

22 III - R

Institut Royal Colonial Belge

SECTION DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES

Mémoires. — Collection in-8°.
Tome X. — Fasc. 3.

Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut

AFDEELING DER STAAT- EN ZEDEKUNDIGE
WETENSCHAPPEN

Verhandelingen. — Verzameling
in-8°.—Boek X, Afl. 3.

LES
BASONGO DE LA LUNIUNGU
ET DE LA GOBARI

PAR

R. DE BEAUCORPS, S. J.

MÉMOIRE COURONNÉ AU CONCOURS ANNUEL DE 1940.



BRUXELLES

Librairie Falk fils,
GEORGES VAN CAMPENHOUT, Successeur,
22, rue des Paroissiens, 22.

BRUSSEL

Boekhandel Falk zoon,
GEORGES VAN CAMPENHOUT, Opvolger,
22, Parochianenstraat, 22.

1941

LISTE DES MÉMOIRES PUBLIÉS

COLLECTION IN-8°

SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Tome I.

- PAGÈS, le R. P., *Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu (Congo Belge). Un royaume hamite au centre de l'Afrique* (703 pages, 29 planches, 1 carte, 1933) . . fr. 125 »

Tome II.

- LAMAN, K.-E., *Dictionnaire kikongo-français* (xciv-1183 pages, 1 carte, 1936) . . fr. 300 »

Tome III.

1. PLANQUAERT, le R. P. M., *Les Jaga et les Bayaka du Kwango* (184 pages, 18 planches, 1 carte, 1932) fr. 45 »
2. LOUWERS, O., *Le problème financier et le problème économique au Congo Belge en 1932* (69 pages, 1933). 12 »
3. MOTTOULLE, le Dr L., *Contribution à l'étude du déterminisme fonctionnel de l'industrie dans l'éducation de l'indigène congolais* (48 pages, 16 planches, 1934) . . 30 »

Tome IV.

MERTENS, le R. P. J., *Les Ba dzing de la Kamtsha :*

1. Première partie : *Ethnographie* (381 pages, 3 cartes, 42 figures, 10 planches, 1935) fr. 60 »
2. Deuxième partie : *Grammaire de l'Idzing de la Kamtsha* (xxx-388 pages, 1938) . 115 »
3. Troisième partie : *Dictionnaire Idzing-Français suivi d'un aide-mémoire Français-Idzing* (240 pages, 1 carte, 1939) 70 »

Tome V.

1. VAN REETH, de E. P., *De Rol van den moederlijken oom in de inlandsche familie* (Verhandeling bekroond in den jaarlijkschen Wedstrijd voor 1935) (35 bl., 1935). . 5 »
2. LOUWERS, O., *Le problème colonial du point de vue international* (130 pages, 1936) 20 »
3. BITTREMIEUX, le R. P. L., *La Société secrète des Bakhimba au Mayombe* (327 pages, 1 carte, 8 planches, 1936) 55 »

Tome VI.

- MOELLER, A., *Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale du Congo belge* (578 pages, 2 cartes, 6 planches, 1936). fr. 100 »

LES
BASONGO DE LA LUNIUNGU
ET DE LA GOBARI

PAR

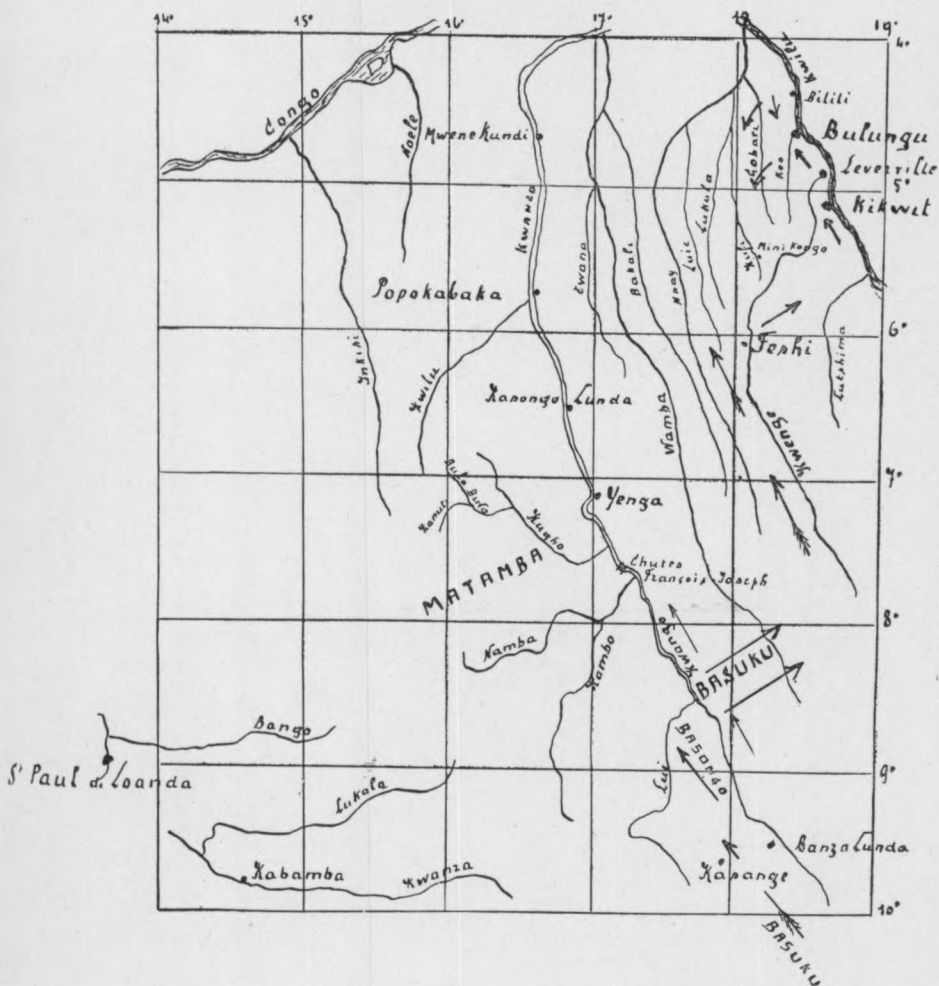
R. DE BEAUCORPS, S. J.

Mémoire couronné au concours annuel de 1940.

MÉM. INST. ROYAL COLONIAL BELGE.

ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
BIBLIOTHÈQUE
Palais des Académies, rue Ducale, 1
B - 1000 BRUXELLES - BELGIQUE

ITINÉRAIRE SUPPOSÉ DES BASONGO DU KWANGO A LA LUNIUNGU



LES BASONGO DE LA LUNIUNGU ET DE LA GOBARI

INTRODUCTION.

Peu après avoir passé Bandundu, — aujourd'hui Banningville, — le steamer qui monte vers Bulungu, Leverville et Kikwit quitte le Kwango pour s'engager sur les eaux majestueuses et tranquilles du Kwilu.

Bercé par le clapotis du sternweel frappant à coups redoublés de ses palettes l'eau du fleuve, rebuté par l'uniformité des rives dont les gros arbres tordus se penchent sur le fleuve comme pour s'y mirer, le voyageur ne s'aperçoit même pas qu'à certains moments la berge s'ouvre pour laisser passer timidement entre les troncs d'arbres un paresseux ruisseau. L'eau en est si calme qu'on la dirait immobile et qu'elle ne produit en se mêlant au courant du fleuve aucun remous.

C'est cependant en face d'un humble estuaire de ce genre que nous allons nous arrêter et descendre. Le ruisseau — mérite-t-il le nom d'affluent? — se nomme *Luniungu*. Il prend sa source à quelque quarante kilomètres vers le Sud-Ouest, en une étroite clairière marécageuse encerclée de forêts.

Les gros arbres entre lesquels la Luniungu se fraie un passage y font tremper leurs branches basses, ce qui nous rendra difficile et dangereuse la navigation, — en pirogue, naturellement, car aucun autre genre d'embar-

cation ne saurait s'y risquer. D'ailleurs le danger de naufrage n'est pas de grande conséquence, car les eaux, qui peuvent atteindre après les grosses pluies 1^m50 à 2 m. de profondeur, ne dépassent guère en temps ordinaire 50 à 80 cm.

Nous pourrons au cours de notre promenade jouir de la fraîcheur du sous-bois, du gazouillement des oiseaux jamais dérangés, et faire ample connaissance avec la Glossine ou Tsé-Tsé, qui trouve sur les berges sablonneuses, à l'ombre des gros arbres, un habitat de rêve. C'est sur le bassin de cette humble rivière que les *Basongo* ont jeté leur dévolu, à une époque dont nous allons rechercher la date.

Mais pourquoi avoir choisi pour objet de nos recherches une tribu d'aussi peu d'importance, dont le nom parfois disparaît parmi les races plus connues qui peuplent le Kwango?

Nous répondrons par un argument péremptoire : C'est avec les Basongo qu'au cours des années précédentes nous avons été en contact le plus intime; c'est eux que nous avons été le plus à même de connaître.

Cette étude, d'ailleurs, ne sera pas sans intérêt ni sans fruit pour ceux qui s'intéressent aux tribus voisines : Bambala, Bangongo, Bayansi, Bapindi, Venues, comme les Basongo, — et comme la plupart des tribus qui peuplent le District du Kwango, — des régions occidentales de l'Afrique, ces tribus présentent entre elles de frappantes ressemblances de dialectes aussi bien que de traditions; l'étude de l'une d'elles peut servir à la connaissance des autres. Pour faire ressortir cette correspondance, nous signalerons, s'il y a lieu, les coutumes des tribus voisines répondant à celles des Basongo, à mesure que nous les décrirons, et nous désignerons chacune par sa lettre initiale :

B = bamBala; G = banGongo; Y = baYansi.

Notons cependant que lorsque nous parlerons des Bambala, des Bangongo et des Bayansi, nous n'entendons pas généraliser nos observations à l'ensemble de ces tribus, dont plusieurs s'étendent sur une aire considérable, mais que nous entendons seulement ceux de leurs clans voisins des Basongo, c'est-à-dire compris entre les rivières Lukula, Gobari et Luniungu.

Sur tout le territoire habité par les Basongo les coutumes présentent une telle uniformité que, nous dispensant d'indiquer sur quel point de ce territoire chaque tradition a été recueillie, nous noterons au contraire les divergences de détail relevées sur telle ou telle subdivision de la tribu, en désignant chacune par les premières lettres de son nom ⁽¹⁾ :

- Ba, pour *Banza*, sièges des chefs à Banza et Moliambo.
- Bu, pour *Buzimba*, siège du chef à Kikongo.
- Kg, pour *Kingala*, siège du chef à Loanda.
- Ko, pour *Kongo*, siège du chef à Kongo.
- Kp, pour *Kipwiri*, siège du chef à Kimbumba-Mipelenge.
- Kt, pour *Kintulu*, siège du chef à Belo.
- Mu, pour *Munkiwi* et *Buzimbi*, siège du chef à Kumbi.

On remarquera que les noms de ces subdivisions ne sont pas toujours conformes à ceux donnés administrativement aux sous-chefferies et qui s'écartent plus d'une fois — à tort ou à raison — du nom donné primitivement par la population à ces terres. C'est ainsi que les procès-verbaux d'investiture portent :

- | | |
|-----------|--------------------------|
| Kikongo, | pour Buzimba. |
| Busongo, | pour Banza. |
| Belo, | pour Kintulu. |
| Loanda, | pour Kingala. |
| Kimbumba, | pour Kipwiri. |
| Kumbi, | pour Munkiwi et Buzimbi. |

(1) Voir la carte en annexe.

Nous devons signaler aussi que, pour les besoins de l'Administration, l'Etat a adjoint à la chefferie dite « des Basongo », et qui comprend l'ensemble des subdivisions ci-dessus énoncées,

la terre de *Banza* (portant le même nom que la première des subdivisions basongo), habitée par des Bahungana. Nous n'avons évidemment pas à nous en occuper ici;

la terre de *Lombo*, qui s'est toujours proclamée indépendante, et qui forme comme un promontoire avancé en terres Bambala;

la sous-chefferie dite « *du Kwilu* », qui comprend un mélange de six tribus : Basongo, Batsamba, Bambala, Bahungana, Bayansi, Bangongo, ce qui interdit d'y chercher des traditions spécifiquement Basongo.

Nous éliminerons donc ces trois subdivisions du terrain de nos recherches.

Loin de nous la prétention de soutenir qu'aucune erreur n'ait pu se glisser au cours de cette enquête. Au milieu du fatras de vains discours par lesquels tout Musongo digne de ce nom cherche à embrouiller les choses les plus simples, et des erreurs qu'il étale avec une conviction et une ingénuité qui désarment, il n'est pas toujours facile de discerner la vérité. Si certaines de nos affirmations heurtent peut-être les idées reçues, du moins nous pouvons nous rendre ce témoignage que les multiples interrogatoires, sur lesquels elles sont fondées, ont été faits sans préjugé, c'est-à-dire en nous interdisant de vouloir amener les témoins entendus à confirmer une thèse préconçue; bien plus, en évitant avec le plus grand soin d'influencer en quoi que ce soit la réponse de l'interlocuteur, chose si facile... et si fréquente. Quant aux nombreux témoignages dont nous donnons ici la synthèse, ils n'ont pas été admis sans discernement, ni sans avoir été soumis préalablement à l'épreuve des recoupements.

CHAPITRE PREMIER.

ORIGINES.

§ 1. Le point de départ.

On n'attend pas de nous, dans cette modeste monographie, que nous prenions position sur le point de savoir quelles sont les origines les plus lointaines des « Bantous occidentaux », famille dont nos Basongo sont membres.

Nous prendrons ceux-ci, là où remontent leurs souvenirs les plus anciens, sur les rives du Kwango, aux confins de l'Angola actuel, point de concentration d'où sont venues presque toutes les tribus qui peuplent actuellement le district du Kwango. De cet ancien habitat les Basongo n'ont gardé qu'un souvenir assez imprécis. Qu'on nous permette donc d'écouter tout d'abord les témoignages de leurs voisins actuels et immédiats, les Bambala d'entre Lukula-Gobari-Luniungu. Cette étude apportera peut-être à nos recherches quelque lumière.

I. — LE TÉMOIGNAGE DES BAMBALA VOISINS DES BASONGO.

a) Le grand lac africain vu par les Bambala.

Avec un remarquable ensemble, les témoignages les plus autorisés que nous avons pu recueillir chez les Bambala se ramènent aux affirmations suivantes :

Nos anciens, aujourd'hui décédés, nous ont rapporté que jadis les Bambala habitaient sur les rives d'un vaste lac nommé *Tibi-Tibi* ou *Tipi-Tipi*, ou encore *Zia* (terme qui signifie lac en kimbala), lac situé au delà et très loin de la rivière Kwango. C'est de là que nous venaient les « Nzimbu ». Dans ce lac se jetaient toutes les rivières de la région, entre autres la *Bilolo*. Ses dimensions étaient si considérables que personne n'osait le traverser : il aurait fallu quarante semaines (de quatre jours).

Les oiseaux ne s'y risquaient pas, car ils seraient tombés à l'eau de fatigue avant d'atteindre la rive opposée. On y voyait des embarcations, mais aussi des bateaux plus grands portant des hommes au teint blanc, qui venaient de la rive opposée. Ces gens, qu'on appelait *Miloo* ou *Eloa*, étaient munis d'engins qui éclataient avec fracas comme la foudre. Mais ils ne tiraient pas sur nous.

Que venaient faire ces *Miloo* ou Blancs en ces parages? Ici nous devons signaler quelques divergences dans les témoignages : les uns affirment sans ambages que les *Miloo* n'étaient autres que des Blancs qui s'emparaient des noirs pour les transporter sur leurs bateaux; — d'autres déclarent que les *Miloo* s'amenaient sur des embarcations et ne mettaient la main que sur le petit bétail abandonné par les autochtones dans leur fuite.

