les Boulous, Thèse de doctorat, p. 176.

(3) S. MELONE : La parenté et la terre dans la stratégie du développement... Thèse précitée, p. 86. Voir également GANDZADI. Thèse précitée.

3 - La filiation adultérine : attribution au père non géniteur par rattachement partiel.

La filiation adultérine est conçue et définie par les Baluba d'une manière limitée, on dirait même "unilatérale". En effet, lorsqu'un homme marié (mubaka) et même père de famille, entretient des relations adultérines, si un enfant naît de telles relations, il n'est pas pour les Baluba un enfant adultérin, il est un "muana-wa-mu-masandi" c'est-à-dire un enfant naturel ordinaire. Il a le statut d'enfant naturel, il appartient à la lignée de sa mère, et le père peut se le faire attribuer moyennant paiement d'une "dot de rachat" ou dot de légitimation. Par contre, lorsqu'une femme mariée, "mukaji-wa-dibaka" ou "mukaji-wa-biuma", et surtout mère de famille ; "mua-bana", lorsqu'une telle femme entretient avec un tiers des relations adultérines, si un enfant naît de ces relations, il est aux yeux des Baluba un véritable enfant adultérin, on l'appelle "muana muendakana" litt. un enfant "qui se promène", qui a "atterri enterrain étranger"; l'expression connote l'attribution de l'enfant adultérin à un "père qui n'est pas son père" en ce sens que sa mère étant mariée, il se trouve ne pas être le fils du mari de sa mère.

Les Baluba considèrent comme particulièrement honteuses de pareilles conditions de naissance pour un enfant. D'où la nécessité, plus que jamais, de le protéger. Le résultat est paradoxal: l'enfant

adultérin "muendakana", tout en étant considéré comme né dans des conditions plus "honteuses" (bundu) que l'enfant naturel, est cependant mieux protégé que ce dernier.

En effet, l'enfant adultérin, conçu des œuvres d'un amant, appartient au mari légitime de sa mère, au même titre que les autres enfants légitimes, l'amant n'a aucun droit à faire valoir sur lui; une jurisprudence constante statue en ce sens⁽¹⁾. Il peut arriver que, au moment de la conception, la famille de la femme propose au mari légitime de celle-ci la dissolution du mariage et lui offre le remboursement de sa dot (dikongola); en ce cas, le mari légitime ne sera pas réputé être le père de l'enfant issu des œuvres de l'amant⁽²⁾.

(1) Cout. Bena Bayashi, Terr. Kongolo n° 5, 18, 28, 50, 52, 102, 135, B.J.I. n° 3, 1933, p. 46 - Terr. Kongolo n° 5, B.J.I. n° 1, 1933, p. 10 - Cheff. Kabanga n° 45, B.J.I. n° 8, 1934, p. 171 avec note - Cout. Bena Kamania, Sect. Kabalo n° 24, 30 mars 1951, B.J.I. n° 4, 1953, p. 91 avec note - Terr. Kabalo n° 1, 1er avril 1952, B.J.I. n° 4, 1953, p. 92 avec note. De même chez les Gombe, Cheff. Isaie n° 55, 27 mars 1935; Terr. Basankusu (non noté), B.J.I. n° 10, 1936, p. 260 - Cout. Bazela, Terr. Sampwe 10 mai 1937, B.J.I. n° 1, 1941, p. 27. Cout. Bayeke, Cheff. Bunkeya n° 3, 1935, B.J.I. n° 3, 1937, p. 74 - Tribunal de Faradje B.J.I. n° 3, 1947, p. 89.

(2) Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Kabongo n° 20, 22 février 1934, B.J.I. n° 11, 1936, p. 291 avec note.

Il existe des hypothèses hybrides, dans lesquelles un enfant est conçu dans des conditions telles qu'il apparaît comme un enfant naturel, mais aussitôt après sa naissance, il est traité comme un enfant adultérin et se voit appliquer le statut réservé à cette catégorie. Nous avons rencontré chez les Bangwandi un cas de cette sorte; en voici les faits. Une jeune fille est fiancée et son mariage est proche, mais en attendant la célébration de son mariage elle entretient des relations secrètes avec un tiers. De ces relations, elle conçoit un enfant mais elle se marie aussitôt après la conception. A ce moment où l'enfant naît (conçu naturel, fanshi), bien après la célébration du mariage, le tiers amant, auteur biologique de la conception, le réclame comme son enfant et en fournit les preuves; il est débouté par le tribunal qui, considérant l'enfant comme adultérin, l'attribue au mari légitime de sa mère⁽¹⁾. Cette jurisprudence illustre bien que la filiation n'est pas une question de fait, mais une question légale tranchée par le droit coutumier⁽²⁾.

4 - La filiation incestueuse : attribution au groupe commun.

L'enfant issu de relations incestueuses est désigné de l'expression "mansanga" qui signifie que pour le produire on a mélangé

(1) Cout. Bangwandi, l'arq. Congo-Ubangi, 20 mai 1949, B.J.I. n° 11, 1952, p. 325.

(2) Voir chez les Mongo une application de cette idée: Terre Léo, 18 juin 1951, J.T.O. n° 25, 1952, p. 100 avec note.

(verbe Kusanga) le sang d'une personne avec un autre sang identique au premier, c'est le rapport de consanguinité⁽¹⁾ entre les auteurs.

Les Baluba font de la filiation incestueuse une question religieuse plus qu'une question proprement juridique. L'enfant incestueux est considéré comme une tare pour la famille et, au lieu de s'occuper de son statut juridique, on préfère s'occuper des parents coupables d'inceste pour qui on redoute les pires catastrophes magico-religieuses. D'où la nécessité absolue de les purifier (kulon-golola) et de débarrasser la famille d'une si grave impureté génératrice des plus grands malheurs.

Si le "droit civil" traditionnel ne s'occupe guère de la filiation incestueuse, il n'en va pas de même du "droit pénal" traditionnel qui, loin de s'en désintéresser, se saisit activement de la question et donne lieu à une abondante jurisprudence. En voici les principales directions.

Un homme perd son frère, hérite de sa femme et commet l'inceste avec la fille de cette femme alors que, d'après la coutume,

(1) Consanguinité: Mashi-Amue ou bien de façon générale "buena-mu". C'est le "isangano" des Mongo (on voit le même radical "sanga de kusanga"; la ressemblance est frappante).

il en est devenu le père. Cette circonstance est jugée particulièrement grave par le tribunal qui, tout en accordant le divorce à la femme, condamne le "père" coupable à une forte amende, lui refuse l'attribution de l'enfant et le prive du droit au remboursement de la dot⁽¹⁾.

Le "frère" d'une femme, en fait cousin parallèle matrilatéral, consomme l'inceste avec la fille de cette femme, donc sa nièce. Il est condamné à une forte peine d'emprisonnement et à des dommages-intérêts au profit de sa "sœur"⁽²⁾.

Un oncle, "père" coutumier, entretient des relations sexuelles avec sa nièce qui est mariée. Il est coupable d'adultère et d'inceste à la fois. Le tribunal coutumier considère l'adultère comme la moins grave des deux infractions mais le retient comme circonstance aggravante de l'inceste⁽³⁾.

L'oncle qui a des relations avec sa nièce est coupable d'inceste. Cette infraction est d'ordre public, elle est poursuivie d'office et punissable d'emprisonnement, de dommages-intérêts au profit des

(1) Cout. Baluha-Hemba, Terr. Muanza n° 9, 1933, B.J.I. n° 3, 1935, P. 55.

(2) Cheff. Manda n° 13, 10 mars 1940, B.J.I. n° 4, 1941, p. 91 avec note.

(3) Terr. Jadot n° 285, 30 avril 1938, B.J.I. n° 10, 1940, p. 292 avec note.

parents de la fille ainsi qu'au profit du chef coutumier du lieu de l'infraction⁽¹⁾.

Les relations entre cousins sous-germaines en ligne paternelle sont incestueuses⁽²⁾.

Les relations entre un homme et deux sœurs de même père et de même mère sont incestueuses⁽³⁾ et sanctionnées pénalement. Cette dernière décision jurisprudentielle contredit directement et formellement les écrits de R.P. COLLE⁽⁴⁾.

5 - La filiation adoptive : attribution limitée, rattachement fictif.

Les Baluba ont de la filiation adoptive une conception qui en limite considérablement la portée. Un père adoptif est un simple "père nourricier" (mudishi, du verbe kudisha: nourrir). Un enfant adoptif n'est jamais considéré comme parentalisé, il ne fait pas partie de la famille qui l'adopte, il demeure un "muana-bende" enfant étranger; ses parents adoptifs se bornent à le nourrir et à l'entretenir pendant une durée variable, soit parce que ses parents d'origine sont dans

(1) Cout. Baluba-Bambo, Cent. Jadot n° 1.267, 2 septembre 1950, B.J.I. n° 6, 1953, p. 253.

(2) Cout. Baluba-Bambo, Sect. Dombi (luebo) 5 oct. 1951, B.J.I. n° 3, 1953, p. 67 avec notes.

(3) Voir R.P. COLLE : Les Baluba, op.cit., Tome 1, p. 305. Cet auteur dit que le mariage ne crée pas pour la femme d'affinité avec les frères et les parents de son mari. Ceci est formellement démenti par les tribunaux coutumiers qui décident que la femme mariée qui a des

l'impossibilité matérielle de le faire, soit parce qu'il est loin de ces derniers. Une application très importante et très utile de cette filiation adoptive est la pratique du "tshibelu" fort répandue chez les Baluba. Cette pratique permet de résoudre certains problèmes posés par le manque d'écoles. Le Congo étant insuffisamment doté en institutions scolaires, il arrive souvent qu'un enfant doive parcourir une distance de 100 à 200 kilomètres pour trouver une école. Un tel enfant ne peut évidemment pas rentrer tous les soirs dans son village. Il résoudra ce problème en recourant à la pratique du "tshibelu": il se fait adopter "kukuata tshibelu" par une famille qui habite au lieu de situation de l'école. Cette famille le logera et le nourrira gratuitement durant tout le temps de sa scolarité, comme elle le fait pour ses propres enfants. Mais la filiation de cette nature n'englobe pas les attributs de la puissance paternelle qui demeurent le monopole de la famille biologique du bénéficiaire du "tshibelu". D'autre part, elle est essentiellement provisoire, elle cesse ses effets au moment où cesse le problème qu'elle avait pour but de résoudre, à savoir la scolarité. La pratique du "tshibelu" par les services importants qu'elle rend, mérite d'être encouragée, développée et généralisée.

suite de la note (3) page précédente.../...

relations avec son beau-frère commet un adultère: Cout. Baluba, Gent. Jadot n° 51, B. J. I. n° 11, 1934, p. 245 avec note. - En sens contraire: Cout. Baluba-Ilemba, Terr. Mwanza n° 11, 1933, B. J. I. n° 1935, p. 55.

On trouve par contre chez les Mongo une véritable filiation adoptive produisant tous les effets juridiques de la filiation légitime, en particulier les droits et devoirs attachés à la puissance paternelle. On permet même à un père légitime de transmettre par contrat à un tiers tout ou partie de ses droits sur son enfant. La jurisprudence coutumière congolaise reconnaît la validité d'un tel contrat, considère le père légitime comme lié par ce contrat et lui refuse le droit de reprendre les prérogatives par lui cédées⁽¹⁾. Un contrat de cette sorte est déclaré nul comme contraire à l'ordre public "universel".

Section 3

RUPTURE DU LIEN CONJUGAL ET PERMANENCE DE L'ALLIANCE MATRIMONIALE

Nous nous abstiendrons délibérément d'utiliser le terme divorce⁽²⁾ qui a un contenu technique trop précis, avec des causes et des effets qui n'ont rien de commun avec les dispositions du droit traditionnel Baluba sur les conditions et les effets de la rupture du lien matrimonial.

Avant de commencer l'étude de la dissolution du mariage, il convient de faire une remarque préliminaire. Les Baluba connaissent

(1) Cout. Mongo, Terr. Befale n° 54, 25 oct. 1936, B. J. I. n° 7, 1940, p. 214 avec note; B. J. I. n° 2, 1941, p. 29 avec note différente.

(2) Contrairement à ce que font les auteurs. Cf. E. VERHULPEN, op. cit. p. 268 et R. P. COLLE, op. cit. p. 317 et ss.

la distinction entre la dissolution d'un mariage jusque là valable et l'annulation d'un mariage réputé n'avoir jamais existé. Nous ne nous occuperons pas spécialement de l'annulation d'un mariage, nous nous contenterons de signaler que l'annulation se pratique dans deux séries d'hypothèses: d'une part l'existence d'un mariage antérieur non dissous et d'autre part la violation des règles de l'exogamie. Tout mariage contracté par une femme encore liée par un mariage antérieur non dissous, est nul de plein droit⁽¹⁾. Il en est de même pour tout mariage entre un homme et une femme qui sont "cousins"⁽²⁾ ou simplement qui appartiennent au même clan⁽³⁾. Enfin, l'absence de consentement de la jeune fille ou de ses parents est également une cause non pas de divorce mais d'annulation du mariage⁽⁴⁾. L'annulation produit des effets rétro-

-
- (1) Parq. Kasai 27 janvier 1953, J.T.O. n° 37, 1953, p. 106, note - Parq. Lulua, 27 août 1931, Rev. Jur. 1932, p. 22 - Cent. Elis. C.E.C. Ev. p. 225 avec note - Dans le même sens, Cout. Gombo, Cheff. Isaïe n° 55, 27 mars 1935, et Terr. Basankusu, B.J.I. n° 1, 1936, p. 260 - Cout. Bazela, Terr. Sampwe n° 114, 26 janvier 1937, B.J.I. n° 3, 1941, p. 70 avec note. - Cout. Bena Bayashi, Terr. Kongolo, n° 130, B.J.I. n° 3, 1933, p. 49 - Cout. Bena Kamania, Cheff. Buli (Ankoro) n° 38, 13 juin 1932, B.J.I. n° 8, 1940, p. 240 avec note.
- (2) Cout. Baluba, Cent. Jadot n° 1.267, 2 septembre 1950, B.J.I. n° 3, 1953, p. 253 avec note.
- (3) Cout. Gwaka, Distr. Congo-Ubangi, 21 septembre 1932, B.J.I. n° 3, 1933, p. 21 avec note.
- (4) Cout. Bena Bayashi, Terr. Kongolo n° 14, B.J.I. n° 1, 1933 p. 10 avec notes - Terr. Kabalo n° 52, 21 décembre 1931, et n° 26, 11 septembre 1931, B.J.I. n° 3, 1933, p. 45 - Cout. Bekalebwe, Cheff. Kilaka, B.J.I. n° 5, 1933, p. 96 - Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Kabongo, 2 octobre 1948, B.J.I. n° 4, 1951, p. 121 avec notes - Parq. Hant...