A n'entendre que ces témoignages, le doute n'est guère possible. Cet immense lac situé de l'autre côté du Kwango, à l'Ouest, si vaste qu'il faudrait plus de cinq mois pour le traverser, où se jettent toutes les rivières, sur lequel naviguent des bateaux portant des Blancs qui descendent à terre pour s'emparer des noirs, que peut-il être sinon l'océan? Et le pays où résidaient ces populations autochtones, la côte de l'Angola, ravagée dès le XVI^e siècle par les esclavagistes; côte où se trouvent les bancs de *cauris*, petits coquillages usités anciennement comme monnaie pour les échanges, sous le nom de « Nzimbu » (1).

Une nouvelle constatation semble corroborer cette hypothèse : dès les temps les plus anciens le sel « *Mung*, ramassé dans la terre » est en usage chez nos Bambala, à l'exclusion du sel grossier « *Munkin* », extrait de la combustion de plantes aquatiques « *Mukele* ». Ce dernier

(1) L'« Ile aux Nzimbu » se trouvait au large de S. Paul de Loanda. Objet d'ardentes convoitises, elle fut prise au roi du Congo Alvarez III en 1621, par Corrêa de Souza, gouverneur de Loanda.

n'aurait été en usage que plus tard, lorsque les Bambala, chassés de leur habitat, se seront établis plus à l'intérieur.

Jusqu'ici, rien que de très plausible.

Mais voici que la question se complique singulièrement, lorsqu'on se reporte aux affirmations des plus anciens explorateurs. Car eux aussi avaient entendu parler de ce lac, eux aussi l'ont décrit, et leur témoignage ne saurait aucunement être concilié avec le nôtre.

Écoutons Harros, écrivant en 1777 son *De Asia, Decada I* (Lisbonne, 1777-1778), ouvrage précieux qui lui a valu d'être appelé le « Tite-Live portugais » :

Toute la région que nous appelons le royaume de Sofala, est une grande contrée gouvernée par un prince païen nommé Benomotapa. Cette contrée est enfermée comme une île entre les deux bras d'un fleuve qui sort du lac le plus important de toute l'Afrique. Les auteurs anciens ont désiré beaucoup connaître ce lac, puisqu'il est la source cachée du célèbre Nil en même temps que de notre Zaïre, qui traverse le royaume de Congo. De ce côté nous pouvons dire que ce grand lac est plus proche de notre Océan occidental que de l'Océan oriental, suivant les positions de Ptolémée. Venant de ce même royaume de Congo, vont se jeter dans ce lac, les six rivières Bancare, Vamba, Cuylu, Bibi, Maria-Maria, Zanculo, qui sont très abondantes. En outre, plusieurs autres rivières sans nom y débouchent et en font comme une mer navigable à de nombreux voiliers. Dans ce lac, il y a une île d'où partent plus de 30.000 hommes qui viennent combattre ceux de la terre ferme. Car, d'après les renseignements que nous tenons du Congo et de Sofala, ce dernier lac aurait plus de cent lieues de long ⁽¹⁾.

Bien avant cette date, l'existence du Lac africain était connue, puisque, en 1512, Simon da Silva, partant au Congo, avait reçu de la Cour de Lisbonne des instructions très précises à ce sujet :

Vous tâcherez de prendre des informations sur le lac qu'on dit voisin du royaume de Manicongo, de savoir quelle est sa

(1) *I Decada*, l. IV, cap. I, pp. 372, 373.

grandeur, s'il y a des peuples qui y naviguent, quelle en est la distance jusqu'à la terre de Manicongo et de quel côté il est situé.

Comment ces explorateurs arrivant par l'océan auraient-ils pu se méprendre au point de chercher à l'intérieur des terres un lac qui leur aurait été décrit tel qu'on nous l'a décrit à nous-même? Les témoignages qu'ils ont reçus sont donc différents de ceux qui nous ont été fournis. Conviction qui s'affermirait encore quand on considère les noms des rivières citées comme se jetant dans le lac : il est en effet facile de reconnaître sous le nom de Bancare, la Bakali ou Bakari; sous celui de Vamba, la Wamba, affluent de droite du Kwango; dans le Cuyilu, le Kwilu, affluent de gauche du même fleuve; et dans le Zanculo, le Zanga Culo ou Haut Cugho, toutes rivières qui conduiront nos regards, non pas vers l'océan, mais bien vers le Stanley Pool.

Ajoutons que cette dernière hypothèse n'est pas sans se heurter à plus d'une invraisemblance. Pour répondre aux descriptions dont le lac est l'objet, le Pool aurait dû être démesurément agrandi par l'imagination des noirs et la crédulité des explorateurs... Et comment ce simple élargissement du Congo, qui se développe au Sud sur une longueur de quelque soixante kilomètres, aurait-il pu contenir les foules qu'ils affirment avoir vécu jadis sur les bords du «Lac»? Comment les îles qui occupent le centre du Pool auraient-elles pu être l'habitat des 30.000 hommes « venant combattre ceux de la terre ferme », dont parle Barros?

Mais voici que se présente une troisième hypothèse, qui nous fournira peut-être une explication plus acceptable.

Les populations riveraines du Kwango connaissent une vaste région couverte de marais salants, située à quelque distance de la rive gauche de ce fleuve, en aval de l'embouchure du Cugho. Cette région, comprise à peu près

entre les sources des rivières Cugho, Bulo-Bulo et Canuti, est désignée souvent sous le nom de *Kibu-Kibu*. En saison des pluies, elle prend l'aspect d'un immense lac. Mais lorsque, à la saison sèche, les eaux se sont retirées, elles laissent un abondant dépôt de sels potassiques mélangés à la terre. Par des lavages successifs soumis à l'évaporation, les indigènes parviennent à les purifier suffisamment pour les rendre utiles aux usages domestiques; ces résidus présentent alors quelque peu l'aspect du sel marin. Cette région fut anciennement l'objet de la convoitise des populations, qui s'y établirent fort denses, tant à cause du gibier qui y accourt en tout temps, que pour la fertilité du sol et sa richesse en sels. Des témoins dignes de foi de la tradition locale affirment la persistance des souvenirs relativement au séjour des Bambala en ces parages, avant leur départ pour les rives du Kwango.

Le nom même de Tibi-Tibi ne peut-il être une corruption de celui de Kibu-Kibu? Le sel ramassé par les Bambala « dans la terre » et purifié par l'eau sous le nom de *Mung*, assimilé ainsi au sel marin à cause de sa ressemblance, ne serait autre que les résidus laissés par les eaux en se retirant. Enfin, dans le nom de *Bilolo*, ne pourrait-on reconnaître celui de Bulo-Bulo, l'une des sources qui donnent naissance au marais ?

Il resterait à expliquer l'étendue démesurée prêtée au « Lac » par les récits des anciens, la présence des Blancs en ces parages, la croyance aux Nzimbu recélés par ces eaux, l'apparition d'embarcations et de bateaux y naviguant. Les anciens auraient-ils rassemblé en un seul témoignage des souvenirs se rapportant à divers habitats successifs?...

Aussi n'aurons-nous pas la prétention de vouloir dirimer le litige. Qu'il nous suffise d'avoir signalé trois explications, dont aucune, à vrai dire, ne saurait répondre pleinement aux témoignages cités.

b) Les tribus voisines des Bambala.

Quelle que soit la région habitée jadis par les Bambala, quels étaient alors leurs voisins immédiats?

Assez proches de nous se trouvaient les *Bangongo*, avec lesquels nous étions en relation d'amitié et de parenté. Ils partirent peu de temps avant nous. Déjà ils avaient été précédés dans leur exode par des peuplades de petite taille (peut-être des négrilles).

Nous avions encore pour voisins et amis les *Batsamba* et les *Bahungana*. Puis venaient les *Bakweso*, les *Ambundu*, les *Basinzi* (ou *Bapende*), les *Baminingu*, les *Bahoto*, les *Bambagadi*, les *Badinga*, les *Kalweni*, les *Batshok*. Enfin les *Muhadi*, les *Basuku*, les *Bayaka*, ces derniers beaucoup plus loin.

Si nous citons ce témoignage ce n'est pas que nous lui accordions une créance aveugle, mais seulement pour faire remarquer que, dans cette énumération, les Basongo ne figurent nulle part. Les Bambala, qui les avoisinent actuellement, affirment ne les avoir rencontrés ni au cours de leurs migrations vers l'Est et le Nord-Est, ni aux points où ils stationnèrent plus ou moins longtemps, comme sur la rive gauche du Kwenge, qu'ils désignent sous le nom de « Terres de Minikongo ». Ils les virent pour la première fois à leur point d'arrivée : à Kinganga (aujourd'hui Buzingombe), sur la Bunda, affluent de gauche de la Gobari; à Mukay (actuellement Kimbanda, non loin de la même rivière); et à Kintulu, sur la Lukula, où se trouve encore à l'heure actuelle un îlot isolé de Basongo.

Par ailleurs les Basongo ne parlent ni du Tibi-Tibi ni des bateaux ou embarcations qu'il portait ni du sel « tiré de la terre » ⁽¹⁾.

(1) Nous n'avons entendu prononcer le nom de Tibi-Tibi que chez les Basongo mélangés de Bambala (Mu), ou qui ont subi leur influence manifeste (Ba). Nous ne tenons donc pas compte de leur témoignage plutôt suspect, et par ailleurs imprécis et contradictoire.

Nous concluons donc des données précédentes que les Basongo n'étaient pas riverains du fameux « Lac », quel qu'il soit; qu'ils n'étaient même pas voisins immédiats des Bambala.

Quel était donc leur habitat?

II. — HABITAT DES BASONGO SUR LE KWANGO.

Les témoignages — sauf un, dont nous reparlerons plus loin — n'ont qu'une voix : « Nous habitions sur la *Rivière Kwango* ». Les Basongo la quittèrent, semble-t-il, avant le passage des Bambala ou leur séjour sur le fleuve. Car, nous l'avons vu, non seulement ceux-ci ne les y rencontrèrent pas, mais, après avoir suivi sensiblement le même itinéraire vers l'Est et le Nord-Est, les Bambala se fixèrent définitivement au Sud des premiers, s'infiltrèrent dans les régions laissées vacantes ou faiblement occupées par les Basongo et durent leur payer des indemnités pour l'occupation de ces terres.

Quelle rive et quel point du Kwango occupaient les Basongo? Tous conviennent qu'ils occupaient les deux rives et quant au point précis, plusieurs prononcent le nom de *Koo* ou *Kolo*, sur la rive gauche (Ba, Ko).

A la suite de compétitions relativement à l'occupation des terres, nous entrâmes en lutte avec Mulikongo qui régnait plus au Sud. Nous partîmes donc de ce premier point pour nous établir plus bas sur le Kwango, à *Kingamba*, rive gauche. (Ko, clan Kingoma.)

Selon une habitude bien connue, Minikongo — que les Basongo appellent « Mulikongo » — est un nom générique désignant les Basuku, et peut-être aussi les Bayaka, auxquels les étrangers les assimilent souvent. Cette déposition pourrait donc s'accorder avec les affirmations suivantes, apportées par l'auteur de l'« Histoire des Bayaka » : Dès avant le milieu du XVII^e siècle, les hordes belliqueuses

qui devaient donner naissance aux Bayaka vinrent du Sud en suivant la rive gauche du Kwango, passant par Kasange et à l'Ouest de Ndongo (Angola), pour arriver au Matamba ⁽¹⁾.

Nous savons par ailleurs que lorsque les Yaga vinrent s'établir à Kasongo Lunda, la « Nguri Nkama », sœur du chef des Basuku, qui s'y était installée avant eux, repartit vers le Sud, son pays d'origine, aux sources du Kwango. On peut donc en conclure que, très anciennement, les Basuku avaient descendu le Kwango vers le Nord, bousculant sans doute les Basongo, déjà établis sur les rives du fleuve. C'est apparemment à ce souvenir que fait allusion le témoignage que nous venons de citer et que nous reproduisons en entier à l'appendice I.

Si nous pouvons ajouter foi à ces témoignages, ils nous feront avancer d'un pas dans nos recherches, en montrant que les Basongo se trouvaient voisins, au Nord, des Basuku, lesquels occupaient originairement la région des sources du Kwango. Si, d'autre part, comme l'affirme l'auteur précité, les Bambala s'établirent dans la suite sur le cours supérieur du Kwango et firent de Banza e Lunda leur capitale, cette localité pourrait être approximativement l'emplacement laissé vacant par les Basongo, ceux-ci étant déjà partis vers le Nord ou l'Est avant leur arrivée. Mais nous restons ici dans le domaine de la pure hypothèse.

§ 2. Causes et date de l'émigration.

Nous voici en présence d'un écheveau passablement embrouillé et que nous ne tenterons pas de démêler sans risquer d'en briser le fil. Essayons néanmoins.

Si nous écoutons les Basongo, exposant le motif de leur

⁽¹⁾ Dans les pages qui vont suivre nous ferons de larges emprunts à l'ouvrage publié par M. PLANCQUAERT, en 1932, *Les Yaga et les Bayaka du Kwango*, Bruxelles, Marcel Hayez, 112, rue de Louvain.

départ, nous serons frappés de l'unanimité avec laquelle tous — ou presque tous — affirment qu'ils partirent sous la poussée des *Eloa* ou *Miloa*.

Ce nom évoque immédiatement la pensée des *Baluwa*, qui conquièrent le royaume des *Bayaka* vers le milieu du XVII^e siècle et s'assujettirent cette tribu. Venus jadis de l'Est ou du Sud-Est, ils avaient très anciennement franchi le *Kwango* pour aller s'établir sur la mer. Devant les incursions des esclavagistes, ils s'enfuirent vers l'intérieur des terres, bousculant sans doute les *Bambala* sur leur passage, pour atteindre le *Kwango*.

Devons-nous voir dans cet événement la cause initiale de l'exode des *Basongo* et chercher dans le terme *Miloa* une corruption de *Baluwa*? Cette hypothèse n'est guère recevable, lorsqu'on entend les *Basongo* affirmer avec la même unanimité que les *Miloa* n'étaient pas de race noire, mais bien des Blancs munis d'armes européennes, tels que nous les ont déjà décrits les *Bambala* (*supra*, p. 8)).

Quels pouvaient bien être ces Blancs conquérants, ou à tout le moins agresseurs, et quel était le motif de leur expédition?

1. Serait-ce quelque expédition militaire, dont le *Kwango* aurait été le théâtre?

Nous savons en effet que, vers le milieu du XVII^e siècle, plusieurs expéditions composées de soldats européens atteignirent les abords de cette rivière (¹).

La première dont l'objectif puisse nous intéresser fut celle de 1643, conduite par le capitaine hollandais *Thyman*. A la tête de 50 soldats, il pénétra à l'intérieur des terres vers le *Kwango*; mais il ne dépassa guère l'*Inkisi* et resta donc éloigné du point qui nous occupe.

(¹) *PLANCQUAERT, op. cit.*, pp. 29-37. Voir, à la fin du volume, la carte indiquant l'itinéraire supposé de l'émigration des *Basongo*.

Sept ans plus tard, en 1650, un explorateur hollandais, Jean Herder, traversa l'Inkisi, la Mfidi, tourna la Nsele et passa la Luidi pour atteindre le Kwango à Kundi. Mais il ne remonta pas vers le Sud, où nous supposons installés les Basongo.

En 1657 ce furent les Portugais qui menèrent des troupes vers le Kwilu, affluent de gauche du Kwango. Mais aucun indice ne révèle qu'ils aient dépassé les sources de l'Inkisi et du Kwilu.

Peut-être l'expédition de 1648 au Royaume de *Matamba* pourrait-elle s'accorder avec les dires des Basongo. Elle atteignit en effet la Namba, sous affluent du Kwango, vers le 8° parallèle Sud. Elle était commandée par le capitaine Fuller, de la Compagnie Néerlandaise des Indes Occidentales, accompagné de 60 hommes. Ils venaient prêter main-forte, contre les Portugais, à la reine du Matamba *Zinga* et atteignirent sa capitale, construite sur la Namba ⁽¹⁾. Il n'est pas interdit de penser qu'ils poussèrent quelques incursions vers l'Est et le Sud, jusqu'au Kwango. Mais aucun document ne permet de l'affirmer.

Ces quelques données — les seules que nous ayons pu recueillir sur les expéditions militaires de cette époque — pourraient sans doute fournir l'explication cherchée; mais ce n'est pas la seule hypothèse possible. Il en est une autre qu'il nous reste à exposer.

2. Tout au début du XVII^e siècle, un nommé *Kinguri*, originaire de la rive droite de la *Lulua*, — affluent du haut Kasai, — ayant eu maille à partir avec les chefs Baluba de cette région, émigra vers le Sud-Ouest avec l'intention d'y fonder à son profit un vaste État. Parvenu à la rivière *Kwanza*, qui se jette dans la mer vers le 9° parallèle, un peu au Sud de Saint-Paul de Loanda, il en

(1) PLANCQUAERT, *op. cit.*, p. 37.

longea la rive gauche et lia amitié avec le chef Angongo. Arrivé à quelque 150 kilomètres de la mer, vers *Kambamba*, il passa la Kwanza et demanda audience au gouverneur portugais de Loanda.

Celui-ci écouta sa requête et lui promit des terres à condition qu'il l'aiderait tout d'abord dans sa guerre contre les *Jinga* qui résidaient au Nord de la Kwanza. Après avoir reçu une instruction militaire suffisante, les hommes de Kinguri se mirent à la suite des forces portugaises qui opéraient dans cette région. A l'issue de l'expédition, Kinguri reçut les terres promises au Nord de la Kwanza. Mais ces terres se révélèrent stériles. Il partit donc de nouveau vers l'Est, chassa les populations qui résidaient sur la rive droite de la *Lui*, affluent de gauche du Kwango, et s'établit à leur place entre ces deux rivières.

Leur arrivée fut une cause de troubles et de calamités. Ces envahisseurs avaient combattu à côté des troupes européennes. Ils en avaient adopté la stratégie et les arquebuses. C'étaient pour les populations primitives et sauvages du haut Kwango de terribles adversaires. Soutenus par les Portugais, dont ils constituaient l'avant-garde, ils occupaient les gués du Kwango. Aussi ouvraient-ils à la traite une voie nouvelle à l'intérieur du pays. Bientôt un nombre toujours croissant d'esclaves afflua vers le port angolais de Saint-Paul de Loanda.

A peine installés dans leur nouveau territoire, ils devinrent eux-mêmes de grands marchands d'esclaves et désolèrent toutes ces régions par de sanglantes razzias. Leur arrivée déclancha dans le pays d'importants mouvements de migration vers le Nord et le Nord-Est ⁽¹⁾.

Nous voici peut-être en possession de la clef du problème. Les *Miloa*, devant lesquels s'enfuirent les Basongo, ne seraient autres que les troupes de Kinguri, qui, instruites par les Portugais, en avaient pris la tactique et

(1) IDEM, *ibid.*, p. 78.

les armes. Dans ce cas, l'exode se placerait entre 1606 et 1635 (dates extrêmes entre lesquelles eut lieu l'entrevue de Kinguri et du gouverneur portugais de Loanda), ou peu d'années plus tard.

Dès lors, la région occupée par les Basongo pourrait être localisée entre la *Lui* et le *Kwango*, pays d'où Kinguri les chassa pour s'installer à leur place.

Nous avons voulu chercher une confirmation de ces données chez les Balunda établis actuellement aux sources du Kwilu, bien loin par conséquent du théâtre où se déroula la conquête de Kinguri. Tel est le témoignage entendu tout récemment de leur bouche :

Nous étions établis jadis à *Matiamfu* ou *Mwati Yamfu*, sur la Lulua ⁽¹⁾. La sœur de notre chef ayant épousé un chasseur Muluba, lui passa son anneau cheffal, dépossédant du même coup ses propres frères, héritiers légitimes. Un de ceux-ci, *Tshingudi*, résolut de se refaire un royaume et partit en expédition vers l'Ouest. Il contourna les sources de tous les affluents du Kasaï et du Kwilu, et le Kwango lui-même, et parvint à la Kwanza. Il y rencontra les *Imbangala*, qui s'y trouvaient déjà installés, et les soumit. De là le nom de Bangala resté aux Balunda du Kwango.

Quant aux Basongo, nous les rencontrâmes non loin de la mer, dans la région de Saint-Paul de Loanda, et près de la Kwanza. Ils portaient alors le nom de *Akwa Mbamba* ou *Masongo-Basongo*, ou encore *Akwa Ngola Nshulandji*. (Akwa, en kikongo unkwa, pronom indéfini marquant la possession ou l'habitation, peut désigner soit l'anneau de chef de clan possédé, soit la localité habitée par tel clan Musongo voisin des Balunda.)

Plus tard, une autre expédition, conduite par *Naweshi Yakonda*, partit de la Lulua vers l'Ouest, traversa le « Kwengo » (le Kwenge) à *Mwana Mutombo*, rencontra les Bayaka sur le Kwango et les soumit.

(1) Mwati = chef; Yamfu = pont : parce que le grand chef est comme le pont par lequel doivent passer tous les sujets.

Nous avons tenu à citer en entier ce témoignage, sans rien en retrancher de ce qui semble contraire aux témoignages Basongo.

Les Basongo auraient-ils donc résidé jadis près de la mer?... Il est étonnant qu'aucun des intéressés n'ait conservé de ce premier séjour le moindre souvenir. Peut-être les Balunda, ayant eux-mêmes atteint la mer, auraient-ils fait quelque confusion sur l'endroit précis où furent rencontrés les Basongo, en ce pays éloigné et à cette époque reculée, et entendent-ils par région voisine de la mer et de Saint-Paul de Loanda tout le pays situé à l'Ouest de la rivière Kwango.

Dans ce cas nous pourrions maintenir notre hypothèse et trouver dans l'expédition de Tshingudi (qui n'est autre, évidemment que Kinguri) le motif du premier départ des Basongo vers l'Est, — et dans celle de Naweshi-Yakonda, la cause déterminante des départs ultérieurs dont nous allons parler dans un instant.

Une difficulté subsiste néanmoins. Tous les témoignages s'accordent à dire que les *Milola* étaient des Blancs, et non pas un ou quelques Blancs à la tête de combattants noirs, mais des Blancs arrivant en nombre. La tactique et les armes empruntées aux Blancs peuvent-elles avoir induit les Basongo dans une erreur aussi grossière que de prendre pour des Européens les guerriers de Kinguri?

En dépit de cette difficulté, un fait inciterait cependant à admettre cette hypothèse : c'est le témoignage discordant dont nous avons parlé plus haut (p. 10). Il émane d'un chef de clan appartenant à la chefferie de Banza. D'après lui les Basongo seraient originaires d'une région nommée « *Benalulua* ». C'est de là qu'ils seraient partis vers l'Ouest sous la conduite d'un chef nommé Kalamba, pour résider sur les rives du Kwango. Or, c'est précisément des rives de la Lulua que vinrent Kinguri et ses conquérants. Des unions matrimoniales entre Balunda et

Basongo suffiraient à expliquer les origines inattendues que s'attribue ce clan.

3. Près de cent ans plus tard, dans la première partie du XVIII^e siècle, lisons-nous dans l'« Histoire des Bayaka », les Baluwa, eux aussi (et peut-être les Balunda), s'attaquèrent aux populations de l'Est du Kwango, descendants des fugitifs du haut Kwango qui, le long de la Wamba, de la Bakali, de la Nsay (ou Inzia), de la Luye (affluent de droite de la Nsay) et de la Lukula, avaient trouvé en ces régions un refuge contre les chasseurs d'esclaves descendants de Kinguri. En présence des vexations dont ils étaient l'objet, les Basuku, les Bapende, les Bambala, les Bangongo et peut-être les Basongo s'enfuirent de nouveau vers le Nord-Est ⁽¹⁾.

CONCLUSION.

Nous ne voyons pas la nécessité de supposer une émigration massive et générale des Basongo. Comment, dépourvue de l'organisation et de la discipline que possède aujourd'hui une armée en campagne, une tribu qui comptait alors des milliers d'âmes — elle en compte à l'heure actuelle plus de 17.000 — aurait-elle pu affronter les difficultés de la marche et du ravitaillement en pays inconnu et désert?

Dès lors, pourquoi ne pas supposer que, sous l'action des diverses causes énumérées, l'émigration s'accomplit par départs partiels et successifs, chacun en son temps et en son lieu? Ainsi l'exode total se serait échelonné sur un espace de temps qui pourrait atteindre ou dépasser quelque cent ans, de 1606 ou 1630 au milieu du XVIII^e siècle. Nous restons ici, bien entendu, dans le domaine de l'hypothèse, mais d'une hypothèse à tout le moins plausible.

(1) PLANCQUAERT, *op. cit.*, p. 93.

§ 3. Les Basongo sur le Kwango.

Reportons-nous maintenant sur ces rives du Kwango où, avant l'arrivée des *Milola*, nos Basongo coulaient des jours paisibles, en bonnes relations de voisinage et d'amitié avec leurs voisins immédiats les *Bayansi*, les *Bapinzi* ou *Bapindi*, et peut-être les *Bangongo*.

Le fait de ce voisinage ressort, pour ce qui est des deux premiers, non seulement des témoignages concordants, mais aussi du silence gardé sur ces deux tribus dans l'énumération des divers voisins des *Bambala* (*supra*, p. 12); voisinage confirmé par des ressemblances frappantes d'idiomes aussi bien que de coutumes; on s'en rendra compte au cours de cette étude.

Nous n'ignorons pas que certains ethnologues considèrent les *Bayansi* comme venus du Nord. Mais il faudrait d'abord préciser le point de savoir s'ils vinrent originellement du Nord, ou si leurs migrations successives les amenèrent finalement d'une région plus septentrionale vers le Sud, c'est-à-dire vers les rives du bas Kwilu. Nous excluons de notre affirmation les *Bayansi* du moyen Kwilu, que nous n'avons pas eu l'occasion d'étudier, et qui n'ont peut-être de commun avec les premiers que le nom. Quant à ceux qui nous intéressent, et qui avoisinent actuellement les Basongo, comment expliquer autrement que par un séjour côte à côte sur le Kwango leurs affinités avec les Basongo, affinités si étroites que plusieurs d'entre ces derniers n'ont pas craint de revendiquer pour eux-mêmes l'ancêtre propre et reconnu des *Bayansi*, *Tasat* (*infra*, p. 87), et que les tribus voisines confondent parfois les uns et les autres dans la même dénomination, employant indifféremment le terme « Basongo » ou « Bayansi ».

Pour ce qui est des *Bangongo*, ils ne devaient pas être éloignés des Basongo, et sans doute occupaient-ils une

région limitrophe séparant ceux-ci des Bambala. Ces derniers, en effet, nous les ont signalés plus haut comme étant leurs voisins dans leur habitat primitif (p. 12). Par ailleurs plusieurs témoignages reçus tant chez les Basongo que chez les Bangongo, affirment qu'ils étaient voisins. Nous avons, d'autre part, relevé la présence d'un chef Angongo sur la Kwanza, en son cours moyen, région sise au Sud-Ouest et non loin de celle que nous supposons habitée alors par les Basongo.

Au jour où les Basongo s'enfuirent vers l'Est et le Nord-Est, on peut supposer avec quelque vraisemblance que les Bayansi, ou tout au moins un groupe important d'entre eux, prit la route du Nord, longeant la rive gauche du Kwango, jusqu'au moment où la caravane se heurta au Kasaï. Ce large fleuve ne put être traversé qu'en pirogue, pour atteindre la rive gauche du Congo, en amont de l'embouchure du Kasaï, où les premiers explorateurs notèrent déjà leur présence. De là un certain nombre de clans auraient plus tard régressé, repassant le Kasaï, puis le Kwango, pour s'établir sur la rive gauche du bas Kwilu.

Quant aux Bangongo, ayant quitté la région du Kwango peu après les Basongo, ils se dirigèrent également vers l'Est et le Nord-Est, mais suivirent un itinéraire notablement plus court, s'écartant beaucoup moins vers l'Est. Ils paraissent être arrivés à leur point de stationnement à peu près en même temps et se juxtaposèrent à eux, comme ils l'avaient été par le passé.

Il n'est pas sans intérêt de rechercher quel genre d'existence menaient sur le Kwango les Basongo de jadis.

Outre les cultures, où figuraient l'arachide, le manioc, le bananier et une petite courge dont les pépins (*Nterr*) sont comestibles, ils cherchaient leur subsistance dans la chasse à l'arc. Ils s'employaient aussi à l'exploitation des fibres tirées des jeunes pousses du palmier *Raphia*,

(*Muyusu*) (B=Mahusu; G=Mahusu; Y=Mayisu)). De ces fibres (*Bidie*) (B=Pus; G=Bileng; Y=Bidie), ils confectionnaient des tissus grossiers appelés *Kipusu Kabidie*, et plus récemment *Mbalankwin* (B=Mulele Pus; G=Mulele Bileng; Y=Kimpuyi Kibidie). Ces tissus, carrés de 70 cm. à 1 m. de côté, roulés comme des boudins, constituaient, avec les cauris, d'importants instruments d'échange.

Déjà à cette époque on reconnaît parmi les Basongo des forgerons. Le minerai, tiré de la vallée du Kwango, était traité au charbon de bois, grâce à des soufflets primitifs *Misakusu*, constitués par deux blocs de bois tendre évidés, l'ouverture étant recouverte d'une peau souple à laquelle était imprimé un mouvement de va-et-vient chassant l'air par des trous pratiqués latéralement. Travail pénible, le minerai devant être cherché au fond de puits creusés à plusieurs mètres sous terre et fondu dans des fours d'argile improvisés, au moyen d'une soufflerie ininterrompue de trente à quarante heures; mais travail lucratif, puisqu'un bon ouvrier arrivait, paraît-il, à forger en une journée deux à trois houes d'une valeur de cinquante cauris.

La poterie était également largement pratiquée. Nous en reparlerons plus loin.

Les Basongo du Kwango possédaient-ils quelque organisation politique? Obéissaient-ils à un chef unique?

En l'absence de toute preuve, et même de tout indice positif, on nous permettra d'en douter. Nous pensons que les divers clans qui constituaient l'ensemble de la tribu vivaient sans autre lien que celui de l'habitat, de la langue et de la coutume. Parmi eux, les plus importants, ceux qui l'emportaient par le nombre et la prospérité, commençaient sans doute à absorber les plus défavorisés, formant ainsi comme les embryons des futures chefferies.

Nous y reviendrons plus en détail dans la suite, en fournissant les motifs de notre opinion ⁽¹⁾.

Toujours est-il que, le moment venu, l'exode se déclencha. Sans doute, nous l'avons dit, ne se fit-il pas d'un seul coup, mais par échelons successifs.

§ 4. L'émigration.

Sur le passage du Kwango par les Basongo de la rive gauche nous n'avons pu recueillir aucune donnée certaine. Un seul témoignage, quelque peu suspect, parle d'un pont de lianes. Les riverains de l'Ouest tournèrent-ils les sources, comme plusieurs le prétendent ou, plus simplement, remontèrent-ils la rive jusqu'à un gué facilement franchissable?...

Le même silence règne sur le passage des rivières Wamba, Bakali et Nsay, ce qui laisse à penser qu'elles furent simplement tournées, ou du moins traversées en leur cours supérieur, entre le 7° et le 9° parallèle Sud. Peu après les Basongo se heurtèrent à un obstacle dont tous ont conservé un vivant souvenir : le *Kwenge*, gros affluent de gauche du Kwilu; ils obliquèrent dès lors vers le Nord (voir l'itinéraire de l'émigration).

Par contre personne n'a conservé la mémoire d'un séjour prolongé en ces régions, où résidèrent pour un temps les Bangongo. Ces derniers, en effet ⁽²⁾, affirment avoir séjourné 3 à 6 ans durant, et peut-être beaucoup plus, à Minikongo. Ce terme désigne-t-il le village de ce nom, à peu de distance de la rive gauche du Kwenge — ou bien entend-on par cette désignation générique les terres des Basuku?... Toujours est-il que des Bangongo furent enrôlés au XVIII^e siècle dans les troupes du guerrier Kasongo pour la conquête du royaume des Balu-

(1) *Infra*, p. 91.

(2) Clans Kimputu et Kialu, entre autres.

wa ⁽¹⁾. Rien de semblable pour les Basongo, ce qui laisse à penser qu'ils ne firent que passer en ces parages.