.../...

actifs, puisque le mariage annulé est censé avoir été nul dès le début. Quant à la dissolution, elle produit des effets qui ne concernent que l'avenir

Sous le bénéfice de ces remarques préliminaires, nous allons aborder l'étude de la dissolution du mariage, étude qui exposera d'abord les causes de rupture, puis la procédure et enfin les effets de la dissolution du lien matrimonial.

1 - Les causes de rupture.

Pour dire qu'un mariage est dissous, les Baluba disent "dibaka-difua", litt. le mariage est mort. On connote par là que le lien conjugal, institution "vivante" riche en activité, produisant sans cesse des effets multiples, perd par la dissolution toute son activité, cesse de produire ses effets; il meurt. C'est pourquoi celui — homme ou femme — conjoint ou non-conjoint, qui prend l'initiative de la rupture, endosse aux yeux des Baluba une énorme responsabilité; on dit qu'il "tue" le mariage : "kushipa dibaka".

suite de la note (4) page précédente .../...

Lomani, 16 décembre 1952, B.J.I. n° 4, 1953, p. 90 - Terr. Lulua-bourg n° 5.093, 13 juin 1951, Parq. Kasaf 20 juillet 1951, J.T.O. n° 16, 1951, p. 201 avec note - Cent. Elis, n° 14.308, C.E.C. Ev. p. 223 avec note - Cout. Baluba-Bambo, Cent. Jadot, n° 1.267, 2 septembre 1950, B.J.I. n° 6, 1953, p. 253 avec note.

Il est impossible de prétendre, comme l'ont fait certains auteurs, dresser une liste exhaustive des causes de divorce chez les Baluba. On peut certes procéder par classifications mais nous écarterons cette méthode car l'examen de la jurisprudence coutumière révèle des causes qui sont "allergiques" à toute classification. Notre but est de démontrer qu'une intervention législative est particulièrement souhaitable dans ce domaine où règne un désordre indescriptible. C'est pourquoi nous ferons autant que possible usage de classifications rationnelles, mais à titre principal nous procéderons par analyse des décisions jurisprudentielles des tribunaux coutumiers, et nous ferons ressortir les énormes contradictions de cette jurisprudence qui se détruit elle-même en posant des grands principes qu'elle n'applique jamais.

Ainsi, à plusieurs reprises, les tribunaux coutumiers déclarent que le divorce ne peut être accordé que pour "des motifs sérieux"⁽¹⁾. Excellente affirmation de principe, que personne n'oserait

(1) Cout. Basanga, Sect. Mukebo n° 14, 1947, B.J.I. n° 4, 1953, p. 26, note - Parq. Haut Katanga, 17 mai 1952, J.T.O. n° 37, 1953, p. 10, note - Cout. Basonge, Sect. Panio-Mutombo n° 129, 16 avril 1948, B.J.I. n° 12, 1952, p. 360, note - Parq. Kasai, 20 juillet 1951, et Terr. Luluabourg n° 5.903, 13 juin 1951, J.T.O. n° 16, 1951, p. 2, note - Cout. Baluba-Bambo, Terr. Bakwanga n° 1.158, 20 octobre 1951, J.T.O. n° 15, 1951, p. 190, note - Terr. Kongolo n° 59, B.J.I. n° 2, 1933, p. 36 - Cout. Bena Bayashi, Terr. Kongolo n° 13, B.J.I. n° 2, 1933, p. 47 - Terr. Elis. n° 65, 3 août 1933, B.J.I. n° 7, 1934, p. 14 - Cout. Baluba, Cent. Elis. n° 103, B.J.I. n° 9, 1934, p. 197. - Cout. Baluba Hamba, Terr. Muanza n° 14, 1933, B.J.I. n° 3, 1935, p. 57 - Terr. Ankoro n° 100, 29 octobre 1934, B.J.I. n° 3, 1939, p. 95 avec note.

contester. Mais quand on y regarde de plus près, on découvre des décisions dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont "à la limite" de l'acceptable; en voici des exemples: la femme qui a continuellement des pertes de sang qui s'arrêtent dès qu'elle quitte son mari, a droit au divorce⁽¹⁾; la femme dont deux enfants sont morts a droit au divorce⁽²⁾; le fait pour la femme de faire boire à son mari un philtre destiné à le rendre plus fidèle, constitue une cause de divorce pour le mari⁽³⁾. Au vu de décisions de ce genre, on est tout naturellement amené à se demander ce que la jurisprudence coutumière entend au juste par "motifs sérieux" exigés pour qu'un mariage soit dissous. C'est pour cette raison qu'une étude minutieuse des causes de "divorce" prend un intérêt particulier, et nous sommes persuadé qu'une telle étude ne peut être dissociée d'une analyse attentive de la jurisprudence des tribunaux de droit traditionnel.

Or, on constate qu'il existe plusieurs séries de causes que l'on peut grouper comme suit :

A - Causes générales indépendantes et antérieures au mariage :

Dans cette rubrique, on rencontre en premier lieu l'impuissance

mari (Cout. Batembo, Cheff. Niemba-Kunda n°6, B.J.I. n°2, 1933, p. 2).

(1) Terr. Kongolo, n°36, 11 décembre 1936, B.J.I. n°11, 1938, p. 2, avec note.

(2) Cout. Bena Mambwa, Cheff. Bena Mambwa (Kongolo) n°92, B.J.I. n°3, 1933, p. 55.

(3) Cout. Warega, Cheff. Babene, n°20, 1941, B.J.I. n°6, 1953, p. 2.

mais cette impuissance devient inopérante si elle apparaît en cours de route, c'est-à-dire au cours de la vie du ménage (Cout. Bayeke, Cheff. Bunkeya n° 183, 1932, B.J.I. n° 4, 1937, p. 99 - Cout. Balumbu Cheff. Kabanga n° 73, B.J.I. n° 8, 1934, p. 171).

On trouve ensuite la stérilité de la femme (Cout. Basanga, Sect. Mukebo n° 12, 1947, B.J.I. n° 4, 1953, p. 86 avec note); mais la stérilité est écartée comme cause de divorce si la femme l'a obtenue de la part du mari en raison de l'inconduite de celle-ci.

Viennent ici les diverses maladies considérées comme graves: exemple la lèpre (Cheff. Ngosa-Kaponda n° 22, B.J.I. n° 9, 1937, p. 198 avec note), l'épilepsie, etc... mais il y a des jugements en sens contraire (ex. Trib. de Faradje, B.J.I. n° 3, 1947, p. 90). Si la maladie est le résultat d'une contagion de la part du conjoint, elle est inopérante et le coupable est même condamné à des dommages-intérêts (ex. Cheff. Kabanga, n° 52, B.J.I. n° 8, 1934, p. 171 avec note).

B - Causes tenant au devoir conjugal: On trouve sous cette rubrique plu-

sieurs causes :

- le défaut de remplir le devoir conjugal (Cheff. Bena Mambwa, n° 115, B.J.I. n° 3, 1933, p. 55).
- le défaut d'assistance;

- l'adultère (la jurisprudence en ce domaine est très abondante :
Bekalebwe, Cheff. Ngoy-Mwasu n°36, B.J.I. n°5, 1933, p.96 -
Baluba-Bambo, Sect. Dombi Luebo, 5 octobre 1951, B.J.I. n°3,
1953, p.67).
- les sévices multiples (Baluba-Bambo, Cheff. Bakwa-Kalonji, n°39
18 avril 1950, J.T.O. n°15, 1951, p. 190 avec note);
- les injures : on trouve une grande variété, tantôt on exige que les
injures soient répétées et même habituelles (Terr. Kabalo n°30bis,
B.J.I. n°3, 1933, p.47), tantôt simplement qu'elles soient graves,
(Bekalebwe, cheff. Kiluka n°14, B.J.I. n°5, 1933, p.96). Une femme
a obtenu le divorce parce que son mari lui avait refusé une prise de
tabac et lui avait dit "tu es folle, va-t-en" : Bekalebwe, cheff. Ngoy
Mwasu n°28, B.J.I. n°5, 1933, p.95 avec note. La gravité, dans ce
dernier cas est plutôt douteuse.

C - Causes diverses :

- la sorcellerie (Buloji);
- le consentement mutuel (nombreuses décisions de tribunaux);
- l'opposition de la première femme au second mariage de son mari
(Cheff. Bunkeya n°52, 1933, B.J.I. n°4, 1937, p.99 avec note);
- le non-paiement par le mari du supplément de dot convenu;
- les conditions défectueuses de logement, d'habillement, de nourriture;
- la condamnation infamante d'un des conjoints;

- les mœurs contre nature telles que l'inceste du mari,
- etc, etc...

Les auteurs classent généralement parmi les causes de dissolution du mariage la mort de l'un des conjoints⁽¹⁾. C'est là une connaissance superficielle de la pensée traditionnelle Baluba en ce domaine. Nous pouvons en offrir plusieurs preuves. Du point de vue de la jurisprudence, on ne trouve dans les recueils aucune décision d'un tribunal coutumier considérant la mort comme une cause de rupture ou de dissolution d'un mariage⁽²⁾. Du point de vue de la pensée traditionnelle, il ne viendrait à l'idée d'aucun Baluba de considérer que la mort est une cause de rupture, c'est pourquoi les Baluba dans leur langue ne disent jamais de la mort qu'elle dissout le mariage ou le rompt ou le "tue" "kushipa dibaka" comme ils aiment à dire, alors pourtant qu'ils le disent fréquemment à propos de l'adultère, de la mésestente, de la maladie, etc... comme nous l'avons vu plus haut. Le problème de la mort d'un conjoint provoque chez eux des réactions spécifiques, sans aucun rapport avec la rupture. Si c'est le mari qui meurt, la femme est généralement prise par un héritier (un parent,

(1) Ainsi, pour R.P. COLLE, la mort d'un conjoint vient même au tout premier rang parmi les causes de dissolution du mariage (op.cit. tome I, p. 317).

(2) Quant à la possibilité laissée au conjoint survivant de se remarier, on ne saurait, vu la coutume polygamique, en tirer argument et y voir la preuve que le mariage précédent est dissous par la mort.

frère, cousin par exemple ou même le fils d'un polygame). Si c'est la femme qui prédécède, le mari reçoit une de ses "belles-sœurs", c'est le "mpinga" ou mariage par remplacement. En tout état de cause on ne parle jamais de dissolution ni de rupture, les liens demeurent, l'alliance entre les deux familles subsiste, de même que les prohibitions matrimoniales ainsi que les attitudes inter-personnelles et intergroupales obligatoires issues du lien matrimonial. Pour toutes ces raisons, nous avons cru devoir omettre la mort (lufu) du nombre des causes de rupture du mariage.

2 - La procédure de la dissolution.

Avant de parler de la procédure de dissolution, il convient de signaler que les Baluba connaissent et pratiquent largement la répudiation (dipata, du verbe kuipata renvoyer, chasser): par un acte de volonté unilatérale, le mari décide souverainement de renvoyer sa femme quand il veut et comme il le veut, sans la moindre intervention ni des autorités judiciaires, ni même souvent des deux familles. Cette coutume est une expression d'un privilège de masculinité, poussé à l'extrême. Elle traduit un mépris profond pour la femme et pour la famille de celle-ci. Elle prive la femme du minimum de protection

(1) Il arrive que la veuve ne soit pas héritée (par ex. elle est stérile ou de mauvais caractère), que le veuf ne reçoive pas en remplacement une belle-sœur (par ex. il est alcoolique, violent, injurieux, vulgaire).

humainement acceptable. Il ne saurait être question pour nous d'approuver une coutume aussi sauvage en plein vingtième siècle; de toutes nos forces, nous la condamnons, et nous souhaitons ardemment que le législateur congolais, à l'exemple de la Tunisie, la prohibe énergiquement en prenant soin d'assortir cette prohibition de sanctions pénales d'une extrême sévérité.

La procédure de la répudiation est sommaire: le mari se débarrasse de sa femme comme il le désire, sans formalité. S'il le veut, il va réclamer sa dot "biuma" mais il est libre, il peut y renoncer. Il plante une flèche devant la case de son beau-père et le divorce est consommé (Cout. Balumbu, Terr. Ankoro n° 216, 3 novembre 1955, B.J.I. n° 10, 1938, p. 292 avec note).

La procédure normale de la dissolution est plus longue. On peut y distinguer trois phases: tentatives de réconciliation, séance de remboursement de la dot, rites de consommation du divorce.

A - Tentatives de réconciliation : Les tentatives de réconciliation, appelées "diumvuangana" ou mieux encore "dilengeja", sont multiples et laborieuses. Elles sont principalement l'œuvre du "Tshibanji", témoin officiel du mariage et garant de sa réussite. Elles sont aussi l'œuvre des parents (Balodi) et des beaux-parents (baku). Enfin le tribunal coutumier s'en charge également.

(1) Terr. Kasenga n° 22, 10 juillet 1935, B.J.I. n° 9, 1936, p. 227.

Lorsque toutes les tentatives de réconciliation demeurent sans succès, on passe à la procédure de dissolution proprement dite, en particulier le remboursement de la dot.

B - Séances de remboursement de la dot : Le remboursement de la dot, appelée "Dikongola", est une formalité indispensable à la rupture du mariage⁽¹⁾. Elle doit en principe être ordonnée par le tribunal⁽²⁾ mais il n'en est pas toujours ainsi. Elle consiste en un véritable exercice de comptabilité comprenant de longues listes de prestations, des énumérations interminables, des additions, des soustractions, des compensations, des éliminations. Dans toutes ces opérations et dans les négociations qui se déroulent à ce sujet, le rôle joué par le "tshibanji" est prépondérant. Ainsi, toute prestation accomplie, toute somme versée à son insu est réputée n'avoir jamais eu lieu et personne ne peut s'en prévaloir lors du remboursement de la dot "dikongola".