Le passage du Kwenge se serait effectué vers l'emplacement actuel de *Feshi*. Plusieurs témoignages rapportent en effet que, comme les émigrants hésitaient devant le danger du courant, ils avisèrent une liane nommée *Futa-Futi* ou *Feshi-Feshi*, grâce à laquelle ils purent franchir le fleuve. De là le nom resté à la localité. Cette tradition, universellement accréditée non seulement chez les Basongo, mais en plusieurs tribus voisines, nous semble néanmoins quelque peu suspecte. Il est évident qu'une seule liane ne peut avoir suffi, comme le prétendent les intéressés, au passage du fleuve, déjà large en cet endroit; par contre, comment, en un pays aussi pauvre en forêts, nos Basongo auraient-ils pu rassembler assez de lianes pour en construire un pont?... Quant au nom de la localité, il ne doit son origine qu'à la petite rivière *Feshi*, affluent de droite du Kwenge, nom où les riverains ne voient, paraît-il, que le souvenir du serpent cracheur (*Fisa* ou *Fishia*).

Après avoir passé le Kwenge, les Basongo avaient d'abord projeté de s'établir en ce point sur la rive droite; mais découragés par les ravages des éléphants, ils poursuivirent leur marche vers le Nord-Est. Bientôt ils se heurtèrent au Kwilu et s'installèrent dans les forêts qui bordent la rive gauche. Nouvelles déceptions : plusieurs des leurs, voulant se baigner, se noyèrent dans les eaux profondes du fleuve. Ils repartirent à la recherche d'une rivière plus clémente. Arrivés près de l'embouchure du Kwenge, ils durent retraverser cette rivière. Chose étonnante, le souvenir de cette nouvelle traversée, plus périlleuse que la première, n'est pas resté aussi vivace. Un seul témoignage parle de troncs d'arbres liés en forme de

(1) PLANQUAERT, *op. cit.*, p. 85.

radeau, halés de la rive opposée à l'aide de fortes lianes (Ba).

Les eaux présentant encore trop de danger, la caravane poursuivit sa route et aperçut une rivière appelée *Kabangu* (nom ancien de la *Koo*, qui se jette dans le *Kwilu* à *Bulungu*). Elle s'établit non loin de là, à *Kindundu*. Cet emplacement ne semble pas avoir réuni les suffrages, car la plus forte partie des émigrants poursuivit encore ses recherches. A la rivière *Luniungu* s'établit enfin le clan *Kingoma*, qui l'occupe encore à l'heure actuelle. Les autres traversèrent cette rivière et s'arrêtèrent à *Kimwanza*, non loin de l'embouchure. La famine les en chassa de nouveau vers *Gnagna* sur le *Kwilu*. Pour une raison inconnue, ils se replièrent de là vers le Sud et le Sud-Ouest.

Ayant dépassé le bassin de la *Luniungu*, ils rencontrèrent une région où ils ne s'arrêtèrent pas, parce que trop pauvre en forêts, et se séparèrent en deux groupes en vue de la contourner à la fois par le Nord et par le Sud, laissant au centre des terres vacantes. Bientôt les uns et les autres parvinrent à une rivière inconnue coulant sensiblement du Sud au Nord : c'était la *Gobari*, affluent de la *Nsay*, qui se jette dans le *Kwilu*, en face de *Bagata*. L'aile droite la passa en aval à *Miluku*, non loin de la *Manzombi*, et s'établit sur la rive gauche. Une reconnaissance fut cependant poussée plus loin jusqu'à la *Fuku*, affluent de la *Yomina*, aujourd'hui occupée par les *Bangongo*. A cette date, ces derniers — qui avaient à leur tour suivi les *Basongo* dans leur émigration — n'avaient pas encore dépassé la *Kufi* vers l'Est, et ce ne fut que plus tard, sous la pression des derniers venus, que les *Basongo* se replièrent légèrement vers l'Est pour former la chefferie actuelle de *Kintulu* (Belo).

Quant à l'aile gauche, qui avait obliqué vers le Sud, elle passa la *Gobari* vers *Kiseke* actuel et établit son centre

à Kongo. De là elle poussa des pointes vers le Sud (chefs-feries de Mukay ou *Munki* et *Buzimbi*, aujourd'hui Kumbi).

Au dire de tous les témoins, les terres ainsi occupées se trouvaient désertes et les Basongo purent s'y installer sans coup férir. Ce ne fut que plus tard que les Bambala, prolifiques et envahissants, s'infiltrèrent par le Sud dans les terres vacantes ou peu occupées.

CHAPITRE II.

HABITAT ACTUEL.

§ 1. Aspect.

Des collines aux herbages relativement courts, *Kisim* (genre *Andropogon*), offrant un paysage égayé par une végétation ligneuse assez dense et variée, qui donne de loin l'illusion d'une forêt. On y rencontre les essences ordinaires de la brousse, rares espèces dont l'écorce soit capable de résister aux incendies annuels et dont, persévèrement, la frondaison rejaillit comme au printemps des troncs squelettiques noircis par le feu : le *Muyer* (*Hymenocardia acida*, *Euphorb.*), à l'écorce rougeâtre, au tronc tourmenté, connu ailleurs sous le nom de *Kigeti*; le *Mulol* (*Anona Senegalensis*), court et tordu, à l'écorce charbonneuse, aux larges feuilles sombres; le *Mukwer* ou *Mukwati* (*Erythrophlœum africanum*), au port élégant, au bois dur comme fer, dont le feuillage léger tranche sur le gris sombre du tronc; le *Mufulu* (*Bridelia scleroneura*), dont le feuillage pendant et les rameaux souples rappellent notre bouleau; le *Mubo* (*Dialium Lacourtianum*), aux branches flexibles et tombantes comme les essences pleureuses qui ornent nos jardins (fig. 7, 8, 9, 10).

Par endroits se retrouvent les hauts herbages connus un peu partout : le *Nswel*, désigné ailleurs sous le nom de *Nsoki* (genre *Andropogon*), aux graines pointues et pénétrantes; le *Musesi*, ou *Nianga* commune, aux larges feuilles, fort employée pour la couverture des habitations (*Imperato Cylindrica*).

Tel est dans son ensemble le pays sur lequel, voilà près de trois siècles, les Basongo ont jeté leur dévolu.

Au fond des vallonnements, autour des sources, au long des ruisseaux jaillit la forêt tropicale, où abonde le palmier *Elaïs*, richesse du pays. C'est là, au fond de ces vallées ombreuses, que tous, de huit heures du matin à quatre ou cinq heures du soir, passeront leurs journées.

L'aspect fertile et riant que présente généralement la région occupée par les Basongo contraste nettement avec l'impression de désolation et de pauvreté que laisse à l'observateur la savane où s'installèrent les Bambala. Ici, les arbustes disparaissent, et l'on n'a plus devant soi qu'une immense étendue vallonnée, dont les courts herbages, *Ikak* ou *Nkak* (*Tricholaena rosea*), grillés par le soleil à la fin de la saison sèche (août), donnent au paysage la teinte d'un désert de sable. Au début de la saison des pluies (septembre), lorsque le feu a passé par là, nettoyant le sol mieux que n'aurait fait la faucille, la végétation se renouvelle et l'on croirait voir s'étendre sous les regards d'immenses prairies escaladant les coteaux et dévalant vers les vallons (fig. 11).

La comparaison entre ces deux régions montre à l'évidence que les Bambala, derniers venus en ce pays, ne trouvèrent plus où se tailler un domaine, sinon dans les savanes dont les Basongo, délibérément, n'avaient pas voulu : vastes étendues dépourvues d'essences ligneuses, forêts étroites, resserrées au fond des ravins et jalousement disputées entre les clans.

§ 2. Ressources.

Le terrain est partout constitué par du grès décomposé, ocre dans les vallées, jaune sur les plateaux. Le premier, plus compact, terrain de choix du palmier, donnant aux cultures un heureux rendement; le second, léger mais encore fertile, capable de donner de belles arachides et un manioc suffisant; mais en raison de sa pauvreté en humus, il se trouve épuisé après une seule culture. Aussi c'est surtout en forêt que le Musongo cultive. Chaque année un large espace est déboisé, et vers la fin de la saison sèche nettoyé par le feu. De ces *Mayo* ou défrichements la population tirera le plus clair de ses ressources en manioc (*Nso*), en maïs (*Bitot*), et en arachides (*Nzwo*), triple élément fondamental de l'alimentation. Quant à l'élément carné, son complément indispensable, il sera fourni surtout par la venaison. Malheureusement, le gros gibier, traqué depuis longtemps, a disparu. Le buffle, (*Niar*), l'éléphant (*Nzo*), le Mvudi (*Limnotragus gratus*), *Mvil*, grande antilope aux cornes en spirale, ne se rencontrent plus. Le cochon sauvage (*Nsium*), le singe (*Nkim*), constituent une aubaine qui n'est pas de tous les jours. Restent les petites antilopes, Nkay ou *Ngulungu*, Mbambi ou *Nsà* (*Sylvicapia grimmia elegantula*), Mbuluku ou *Kabuluku* qu'on pourrait appeler le lièvre du Congo, le chat sauvage (*Ngwyi*), le chacal (*Nim* ou *Mufi*). Enfin les rongeurs gros et petits, depuis le Simbriki ou *Mbwisi* (*Eulacoides Swinderianus*), de la taille d'un lapin, jusqu'à la musaraigne pas plus grosse qu'une noix (*Ndondo*), en passant par la gamme des rats champêtres (*Mukyi* et *Nkul*) et des souris (*Mukusu* et *Mbam*).

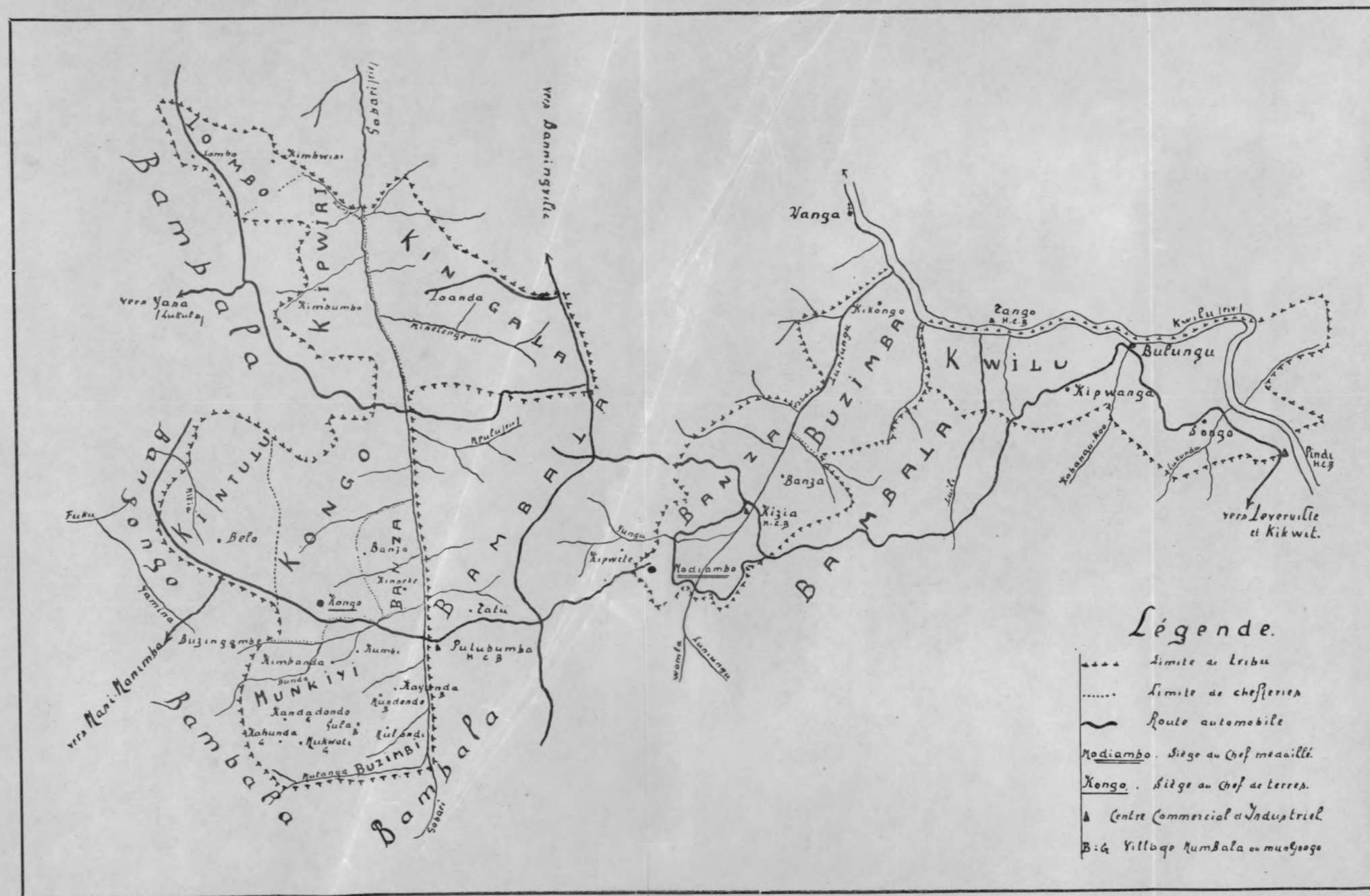
§ 3. Villages.

Parmi les divers sites de cette région, lesquels obtinrent les préférences des Basongo pour l'établissement de leurs villages?

Ils ne choisirent tout d'abord ni les plateaux, trop desséchés, ni le sommet des collines, trop exposé aux vents, ni le bord des ruisseaux, trop humide, ni les forêts, trop ombragées. Ils jetèrent généralement leur dévolu sur les coteaux de faible altitude abrités des vents par des collines plus élevées et à proximité des cours d'eau ou tout au moins des sources, souvent de belles clairières entourées de forêts (voir fig. 12). Ils se trouvaient ainsi à l'abri des tempêtes et à portée de l'eau aussi bien que des terrains de culture. Dans leur supputation de tous les éléments de prospérité, fraîcheur, fertilité, chasse, ils n'en avaient oublié qu'un, et pour leur malheur; la Glossine ou Tsé-Tsé se chargea de le leur faire connaître.

Surgissant des rives sableuses des ruisseaux, terrains de choix pour la ponte des larves, elle assaillait la population et la poursuivait jusque dans les cases. Aussi, lorsque se déclancha la grande vague de Trypanosomiase, au début de ce siècle, la population fut-elle profondément atteinte, et elle aurait été vouée à la destruction si la « Mission Médicale du Kwilu » n'était, vers 1920, venue à son secours. A grand'peine les médecins envoyés par la Direction de Kikwit parvinrent-ils à déloger l'indigène de ces funestes « gîtes à Tsé-Tsé », pour porter les villages au sommet des collines, là où la Glossine ne pouvait les atteindre. Ils y sont toujours restés depuis lors. Du même coup les hameaux, jadis éparpillés et crasseux, avaient été groupés en agglomérations saines, bien tenues, soumises à une surveillance active et efficace, moyen indispensable pour dépister les derniers malades et les soumettre au traitement (fig. 13, 14).

HABITAT ACTUEL DES CHEFFERIES BASONGO



§ 4. La population.

La population ainsi groupée est répartie en deux blocs ⁽¹⁾ : l'un à l'Est, comprenant le bassin de la *Luniungu* et remontant la rive gauche du Kwilu sur une longueur de 30 km. environ; le second bloc, à l'Ouest, séparé du premier par une chefferie de Bambala, et s'étendant principalement sur la rive gauche de la *Gobari*, sur une longueur de près de 40 km.

Le taux de la population, d'après le dernier recensement (fin 1938), s'élève à 17.436, dont : 3.793 hommes adultes, 4.924 femmes adultes, 4.517 garçons, 4.202 filles.

Le tout réparti en 76 villages. On en comptait presque le quadruple avant le groupement effectué par la Mission Médicale.

Si l'on se reporte aux deux blocs dont nous venons de parler, le bloc Ouest (Gobari) compte pour un chiffre de 9.258 âmes; le bloc Est (Luniungu) pour 8.178.

La superficie de ces blocs étant évaluée respectivement à 565 km² pour le bloc Ouest, 400 km² pour le bloc Est, nous obtenons une densité moyenne de 16,38 habitants par km² sur la Gobari; 20,44 sur la Luniungu.

CHAPITRE III.

CONDITIONS D'EXISTENCE.

§ 1. Caractères ethniques.

Entre les diverses tribus issues de l'Afrique Occidentale, les différences *somatiques* se réduisent le plus souvent à des nuances difficiles à saisir, que nous ne voulons pas nous risquer à préciser.

(1) Voir la carte des chefferies des Basongo.

Comme tous ses congénères qu'on est convenu d'appeler les « Occidentaux », le Musongo est en général dolichocéphale, présente un front bas et fuyant, un nez large et plat, un prognatisme sensible et des lèvres épaisses. Les membres sont plutôt grêles et le teint plus clair que celui des Soudanais (fig. 16, 17, 18).

Plus nettes sont les caractéristiques *intellectuelles* et *morales*. Si le Musongo ne brille pas par une intelligence aussi vive que le Mumbala, il n'en est cependant pas dépourvu. Son esprit, moins primesautier, est par contre plus rassis. L'écolier musongo sera peut-être plus lent à comprendre, mais comprendra plus profondément, sera plus capable de réflexion que le mumbala; son désir de s'instruire l'excitera à des efforts plus soutenus.

Naturellement orgueilleux, difficile, indépendant d'humeur, il rendra la tâche pénible à ses chefs coutumiers, si respectés soient-ils, en leur opposant une inertie obstinée et sournoise, mais qui n'ira pas jusqu'à l'insubordination déclarée.

Si, des caractères naturels et innés, nous passons aux signes extérieurs et artificiels, nous dirons que la *coiffure* actuelle des femmes ne diffère en rien de celle que la mode a introduite dans l'ensemble des tribus voisines, et qui ne manque pas d'élégance. Chevelure partagée en segments égaux par des lignes partant du centre comme les rayons d'un cercle; de part et d'autre de chaque ligne, les cheveux sont rejetés vers l'intérieur du segment où ils sont tressés suivant la bissectrice (fig. 23).

Il n'en a pas toujours été ainsi. Malheureusement, la coiffure ancienne et originale a complètement disparu. D'après les descriptions qui nous en ont été faites — descriptions corroborées par quelques rares vestiges de figurines sculptées sur bois — elles étaient de deux sortes : tantôt la chevelure était rasée sur le pourtour, laissant entiers les cheveux du centre, serrés par un lien

et dressés en arrière, un peu comme la « chéchia » des Algériens (fig. 42, 45).

Ce mode portait le nom de *Gamukal*.

Tantôt la chevelure était ramenée au-dessus et en arrière de la tête et empesée d'huile de palme de façon à former comme l'arête d'un casque sans visière, le tout orné de cauris; ce mode était désigné par le terme *Mikor* ou *Mbang*, ou encore *Kiswin*, nom désignant également l'un et l'autre mode.

Depuis les temps anciens, et de nos jours encore, les dents sont taillées de la façon suivante :

Les deux incisives supérieures centrales sont entaillées sur la partie de leur tranchant qui se trouve contiguë, laissant de part et d'autre une pointe restée intacte. Le travail est effectué à l'aide d'un petit couteau servant de burin, sur lequel l'opérateur frappe avec un maillet de bois; opération douloureuse, qui n'est pas accomplie avant l'âge de 8 à 10 ans, vu la fragilité des dents (fig. 22).

Le *tatouage*, (*Nt̄in* ou *Ntil*) est différent chez les hommes et chez les femmes.

Le tatouage facial des hommes consiste habituellement en une ligne verticale partant de la pointe du nez et remontant sur le front jusqu'à la naissance de la chevelure. Quelquefois, en arrivant à la base du front, elle se bifurque pour dessiner un bident ou un trident. Chez les femmes le *Ntin* facial se présente sous la forme de petites incisions parallèles dessinant de chaque côté de la face deux demi-circonférences symétriques, partant chacune de la pommette de la joue et contournant l'orbite oculaire pour aboutir au milieu du front, un peu au-dessus de l'arcade sourcilière (fig. 21).

Le *Ntin* abdominal n'existe guère que chez les femmes. Il présente une assez grande variété de figures : tantôt il affecte la forme d'une feuille de fougère verticale sur le

côté droit ou gauche de l'abdomen; tantôt ce sont des entrecroisements de lignes formant des losanges (fig. 19).

Le Ntin dorsal se réduit souvent à une ligne ou chaîne d'excroissances cutanées suivant l'épine dorsale, de la région lombaire à la nuque. Parfois ces excroissances sont dispersées sur la région dorsale (fig. 20).

Ces tatouages sont exécutés avec la pointe acérée d'un stylet. Dans l'incision on verse un lait de caoutchouc fourni par des herbages de la brousse, ce qui conserve à la cicatrice une teinte verdâtre.

Pour clore le chapitre des mutilations corporelles, nous devons dire un mot de la *circoncision*, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Disons seulement que, chez les Basongo, l'opération n'est pas obligatoire et n'est entourée d'aucun rite. Elle peut se pratiquer à tout âge : tantôt quelques jours après la naissance, tantôt vers 12 à 14 ans, tantôt beaucoup plus tard; des adultes déjà engagés dans les liens du mariage se font tardivement circoncire; c'est dire que l'incirconcision n'est aucunement regardée comme un opprobre et n'oppose aucun obstacle à l'union matrimoniale. Après un abandon relatif et temporaire, cette coutume tend à se généraliser de nouveau, en certaines régions, surtout pour des raisons d'hygiène.

§ 2. L'habitation.

La case musongo se présente sous deux types assez semblables, qui ne diffèrent que par la façon dont sont construites les parois.

La forme est toujours rectangulaire; les dimensions ne dépassent guère deux mètres sur trois ou quatre; le toit toujours à double pente et à arête vive. Il est fait, soit de *Kisim*, paille fine et dure, la plus répandue dans la région et résistant aux atteintes des fourmis blanches, soit de *Musesi* aux feuilles longues et larges.

La porte est petite, surélevée de 0^m50 environ, en vue d'empêcher l'accès des reptiles, et pratiquée indifféremment sur le pignon ou sur le côté long du rectangle.

Dans la région occidentale du territoire qui nous occupe, les parois sont construites en paille dressée verticalement contre un bâti en bois et retenue du côté de l'extérieur par des lattes de palmier liées horizontalement par trois à des intervalles de 20 cm. de distance; dans cet intervalle, la paille est protégée par de petites lattes introduites obliquement sous les faisceaux horizontaux et dessinant ainsi des triangles réguliers, ce qui donne aux maisons un aspect assez coquet d'ornementation géométrique (fig. 24, 25).

Le style est un peu différent dans la partie Est. Les parois sont confectionnées avec les larges feuilles d'un palmier nain appelé *Mfung* (vulg. Mafungu), assujetties également sur un bâti en bois par des lattes de palmier horizontales (fig. 26); mais, à cause de la fragilité de ces feuilles qui doivent être préservées des intempéries, elles sont parfois entièrement cachées par les lattes serrées l'une contre l'autre.

Si nous pénétrons dans l'une de ces cases, nous y trouverons invariablement le lit (*Nteng*), constitué par quatre pieux en forme de fourche supportant un grossier clayonnage sur lequel est posée une natte (*Lwansi* ou *Kiala*). Si la famille compte plusieurs enfants, un second lit, identique, est quelquefois dressé contre la paroi opposée, et sur lequel dorment les plus grands, les plus jeunes restant sur le même lit que leurs parents. Sur une claie plus élevée sont entassés les ustensiles de ménage, de chasse et de pêche, nasses (*Mulong*), flèches (*leba*), corbeilles, marmites et écuelles de terre (*mpwi* et *muamampwi*), si grossières qu'elles ne méritent pas que nous nous y arrêtions. A terre, la cruche (*Bwo*), toujours de forme sphérique. Aux lattes du toit sont suspendus des sachets, de petites Calebasses,

des cornes d'animaux, réceptacles des fétiches et remèdes, le tout noirci et comme verni par la fumée.

Rarement nos yeux s'arrêteront sur l'appui-tête (*Kikum*), qui est cependant, de tout le mobilier, l'objet le plus recherché par les collectionneurs. Constitué par un crois-sant de bois, pointes en l'air, fixé sur un pied, il avait pour but de permettre au dormeur de s'appuyer commodément la tête, au temps des coiffures anciennes et sans endom-mager celles-ci. Lors de la disparition de ces coiffures, le *Kikum* a perdu son utilité et n'a plus été conservé ici et là que comme un vestige du temps passé. Il n'offre d'ail-leurs chez les Basongo aucun caractère artistique; le pied — stylisé chez plusieurs autres tribus — se présentant tout uni, comme s'il avait été fait au tour (fig. 43).

Plus rares encore sont les « appuis-dos », (*Mutimbona* ou *Mutimboloko*); troncs de jeunes arbres fourchus, choisis et travaillés de façon à constituer un siège, trois moignons reposant à terre, deux appuyant le dos, le sixième servant de selle sur laquelle on se place à califourchon. Les der-niers survivants avaient disparu peu avant nos recherches. Ces sièges, au dire des témoins, ne portaient aucune orne-mentation.

Introuvable est devenu un objet jadis indispensable, frappé à mort par le progrès. Nous voulons parler de l'« allume-feu » (*Lenzwem*). Il consistait — au dire des anciens qui en ont vu les derniers spécimens — en un bloc de bois légèrement creusé en son centre; un stylet de bois très dur, la pointe reposant sur cette cavité, tenu entre la paume des deux mains, recevait un rapide mouvement de rotation; les deux bois en contact s'échauffaient ainsi au point d'allumer un peu d'étoupe disposée à l'avance dans la cavité du bloc. Lorsque les fusils à piston furent introduits dans le pays, ce système primitif fut avanta-geusement remplacé par la pierre à feu et perdit toute raison d'être.

§ 3. Les travaux.

Avant d'examiner les divers travaux qui se partagent l'existence du Musongo, il convient de connaître quels sont les jours de travail et les jours chômés.

La semaine comporte quatre jours :

Budzu (B=Busuka; G=Busuka; Y=Busuka).

Bukonso (B=Mukonso; G=Mukonso; Y=Bukwoy).

Mutsil (B=Musila; G=Musila; Y=Mukila).

Mpii (B=Pika; G=Pika; Y=Pika).

En certaines régions, le premier jour est consacré aux abatages de la forêt, coutume qui n'est pas générale. Mais le quatrième jour (*Mpii*), est universellement reconnu comme jour de repos. Tout travail agricole est interdit. Le Musongo qui ne craindrait pas de violer cette défense s'exposerait à la malédiction des ancêtres et au mépris de ses concitoyens. Les autres travaux, coupe des fruits, constructions, etc., ne sont pas soumis à interdiction.

Nous avons déjà dit comment la plus grande partie de la journée du Musongo se passe hors du village. Partis vers 8 heures du matin, l'homme avec son arc, sa machette ou sa hache, la femme avec sa houe et sa corbeille, ils se dirigent vers la forêt, d'où ils ne reviendront que vers 4 ou 5 heures du soir. Pendant la saison sèche (juin, juillet, août), le gros travail est l'abatage de la forêt, le *Mayo*. Hors ce temps, l'homme chasse, visite à la couronne des palmiers les calebasses qu'il y a accrochées et qui se sont remplies de vin de palme (*Man*). Après l'avoir largement dégusté, il s'en va couper les tiges ligneuses (*Bana-maba* ou *Nkie*), qui lui serviront à confectionner des nattes (*Lwansi*), d'une valeur marchande actuelle de un à quatre francs, selon les dimensions; il visite ses pièges, les répare, en construit de nouveaux, ou bien coupe les pieux nécessaires à la construction de sa

case. Le « coupeur de fruits » de palmier monte à la couronne des arbres, pour en détacher les régimes de fruits (*Mba*) ; le reste de la journée se passe à flâner dans la forêt, à la recherche de quelque bonne aubaine.

Quant à la femme du coupeur, elle l'accompagne ordinairement pour l'aider à détacher les fruits du régime et à les porter au hangar d'achat. Le lendemain elle reviendra chercher les fruits rejetés comme impropres à la vente, afin d'en briser le noyau (*Luba*), et d'en extraire l'amande (*Nzia*), au long des soirées passées au village, amandes qu'elle vendra à son profit. Hors de là, la femme vaquera à la culture du manioc et des arachides et à la recherche des aliments complémentaires : champignons (*Tondi*, *Pfin*) ; chenilles (*Mpa*) ; sauterelles (*Mayay*) ; feuilles comestibles (*Nka*, *Mubwi*, *Malûn*).

Pendant ce temps, le village reste désert ; on n'y rencontre que les femmes en couche, les impotents et les petits enfants. A 4 ou 5 heures, la vie reprend. Chacun revient de la forêt, les hommes la tête lourde de vin de palme, les femmes chargées de leur nourrisson et du fruit de leur récolte. Aussitôt commence à résonner jusqu'à la nuit le bruit des pilons (*Musi*), frappant sans relâche les mortiers creusés dans des troncs d'arbres (*Kidzu*), pour réduire en farine le manioc séché et le maïs ; les feux crépitent et dans les marmites l'eau bout, prête à recevoir la farine que les femmes vont y jeter pour cuire le *Bwa*, l'indispensable « luku » ou pâte de manioc. Celui-ci manque rarement, mais plus rare est son accompagnement indispensable, car en cas de chasse infructueuse, l'élevage y suppléera difficilement, le Musongo ignorant les règles élémentaires qui le régissent. Aussi le bétail est-il rare. Quelques chèvres laissées à l'abandon, au grand détriment des cultures ; des poules dégenerées, fort mauvaises pondeuses et dont la plus grande partie des poussins meurent faute de soins ; ici et là,

quelques porcs demi-sauvages, suffisants néanmoins pour tout dévaster. C'est tout. La santé générale gagnerait grandement à se voir imposer des cultures plus variées et plus abondantes, tels le haricot, la fève, l'arachide de meilleure espèce, ainsi qu'un minimum d'élevage mieux sélectionné.

Outre les travaux agricoles, existe-t-il parmi les Basongo quelque trace d'artisanat indigène?

Le travail du bois, qui occupe une faible proportion d'individus, est d'origine toute récente et le dernier vestige d'artisanat véritablement indigène vient de disparaître dans la personne des forgerons. Déjà sur le Kwango nous avons vu les Basongo extraire du minerai naturel des lingots de fer et en forger des couteaux, des houes, des bracelets. A la Luniungu, l'art subsista longtemps, grâce aux vallées de la Yungu et de la Luniungu, non dépourvues du précieux minerai; mais, depuis peu d'années, l'industrie a disparu, tuée par la concurrence européenne.

§ 4. Le coût de la vie jadis et aujourd'hui.

Il serait intéressant, avant de quitter le chapitre des conditions d'existence chez les Basongo, de rechercher dans quelle mesure ont évolué les conditions économiques des travailleurs, depuis leur départ des rives du Kwango : ambition un peu téméraire sans doute, vu le nombre très limité de données que nous possédons. Essayons néanmoins de nous faire quelque idée du progrès réalisé sur ce terrain. Il nous faudra pour cela procéder à une triple recherche, en vue de connaître :

D'une part, ce que valait jadis la journée de travail d'un artisan;

D'autre part, ce qu'elle vaut à l'heure actuelle;

En troisième lieu, l'augmentation ou la diminution du pouvoir d'achat de l'instrument d'échange tenant lieu de

monnaie courante, le *Nzimbu* (cauris) représentant une valeur d'un centime.

1. Les divers travaux industriels étaient jadis : la fabrication des tissus de raphia ou *Kipusu Kabidie*, la ferronnerie, la poterie, la confection des nattes.

Sur le Kwango, un tisserand pouvait exécuter, en une journée, un tissu commun d'une valeur de 5 *Nzimbu* (10 *Nzimbu* pour les tissus artistiques).