(1) Cheff. Kabanga n° 76, 29 novembre 1935, B.J.I. n° 11, 1938, p. 31 avec note - Terr. Ankoro n° 216, 3 novembre 1935, B.J.I. n° 10, 1938, p. 292 - Terr. Kongolo n° 31, B.J.I. n° 2, 1933, p. 35 - Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Kabongo n° 20, 22 février 1934, B.J.I. n° 11, 1938, p. 291, note - Terr. Sampwe 10 mai 1937, B.J.I. n° 1, 1941, p. 291 avec note.

(2) Cout. Baluba-Bambo, Parq. Kasai, 26 mai 1952, J.T.O. n° 25, 1952, p. 101, avec note.

(3) Terr. Pangi n° 278, 2 juillet 1936, B.J.I. n° 6, 1936, p. 237 - Sect. Kilomba n° 47, 20 mai 1949, B.J.I. n° 10, 1952, p. 299 avec note.

C - Rites de consommation de la rupture : Juridiquement, al procèdu
du remboursement de la
dot "dikongola" est suffisante pour qu'il y ait dissolution du mariage.

Il arrive toutefois qu'avant même le remboursement de la dot, le mariage soit d'ores et déjà considéré comme dissous⁽¹⁾. L'hypothèse est relativement rare. Ce qui, par contre est fréquent, c'est que le remboursement de la dot, tout en étant nécessaire, soit insuffisant; on sent le besoin de "parfaire" la rupture, de consacrer la dissolution par une constatation formelle sinon formaliste de la séparation.

Ainsi, dans beaucoup de cas, l'ex-mari doit restituer à son ex-beau-père la flèche "muketo" symbole de la restitution de la responsabilité. Sans cette formalité, le mariage n'est pas réputé dissous⁽²⁾.

De même, dans d'autres cas, c'est au contraire l'ancien beau-père qui doit restituer à son ex-gendre un objet symbolique tel une perle (kihayabukwa ou bien kisabukwe); par là il marque bien qu'

(1) Il en est ainsi notamment lorsque le mari, sans attendre le remboursement de sa dot, a planté une flèche en terre devant la hutte de son beau-père. Cf. Cheff. Kabanga n° 43, B.J.I. n° 8, 1934, p.

(2) Cout. Baluba-Shankadi, Terr. Elis. n° 473, 10 juillet 1951, B.J.I. n° 9, 1952, p. 269 - Gent. Elis. n° 17.097, 6 juillet 1951, B.J.I. 1952, p. 297 avec note.

rend à son ex-gendre sa liberté, et que sa fille devenue aussi libre peut désormais se marier avec un autre homme⁽¹⁾.

Si, avant l'accomplissement de ces formalités, une femme a des relations avec un tiers, elle est coupable d'adultère⁽²⁾ et si elle prétend conclure un autre mariage, ce mariage est nul de plein droit⁽³⁾.

3 - Les effets de la dissolution

Les Baluba font produire à la dissolution du mariage plusieurs sortes d'effets de nature et de portée totalement différentes.

Ils résument par un adage l'ensemble des effets juridiques produits par la dissolution: "dibaka didi difua, bulela kabuena bufua" littéralement le mariage meurt, mais la parenté ne meurt jamais. La dissolution détruit le mariage mais laisse subsister les structures parentales issues du mariage, l'alliance entre les familles ne s'efface pas.

-
- (1) Terr. Ankoro n° 216, 3 novembre 1935, B.J.I. n° 10, 1938, p. 296 avec note - Terr. Kongolo n° 1, 5 mars 1949, et Parq. Tanganika, 13 avril 1949, B.J.I. n° 10, 1950, p. 318.
- (2) Cout. Basanga, Sect. Mukebo n° 8, 1947, B.J.I. n° 4, 1953, p. 85 avec note.
- (3) Terr. Kongolo n° 36, 11 décembre 1936, B.J.I. n° 11, 1953, p. 314 avec note - Terr. Bukama n° 64, B.J.I. n° 10, 1934, p. 223 avec note - Sect. Pania-Mutombo n° 197, 17 juin 1948, J.T.O. n° 14, 1951, p. 190 et 16 avril 1948, J.T.O. n° 15, 1951, p. 190 avec note. Terr. Bahanga n° 1158, 20 octobre 1950, J.T.O. n° 15, 1951, p. 190.

A - Effets sur le mariage : Le mariage est dissous. Les anciens époux recouvrent leur entière liberté, ils peuvent en particulier utiliser cette liberté pour convoler chacun de leur côté et ces éventuels mariages sont inattaquables. Les rapports personnels entre les anciens conjoints deviennent des rapports entre étrangers "beni" sans plus.

B - Effets sur la parenté par alliance : La dissolution si radicale soit-elle, ne saurait effacer la parenté par alliance. Les deux familles, parentalisées par le mariage, gardent intacte leur affinité et tous leurs liens d'alliance. Les membres de ces deux familles continuent à se traiter comme des parents (balela ou baku) malgré la rupture. Toutes les prohibitions matrimoniales gardent leur force impérative. Ainsi le père de l'ancien époux ne saurait épouser la mère de l'ancienne épouse, pas plus que le frère de l'ancien époux ne saurait épouser la sœur de l'ancienne épouse. Dans la pensée traditionnelle des Baluba, rien ne saurait effacer le lien d'alliance qui unit deux familles (à moins qu'elles ne se déclarent mutuellement une guerre totale). La parenté par alliance entre groupes a besoin d'un mariage pour prendre naissance, mais n'en a pas besoin pour se maintenir. Le mariage est nécessaire à l'établissement de l'alliance "baku", mais il est inopérant quant à la destruction de cette alliance, qui lui survit dans tous les cas. Le mariage entre individus passe, l'alliance entre groupes demeure.

C - Effets sur les enfants : Traditionnellement, les Baluba ignorent

le principe selon lequel la garde des enfants doit être confiée à la mère si le divorce a été prononcé aux torts du mari, et vice-versa. Ils posent au contraire en principe que la garde des enfants est confiée au père dans tous les cas, car les enfants appartiennent au groupe, à la lignée du père⁽¹⁾. Il est exceptionnel que les tribunaux confient à la mère la garde des enfants, et quand ils le font, non seulement ils tiennent à souligner qu'il s'agit d'une exception due au fait que l'enfant est trop petit (par exemple ne marche pas encore), mais surtout ils font bien comprendre à la mère que sa garde est provisoire et qu'elle devra dès que l'âge de l'enfant le permettra remettre celui-ci au père⁽²⁾. Aucune mention n'est faite à la notion de "torts". Ce qui par contre est retenu par les tribunaux coutumiers, c'est dans certains cas l'idée qu'il convient de rechercher la solution la plus favorable aux intérêts des enfants⁽³⁾ mais sans faire la moindre allusion aux torts des anciens époux. Et le souci de protéger les intérêts

(1) Terr. Jadot, 1 juin 1951, J.T.O. n° 22, 1952, p. 52 avec note - On trouve de nombreux autres jugements dans le même sens.

(2) Terr. Sampwe n° 120, 8 avril 1937, B.J.I. n° 7, 1942, p. 154 - Terr. Lumbundji-Loange (Port-Franqui), 3 février 1951, B.J.I. n° 5, 1951, p. 109 - Terr. Elis. n° 296, 10 janvier 1935, B.J.I. n° 3, 1935, p. 109 avec note.

(3) Nombreux jugements fondés sur ce principe. Terr. Elis. n° 456, 8 juin 1951, B.J.I. n° 12, 1952, p. 353 avec note.

des enfants amène généralement le juge à confier les enfants à celui des parents qui exerçant une profession et une source sûre de revenus peut assurer leur entretien dans les meilleures conditions. Comme c'est en général le père qui travaille, c'est à lui que la garde des enfants est confiée même si le divorce a été prononcé à ses torts.

Ces observations montrent que, quel que soit le critère adopté, on consacre une solution qui prive généralement la femme de la garde des enfants⁽¹⁾. Une fois de plus, le système coutumier se montre défavorable à la femme et fait triompher les privilèges de masculinité. Nous ne pouvons approuver en bloc ce système trop favorable aux hommes. Mais il n'est pas facile de trouver ici un remède efficace.

On peut en effet penser à s'inspirer du système du droit occidental: punir l'époux aux torts duquel le divorce est prononcé, en confiant à l'autre la garde des enfants et en le condamnant au versement périodique d'une pension alimentaire. L'efficacité de cette solution est douteuse, car en Europe même, on constate une augmentation régulière du nombre d'hommes coupables d'abandon de famille, c'est-à-dire d'hommes divorcés qui "oublient" de payer la pension à laquelle

(1) La question est d'importance car, selon la jurisprudence, le fait de se voir attribuer un enfant est considéré par la coutume plus comme une aubaine que comme une charge. Cf. notamment *Cout. Wanianga, Sect. Utunda n° 597, B.J.T. n° 5, 1941, p. 98 avec note.*

le tribunal les a condamnés. Les autorités judiciaires mettent en oeuvre des mesures importantes en ce domaine, mais le résultat en est limité. En ce qui concerne le Congo, il nous paraît difficile de recommander l'adoption générale de ce système. Il serait plus indiqué pour le législateur congolais de mener une lutte sur plusieurs fronts à la fois: combattre le principe même du rattachement des enfants à une seule lignée, doter l'état-civil et l'administration publique de moyens accrus, favoriser la scolarisation des femmes et leur qualification professionnelle, développer et généraliser le travail des femmes. C'est l'ensemble de ces mesures qui aura pour résultat de provoquer au sein même de la coutume une évolution intérieure qui secrètera les solutions d'avenir. On est donc inéluctablement conduit à élargir le débat et cette ouverture du débat ne va pas sans difficultés: ainsi, favoriser et développer le travail des femmes, c'est certes les émanciper et les libérer en vue de mettre fin aux abus et aux excès des privilèges des hommes, mais c'est aussi en même temps, poser des problèmes aigus quant à la présence des mères au foyer, et surtout, l'indépendance accrue de la femme fait peser une lourde menace sur l'harmonie des rapports personnels entre les époux et met en péril la supériorité actuelle du mari chef de famille, règle à laquelle les Baluba sont particulièrement attachés. Une "éducation" parallèle réservée aux hommes est donc indispensable afin qu'ils se sentent no-

pas victimes de l'évolution favorable aux femmes, mais qu'ils se considèrent comme les alliés, les collaborateurs, les artisans même de ladite évolution. Dans ses initiatives, le législateur congolais devra résoudre tous ces problèmes qui, manifestement ne sont pas propres aux Baluba ou au Congo mais qui se posent dans tous les pays du monde.

En conclusion, dans ce domaine comme dans d'autres, nous recommandons au législateur congolais de faire preuve de la plus grande circonspection et de s'appuyer en permanence sur la collaboration des juristes enrichie par celle des sociologues, des psychologues, voire des poètes.

Chapitre III

PARENTE ET DEVELOPPEMENT

Les différentes notions du concept de développement ont été étudiées et exposées de façon complète par les auteurs⁽¹⁾ et nous ne cherchons pas à y revenir longuement ici. Nous nous contenterons de deux définitions émanant de deux éminents spécialistes que sont J. AUSTRUY et F. PERROUX.

D'après J. AUSTRUY,

"le développement est : l'ensemble de transformation de structures mentales et institutionnelles qui permettent l'apparition de la croissance et sa prolongation dans la période historique"(2)

Dans le même ordre d'idées, écoutons F. PERROUX : le développement est "l'ensemble des changements dans les structures

(1) Voir spécialement les thèses suivantes : Thèse de MELONE, pp. 2 à 4. Thèse de E. LE ROY; Thèse de NIANG, pp. 149 et ss. et l'abondante bibliographie qu'elles fournissent.

(2) J. AUSTRUY : Le scandale du développement, p. 89.

mentales et les habitudes sociales d'une population qui la met en état d'augmenter de façon durable une production réelle globale"(1).

Il ressort de ces définitions que pour apprécier le développement d'un pays, il ne faut pas retenir un seul élément, mais un "ensemble", un "faisceau", et d'autre part qu'une action en vue du développement doit viser les structures mentales et institutionnelles et les habitudes sociales. C'est donc de ces structures d'ensemble que dépend tout le développement.

Le Congo, comme les autres pays, a fait dès son accession à l'indépendance, du développement une véritable "mystique".

Section I

ORIENTATIONS GENERALES ET OBJECTIFS

Tous les gouvernements congolais depuis le 30 juin 1960 se sont fixé comme objectif primordial le développement économique du pays, l'augmentation rapide et rationnelle de la production agricole et industrielle. Toutes les déclarations gouvernementales sont en ce sens, de même que les préambules de toutes les constitutions (1960, 1964, 1967).

(1) F. PERROUX dans sa Préface à "Economie du Développement" d'E. GANNAGE.

Sur les objectifs et les orientations générales, nous allons nous borner à exposer, parmi d'autres textes importants, ceux issus de deux mouvements d'envergure nationale, le corps des Volontaires de la République d'une part, le Mouvement Populaire de la Révolution d'autre part.

1. Le C.V.R. : Corps des Volontaires de la République

Le Corps des Volontaires de la République (C.V.R.) est un mouvement né au début de 1966 et qui, dès sa naissance, s'est proclamé comme étant directement attaché au Président de la République qu'il seconde dans ses fonctions. Le C.V.R. organisa du 13 au 21 décembre 1966 un important séminaire national destiné à étudier de nombreux problèmes de la vie politique, économique, sociale, administrative et culturelle du Congo.

Ce séminaire aboutit à la rédaction et à l'adoption d'importantes résolutions dans les divers domaines. Voici le début du texte de la résolution prise sur le plan économique:

"Le Corps des Volontaires de la République préconise l'amorce du processus de socialisation des principaux secteurs de la production nationale. Dans un premier stade, le Corps des Volontaires de la République demande aux autorités de l'Etat, défenseur des intérêts du peuple, de favoriser la naissance de nombreuses sociétés basées sur l'économie mixte (la participation de l'Etat dans ces sociétés devant être prépondérante). De même

notre commerce extérieur et intérieur de telle sorte que le Congo échappe aux monopoles quels qu'ils soient. Le Corps des Volontaires de la République considère que toute politique d'ensemble doit être basée sur une planification rigoureuse et scientifique."

Ce texte est à replacer dans un cadre général dans lequel s'inscrivait la loi dite BAKAJIKA (du 7 juin 1966) sur le droit foncier (voir supra).