Un forgeron exercé parvenait à forger par jour deux ou trois houes, valant chacune 50 *Nzimbu*. Mais le traitement préparatoire du minerai exigeait un temps plus considérable. La journée du forgeron ne valait donc pas plus de 25 à 30 *Nzimbu* en moyenne ⁽¹⁾.

Une bonne mouleuse exécutait en un jour une grande cruche (*Bwo*), d'une contenance de dix litres environ, valant 10 *Nzimbu*.

Un Noir adroit de ses mains confectionnait deux nattes d'une valeur de 10 *Nzimbu*; mais la recherche des matières premières absorbait un jour.

2. A quel taux peut-on estimer une journée de travailleur local dans la région occupée actuellement par les Basongo?

Le travail du tissage a complètement disparu depuis longtemps, quoiqu'il soit encore en honneur en d'autres tribus, où les Basongo peuvent se procurer des tissus de raphia au taux d'un franc.

(1) Nous établissons le calcul de la façon suivante : pour la préparation d'un lingot (*Ndün*) suffisant pour 10 houes : a) forage du puits de 4 à 5 m. de profondeur, en vue d'extraire le minerai (*Mboko*) = 5 jours; b) coupe du bois et préparation du charbon = 2 jours; c) préparation du four en argile = 1 jour; d) fonte, travail de soufflerie ininterrompu = 34 heures; e) division du lingot et épuration = 1 jour. Soit 11 à 12 jours de préparation, à répartir sur la fabrication de 10 houes.

La ferronnerie indigène a été supplantée récemment par les articles d'importation. Jusqu'à ces derniers temps, la houe musongo valait 3 francs.

La poterie occupe encore bon nombre d'artisans. Mais comme les procédés n'ont pas changé depuis les temps les plus reculés, la production reste la même et une grande cruche de dix litres exige encore une journée de travail. Le prix s'en est élevé à 3 francs.

Il en est de même pour la confection des nattes, dont l'unité vaut aujourd'hui environ 2 francs, pour une journée de travail.

Nous devons ajouter à cette liste deux ordres de travaux que le progrès a fait naître : la cueillette des fruits du palmier, qui peut rapporter à un coupeur moyen environ 2 francs par jour, et le travail aux huileries mécaniques, dont le salaire quotidien peut s'élever à fr. 2,50.

D'après les données précédentes, la journée de travail aurait donc monté de 12 centimes à fr. 1,70. Mais la différence réelle entre ces deux chiffres est évidemment solide des variations survenues dans le pouvoir d'achat du centime-Nzumbu.

3. Nous pourrions avoir quelque idée de ces variations en comparant les valeurs marchandes du même objet, jadis et aujourd'hui.

	Valeur ancienne. En Nz.	Valeur actuelle. En fr.
Panier d'arachides (2 litres environ)	5	1
Poule moyenne	50	4
Chèvre adulte	300 à 500	75
Porc adulte	1.000	150
Vin de palmier, calebasse moyenne	5	1
Houe indigène	50	3
Cruche de dix litres (environ)	10	3
Natte Lwansi	10	2
Tissu de raphia (1 mètre courant environ).	5	1
Case en paille	350	15

De la comparaison de ces deux tarifs il ressort que le taux des produits énumérés s'est, en moyenne, multiplié par le facteur 11,44 et le taux moyen de la journée du travailleur par le facteur 14.

Il en résulterait que le pouvoir d'achat du travailleur a passé de 5,72 à 7.

§ 5. La chasse.

La chasse a toujours occupé et occupe encore, dans l'existence du Musongo, une place de premier ordre. L'élevage étant, en effet, nous l'avons dit, fort peu développé, seule la chasse peut fournir à son alimentation l'élément carné indispensable.

1. Procédés.

Laissons de côté le fusil à piston, d'importation relativement récente. La lance (*Yong*), n'est employée nulle part pour la chasse : elle n'est conservée que comme insigne des chefs, qui s'en servent dans leurs voyages. La seule arme employée est l'arc (*Bota*), et la flèche (*Leba*), à pointe de fer ou de bois durci. Cette dernière est travaillée avec soin et ingéniosité. Le bois, passé au feu, est soumis à de petites entailles qui en soulèvent par endroits la partie superficielle. Une fois la pointe entrée dans la chair, ces échardes l'empêchent de sortir, à moins de pratiquer tout autour de la plaie de larges incisions.

Quel que soit pour le Musongo l'attrait de la chasse individuelle, qui lui permet de déployer ses qualités d'adresse et d'endurance, il lui préfère de beaucoup la chasse collective, qu'il pratique sous forme de battue (*Nkong*) (B, G = Kongo; Y = Mukong).

A cette fin les chiens sont munis chacun d'un énorme grelot (*Mangom* ou *Lengom*), taillé dans un bloc de bois tendre et suspendu à ses reins par un lien. Au centre de

la plaine, ou à tout autre endroit où l'on prévoit le passage du gibier, se postent les tireurs. Autour d'eux se déploie la ligne des rabatteurs, guidés par les chiens au son de leurs grelots. Cette chasse est le plus souvent fructueuse; aussi, le Musongo y va comme à une fête. Un Nkong infructueux prend l'importance d'un désastre. Survenu au lendemain de l'élection d'un nouveau chef, c'est l'indice indubitable que le choix est mauvais; après une seconde expérience malheureuse, le chef sera simplement destitué, non sans avoir pris l'avis du devin.

En dehors de ces deux modes, les plus usités, nous signalerons la chasse au *Bikel* ou *Bokiel*. Un immense enclos ou, plutôt, une longue haie de branchages est dressée à travers la plaine. A certains endroits la haie s'ouvre pour donner accès à un assommoir (*Musimbi*) ou (*Musing*), formé d'un tronc d'arbre suspendu adroitement entre deux clayonnages grâce à un trébuchet. L'animal s'engageant dans ce couloir est infailliblement écrasé par la chute du tronc. Ailleurs, l'assommoir est remplacé par une fosse profonde (*Nzwin*), dissimulée sous des branchages. La bête levée par les rabatteurs y choit infailliblement; elle est ensuite achevée par les chasseurs.

Pour la capture du poisson, on fait usage de nasses effilées (*Mulong*); ou bien d'un petit enclos carré d'un mètre de côté, formé par des baguettes fichées dans le lit de la rivière contre la rive (*Bituil*). Vers la rivière, une ouverture est ménagée, qui peut être fermée instantanément par une porte à guillotine. Cette porte est maintenue levée par un trébuchet auquel est fixé l'appât. Le poisson n'a pas plutôt attiré cet appât que le trébuchet fonctionne et que la porte tombe, enfermant la victime dans l'enclos. Comme le piège baigne dans l'eau, le poisson pourra y vivre à l'aise jusqu'au moment où le propriétaire du piège viendra le visiter.

2. Droit de chasse.

Le droit de chasse appartient à tout individu, sur toute terre et en tout temps.

Il y a cependant à ce principe quelques exceptions.

Pour certaines plaines bien déterminées, le droit de chasse du petit gibier à l'occasion du feu de brousse est réservé. Nous en reparlerons plus loin au chapitre IV (p. 55).

Quelque chose d'analogue existe pour les ruisseaux. Lorsque des travaux assez considérables ont été exécutés pour en aménager le cours en vue de la pêche, soit en dérivant le cours, soit en confectionnant des barrages (*Mazwa* ou *Zang*), l'auteur du travail prétend en percevoir le fruit, source de fréquentes contestations, car l'existence de ce droit est controversée.

Des règles précises déterminent à qui revient la propriété du gibier dans les diverses conjonctures qui peuvent se présenter.

Tout animal appartient à celui qui l'a tué, quelle que soit la terre où il a été levé ou celle où il est tombé. Lorsqu'il s'agit de terres différentes, la redevance est due tantôt au chef coutumier de la seconde (Kt), tantôt par moitié à l'un et à l'autre (Ko, Mu). Si l'arme appartenait à un tiers, le gibier est partagé à parts égales entre le propriétaire de l'arme et le chasseur. Enfin, s'il arrive qu'une bête soit abattue simultanément par deux tireurs, elle est partagée par moitié entre eux, à moins que l'un ait tiré avant l'autre, auquel cas le premier reçoit la majeure partie de la bête.

3. **Redevances de chasse (Mulam);** (B=Mulamba; G=Mulama; Y=Mulambu).

Le bénéficiaire de la redevance est le chef de la terre, même si un autre que lui a été choisi par l'Etat pour recevoir l'investiture. Quelquefois le chef abandonne ce

droit pour telle ou telle partie de ses terres en faveur d'un sous-chef ou d'un auxiliaire de quelque importance.

L'objet de la redevance comporte la cuisse de tout animal désigné sur la liste ci-dessous :

Buffle, hippopotame, crocodile, léopard, cochon sauvage, Mvudi.

Un morceau du boa.

Sont généralement exclus de la redevance tous les autres animaux, même de quelque importance, tels que la Pambi et la Ngulungu.

L'infraction à cette loi était passible jadis d'une amende de 500 Nzimbu et une chèvre; aujourd'hui 50 francs et une chèvre, le délit étant considéré comme un outrage fait au chef.

4. Rites spéciaux.

En dehors du rite du *Kinini*, que nous décrirons plus loin (p. 71), seule la chasse au léopard mérite mention.

Aussitôt que la bête a été abattue, les chasseurs l'apportent au village du chef. La nouvelle s'en est vite répandue dans toute la région et de tous les villages la foule accourt. Le chef reste caché dans l'enclos de sa maison. Soudain il apparaît au dehors; des coups de feu éclatent en son honneur. Il remet aux chasseurs 50 francs, une chèvre et deux brasses de cotonnade. Il enjambe le cadavre, suivi de deux de ses plus proches parents, au milieu du vacarme des acclamations. Par trois fois, il menace la bête de sa lance.

Puis, trois ou quatre hommes de l'assistance procèdent au dépeçage. La peau est détachée avec soin et remise au chef comme insigne de sa charge. Au chasseur appartient la tête, une épaule et une cuisse; l'autre cuisse et une épaule vont de droit au chef, qui ne peut néanmoins s'en nourrir, la chair du léopard faisant l'objet du *muku* de tout chef de terre (*infra*, p. 63).

§ 6. Manifestations artistiques.

1. Dessin géométrique.

C'est dans ce genre de dessin que le chercheur essuiera le moins de déboires.

Dès les temps anciens, sur le Kwango, le Musongo exerçait son adresse à tisser artistement ses *Kipusu kabadie* en employant alternativement des fibres de raphia blanches et noires. Dans la confection des nattes tressées (*Kiala*, *Kikanzi* ou *Kitok*), le même procédé obtenait d'heureux effets. Malheureusement, l'une et l'autre industrie ont actuellement disparu de la région (fig. 31).

Du moins fera-t-on une heureuse récolte en fouillant aux abords des villages parmi les débris de cruches (*Bwo*) brisées et en examinant de près celles que portent les femmes allant à l'eau. Autour du col étroit de ces énormes sphères, les potières s'ingénient, avec assez de succès, à exécuter des dessins circulaires gravés dans la terre. En règle générale, ces dessins se ramènent à des figures triangulaires inscrites diversement dans des circonférences concentriques. Ils portent le nom de *Binuati* (sing. : *Kinuati*) (fig. 27, 28).

2. Sculpture.

Vers la fin de 1921, de la Kufi à la Luniungu, parmi les Basongo aussi bien que chez les Bambala et les Bangongo, se répandit soudain une rumeur : « Kayeye va venir ! Il apparaîtra sous la forme d'un oiseau rouge jusqu'ici inconnu. Alors tout possesseur de chèvres ou de poules blanches sera frappé de mort en même temps que son bétail. Si l'oiseau vient à se poser sur une maison contenant des fétiches, elle prendra feu. »

D'où venait cette rumeur ? De l'Ouest, du Nord ou de l'Est ? Personne n'a pu nous le dire. Faut-il y voir un coup de sonde avant-coureur du « Kibangisme », secte

qui avait pris naissance au mois de juin de la même année dans le Bas-Congo? On pourrait le croire sur la foi d'un témoignage — un seul — entendu chez les Basongo de l'Est : la rumeur aurait dit : « Lorsque tous les animaux blancs et les fétiches auront disparu, Simon viendra ». Témoignage d'autant mieux recevable que ceux qui nous l'ont rapporté ignoraient totalement qui pouvait être ce Simon ⁽¹⁾.

Toujours est-il que, dans l'ensemble de la région, on procéda sans retard à l'autodafé. En même temps qu'ils massacraient leur bétail blanc, les Basongo portaient à la rivière ou au bûcher sachets, calebasses, écuelles contenant leurs remèdes et — ce qui est plus grave — leurs figurines sculptées. Seules furent conservées les pièces authentiques des chefs de clans : *Wen*, *Muwa* et *Mpio*, et celles des devins : *Ngwom Mikoko* et *Nkwer* (voir *infra*, p. 146).

Lorsque, deux ou trois ans plus tard, les missionnaires appartenant aux postes limitrophes, Djuma, Leverville, Gingungi, Vanga, poussant toujours plus loin leurs randonnées, pénétrèrent dans ces parages, les natifs, pensant que c'était là Kayeye ou même Simon en personne, firent disparaître à leur approche le peu qui restait de ces souvenirs du passé.

C'est ainsi que le Kibangisme — si c'était lui — servit, bien malgré lui, la cause de l'évangélisation, en trahissant du même coup et sans retour celle de l'art indigène.

Nos patientes recherches sont, jusqu'ici, restées sans fruit. Seule une figurine représentant *Bambi*, échappée au massacre, tomba entre nos mains (fig. 52). On y remar-

(1) Les premiers rêves et prétendues visions du « prophète Simon Kibangu » datent du mois de mars 1921. Au mois de juin, le mouvement « kibangiste », à la fois religieux, révolutionnaire et xénophobe, était déclenché. La condamnation à mort de Simon Kibangu fut commuée par le roi Albert en détention perpétuelle, le 3 décembre 1921.

quera un type de la coiffure *Mikor* ou *Mbang*, dont nous avons parlé (p. 33).

3. La danse.

La danse est un art où l'on aime à chercher la physionomie d'un peuple ou d'une époque.

Les Basongo ont conservé le souvenir de danses de chefs qui s'exécutaient entre deux partenaires avant de procéder au règlement d'un différend. Chacun des partenaires y manifestait sa volonté arrêtée de défendre ses propres intérêts, fût-ce à main armée.

Quant aux danses funéraires et aux danses guerrières, aucun souvenir n'en est resté. On ne peut guère appeler danses les gambades de joie exécutées lorsqu'un léopard a été tué, pas plus que les simulacres de syncope et de névrose destinés à marquer la douleur d'un décès.

Le souvenir est plus vivant de ce que nous pourrions appeler danse d'exécution, manifestation horrible et sanguinaire, symbolisant le dépeçage d'un criminel passible de mort. Exécuteur et parents de la victime, armés de coutelas, faisaient le simulacre de se précipiter avec rage sur le coupable pour le couper en morceaux. Cette danse a disparu avec l'occupation européenne.

Reste une catégorie de danses dont nous devons parler. Mais on nous permettra tout d'abord une remarque :

La danse a pour objet — en principe du moins — de satisfaire la jouissance esthétique en exprimant d'une manière artistique des états d'âme, tels que la joie, la tristesse, la crainte, la vengeance, l'amour, etc. Or, pour le Musongo, comme pour beaucoup de ses congénères, l'esthétique est encore une notion sinon inexistante, du moins incomprise. Son intelligence et sa sensibilité ne sont pas encore assez affinées et éduquées pour goûter le charme d'une belle ordonnance unissant la variété à l'unité. Le principal attrait qu'il puisse trouver dans les exercices

chorégraphiques est l'exaltation brutale d'une passion, et — on le devine sans peine — en premier lieu la passion sensuelle.

Si l'on désire savoir quelque chose des danses basongo, nous dirons que les danses anciennes (*Mozalu*) ont disparu sans laisser de trace devant les exhibitions relativement récentes, le *Molo*, le *Mutelesi*, le *Kibekibeki*, dont nous allons donner une idée.