2. Le Manifeste du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR).

Le 20 mai 1967, à NSELE, localité située à 75 kilomètres de Kinshasa, le Mouvement populaire de la Révolution, parti unique du pays, adopte son "Manifeste", document de valeur nationale et historique capitale.

Dans ce Manifeste, le MPR proclame que sa doctrine est le nationalisme, et qu'il se propose de lutter par l'efficacité de son action, pour des finances saines, une monnaie stable et une économie contrôlée.

Comme objectifs immédiats à réaliser, le MPR retient:

- augmentation de la production agricole et industrielle;
- établissement d'une infrastructure économique et de nouvelles industries;

- politique de grands travaux,
- amélioration du bien-être individuel.

Signalons aussi :

- l'amélioration des conditions de travail des travailleurs agricoles, l'augmentation du rendement individuel par des apports techniques, l'organisation de la production, de l'écoulement et de la commercialisation des produits à des prix raisonnablement rémunérateurs;
- l'arrêt de l'exode des populations vers les grandes villes par l'amélioration des conditions de vie en milieu rural : création de routes, d'adduction d'eau, de micro-centrales électriques, création de maisons de la culture et organisation de centres pour jeunes agriculteurs. Exaltation du rôle de l'agriculteur dans la nation.

Le MPR classe au premier rang de ses options fondamentales l'indépendance économique du Congo, qui est le but essentiel vers lequel tous les efforts de la nation doivent être orientés. La conquête de cette indépendance est le seul moyen de parvenir à une amélioration réelle du niveau de vie des populations. Aussi le MPR s'engage résolument dans une lutte sans merci pour que "notre pays ne soit plus une colonie économique de la haute finance internationale."

Section II

LES FACTEURS DE CHANGEMENT

Les facteurs de changement sont multiples. On a déjà insisté sur la scolarisation, la monétarisation de l'économie, le recul de la famille lignagère au profit de la famille cellulaire, l'urbanisation avec son profond impact sur l'individu et le groupe.

Nous allons, quant à nous, insister sur l'importance de la christianisation, comme puissant facteur de changement et d'évolution de la coutume.

Sur le plan général, la christianisation a un impact certain. Cet impact est encore plus certain et plus profond sur le plan particulier des structures parentales et du droit de la famille. La jurisprudence des tribunaux coutumiers en est venue à rendre des décisions qui, jadis, étaient totalement inconcevables.

Ainsi, la polygamie dans certains cas est considérée comme constituant en elle-même une cause de divorce pour la femme qui refuse de rester l'épouse d'un polygame (Cout. Baluba-Hemba, Terr. Kiambi n° 14, B.J.I. n° 1, 1933, p. 12 avec note).

Une femme, épouse d'un polygame, désireuse de se convertir au christianisme et de contracter avec un tiers un mariage monogamique, se voit accorder le divorce par le tribunal (Tribunal de Faradje, B.J.I. n° 3, 1947, p. 89).

L'épouse d'un polygame, voulant se marier religieusement et monogamiquement, demande et obtient le divorce (Terr. Kongolo n° 35, 11 mars 1939, B.J.I. n° 8, 1942, p. 177 avec note).

Une femme catéchumène, mariée monogamiquement et coutumièrement, dont le mari devient bigame, obtient le divorce en vertu des principes de la religion qu'elle vient d'embrasser (Terr. Ankoro n° 216, 3 nov. 1935, B.J.I. n° 10, 1938, p. 292 avec note).

Enfin, un jeune polygame se convertit au christianisme, désire garder une seule de ses femmes, demande le divorce pour se séparer de ses autres épouses, et le divorce lui est accordé (Cheff. Bunkeya n° 40, 1935, B.J.I. n° 4, 1937, p. 100).

Des décisions de ce genre, dont nous pourrions allonger la liste, sont riches en signification pour qui connaît la coutume; on peut sans exagération les qualifier de révolutionnaires et de scandaleuses, surtout quand on pense qu'elles émanent des tribunaux coutumiers, protecteurs et défenseurs des règles traditionnelles.

Section III

LA STRATEGIE DES AUTORITES CONGOLAISES, RESISTANCES

Jusqu'à présent la stratégie adoptée par les autorités congolaises pour vaincre les obstacles au développement est surtout appuyée sur le droit pénal.

En matière de droit de la terre, la loi BAKAJIKA de 1966 a eu pour but de permettre à l'Etat congolais de reprendre ses concessions foncières, minières et forestières.

Parmi les nombreuses résistances, quelques-unes seulement ont provoqué une réaction du législateur congolais. Ainsi le tribalisme, obstacle de premier ordre à l'unité nationale et au développement économique, a provoqué la promulgation de la "Loi contre le racisme, le tribalisme et le régionalisme"⁽¹⁾. Le phénomène du tribalisme est générateur de nombreux abus, favoritisme, arrivisme, injustices de toutes sortes. Il décourage les initiatives dans tous les domaines. Il entretient un climat de tension et d'animosité peu favorable à la cohésion nationale et à la construction d'un pays moderne. La promulgation de la "Loi contre le racisme, le tribalisme et le régionalisme" doit donc être saluée comme un événement heureux et constructif. Un respect strict de cette loi, une application minutieuse de sa lettre et de son esprit apparaissent alors comme éminemment souhaitables, sous peine de manquer d'en tirer le maximum de profit.

Il faut, par contre, regretter le silence actuel du législateur congolais dans l'important domaine du droit de la famille. La

(1) Ordonnance-loi n° 66-342 du 7 juin 1966, Moniteur, 15 août 1966.

dot, la polygamie, la solidarité lignagère sont génératrices d'un grand nombre d'abus, l'individu est écrasé, toute initiative économique est découragée, l'épargne est bloquée.

Une intervention rapide du législateur dans ce domaine se révèle urgente. Nous l'implorons avec vigueur.

CONCLUSION GENERALE

Notre conclusion générale se composera de trois rubriques.

Dans la première rubrique, nous tenterons de dégager les principaux enseignements à tirer de l'étude des structures parentales des Baluba. Quant à la seconde rubrique, elle sera consacrée à une recherche de l'existence ou de l'inexistence de compatibilité entre ces structures parentales et le développement. Enfin, dans la troisième et dernière rubrique, nous entreprendrons une exploration vers des voies nouvelles afin d'essayer de découvrir des solutions d'avenir.

Section I

LES STRUCTURES PARENTALES

Toute la dynamique des structures parentales et des processus de parentalisation chez les Baluba semble axée autour d'une notion centrale d'importance primordiale, la notion de "bulela". Ce "bulela", parenté-affinité-paix-harmonie-concorde-

hospitalité-solidarité, apparaît comme un concept d'une richesse et d'une profondeur frappantes. Sa richesse et sa profondeur se révèlent d'une part par le fait que les Baluba donnent au "bulela" une portée quasi illimitée et l'érigent en un principe de valeur universelle, qui gouverne les relations entre tous les êtres, les dieux, les astres, les humains, ainsi que toutes les créatures. D'autre part, et sur le seul plan humain, le dynamisme du concept de "bulela" permet à celui-ci de secréter une foule de règles et d'institutions dans lesquelles on peut déceler l'apparition de plusieurs niveaux de processus de parentalisation, chaque niveau se caractérisant par une profondeur et un effet propres.

Le "lubanza" (de même que le "lupangu" polygamique) se caractérise par une profondeur généalogique minimale (deux générations). C'est une "famille" nucléaire, restreinte, patrilinéaire et patrilocale. Le "lubanza" produit entre les membres un effet de parentalisation maximal, la solidarité est totale et particulièrement étroite.

Au-dessus du "lubanza", on rencontre des entités parentales diverses mais d'où se dégage une seule constatation: plus on monte dans les "étages" parentaux supérieurs, plus la profondeur généalogique augmente, tandis que diminue progressivement

l'effet parentalisateur. On observe donc deux mouvements en sens contraires.

Tel est le cas du "tshiota", "diku-dia-dilolo", du "kafuka" du "tshifuku", du "tshisa" et du "tshisamba". Mais une autre observation vient ici compléter la première : au fur et à mesure que s'affaiblissent les liens de la parenté généalogique, on constate l'apparition et le développement progressif de la notion de résidence et de communauté résidentielle, dont l'effet parentalisateur comporte des manifestations propres. On privilégie tantôt la généalogie, tantôt la communauté de résidence, selon les circonstances de temps et de lieu, et également selon les intérêts en cause. Tout est donc une question de dosage et d'équilibre; suivant l'objectif à atteindre on mettra l'accent sur la généalogie, la résidence ou sur un autre principe, mais en restant toujours dans les limites tracées par les catégories traditionnelles. Il y a là un enseignement fondamental à tirer de l'étude des structures parentales. Depuis le "lubanza" jusqu'au "tshisamba" en passant par le "tshiota" et le "kafuka", les structures parentales des Baluba semblent constituer un véritable "édifice parental" comportant actuellement six ou sept étages auxquels on peut enlever ou ajouter d'autres étages à condition de jouer sur le dynamisme interne du système et de veiller à ce que l'insertion des éléments

nouveaux ne mette pas en péril l'ensemble du système qui doit maintenir son équilibre et son harmonie.

Section II

LE DEVELOPPEMENT

Le développement est fait pour les hommes, les hommes ne sont pas faits pour le développement. Telle est, à notre avis, la conception qui devrait dominer la matière, et qu'on ne devrait pas perdre de vue lorsqu'on étudie les rapports entre le droit et le développement en Afrique.

Certes, le développement apparaît aujourd'hui comme l'objectif principal à poursuivre, et il est légitime de mettre en œuvre tous les moyens pour y parvenir. On l'a érigé en une véritable idéologie, le problème du développement déchaîne les passions et risque d'épuiser les énergies. Nous ne condamnons rien de tout cela. Par contre, ce que nous condamnons, c'est que, en vue du développement, on organise la destruction des structures de base de tout un peuple, rompant par là-même l'équilibre du système et des hommes, sans jamais démontrer que lesdites structures sont à proprement parler contraires au développement économique.

Dans cette étude des structures parentales congolaises, nous n'en avons découvert aucune que nous puissions considérer comme étant, intrinsèquement, contraire au développement. Ce qui nous est apparu comme un frein éventuel au développement, c'est bien plutôt l'interprétation de telle ou telle règle traditionnelle en vue de son application dans un contexte nouveau. Pour enlever ce frein, point n'est besoin de détruire l'institution traditionnelle elle-même, il serait plus prudent de substituer à l'interprétation malheureuse une autre, mieux adaptée aux exigences nouvelles du développement. Cette solution, ou plus précisément cette procédure de recherche de solutions, permet tous les changements souhaités tout en sauvegardant l'unité et l'équilibre du système, indispensables à la survie du groupe et de sa culture. Ignorer ces principes serait préparer le développement pour un peuple dont les chances de survie culturelle et même de survie tout court seraient bien minces.

Comme on l'a déjà dit, le développement pour être valable et surtout durable, doit être global: il doit être global, ou ne pas être. S'il se limite au seul aspect de la production de biens, il ne peut qu'entraîner des déséquilibres graves qui engendreront des bouleversements de toutes sortes, dont les conséquences seront incalculables.

Le droit n'est qu'une des techniques parmi d'autres au service du développement: il faut avoir conscience de l'importance de son rôle, mais se garder de le surestimer, notamment de croire qu'à lui seul il résoudra tous les problèmes, lèvera tous les obstacles qui se dressent sur le chemin du développement. Hypertrophier le rôle du droit revient à en faire non un outil constructif mais un instrument de destruction et de désarticulation systématique d'une société. Par contre, réserver au droit un rôle raisonnablement modeste et circonscrit, l'insérer dans un plan d'ensemble, c'est en faire réellement un outil efficace au service du développement. Tout comme le développement qu'il a pour but de promouvoir, le droit est fait pour les hommes, il doit être au service des hommes, et on ne saurait sacrifier les hommes pour élaborer un droit satisfaisant ou pour réaliser un code préétabli.

Section III

A LA RECHERCHE DE VOIES NOUVELLES ET DE SOLUTIONS D'AVENIR.

Ainsi que nous l'avons dit, cette étude a été conçue comme une contribution à l'élaboration d'un droit national congolais en matière de droit de la famille et de droit de la terre. Lorsque des études analogues auront été menées sur les autres grands groupes ethniques du Congo, il sera possible d'élaborer des syn-

thèses et de formuler des propositions définitives en vue de la codification.

A l'heure actuelle, sur la base de l'étude consacrée aux Baluba, il est trop tôt pour formuler des propositions fermes car il faudra tenir compte des données recueillies dans les autres groupes. Cependant, il est d'ores et déjà possible d'apercevoir des directions générales dans lesquelles il nous semble souhaitable de prendre des orientations. On ne peut donc, pour le moment qu'indiquer ces directions générales et tracer des voies provisoires.

1 - Originalité

Une première directive qui semble indispensable est l'idée d'une originalité nationale. Dans cette élaboration du droit congolais de demain, il faut rechercher en permanence l'originalité, non pas pour la simple satisfaction d'avoir un droit original et d'être différents des autres, mais une originalité qui tend à donner au droit nouveau le maximum de chances d'efficacité, une originalité conçue pour construire un droit qui plonge ses racines dans les structures juridiques les plus profondément ancrées dans l'esprit du peuple et assure par là-même la sauvegarde de la personnalité nationale. Copier servilement le droit occidental, c'est

faire une œuvre non seulement méprisable, mais inutile et qui ne sera jamais appliquée par les Congolais.

Le droit de la famille est pratiquement la seule branche du droit où l'originalité de la pensée congolaise puisse s'exprimer et où l'on puisse parler de la sauvegarde de la personnalité nationale. En effet, il ne serait ni facile ni souhaitable de faire preuve d'originalité lorsqu'il s'agira d'élaborer pour les Congolais un code de commerce, un code maritime, un code de relations économiques, un code des impôts, un droit des banques ou des assurances, et même dans une certaine mesure un code pénal et un code des obligations; dans toutes ces branches, on ne pourra généralement que reprendre les constructions juridiques occidentales, pour se conformer aux exigences des relations du commerce international.

Le droit de la famille (au sens large) apparaît donc comme un domaine de prédilection dans lequel le législateur congolais puisse faire preuve d'originalité et de spécificité. Il serait grave que le législateur laisse passer cette chance quasi unique.