En règle générale, les hommes et les femmes sont respectivement alignés en deux rangées se faisant face, à quatre à cinq mètres de distance, ou bien ils dessinent une vaste ronde, sexes alternés. Dès le début, l'orchestre entre en jeu. Il est composé de deux ou trois joueurs de *Ngom* (vulg. Ngoma), tambour ellipsoïde creusé dans un bloc de bois tendre, saisi entre les deux jambes du batteur, ou bien d'autant de *Lungungu*, instrument constitué par une corde tendue sur un arc, lequel porte à l'une de ses extrémités unealebasse ouverte formant caisse de résonance. La corde est frappée au moyen d'une courte baguette (fig. 50).

Au signal donné par l'orchestre, chaque homme saisit une femme et l'étreint étroitement à bras-le-corps (*Molo*, *Mutelesi*), ou bien chaque femme fait successivement face à chaque homme et le saisit de la même façon (*Malongi*), ou encore l'homme et la femme s'avancent l'un au-devant de l'autre et se saisissent d'abord par les mains, puis par les avant-bras et enfin entrent en contact (*Kibekibeki*). Ainsi enlacés, les couples évoluent lentement à petits pas, ou trépigient sur place, tout en accomplissant des contorsions des hanches et du ventre. Les règles que nous venons d'énoncer ne sont pas immuables et les modalités varient selon les localités et la fantaisie du moment. Quoi qu'il en soit, le charme de ces exercices réside manifestement, pour le Musongo, dans les attouchements directs accompagnés de mouvements des hanches et du

ventre. On comprend qu'une description plus détaillée et circonstanciée — si elle peut être glissée à l'oreille de bon entendeur — ne saurait décemment s'écrire. Ceci suffit à montrer comment ce n'est pas dans les danses des Basongo qu'il faut chercher l'expression de leur art national; nous ne saurions y découvrir que la manifestation de leurs vices.

CHAPITRE IV.

LA PROPRIÉTÉ.

§ 1. Objet de la propriété.

I. — PRINCIPES.

Avant de rechercher si la propriété existe chez les Basongo et sous quelle forme, il importe de se mettre d'accord sur le sens précis du terme. Ce n'est pas à eux-mêmes, évidemment, qu'il faut le demander; comment des esprits dépourvus de subtilité seraient-ils capables de dégager des faits concrets — les seuls qu'ils connaissent — une notion tout abstraite et juridique qui dépasse leurs conceptions?

Nous entendrons donc le droit de propriété au sens le plus commun : « le droit de disposer d'une chose d'une manière absolue et exclusive » (1). Si cette chose est le sol, le droit de propriété foncière inclut le droit de disposer non seulement de la végétation qui le couvre, mais de la terre elle-même. La propriété de quelque objet que ce soit ne comprend pas seulement l'usage de cette chose, le droit de s'en servir, de cultiver le sol et d'en percevoir les fruits, mais elle s'étend plus loin, elle comprend et suppose la faculté d'en disposer en pleines liberté et indépendance,

(1) *Code civil*, L. II, Tit. 2, art. 14.

c'est-à-dire d'acheter, de vendre, de céder gratuitement, de léguer, de transformer, de détruire : « jus utendi et abutendi », disait le Droit romain.

II. — PROPRIÉTÉ FONCIÈRE.

a) Existence de la propriété foncière.

Entendue dans le sens que nous venons d'exposer, on peut dire que la propriété foncière, tant privée que collective, n'existe pas chez les Basongo.

A quel titre possèdent-ils donc leurs terres ?

Au titre de *simple occupation* et d'*usage*, ce qui est tout autre chose qu'un titre de propriété.

La terre est au premier occupant, non pas pour en disposer librement, mais pour y vivre et en vivre, c'est-à-dire pour s'y installer et la cultiver. On objectera sans doute les expressions employées par les chefs de terre : « acheter la terre (*asum mèn*) ; vendre la terre (*awèl mèn*) ; payer la terre (*afit mèn*) ». Il n'y a rien là qui ressemble à un transfert de propriété. Ce n'est — nous le verrons plus loin — qu'un gage donné et reçu pour l'occupation pacifique du sol et un dédommagement dispensant des prestations et redevances coutumières à fournir au chef de terre premier occupant.

Ce que nous venons de dire trouve une confirmation non équivoque dans un point de la coutume qui, à première vue, semblerait au contraire prouver en faveur de la propriété clanique collective.

Les forêts — qui, en ces régions, sont localisées dans les vallées et les ravins — furent jadis partagées entre les divers clans, chacun se réservant le droit exclusif d'y faire ses défrichements et ses cultures, d'y cueillir les noix de Kola (*Mabets*)⁽¹⁾, d'y récolter les chenilles (*Misa*) vivant sur

(1) Le Kolatier (*Mubets*), *Cola Congolana* ou *acuminata*.

telle espèce d'arbre (*Musa*) ⁽¹⁾. Tout chasseur venant à abattre en forêt une pièce de gros gibier devait, en outre de la redevance de la cuisse à remettre au chef de terre, partager l'autre cuisse avec le chef du clan occupant le secteur de la forêt où la bête était tombée. De plus, lorsqu'un individu quelconque trouvait accidentellement la mort dans cette partie de la forêt, le chef du clan occupant devait verser à la famille la somme de 300 Nzim, sans préjudice d'une indemnité plus considérable à verser par le chef de terre aux parents de la victime. Au cas où le chef de clan intéressé ne pouvait ou ne voulait verser le montant requis, la partie de la forêt où était survenu l'accident passait au pouvoir de la famille du défunt, avec les droits et les charges y afférents.

Cette coutume semblerait, à première vue, fournir un indice de propriété clanique collective. Mais une telle hypothèse s'évanouit lorsqu'on constate que, chez les Basongo, il ne reste plus trace à l'heure actuelle de ces droits particuliers, pour ce qui est de l'exploitation agricole des forêts; les travaux de déboisement et de mise en culture se font indistinctement en n'importe quel point de la forêt, sans aucun égard aux anciens droits exclusifs des clans et sans aucune indemnisation pour cette apparente dépossession; preuve qu'il ne s'agissait pas ici d'un droit de propriété.

Seuls ont survécu les droits de chaque clan sur les rares kolatiers et arbres à chenilles dispersés au sein de la forêt, ainsi que la charge incombant au chef de clan, de qui dépendait jadis la forêt, de verser trois francs aux parents de tout individu qui y trouverait accidentellement la mort. Parfois la coutume a été conservée de remettre au dit chef de clan un morceau du gros gibier abattu.

Mais ces quelques vestiges d'un ancien état de chose

(1) Le *Musa*, genre *Combretum*.

disparu depuis longtemps ne suffisent pas par eux-mêmes à établir l'existence d'un droit de propriété. Les chenilles et noix de Kola comptant parmi les produits les plus recherchés, l'absence de partage entre les clans entraînerait infailliblement des collisions violentes, mettant en péril la paix sociale, motif qui suffit amplement à expliquer le partage. Quant aux autres droits et obligations relatifs aux forêts prétendues claniques, pas plus pour le chef de clan que pour le chef de terre, ils ne prouvent un droit de propriété sur ces fonds. Les natifs, interrogés sur ce point, nous ont répondu : « Les chefs recevant des redevances de leurs sujets, il est bien juste qu'ils indemnisent les parents de ceux qui trouvent sur leurs terres une mort accidentelle ».

La terre n'est donc pas objet de propriété; il ne peut être question ni de l'acheter, ni de la vendre, ni de la transmettre par héritage. Au cas d'abandon d'une terre par ses premiers habitants, tout un chacun peut, dans la suite, s'y installer, l'occuper, la cultiver sans aucune rétribution à fournir à ceux qui l'ont quittée; elle est à tout le monde parce qu'elle n'est à personne.

Seulement, du jour où une terre vacante a été occupée, l'ordre public exige que la collectivité qui s'y est établie puisse y jouir en paix du fruit de son travail. Il appartient au représentant de cette collectivité de régler le mode d'occupation, d'écarter les compétitions, de concilier les intérêts en conflit et d'exiger de ses subordonnés, en retour, une reconnaissance pratique de son autorité. De là toute la législation coutumière concernant la terre.

b) **Coutumes concernant l'occupation.**

1. INSTALLATION D'UN VILLAGE. — Lorsqu'un village s'est installé sur un nouvel emplacement et que les cases sont construites, on procède à la plantation du *Musongi*, qu'on

pourrait appeler improprement l'arbre sacré du village ⁽¹⁾.

A cet effet, le chef de l'agglomération convoque le *Ngang Wen*, personnage chargé des principaux actes de culte envers les ancêtres. Celui-ci arrive muni d'une branche du Musongi qui avait été planté jadis sur la place de l'ancien village abandonné. Un trou est pratiqué dans le sol au centre du nouveau village. Au fond, le *Ngang Wen* jette quelques noix de Kola (*Mabets*), coupées en menus fragments; il ajoute un fruit de *Mutien*, récolté en forêt, dont les amandes sont comestibles, un *Tondi* ou un *Pfin*, champignons très appréciés. Le tout est arrosé de vin de palme (*Man*). Alors est plantée la branche de Musongi, dont les rameaux ont été préalablement sectionnés. On égorge une poule, dont le sang est répandu au pied du Musongi, le cœur (*Mutim a nko*) est jeté au fond du trou et la tête fixée sur une baguette fichée en terre et dépassant le sol de un mètre et plus. Alors le trou est refermé (fig. 32).

Puis, tous les hommes vont à la battue (*Kong*). Entre-temps, le *Ngang Wen* a planté autour des cases du chef et de ses femmes une haie ou enclos (*Ngang*), constitué par des pousses de *Lang*. On désigne de ce nom une variété de cactus dont les pousses s'élèvent verticalement comme des cierges et qui peut atteindre 4 m. de hauteur (fig. 34, 35) (*Euphorbia candelabrum*).

Si, dans la suite, le village se transporte de nouveau, la bouture de Musongi sera toujours prise de l'arbre primitif planté par les ancêtres.

(1) Le Musongi (*Ficus Dusenii*) est un arbre qui prend très facilement de bouture et pousse avec une vigueur et une rapidité extraordinaires. Nous avons rencontré plus d'une fois des Musongi dont une branche, grosse comme le bras, avait été plantée il y a 14 ou 15 ans, et dont le tronc atteignait, à un mètre du sol, une circonférence de 2^m50; leur cime s'élevait à quelque 7 m. de hauteur, et leur ombre couvrait 80 m² de sol. (Voir fig. 33.)

2. ACCESSION D'ÉTRANGERS À LA CHEFFERIE. — Tout étranger peut venir s'installer sur les terres d'un chef coutumier et construire à tel village qui lui convient. Mais divers cas sont à considérer.

S'il s'agit d'individus isolés, aucune autorisation n'est requise. Ces étrangers deviendront ipso facto sujets du chef et seront soumis à toutes les obligations auxquelles sont tenus les natifs.

Si un clan entier, issu d'une terre étrangère, vient se fixer sur une terre déjà occupée, l'autorisation du chef est requise. Elle lui sera délivrée sans frais, mais les membres de ce clan deviendront sujets du chef et devront lui obéir au même titre que ses propres sujets. Ils lui remettront ordinairement, en signe de sujétion, une chèvre.

Si un groupement plus important, voire une tribu étrangère, désire s'installer, l'autorisation ne lui sera donnée qu'en tant que seront sauvegardés les intérêts des groupements déjà existants. L'emplacement à choisir ayant été discuté entre les intéressés et le chef responsable, celui-ci fiche une houe en terre au centre du dit emplacement et reçoit un présent qui, selon les circonstances, varie de 300 Nzimbu et une chèvre à 20,000 Nzimbu, une chèvre et deux esclaves. Pour s'installer sur la terre de Munkiyi, les Bambala payèrent aux Basongo cinq *Mabuki* (5,000 Nzimbu). Pour la terre de Kisala, ils versèrent 2,000 Nzimbu et livrèrent un esclave.

En retour, le chef de la terre cédée remet aux nouveaux venus une branche du Musongi planté jadis au centre de son propre village, branche qui sera mise en terre selon le rite ci-dessus décrit et attestera la cession pacifique de la terre. Désormais, les étrangers sont relevés de toute obligation envers le chef primitif.

3. INCENDIE DE LA BROUSSE. — Le droit de brûler les herbages est réglé de la façon la plus précise et la plus

sévère. Ces incendies, en effet, ne créent pas seulement un danger pour les constructions et les cultures, mais ils constituent une des sources principales d'où l'indigène tire sa subsistance pour ce qui est de l'alimentation carnée, le gibier traqué par les flammes se laissant prendre sans peine.

On pourrait croire, à première vue, que la réglementation des feux de brousse appartient toujours exclusivement au chef de terre ou au chef de village. Il n'en est pas ainsi. Là où la coutume primitive n'a pas été abolie d'office, un certain nombre de brousses jouissent d'un droit de réserve. L'autorisation d'y mettre le feu est demandée à des tiers qui ne possèdent aucun pouvoir administratif ni sur la terre dans son ensemble, ni sur l'agglomération dont dépend la brousse.

Il n'existe à notre connaissance aucune dénomination désignant ce droit de réserve ou son bénéficiaire; quant à son origine, on nous a signalé une double source :

Lors de l'installation des Basongo sur leurs terres actuelles, certains individus qui n'étaient pas chefs de clans prirent les devants, occupèrent de bons emplacements, les nettochèrent, y opérèrent des débroussements. Plus tard, des fractions moins favorisées dans leur choix les rejoignirent; mais, eu égard au premier travail qu'ils avaient accompli, leur concédèrent le droit de brûler la brousse où ils s'étaient installés les premiers et de percevoir le produit de cet incendie.

D'autres fois, il arriva dans la suite que des feux de brousse furent allumés trop hâtivement et mal dirigés; des indigènes, cernés ou surpris par les flammes, y périrent. Devant l'impossibilité de découvrir et de poursuivre les responsables, on concéda aux familles des victimes l'usufruit des brousses où s'étaient produits de tel accidents.

Nous disons à dessein « usufruit », car le droit d'autoriser l'incendie de la brousse entraîne celui de percevoir la

cuisse de tout le petit gibier qui y trouve la mort (Simbriki, Mbuluku, etc.).

Au cas où le feu aurait été mis sans autorisation préalable de l'ayant droit, le coupable était tenu jadis de payer à ce dernier une amende de 100 Nzimbu (Ko), 300 Nzimbu et une chèvre (Ba). Aujourd'hui l'amende a été portée uniformément à 50 francs et une chèvre.

III. — PROPRIÉTÉ MOBILIÈRE.

Les divers objets mobiliers, produits de l'élevage, de la culture, de la chasse, du travail sont tous capables d'achat et de vente. Nous avons donc à considérer tout d'abord les divers instruments d'échange qui ont eu cours chez les Basongo avant l'introduction de la monnaie européenne.

La véritable monnaie divisionnaire dont le souvenir remonte le plus loin est le *Cauris* ou *Mbudi*, issu des côtes de l'Angola et qui servit longtemps de monnaie étalon.

Les Cauris en usage chez les Basongo étaient de deux espèces : l'une constituée par une petite coquille nommée *Mpias*, de 10 à 15 mm. de longueur, dont les bords latéraux sont repliés vers l'intérieur. Ce modèle ne fut guère usité que pour jouer aux dés ou pour orner les bonnets de chefs et de devins. L'autre, appelée *Mbudi* ou *Nzim* (B, G = Nzimbu; Y = Nzimbu), présente la forme d'un minuscule colimaçon de même longueur. Il équivalait à la valeur actuelle d'un centime. Le *Letswu* ou *Lutsu* (B=Lusuku; G=Lusuku; Y=Lusuku) était une somme de 10,000 Nzim.

Pour les échanges, on se servait encore jadis du *Kipusu Kabidie* ou *mbalankwin*, tissu en fibres de Raphia, formant un carré de 70 cm. à 1 m. de côté, longueur moyenne de la fibre. Il se présentait roulé comme un boudin et maintenu sous cette forme par le tressage des fibres laissées libres aux deux extrémités.

Le sel marin était également en usage pour les échanges. Il était enfermé dans des sachets en tissu de raphia de la grosseur du bras, longs de 25 à 30 cm., que l'on appelait *Mûng*, d'une valeur de 100 à 500 Nzim.