L'originalité ainsi conçue ne doit pas signifier désordre. L'ordre est nécessaire et le législateur congolais, après avoir pris soin de définir quel genre d'ordre il entend instaurer, recherchera son originalité dans les limites fixées par cet ordre.

2 - Unification

Le code de la famille du Congo doit être conçu comme une œuvre d'unification des diverses coutumes congolaises. Pour y arriver, plusieurs étapes sont nécessaires. Il faut d'abord, par une décision politique, fixer le nombre des ensembles culturels considérés comme homogènes. Ce nombre doit être peu élevé, sinon l'unification est impossible. A notre avis, il faudrait prendre en considération trois ensembles culturels qui sont aussi des groupes ethniques: les Bakango, les Bangala, les Baluba. Toutes les ethnies devront être rattachées à l'un ou à l'autre de ces trois ensembles culturels qui, si l'on va au fond des choses, constituent non des "ethnies" à proprement parler, mais des confédérations d'ethnies ou de peuples ayant une culture commune et des institutions similaires.

Sur les ensembles ethniques ainsi définis, on élaborera un programme de recherches approfondies dans toutes les matières concernant le droit de la famille et de la terre: l'état et la capacité, le mariage, les régimes matrimoniaux, le divorce, le nom, la filiation, les successions, etc... Un tel travail pourrait être organisé par les universités et les instituts de recherches sous le patronage de l'Office National de la Recherche et du Développement de Kinshasa.

Précaution importante: pour arriver à des résultats satisfaisants, il faut que la désignation des chercheurs responsables de ce programme soit faite avec le maximum de soins. Sans entrer dans le détail des mesures à prendre, il nous semble que quatre conditions générales devront être respectées. En premier lieu, les chercheurs responsables du programme devront être des juristes, car une solide formation juridique est indispensable pour discerner dans les foules de renseignements, les règles et les institutions traditionnelles de nature proprement normative et pour dégager des coutumes les seules normes susceptibles de codification, en tenant compte des impératifs de l'unification juridique.

En second lieu, les chercheurs chargés d'un groupe ethnique donné doivent, non pas nécessairement être originaires de ce groupe, mais en connaître parfaitement la langue, afin qu'ils puissent avoir un accès direct à la source d'information sans être obligés d'employer les services toujours douteux et hasardeux d'interprètes. Il serait souhaitable qu'en plus de la solide connaissance de la langue du groupe, les chercheurs aient passé de longues années de leur vie au milieu du groupe sur lequel ils font leur étude.

La troisième condition n'est pas négligeable. Tous les chercheurs devront être d'origine rurale ou tout au moins avoir

passé de longues années de leur vie en milieu rural. En effet, les urbanisés ne connaissent pas, ou – ce qui est plus grave – connaissent mal les problèmes des ruraux et ont généralement tendance à réduire toute la population congolaise à la fraction de 5 ou 10 pour cent qui vit dans les villes. Nous pensons, quant à nous, que le développement du Congo aura son siège non dans la ville mais dans la campagne et que, par conséquent, la plus grande importance doit être accordée aux ruraux.

Enfin, la quatrième condition est capitale. Chaque chercheur devra être rémunéré, car s'il est bénévole, le travail de recherche se fera dans des conditions déplorables et il sera impossible de lui demander de rendre des comptes; si, par contre, le chercheur est rémunéré, il sera non seulement comptable des sommes perçues, mais aussi réellement tenu d'effectuer le travail et de justifier ainsi les fonds reçus.

3 - Nécessaire réforme de l'organisation judiciaire et de la formation des magistrats.

Un juge n'applique que le droit qu'il connaît. Cette observation, déjà vieille, se vérifie dans tous les pays mais prend un relief particulier dans le cas du Congo.

L'organisation judiciaire actuelle, même après la promulgation du nouveau "Code de l'Organisation et de la compétence

judiciaires⁽¹⁾, demeure caractérisée par sa structure dualiste. Comme à l'époque de la colonisation, on continue d'avoir, d'une part les tribunaux dits modernes et d'autre part les tribunaux dits coutumiers.

Le législateur congolais, qui continue à reconnaître la dualité fondamentale du droit applicable par les tribunaux congolais et des deux différents systèmes de sources (d'un côté le code civil, de l'autre côté les diverses coutumes), se trouvera, dans un plus ou moins bref délai, dans l'obligation de modifier totalement sa position pour tenir compte du droit nouveau à portée générale, qui est en cours d'élaboration.

Pour arriver à l'unification souhaitée du droit congolais, une unification des juridictions paraît indispensable. Les tribunaux dits coutumiers doivent un jour être condamnés à la disparition. Les présidents, vice-présidents et juges coutumiers actuellement encore maintenus en fonction par les textes nouveaux, devront céder la place à des magistrats ordinaires. Tous les "assesseurs" spécialistes de la coutume actuellement chargés d'assister les magistrats dans les litiges coutumiers seront des magistrats de carrière. Une révision d'ensemble de leur formation sera nécessaire.

De façon générale, il devient évident que, si l'on veut que le futur droit congolais (famille, terre) soit effectivement appliqué par les tribunaux et les cours, il faut dès à présent assurer aux futurs magistrats une formation qui leur permettra de se mettre à la hauteur de la tâche qui les attend. Une révision d'ensemble des programmes des facultés de droit des universités congolaises semble donc indispensable, et elle prend un caractère encore plus impératif s'agissant de l'Ecole Nationale d'Administration créée en 1961 à Kinshasa et qui reçut de l'Etat congolais entre autres, la mission de former principalement les magistrats pour les tribunaux du pays : une refonte de ses programmes, une adaptation et un aménagement de ses enseignements, de ses disciplines et de ses structures se révèlent particulièrement souhaitables, ainsi qu'un accroissement substantiel des moyens en équipement et en matériel d'enseignement et de recherches mis à sa disposition par l'Etat.

-
- (1) Ordonnance-loi n° 68-248 du 10 juillet 1968 portant Code de l'organisation et de la compétence judiciaires. Moniteur Congolais, 1968, n° 14, p. 1340. A lire sur ce sujet le commentaire de J.H. HERBOTS, dans *Etudes Congolaises*, 1969, n° 3, pp. 93 et ss. On lira également avec grand intérêt : "L'Organisation judiciaire en Afrique Noire" ouvrage collectif (direction J. GILISSEN), Institut Solvay, Bruxelles, 1969, en particulier la contribution de L. de WILDE, pp. 69 à 90.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

I - OUVRAGES GENERAUX

AUSTRUY J.

Le scandale du développement.
Ed. Marcel Rivière, Paris, 1965.

BARRE R.

Discussion: croissance économique et structures
Ed. Cujas, Paris, 1960, 100 pages.

CARBONNIER J.

Droit civil. coll. Thémis,
Ed. PUF, Paris, 2 tomes, 5ème édit. 1967

DABIN J.

La technique de l'élaboration du droit positif, spécialement
du droit privé. - Bruxelles, 1935.

DAVID R.

Les grands systèmes de droit contemporains.
Précis Dalloz, Paris, 2ème éd. 1966, 640 pages.

GANNAGE E.

Economie du développement.
P.U.F., 1962, Paris, 352 pages.

GUNTHER Hans F.K.

Le mariage, ses formes, son origine
Traduction Lamorlette, Payot, 1952, 255 pages.

LEVI-STRAUSS Cl.

- Les structures élémentaires de la parenté,
Paris, P.U.F., 1949, 2ème édition, 1967.

LEVI-STRAUSS Cl.

- Anthropologie structurale.
Paris, Plon, 1958.
- Le totémisme aujourd'hui
Paris, P.U.F., 1962.

MARTY G. & RAYNAUD P.

- Droit civil, Tome 1.
Paris, Sirey, 1961

TUNC A.

- Aspects juridiques du développement économique.
Etude préparée à la requête de l'UNESCO sous la direction d'A. TUNC. - Paris, Dalloz, 1966.

II - OUVRAGES SUR L'AFRIQUE (traités, manuels, articles, études -)

AGONDJO-OKAWE A.L.

- Structures parentales gabonaises et développement - les Nkomi.
Thèse doctorat d'Etat, Paris, Faculté de Droit, 1967.

ALLIOT M.

- Coutume et mythe.
Année sociologique, 1953-1954, pp. 369 et ss.
- Christianisme et droit traditionnel au Sénégal.
Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras.
1965, Tome II, pp. 1029 et ss.
- Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les Etats d'Afrique francophone et à Madagascar.
Etudes de droit africain et de droit malgache, Université de Madagascar. Ed. Cujas, 1965, p. 235 et ss.
- L'Afrique et le droit.
Table Ronde, avril 1967, n° 231, p.5 et ss., p. 67 et ss.
- Ethnologie juridique.
Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade, p. 1180 et ss. Cours de doctorat, Paris, Faculté de Droit 1965-66.

ALLIOT M.

- Institutions privées africaines et malgaches.
Cours, Faculté de droit, Paris, 1968-69 - 3 volumes,
cours photocopié.

BACHELET M.

Systèmes fonciers et réformes agraires en Afrique noire.
Paris, L.G.D.J., 1968, 677 pages.

BERTAUT M.

Les Boulous. - Thèse de doctorat, Paris, 1934.

BIEBUYCK D. (Ed.)

African agrarian systems. - London, 1963.

CHABAS J.

- De la transformation des droits fonciers coutumiers en
droit de propriété.

Annales africaines, Dakar, 1959, p. 73 et ss.

- La réforme judiciaire et le droit coutumier dans les
Etats africains.

Etudes de droit africain (Université de Madagascar) Paris
Cujas, 1966, p. 267 et ss.

COSTA J.

Quelques aspects nouveaux du droit des pays africains
d'expression française. Une politique pénale contre le
sous-développement. - Penant, n° 716, 1967, p. 167 et ss.

DARESTE P.

Traité de droit colonial.
Paris, 1931-1932, 2 volumes.

DAVID Ph.

Fraternité d'hivernage. Le contrat de navetanat. Théorie
et pratique. - Présence Africaine, 1960, pp. 45 à 57.

DESCHAMPS H.

L'Afrique Noire pré-coloniale.
Paris, 1962.

DOUBLIER R.

La propriété foncière en A.O.F. -
Rufisque, 1952.

FREYSSINET J.

Le concept du sous-développement
Paris, 1963 - Ed. Mouton, 368 pages.

FROELICH J.C.

Archaisme et modernisme - les musulmans noirs et le progrès. - Cahiers de l'ISEA, série V, n°3.

GANDZADI A.

La dot en droit coutumier bantou
Thèse doctorat d'Etat, Paris, Faculté de droit, 1964.

GEISMAR L.

Recueil de coutumes civiles des races du Sénégal.
Saint-Louis, 1933.

GLUCKMAN M.

Custom and conflict in Africa.
Oxford, 1966.

GUILLOT

Réflexions sur les coutumes de droit privé en Afrique Noire. - R.I.D.C., 1952, pp. 419 et ss.

GONIDEC P.-F.

Droit d'outre-mer.
Paris, Ed. Montchrestien, 1959-1960, 2 volumes.

KANE E.R.

La disposition des cases des femmes dans le carré du mari commun.
Notes africaines, avril 1945, pp. 11 et ss.

KOUASSIGAN G.A.

L'homme et la terre.
Paris, O.R.S.T.O.M., 1965.

LABOURET H.

La parenté à plaisanterie en Afrique occidentale.
Africa, II, July 1929, p. 244 et ss.

LEROI-GOURHAN

Le geste et la parole.
Coll. Pays d'Outre-mer, 1965.

LE ROY E.

Système foncier et développement rural.

Thèse doctorat d'Etat, Paris, Faculté de droit, 1970,
292 pages.

LOMBARD J.

Le collectivisme africain.

Présence africaine, juin-juillet 1959.

MAQUET J.

Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines.

Cahiers d'études africaines, 1961, n° 6.

MELONE St.

La parenté et la terre dans la stratégie du développement.

L'exemple du Sud-Cameroun.

Thèse doctorat d'Etat. Paris, Faculté de droit, 1968,
529 pages.

NIANG M.

Structures parentales et stratégie juridique du développe-
ment. Thèse doctorat 3ème cycle. Faculté de droit, Paris
1970, 292 pages.

OLAWALE ELIAS T.

La nature du droit coutumier africain. Traduction Decou-
flé et Dessau.

Présence africaine, Paris, 1961.

POIRIER J.

Introduction à l'ethnologie de l'appareil juridique.

Ethnologie générale, Coll. de la Pléiade, Paris, 1968,
p. 1091 et ss.

RADCLIFFE-BROWN A.R. & FORDE D.

Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique.

Paris. P.U.F., 1953.

ROBERT A.

L'évolution des coutumes de l'Ouest africain et la législa-
tion française.

Paris, Encyclopédie d'Outre-Mer, 1955.

ROLLAND L. & P. LAMPUE.

Précis de droit des pays d'Outre-Mer.
Dalloz, 1949, 3ème édition, 1959.

SOLUS R.

Traité de la condition des indigènes en droit privé.
Paris. Sirey, 1924.

THEBAULT E.

Traité de droit civil malgache.
Paris, Jouve, 1951, 3 volumes.

VERDIER R.

- Essai d'ethnologie juridique des rapports fonciers dans la pensée négro-africaine.
Thèse doctorat d'Etat, Faculté de droit, Paris, 1959, 193 pages.
- Civilisations agraires et droits fonciers négro-africains.
Présence africaine, 1960, n° 31.
- Féodalités et collectivismes africains. Etude critique.
Présence africaine, 1961, n° 39.
- Chef de terre et terre de lignage, Contribution à l'étude des systèmes de droit foncier négro-africains.
Etudes de droit africain et de droit malgache, Paris, Cujas, 1965, p. 333 et ss.

VILLANDRE J. J.

Les chefferies traditionnelles en Afrique occidentale française. Thèse, Faculté de droit, Paris 1950.

III - SUR LE CONGO EN GENERAL ET SUR LES BALUBA EN PARTICULIER

~~~~~

#### A) Traités, manuels, thèses mémoires.

-----

CAENEGHEM (Van) R.

La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai.  
Académie Royale des Sciences coloniales, Bruxelles, 1956  
204 pages.

CLEIRE R.

Essai sur les bases socio-culturelles du mariage traditionnel au Congo - S.I, Tervuren, 1966, 86 pages.

COLLE (R. P.)

Les Baluba.

Ed. A. Dewit, Bruxelles, 1913, 2 tomes, 918 pages.

FORTHOMME G.

Mariage et industrialisation.

Liège, 1957, Trav. Inst. de Sociol., Faculté de droit, VIII, 104 pages.

KALANDA M.

Baluba et Lulua. Une ethnie à la recherche d'un nouvel équilibre.

Remarques congolaises, Bruxelles, 1959, 107 pages.

KANYINDA-LUSANGA Th.

Pouvoir traditionnel et institutions politiques modernes chez les Baluba du Sud-Kasai.

Université Lovanium, Kinshasa, 1968, 127 pages.

LUFULUABO F.

La notion luba-bantoue de l'être.

Eglise vivante, Documents et Recherches, Louvain, 1964, 43 pages.

MUFUTA P.

Le chant Kasala des Luba.

Paris, Julliard, 1968, 293 pages.

MUKENGE L.

Les implications du culte des ancêtres sur le mariage et la famille chez les Baluba.

Université Lovanium. Sciences sociales, 1964.

POSSOZ E.

Eléments de droit coutumier nègre.

Elisabethville, 1942, 240 pages.

SOHIER A.

- Traité élémentaire de droit coutumier du Congo belge.  
Bruxelles, Larcier, 1949, 2ème édition 1954.
- Droit de procédure du Congo belge.  
Bruxelles, Larcier, 1955, 371 pages.
- Droit civil du Congo belge.  
Ouvrage publié sous la direction d'A. Sohier, comprenant 3 tomes :  
 Tome I par M. VERSTRAETE  
 Tome II par P. ORBAN, J. LE COQ de PLETINCX  
 et L. GROGNARD;  
 Tome III par L. GOFFIN, M. LOUVEAUX, A. STEN-  
 MANS, M. RAE, Th. SMOLDERS, J. DU-  
 FOUR.  
 Bruxelles, Larcier, 1957.

SOHIER J.

- Répertoire général de la jurisprudence et de la doctrine coutumière du Congo et du Ruanda-Urundi.  
Bruxelles, Larcier, 1957, 975 pages.
- Institutes coutumières katangaises : mariage, veuvage, divorce, indemnité de mort, régime matrimonial, succession, propriété foncière, propriété individuelle.  
Mémoire CEPSI, n° 19, Elisabethville, 1964, 331 pages.

VANSINA J.

- Les anciens royaumes de la savane.  
Kinshasa, Editions universitaires, Lovanium. IRES, 1965, 250 pages.
- Introduction à l'ethnographie du Congo.  
Kinshasa, Ed. Universitaires Lovanium, 1966, 228 pages.

VERHULPEN Ed.

- Baluba et Balubaïsés du Katanga.  
Anvers, Ed. Avenir belge, 1936, 534 pages.

WIELE (VAN DEN) P.

- Le droit coutumier privé et son évolution au sein des sociétés négro-africaines.  
Kinshasa, E.N.D.A., 1961.

B) Articles de revues, chroniques, rapports

ANCIAUX V.

Mapembe, mœurs congolaises.

Bruxelles . Edition de Belgique. 1940, 178 pages.

ANDERSON V.A.

Christmas among the Baluba.

Congo Mission News, 1947, p.137.

ARENBERGH (Van) P.

Le mariage chez les Baluba Bambo.

Bulletin des Juridictions Indigènes (B.J.I.), 1936, 10,  
p. 248 et ss.

BEGUIN H.

Structure familiale et structure agraire chez deux peuples du Congo.

Bull. de la Soc. Géogr., Liège, 1965, 1, p.17 et ss.

BERNARD J.

L'homme primitif à la lumière de l'ethnologie moderne.

"Congo", 1937, I, 1-2, pp. 34 à 99.

BIAYE M.

Mœurs et coutumes funèbres chez les Baluba du Kasai

Voix du Congolais, 1951, 61, p. 181 et ss.

BOECKHOUT (Van) J.

Le droit foncier du groupement Bakwanga du secteur Baluba Bushimaie.

B.J.I., 1958, 10, pp. 285 à 291.

BOELAERT E.

La question cruciale des terres indigènes. Pourquoi les indigènes sont-ils mécontents ?

Bruxelles, Ed. Univ., Zaïre, novembre 1955, pp.969 et ss.

BOSOLD F.

La Jamaa, son histoire et ses idées.

"Le Mariage", 1966, pp. 93 et ss.

BRAUSCH G.E.J.B.

La famille congolaise.

La femme et le Congo, 1956, 153, 6-10.

BULCK (Van) G.

Famille monogame et structure clanique.

Familles anciennes, 1961, pp. 51 à 70.

BURSENS A.

Wako-Moyo, Zuidoost Kongo in de lens.

Antwerpen, de Sikkel, 1943, 127 p.

BURTON

- L'organisation sociale des Baluba.

B.J.I., 1936, IV, 7, p. 150 et ss.

- Barbarie des coutumes funéraires des Baluba.

B.J.I., 1936, II, p. 268 et ss.

- Crimes et superstitions indigènes. La secte des Tupoyo.

B.J.I., 1939, 2, pp. 38 à 55; 3, pp. 78 à 87; 4, pp. 117 à 137; 5, pp. 141 à 151; 6, pp. 165 à 184 - B.J.I., 1940, 7, pp. 193 à 198; 8, pp. 217 à 226; 9, pp. 241 à 249; 10, pp. 265 à 269; 11, pp. 293 à 305.

CAENEGHEM (Van)

Dispositions pénales coutumières et les Lulua du Kasai.

Aide Médicale aux Missions, 1950, 1, 18/19; 3, 54/55.

CAPELLE E.

Les indigènes ont-ils un nom de famille ?

Zaire, 1947, 8, p. 923 et ss.

CLEENE (De) N.

Contribution à l'étude de la polygamie.

Bull. Inst. Roy. Colon. Belge, 1942, XIII, 2, pp. 126 à 169.

CLERCQ (De) Mgr

L'attitude des Baluba vis-à-vis de la pénétration des idées européennes.

Bull. Inst. Roy. Colon. Belge, 1931, II, 1, pp. 46 à 51;  
"Congo", 1932, I, 2, pp. 240 à 244.

## COLLARD-BOVY

Rapport sur le relevé des coutumes dans la chefferie du Mwata Yamvo, Territoire de Kapanga.

Revue Jurid. du Congo, 1964, 1, pp. 33 à 44.

## DECLERCQ

La signification de la dot dans le mariage congolais.

Revue Aucam, 1948, 145, p. 50 et ss.

## DECOTTIGNIES R.

Requiem pour la famille africaine.

Annales africaines, 1965, pp. 251 à 286.

## DEKOSTER L.

Le "dot" dans la société indigène du Congo.

Revue générale Belge (avril 1951), 66, pp. 982 à 998.

## DELFOSSÉ C.G.

Sorciers, devins, féticheurs dans les milieux Baluba.

Bull. Anciens Etudiants Univ. Coloniale de Belgique, 1948, 2, pp. 10 à 27; 3, pp. 14 à 18.

## DEVAUX

Les lacunes de la loi dans le droit de l'ancien Congo Belge.

Revue Juridique Congo, 1966, III, p. 195 et ss.

## DONOHUGH &amp; BERRY

A Luba tribe in Katanga, Customs and folklore Africa, 1932, V, 2, pp. 176 à 183.

## DORSINFANG-SMETS

Les relations à plaisanterie dans les sociétés primitives.

Revue Univ. Bruxelles, 1959-1960, 1-2, pp. 103 à 130.

## GREVISSE F.

Les traditions historiques des Basanga et de leurs voisins. - CEPSI, 1946-1947, 2, pp. 50 à 84.

## HOCHEGGER H.

Pactes de monogamie.

"Le mariage Luba", 1966, pp. 91 et ss.

ILUNGA L.

Le mariage coutumier et le mariage au C.E.C. d'Elisabethville.

Bull. CEPSI, 1951, 17, pp. 122 à 130.

JACQUES G. & SOHIER J.

Jurisprudence des tribunaux de Buki et de Kumbi (Kongolo)

Bull. des Tribunaux coutumiers, 1963, I, pp. 30 et ss.

JASON S.

Traditions et coutumes ancestrales chez les Baluba-Shankadi. - Bull. CEPSI, 1955, 31, pp. 57 à 84.

JONGHE (De) E.

- A propos de la politique indigène. Le respect de la coutume.

"Congo", 1921, 1, 5, pp. 748 à 767.

- Les arbres-à-esprit au Kasai.

Bull. Inst. Roy. Colon. Belge, 1937, VIII, 2, pp. 378 à 392.

JOSET G.A.

Etudes sur les sectes secrètes, les "Bambudye".

Bull. Soc. Roy. Belge Géogr., 1934, I, pp. 28 à 44.

KABAMBA E.

La circoncision chez les Baluba.

Voix du Congolais, 1947, 15, pp. 642 et ss.

KALENDA M.

L'institution matrimoniale et l'évolution du droit coutumier en milieu urbain.

Elisabethville, Publicat. Univ., 1961, I, pp. 85 à 97.

KERKEN (Van Der)

Rapport sur les communications des indigènes du Kasai avec les âmes des morts.

Bull. Inst. Roy. Colon. Belge, X, 1939, 2, p. 236.

LANFANT R.

Coutumes juridiques des Baluba de la chefferie Mulongo

B.J.I., 1935, III, 3, p. 51; 4, p. 78 et ss.

## LEBRUN G.

Jugements caractéristiques rendus par les tribunaux indigènes en territoire de Manono.

Bull. Trib. Coutumiers, 1933, 2, pp. 76 à 92.

## LOOY (Van)

La famille chez les Baluba.

B.J.I., 1936, IV, 8, pp. 179 à 184.

## LOUILLET L.

Le "lusalo" ou mariage monogamique par échange de sang.  
Congo, 1926, II, p. 208 - B.J.I., 1935-1936, p. 261 (avec FERRY).

## MAKONGA B.

- Naissance.

Bull. CEPSI, 1951, 17, pp. 37 à 85.

- La compréhension des coutumes: la dot.

B.J.I., 1955, 6, pp. 149 à 153; B.J.I. 1959, 4, pp. 71 à 73.

- La mère africaine.

Bruxelles, Remarques Congolaises, 1964, 115 pages.

- La position sociale de la mère.

Bull. CEPSI, 1951, 17, pp. 243 à 259.

## MAYER Ch.

Enquête sur le droit coutumier des Bena Tshitolo.

B.J.I., 1953, I, pp. 5 à 16; 2, pp. 25 à 38.

## MBIYANGANDU R.

- Le but du mariage.

Bull. CEPSI, 1951, 17, pp. 22 à 25.

- La chaîne ancestrale.

Bull. CEPSI, 1951, 17, pp. 26 à 30.

## MBIYE B.

Kasala des Mulumba Ntite.

Kongo-Overzee, 1955, XXI, 2, pp. 160 à 165.

## MIGNOLET

Tenure de la terre.

B.J.I., 1954, 8, pp. 189 à 200.

## MUKENGE L.

Croyances religieuses et structures socio-familiales en société Luba : Buena-Muntu, Bakishi, Milambo.  
Cahiers Economiques et Sociaux, Université Lovanium,  
IRES, V, 1967, n° 1, pp. 6 à 94.

## MUSAMPA R.O.

- Le mariage coutumier chez les Baluba du Kasai  
Conscience africaine, 1955, 3, pp. 21 et ss.

Voix du Congolais, 1955, 110, p. 432 et ss.

- Le Mvidie : protecteur du mariage coutumier chez les Baluba du Kasai.

Voix du Congolais 1955, 116, p. 881 et ss.

## MONTPELLIER (De) D.M.

Essai sur le Katanga. Croyances et superstitions indigènes.

Revue congolaise, 1923 (novembre), pp. 3 à 5; décembre 4.

## MENNEN O.

La circoncision chez les Samba (Luba).

Congo, 1927, II, 3, pp. 368 à 376.

## OBJO de MARCHOVELETTE (D')

- Les funérailles des chefs Baluba : Ilunga Kabale et Kabongo Kunwimba Shimbu.

Bull. Assoc. Etud. Inst. Univ. Territ. Outre-Mer,  
1950, 9, pp. 27 à 31; 12, pp. 350 à 354.

- La divination chez les Baluba au moyen du "lubuko" ou "katotola".

Zaire, 1954, VIII, 5, pp. 487 à 505.

## PICHON D.

Un fléau : la dot.

Annales spiritaines, décembre 1948.

## PIERAERTS G.

Synthèse des Baluba.

Bull. Soc. Roy. Géogr., Anvers, 1936, LVI, 1, pp. 36 à 51.

## PLESSERS

"Les "Bakaji ba Mpinga" ou Femmes de remplacement chez les Baluba du Lubilashi.

B.J.I., 1945, 5, pp. 130 et ss.

## SOUSBERGHE (De)

- Les frères de belles-mères dans les sociétés du Kwan-go et l'interprétation des structures de parenté.

Zaire, 1955, IX, 9, pp. 927 à 942.

## SOHIER J.

Coutumes de la chefferie Kiluba (Manono).

Elisabethville, 1962, Publications de l'Université, vol. III, pp. 57 à 80.

## THEUWS Th.

- Croyance et culte chez les Baluba.

Présence africaine, 1958, XVIII-XIX, pp. 23 à 32.

- Naître et mourir dans le rituel Luba.

Zaire, 1960, XIV, 2-3, pp. 113 à 173.

- Le réel dans la conception Luba.

Zaire, 1961, XV, 1, pp. 3 à 44.

## TSHIMANGA J.M.J.

Le mariage chez les Baluba.

Voix du congolais, 1956, 127, pp. 695 à 700.

## VANHOVE J.

Eléments de droit privé coutumier du Congo Belge.

Extrait des "Nouvelles", Bruxelles, 1938, Larcier, 4°, 29 pages.

## VERBEKE

Le Bulopwe et le Kutomboka par le sang humain chez les Baluba.

B.J.I., 1937, V, 2, pp. 52 à 61.

## VERBEKEN A.

Accession au pouvoir chez certaines tribus du Congo par système électif.

"Congo", 1933, II, 5, pp. 653 à 657.

## VERSTRAELEN F.

- La conscience morale des Baluba et de quelques autres peuplades dans le Sud-Est du Congo.  
 Anthropos, 1964, LIX, 3-4, pp. 361 à 399.

- Le patrimoine religieux des Baluba et de quelques autres peuplades dans le Sud-Est du Congo.  
 Fribourg, 1964, 49 pages.

## WATTEYNE J.

La vie familiale des Noirs.  
 Grands Lacs, 1935.

## WEYDERT J.

- Les Baluba chez eux.  
 Luxembourg, 1938, 122 pages.

- Le rôle de la fille dans le mariage.  
 Bull. Cercle Colonial Luxemb. 1932, 7-8 p. 346 et ss.

- La cérémonie d'un mariage indigène d'une tribu des Baluba dans la région du Lubilashi Bena Tshitolo.  
 Bull. Cercle Colonial Luxemb., 1933, 2, p. 26; 3, p. 34; 1937, VIII, 7, p. 101; 8, p. 119; 1938, 2, p. 25; 1938, 1 p. 7 et ss.

## WIELE (Van Der) I.

Systèmes familiaux et matrimoniaux au sein des sociétés négro-africaines.  
 Revue Jurid. et polit. d'Outre-Mer, 1963, n° 17, p. 428 et ss.

## WILLAERT M.

Le mariage chez les Baluba d'Ankoro.  
 "Le trait d'Union", Anvers, Université coloniale, p. 7 et ss.

## YEZI C.

La structure du mariage coutumier des Baluba. Problèmes sociaux congolais, septembre 1968, 82, pp. 3 à 92.

## PRINCIPALES ABREVIATIONS

---

|             |                                                                                                    |
|-------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| B. J. I.    | : Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais. Edité à Lubumbashi.         |
| C. E. C. Ev | : Le Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville.<br>par F. GREVISSE, Ed. C. E. P. S. I., n° 15, 1951. |
| Cent.       | : Tribunal de Centre de ...                                                                        |
| Cheff.      | : Tribunal de Chefferie de ...                                                                     |
| Cout.       | : Coutume des (du, de)...                                                                          |
| Dist.       | : Tribunal de District de ...                                                                      |
| Ht Kat.     | : Haut-Katanga.                                                                                    |
| J. T. O.    | : Journal des Tribunaux d'Outre-Mer.<br>Edité à Bruxelles, Larcier.                                |
| Parq.       | : Tribunal de Parquet de ou du...                                                                  |
| 1ère Inst.  | : Tribunal de Première Instance de...                                                              |
| Rev. Jur.   | : Revue Juridique du Congo belge.<br>devenue Revue Juridique du Congo. Editée à Lubumbashi.        |
| Sect.       | : Tribunal de Secteur de...                                                                        |
| Terr.       | : Tribunal de Territoire de ...                                                                    |

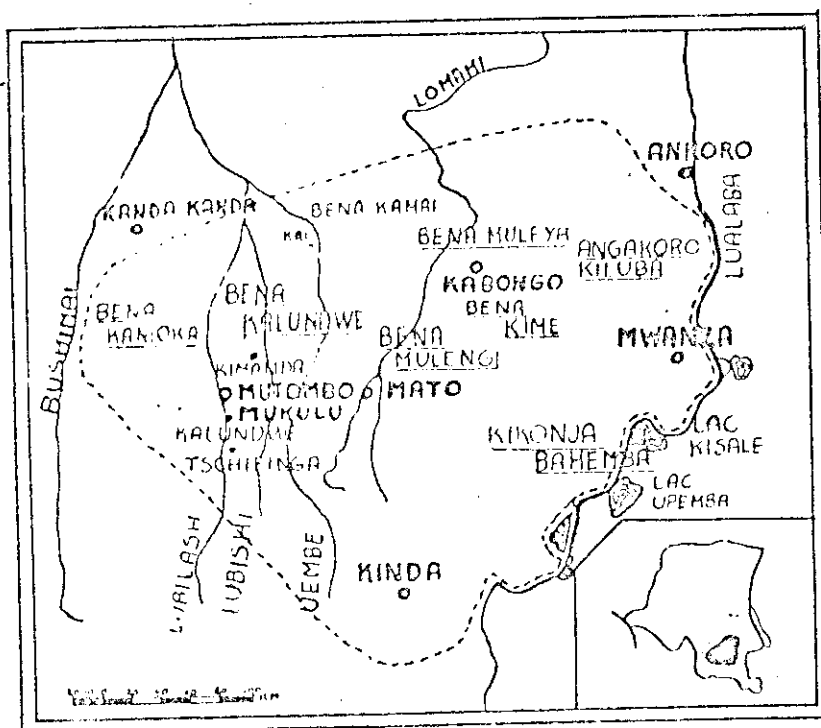
---

## ANNEXES

- Carte n° 1 : Premier Empire des Baluba
- Carte n° 2 : Second Empire des Baluba
- Carte n° 3 : Régions Culturelles du Congo
- Carte n° 4 : Les Peuples du BAS KASAI
- Carte n° 5 : Les Peuples de l'Entre KWANGO-KASAI
- Carte n° 6 : Les Peuples du KASAI-KATANGA
- Carte n° 7 : Les Peuples du TANGANIKA et du HAUT-KATANGA.
-

I.

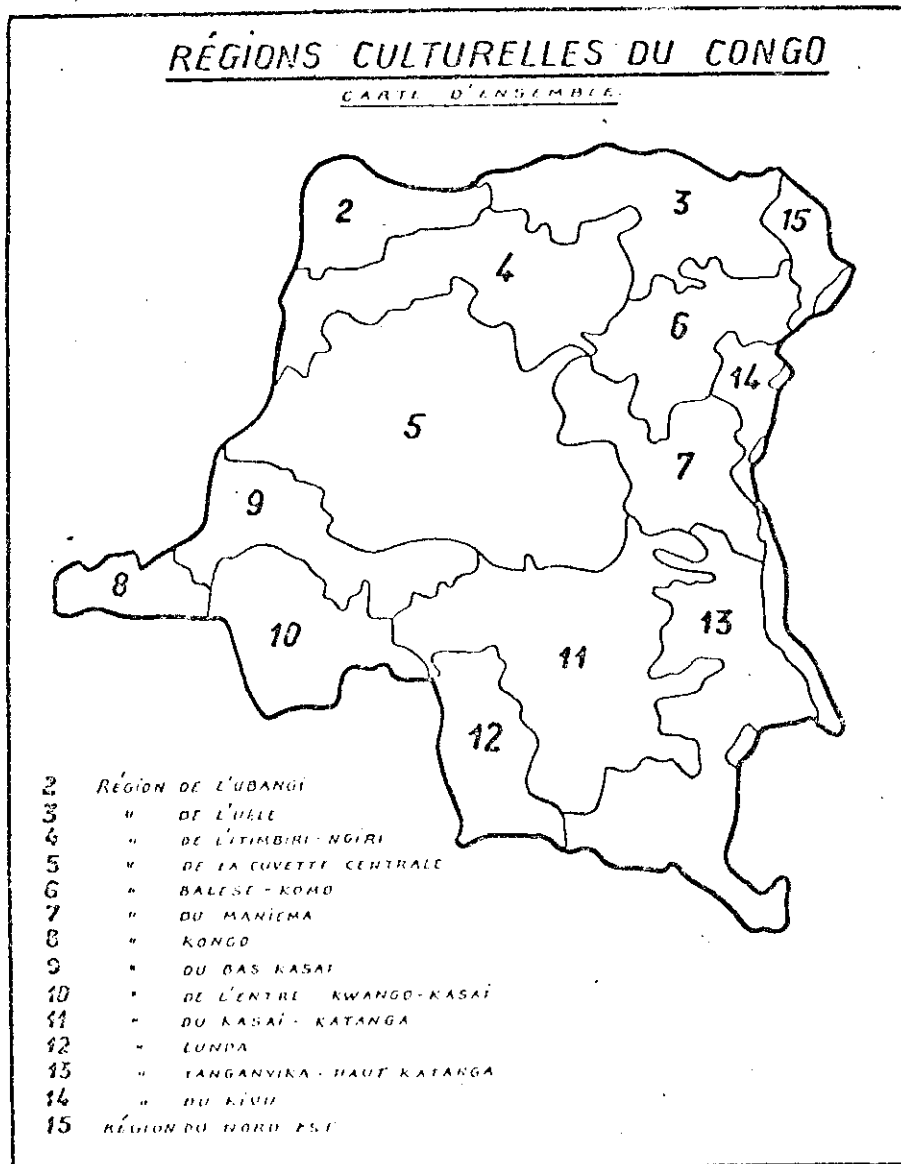
## Premier Empire des Baluba



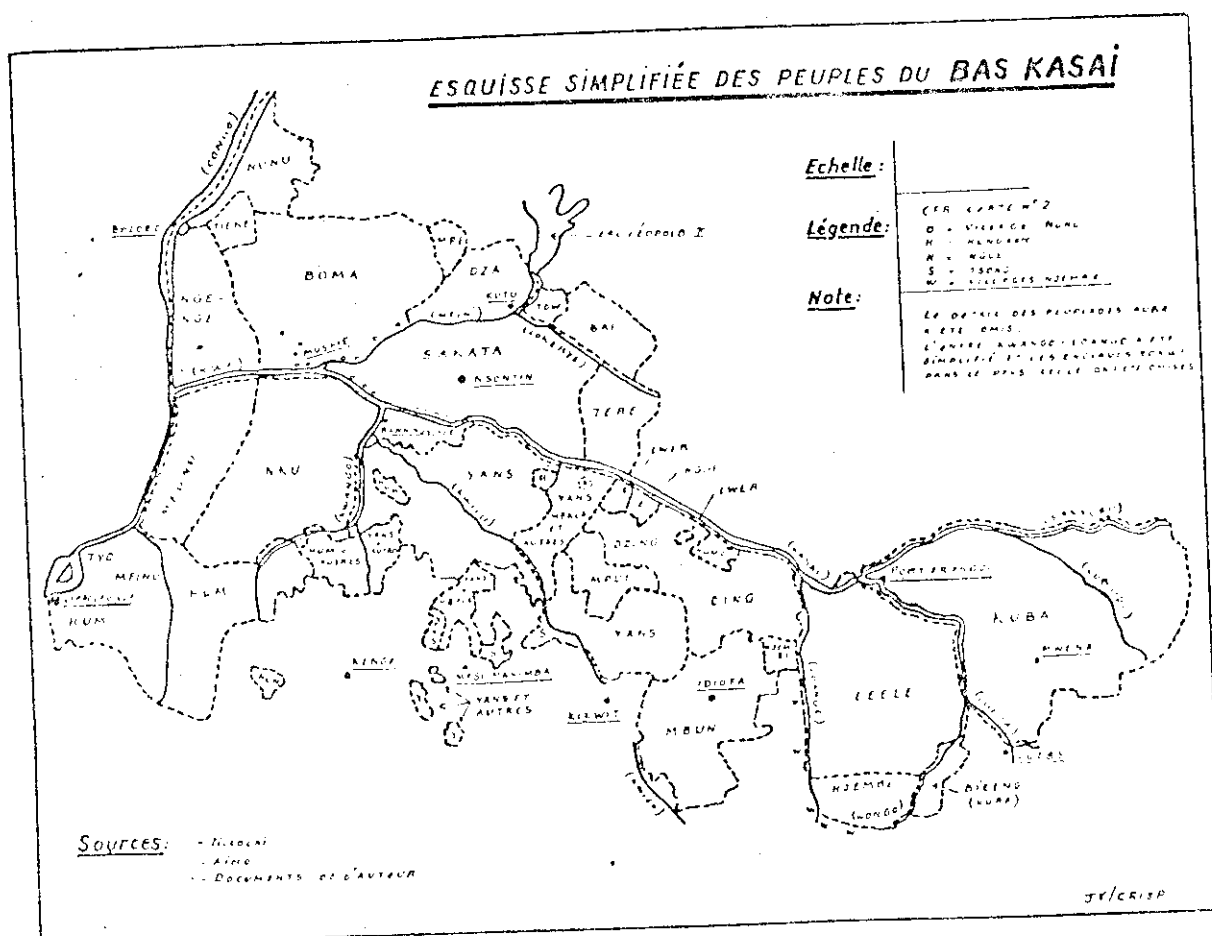
*Les noms soulignés indiquent des populations.*



## III



## IV

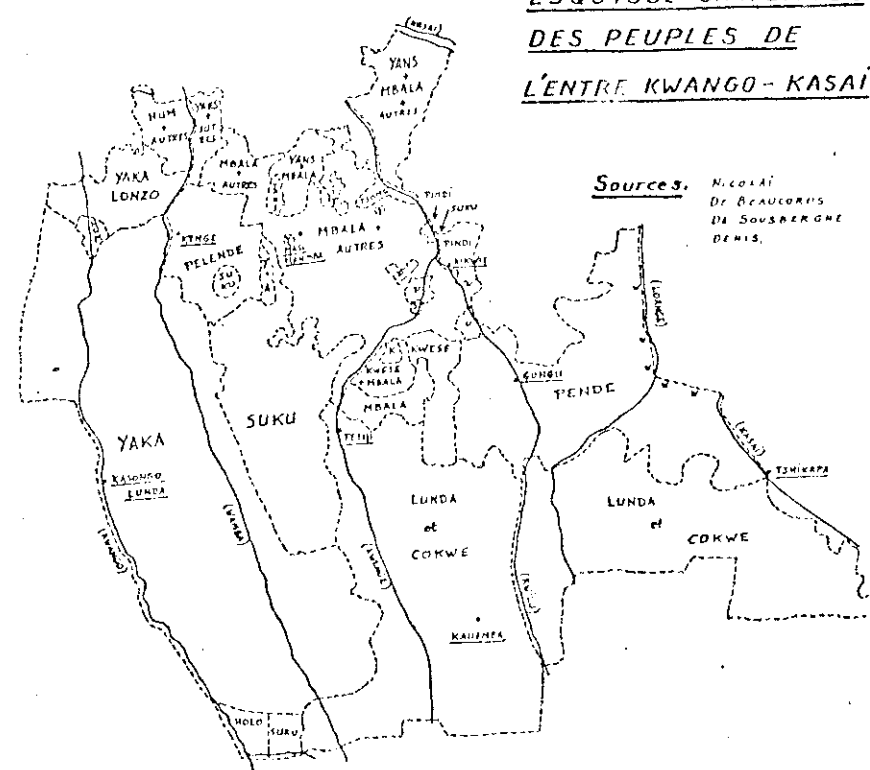


V

ESQUISSE SIMPLIFIÉE  
DES PEUPLES DE  
L'ENTRE KWANGO - KASAI

*Sources.*

NICOLAI  
DE BEAUCOURT  
DE SOUSBERGHE  
DENIS.

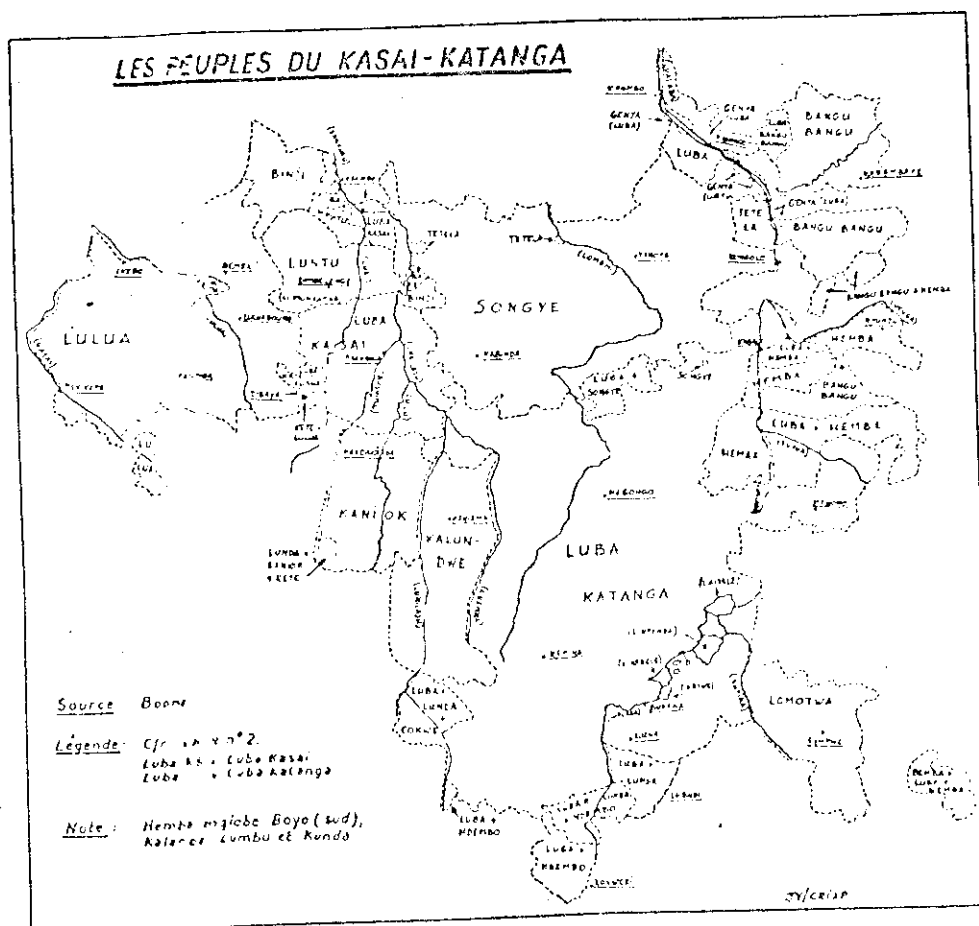


Légende. VOIR CARTE N°2  
Y = YANG  
Y + A = YANG + MAIR + AUIRES  
K = KIVERIC  
P = PINDI  
S = SUKU  
T = TSONG  
W = WONGO

Note: MBATA, NGONGO, ISAMBA  
HUNGAAN ONI ETI, ACUNIS  
SYUS MBALA + AUIAIS.

JV/CRISP

## VI





## TABLE DES MATIERES

|                                                      | <u>PAGES</u> |
|------------------------------------------------------|--------------|
| INTRODUCTION GENERALE                                | 1            |
| <u>Section 1</u> : Cadre-Objectif-Méthode            | 1            |
| Un constat : le mutisme                              | 3            |
| La structure unitaire et ses implications juridiques | 3            |
| Methode - Stratégie                                  | 5            |
| <u>Section II</u> : Données linguistiques            | 7            |
| <u>Section III</u> : Etymologie du mot "Baluba"      | 9            |
| Section IV : Le peuple Baluba et sa région :         | 11           |
| Situation géographique                               | 16           |
| Relief                                               | 17           |
| Climat                                               | 19           |
| Végétation                                           | 20           |
| La région Baluba                                     | 21           |
| <u>Section V</u> : L'origine des Baluba.             |              |
| Hypothèses - Etat de la question                     | 24           |
| <u>Section VI</u> : L'histoire des Baluba.           | 32           |
| 1. Le premier Empire Baluba                          | 34           |
| 2. Le deuxième Empire Baluba                         | 36           |
| 3. L'éclatement de l'Empire Baluba                   | 38           |
| <u>Section VII</u> : Problème des sources :          |              |
| Enquête de terrain : la portée des résultats         | 41           |
| <u>Section VIII</u> : Parenté - principe universel   | 43           |
| 1. Modèle mythologique                               | 43           |
| 2. Sémantique de la parenté                          | 46           |
| 3. Plan de la thèse                                  | 52           |

PREMIERE PARTIE

|                                                                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| LES PROCESSUS DE PARENTALISATION BASES<br>SUR LA NOTION GENERALE DE GENEALOGIE :<br>LA PARENTE DITE BIOLOGIQUE, SES FONDE-<br>MENTS ET SES APPLICATIONS ..... | 54 |
| LES GROUPES DE PARENTE                                                                                                                                        | 55 |
| <u>CHAPITRE I : LE LUBANZA, FAMILLE NUCLEAIRE<br/>RESTREINTE ET PATRILINEALE</u>                                                                              | 58 |
| <u>Section I : Composition</u>                                                                                                                                | 60 |
| 1. Lubanza, famille nucléaire monoga-<br>mique                                                                                                                | 60 |
| 2. Lupangu, famille nucléaire polyga-<br>mique                                                                                                                | 62 |
| <u>Section II : Organes, fonctionnement</u>                                                                                                                   | 64 |
| <u>CHAPITRE II : LE TSHIOTA OU DIKU-DIA-DILOLO<br/>FAMILLE ETENDUE, PATRILINE-<br/>AIRE ET PATRILOCALE</u>                                                    | 69 |
| <u>Section I : Définition</u>                                                                                                                                 | 70 |
| <u>Section II : Le Terroir et le Repas :</u><br>fondement et expression du "diku-dia-<br>dilolo"                                                              | 72 |
| <u>CHAPITRE III : LE KAFUKA, COMMUNAUTE LIGNA-<br/>GERE PATRILINEAIRE ET LE TSHI-<br/>FUKA, COMMUNAUTE RESIDENTIEL-<br/>LE PATRILOCALE</u>                    | 79 |
| <u>Section I : Le Kafuka, entité exogamique</u>                                                                                                               | 80 |
| <u>Section II : Le Kafuka unité élémentaire de pro-<br/>        duction et le Tshifuka, communauté<br/>        d'échanges</u>                                 | 84 |



|                                                                                                            | <u>PAGES</u> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| II - <u>Les confréries Buyangwe-Kabwala et Bulumbu</u>                                                     | 139          |
| A) Buyangwe                                                                                                |              |
| 1. Admission                                                                                               | 141          |
| 2. Initiation                                                                                              | 142          |
| 3. Activités                                                                                               | 144          |
| B) Kabwala                                                                                                 | 146          |
| C) Bulumbu                                                                                                 | 148          |
| III - La confrérie Mbulye                                                                                  | 149          |
| IV - La confrérie Bulungu                                                                                  | 151          |
| 1. Origine                                                                                                 | 152          |
| 2. Admission                                                                                               | 155          |
| 3. Initiation                                                                                              | 156          |
| 4. Organes et activités                                                                                    | 158          |
| V - La confrérie Buhabo                                                                                    | 162          |
| VI - La confrérie Bulindu                                                                                  | 167          |
| VII - La confrérie Butwa                                                                                   | 169          |
| <u>Conclusion</u>                                                                                          | 175          |
| <br><u>CHAPITRE II : BUJILANGA, PACTE DE SANG.</u><br><u>PROCESSUS DE PARENTALISATION CONVENTIONNELLE.</u> | <br>177      |
| Approche sémantique                                                                                        | 177          |
| <u>Section I : Les Parties</u>                                                                             | 180          |
| 1. Origine mythique du Ndondo                                                                              | 180          |
| 2. Le pacte de sang entre collectivités                                                                    | 183          |
| 3. Le pacte de sang entre individus                                                                        | 186          |
| A) Quelles personnes peuvent être parties à un pacte de sang Ndondo?                                       | 186          |
| B) Nature du lien de parenté créé par le pacte de "Ndondo"                                                 | 188          |

|                                                                                                  | <u>PAGES</u> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| <u>Section II : L'établissement du Bujilanga</u>                                                 | 190          |
| 1. Pacte de sang collectif                                                                       | 190          |
| 2. Pacte de sang privé                                                                           | 191          |
| <u>Section III : Les Effets du pacte de sang</u>                                                 | 192          |
| 1. Les effets juridiques                                                                         | 193          |
| A) Les effets                                                                                    | 193          |
| B) Les sanctions : le système de la jurisprudence et sa critique                                 | 197          |
| 2. Les effets extra-juridiques                                                                   | 200          |
| <u>Conclusion</u>                                                                                | 207          |
| <br><u>CHAPITRE III : DINA ET DINIKA : LE NOM ET LE PROCESSUS DE PARENTALISATION PAR LE NOM.</u> | <br>210      |
| Approche sémantique                                                                              | 210          |
| <u>Section I : La structure du nom dans la conception traditionnelle</u>                         | 212          |
| 1. Tshilelelu : le nom-généalogie                                                                | 217          |
| 2. Les "noms-messages"                                                                           | 227          |
| <u>Section II : Attribution de nom et parentalisation</u>                                        | 233          |
| 1. Champ d'application                                                                           | 235          |
| a) Baledi : parents                                                                              | 236          |
| b) Baku : les alliés                                                                             | 238          |
| c) Didinika : l'auto-parentalisation                                                             | 239          |
| d) Beni : les étrangers                                                                          | 242          |
| 2. Le choix du nom                                                                               | 248          |
| a) Règles générales                                                                              | 249          |
| b) Règles particulières                                                                          | 251          |
| <br>CONCLUSION sur le nom "de lege ferenda" et sur la Deuxième partie                            | <br>256      |

PAGESTROISIEME PARTIE

|                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PROCESSUS DE PARENTALISATION BASES<br>SUR L'ALLIANCE SACRIFICIELLE OU MA-<br>TRIMONIALE : TERRE, MARIAGE, DEVE-<br>LOPPMENT ..... | 272 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| <u>CHAPITRE I : LA TERRE ET LA PARENTE<br/>RESIDENTIELLE.</u> | 275 |
|---------------------------------------------------------------|-----|

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| <u>Section I : La terre en droit traditionnel</u> | 275 |
|---------------------------------------------------|-----|

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. La conception traditionnelle des<br>liens entre l'homme et la terre,<br>buloba    | 276 |
| 2. La parenté de résidence : Bena<br>Mutumba. Droits et obligations<br>entre voisins | 281 |
| A. La notion de parenté rési-<br>dentielle                                           | 281 |
| B. Effets de la parenté rési-<br>dentielle                                           | 283 |

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| <u>Section II: La terre en droit moderne</u> | 286 |
|----------------------------------------------|-----|

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Le droit colonial                                                             | 286 |
| 2. Le droit de la terre depuis l'in-<br>dépendance du Congo : La loi<br>BAKAJIKA | 295 |
| A. La Constitution du 24 juin<br>1967                                            | 295 |
| B. La Loi BAKAJIKA                                                               | 297 |

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| <u>CHAPITRE II : LE MARIAGE ET LA PARENTE<br/>PAR ALLIANCE.</u> | 310 |
|-----------------------------------------------------------------|-----|

Introduction

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| I - La notion de parenté par alliance "Buku"                     | 310 |
| II - Plan du chapitre                                            | 312 |
| III - Y a-t-il plusieurs "types" de mariage<br>chez les Baluba ? | 315 |

|                                                                                        | <u>PAGES</u> |
|----------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| <u>Section I : La dot "biuma" et son statut juridique</u>                              | 318          |
| 1. Statut juridique                                                                    | 321          |
| 2. L'existence de cas de mariage sans dot                                              | 332          |
| <u>Section II: La filiation</u>                                                        | 335          |
| 1. Filiation légitime                                                                  | 336          |
| 2. Filiation naturelle                                                                 | 343          |
| 3. Filiation adultérine                                                                | 347          |
| 4. Filiation incestueuse                                                               | 349          |
| 5. Filiation adoptive                                                                  | 352          |
| <u>Section III : Rupture du lien conjugal et permanence de l'alliance matrimoniale</u> | 354          |
| 1. Causes de rupture                                                                   | 356          |
| 2. Procédure de la dissolution                                                         | 362          |
| 3. Effets de la dissolution                                                            | 366          |
| <u>CHAPITRE III : PARENTE ET DEVELOPPEMENT</u>                                         | 372          |
| <u>Section I: Orientations générales et objectifs</u>                                  | 373          |
| 1. Le C.V.R. : Corps des Volontaires de la République                                  | 374          |
| 2. Manifeste du M.P.R.                                                                 | 375          |
| <u>Section II : Les facteurs de changement</u>                                         | 377          |
| <u>Section III: La stratégie des autorités congolaises. Résistances</u>                | 378          |
| <u>CONCLUSION GENERALE</u>                                                             | 381          |
| <u>Section I : Les structures parentales</u>                                           | 381          |

PAGES

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <u>Section II</u> : Le Développement                                                         | 384 |
| <u>Section III</u> : A la Recherche de voies nouvelles<br>et de solutions d'avenir           | 386 |
| 1. Originalité                                                                               | 387 |
| 2. Unification                                                                               | 389 |
| 3. Nécessaire réforme de l'organisation<br>judiciaire et de la formation des ma-<br>gistrats | 391 |
| BIBLIOGRAPHIE                                                                                | 394 |
| PRINCIPALES ABREVIATIONS                                                                     | 410 |
| ANNEXES - Cartes I à VII                                                                     | 411 |
| TABLE DES MATIERES                                                                           | 418 |

---

VU, Le Président de la Thèse

M. ALLIOT

VU, les Suffragants :

VU ET PERMIS D'IMPRIMER  
Le Doyen de la Faculté de Droit et des  
Sciences Economiques de Paris