Lorsque les Basongo eurent quitté le Kwango, le sel marin devint plus rare. Ils cherchèrent le moyen d'y suppléer en incinérant certaines plantes aquatiques riches en sels de potasse et de soude, nommées *Mukele*. Les cendres étaient lavées soigneusement pour en écarter les impuretés. L'eau de lavage, évaporée par la cuisson, laissait un résidu salin appelé *Munkîn*, conservé en sachets de raphia ou enveloppé de feuilles sèches et représentant une valeur de 100 Nzim (B, G = Mukedi; Y = Mukuyi).

En certaines régions riches en minerai de fer, le traitement par le charbon de bois donnait les lingots appelés *Ndûn* (B = Bindondo; G = Ndondo; Y = Ndondo), utilisés parfois pour les échanges.

Le fil de laiton, dont on fit des bracelets fort appréciés, *Muwa* (vulg. Mutako), d'une valeur de 500 Nzim, ne fit son apparition que beaucoup plus tard, le jour où le pays s'ouvrit au commerce européen (B = Munengo; G = Mulung).

Enfin, de tout temps, les échanges se firent par le moyen du petit bétail : la poule (*Nko*), d'une valeur de 50 à 100 Nzim maximum; la chèvre (*Ntab*), valant 300 à 500 Nzim.

IV. — PROPRIÉTÉ IMMOBILIÈRE.

Le Musongo connaît la propriété immobilière au même titre que nous la connaissons.

Les cultures sur pied ne se vendaient pas jadis en certaines localités. En cas de départ, elles étaient abandonnées à tout venant (Ba, Ku). Ailleurs, elles étaient cédées à un taux à peu près uniforme de 100 à 300 Nzim (Ko).

Certains arbres étaient l'objet de propriété, tel le Kola

tier, *Mubets*, produisant les noix de Kôla (*Mabets* ou *Mabeti*). Un arbre en plein rapport pouvait atteindre le taux de 100 Nzim (Ko), voire 300 Nzim (Mu) et même 1.000 Nzim (Kt).

Le *Musa*, arbre sur lequel vit et se multiplie une grosse chenille comestible (*Misa* ou *Mpa*), pouvait, le cas échéant, être l'objet d'achat et de vente.

Enfin, de tout temps, le Musongo a entendu être propriétaire de sa maison. La violation du domicile était un délit passible d'amende. Une case en paille se vendait pour trois sachets de sel végétal de 100 Nzim; ailleurs, pour 250 à 350 Nzim (aujourd'hui 15 francs). Une maison moderne en pisé avec véranda se vend à l'heure actuelle 100 à 150 francs.

§ 2. Acquisition et vente.

a) **Forme de la vente.**

Le Musongo connaît une forme de contrat de vente, signe extérieur qui, une fois posé, constitue un engagement bilatéral entre vendeur et preneur et fixe le taux convenu. On l'appelle *Mundewo* (ou *Mungey*, Ba) (B, G=Mundè; Y=Mungè). Les deux parties s'accrochent mutuellement l'auriculaire replié de la main droite, jusqu'à ce qu'un tiers, faisant l'office de témoin, frappe de son index les doigts joints et les sépare.

En certaines régions, un mode différent est également usité : une baguette de bois est brisée par les deux contractants, dont chacun conserve l'un des deux morceaux. Si une contestation survenait dans la suite, il serait facile, en rapprochant les deux segments, de constater qu'ils appartiennent à la même baguette et que, par conséquent, les deux parties étaient d'accord au moment où le contrat a été passé (Ba).

b) **Livraison et perte de l'objet vendu.**

Il arrive que, le Mundewo ayant été conclu, l'objet périsse entre les mains du vendeur avant que le paiement ait été effectué. Dans ce cas, l'engagement est rompu (Ko, Mu), ou bien le preneur peut exiger la livraison d'un objet de même nature (Kt).

Si la perte a eu lieu après le paiement, mais entre les mains du vendeur, le prix doit être rendu par celui-ci, sans obligation de fournir un objet similaire.

Si la perte survient après le versement du prix, entre les mains du preneur, aucune restitution n'est exigée du vendeur, même si l'objet a péri peu de temps après la livraison, contrairement à ce qui se pratique chez telles tribus voisines.

c) **Vente d'un objet volé.**

S'il arrive qu'un preneur de bonne foi ait acheté un objet volé, le cas est réglé différemment selon les localités : tantôt le prix est rendu à l'acheteur et l'objet restitué à son propriétaire, à charge pour le voleur d'y ajouter une amende égale au prix de la chose volée (Kt, Mu) ou simplement égale au quart du prix (Ba); tantôt l'objet volé n'est pas rendu par l'acheteur de bonne foi, mais le voleur est tenu d'en remettre deux fois le prix au propriétaire (Ko), ou seulement la valeur augmentée de 25 % (Ba).

§ 3. Succession.

La succession fait l'objet, chez les Basongo, d'une réglementation très précise, simple et uniforme.

Le mourant ne peut disposer librement d'aucun des objets qu'il possède. A sa mort, tout son bien échoit à son chef de clan. Ni le conjoint, ni les parents, ni les enfants, ni les frères et sœurs utérins n'ont aucun droit à revendiquer son héritage.

Si le défunt laisse des enfants, le chef de clan remet gracieusement au conjoint survivant ou, le cas échéant, aux parents adoptifs un cadeau de valeur modique pour l'entretien de la famille.

Par contre, au chef de clan échoient aussi les dettes laissées par le défunt, dettes incapables de toute prescription.

Les esclaves, comme nous le verrons plus loin, font partie de l'héritage, mais non pas les épouses laissées par un polygame, qui recouvrent leur entière liberté.

§ 4. Atteintes au droit de propriété.

1. Incendie d'une habitation.

L'incendie d'une maison par son propriétaire, en état d'ivresse ou d'emportement, constitue un délit, punissable jadis d'une amende de 100 Nzim et une poule; quelquefois d'une chèvre (Ba).

Aujourd'hui le montant de l'amende s'élève généralement à 50 francs et une chèvre, payable au chef de terre.

La cupidité de certains chefs a introduit récemment en plus d'une chefferie la coutume d'imposer une amende au propriétaire qui, involontairement, incendie sa propre maison par maladresse ou imprudence (Ba, Kt). Cette coutume, réprouvée en d'autres chefferies (Mu), devrait disparaître comme injuste pour le sinistré.

Lorsque l'incendie est causé par un tiers, même involontairement, une chèvre était remise jadis par lui au propriétaire, en réparation du tort causé. S'il a été occasionné par malveillance, le taux était jadis d'une chèvre et 200 Nzim; aujourd'hui 50 francs et une chèvre.

2. Vol.

Le taux de l'amende imposée jadis, outre la restitution de l'objet volé, se montait parfois à 100 % du prix de l'objet volé (Kt, Mu); ailleurs à 25 ou 50 % (Ba).

3. Violation de domicile.

S'il s'agit d'une case particulière, l'amende était jadis de 4 Nzim et une poule. Pour violation de domicile d'un chef, un esclave était livré.

CHAPITRE V.

ORGANISATION SOCIALE.

A. — LE CLAN.

§ 1. Structure du clan.

Le clan (*Kân*, plur. *Makân*) (B=Ganda; G=Kanda; Y=Kân) est l'ensemble des descendants utérins d'une même ancêtre commune. Celle-ci est appelée Nka, mère, ou plutôt grand'mère du clan.

Vaste organisme, complet et fermé, véritable cellule sociale, le clan possède son nom propre, son chef unique, son administration, ses règlements étroits et infrangibles.

Il crée :

Des membres au chef, un culte profond et quelque peu superstitieux pour l'autorité dérivant des ancêtres défunts;

Du chef aux membres, une sollicitude paternelle et un souci des responsabilités pour tout ce qui touche aux intérêts de chacun;

Des membres aux autres membres, un esprit de corps et d'entraide, un lien étroit de parenté et d'affection.

1. Le clan possède *son nom*, transmis par chaque mère à tous ses enfants, de génération en génération.

Certains de ces noms sont illustres dans la région : Kingoma, Kisala, Belo, Kimbimbi, Musongo, etc. Ces noms ne désignent ni un tabou du clan, ni une qualité de ses membres, ni un sobriquet comme tant de noms de familles d'Europe, mais ils indiquent seulement et permettent

de reconnaître la parenté existant entre les individus. Car il règne entre les membres d'un même clan — nous l'avons dit — des affinités étroites, une communauté de caractère, un esprit de corps, toutes choses que le Musongo exprime d'un mot, lorsqu'il dit, en parlant d'un individu : celui-ci est « *Mwabis* », expression qu'on pourrait traduire : notre enfant, ou enfant de notre clan, de notre famille; « *Mwabis abâl* », frère de clan; « *Mwabis amukandi* », sœur de clan. Et même — ce qui exprime mieux encore l'étroitesse du lien qui les unit — « *Mpe a me* », mon frère, ma sœur, au même titre que les frères et sœurs utérins.

Le christianisme peut bien superposer à cet organisme celui de la famille au sens strict; les liens qui unissent les membres du même clan entre eux et à leur chef commun n'en sont pas détruits, à peine amoindris et seulement sur des points de détail.

2. Le clan a son *chef unique* (*Lim*) (B=Lemba; G=Lem; Y=Ngway ou Lem), petit potentat lorsque le clan compte un effectif considérable. On nous a cité tel clan (Kingoma) possédant quelque 3,000 membres. D'autres, par suite de calamités, de maladies, de stérilité, ne dépassent pas la dizaine (Kt).

Mais quel que soit le nombre de ses sujets, le clan garde son autonomie, son chef, son nom, ses insignes, ses interdictions.

3. Ces interdictions, qui portent le nom de *Muku* (B, G=Mukuku; Y=Mukwu), sont toujours d'ordre alimentaire et l'objet en est invariablement du règne animal; par exemple :

Un oiseau : Kimfiti, Mpumbu, Kumbi-kumbi, etc.;

Ou tel mammifère : Nkay, Nzudi ou Ndutsi (civette), Kabuluku, etc.;

Ou quelque batracien ou reptile : crocodile, lézard, etc.

L'énumération serait infinie, car toute espèce d'animal peut faire l'objet du *Muku*. Souvent l'interdiction s'étend simultanément à plusieurs animaux. Il arrive aussi que tel *Muku* ne porte que sur certaines catégories de sujets : le Simbriki ou Mbwisi est interdit en plusieurs clans, sous peine de stérilité, aux femmes qui n'ont pas eu d'enfants; ailleurs, et sous les mêmes peines, tous, hommes, femmes et enfants, ne doivent s'abstenir que des entrailles du même animal. Certaines viandes font l'objet d'un *Muku* spécial pour les chefs de terre : *Nzam* (léopard), *Nkuss* (perroquet), *Ngwe* (chat sauvage), *Ngwen* (crocodile).

On pourrait se demander si cette interdiction, imposée aux membres du même clan, de se nourrir de la chair de certains animaux, n'est pas un « totem » au sens propre du mot, c'est-à-dire une croyance d'origine superstitieuse attribuant à ces animaux une sorte de paternité du clan et les vénérant à l'égal des ancêtres. On pourrait le croire, en particulier en constatant que tout chef de terre doit s'abstenir de la chair du léopard ou du crocodile; cette loi ne serait-elle pas fondée sur la croyance à une certaine réviviscence de l'âme des ancêtres dans ces animaux?

Sans prétendre dirimer la question, nous devons reconnaître que nous n'avons découvert aucune trace d'une telle croyance. Toutes nos questions ont toujours reçu la même réponse : « Nous nous abstenons des *Muku*, parce que c'est une loi de notre clan et que nos ancêtres l'ont toujours observée; parce que, d'ailleurs, celui qui la transgresse est malade du *Muku* (éruption cutanée), notre organisme éprouvant l'intolérance à l'égard de ces aliments ». Quant au *Muku* des chefs, l'explication donnée est encore plus simpliste : « Ces animaux redoutés jouissent d'une certaine souveraineté sur la gent animale..., tout aussi bien que nous sur la gent humaine : ils sont donc nos collègues, nous devons les respecter ». C'est pourquoi, lorsqu'une victime tombe sous la dent du léo-

pard ou du crocodile, le chef de terre paie aux parents le « prix du sang » : 50 francs, voire 100 francs et une chèvre. Aussi nous permettrons-nous tout au plus d'appeler du nom de « Tabou », faute d'un terme mieux approprié, les viandes interdites, mais en écartant le caractère sacré qu'on attache à ce terme en son pays d'origine, la Polynésie. Toujours est-il qu'aucune relation n'apparaît entre l'animal interdit et le nom du clan, ainsi que ses fétiches ou croyances religieuses; ce sont là des domaines entièrement distincts. Il reste néanmoins certain que la défense est grave, à ce point qu'aucun membre du clan, serait-il chrétien, n'oserait l'enfreindre.

§ 2. Insignes du chef de clan.

Tout *Lim* ou chef de clan possède les insignes de sa charge, religieusement conservés et transmis de génération en génération depuis les temps les plus reculés.

Éliminons certains objets présentés souvent comme tels, mais qui sont plutôt des souvenirs de famille et n'offrent pas le caractère spécifique d'insignes de la charge. Il en restera trois, considérés universellement comme indiquant authentiquement la légitimité du chef de clan : le *Muwa*, le *Wen* et le *Mpio*.

a) **Le Muwa** (B=Munengo; G=Mulung; Y=Mulwû).

C'est un bracelet de fer forgé et tordu. Le diamètre du fer ne dépasse guère 5 mm. et il ne trace le plus souvent, autour du poignet, qu'une seule spire, les deux extrémités du fer se rejoignant simplement bout à bout sans aucune soudure, ou bien se croisant sur la longueur de 1 à 2 cm. Il semble cependant que ces caractères ne soient pas essentiels, car nous avons rencontré quelques *Muwa*, bien authentiques cependant, qui ne présentaient pas la torsion, ou qui décrivait autour du poignet plusieurs spires (Kt) (v. fig. 36).

Le Muwa est toujours porté par le chef au poignet droit, ce qui permet de le reconnaître de celui du *Ntwala*, esclave revêtu de hautes fonctions, dont nous parlerons plus loin. Le Muwa du *Ntwala* est toujours porté au poignet gauche.

Le Muwa de Lim n'a pas par lui-même valeur d'insigne personnel. Il ne revêt ce caractère que par une sorte de consécration qui en fait un *Muwa-Wen*. Tout porteur de *Muwa-Wen*, et lui seul, peut être considéré comme un authentique chef de clan. Le Muwa du *Ntwala* n'est jamais « Wen ».

Il nous reste à indiquer le sens de ce dernier terme.

b) **Le Wen** (B=Weni; G=Bweni; Y=Kibo Kimpiem).

Il est constitué par une corne de l'antilope *Mvil* (vulg. *Mvudi*) (fig. 37, 19, 53), corne qui mesure ordinairement une longueur de 25 à 30 cm. et présente la forme spiroïdale d'un énorme tire-bouchon. La cavité intérieure est remplie d'un mélange de terre prise à l'intérieur de la tombe du Lim le plus récemment décédé, d'argile rouge ou de kaolin blanc en poudre, d'ongles de volatiles, le tout arrosé du sang des poules sacrifiées lors de la confection du Wen.

Le Wen est un objet sacro-saint; on ne le traite, le touche, le transporte qu'avec le plus profond respect. Sa disparition serait considérée comme une catastrophe, devant entraîner parmi les membres du clan les pires calamités. On dirait que, dans la pensée du Musongo, il contient toute la quintessence de la vertu protectrice des mânes ancestraux du clan; l'irrévérence envers lui serait objet de scandale à l'égal d'un sacrilège. Un chef de terre (Kt), invité à le porter au grand jour, en vue d'être photographié tenant en main l'insigne de ses fonctions, s'y refusa obstinément, malgré le désir intense qu'il éprouvait d'être portraituré, protestant qu'en l'absence de

son Ntwala, esclave préposé à la garde de ses insignes, il lui était interdit de le déplacer, voire de le toucher.

Lorsque le chef de clan est possesseur d'un Ntwala, c'est à ce dernier qu'il incombe de veiller sur les insignes; c'est donc dans la case de ce dernier qu'est conservé le Wen, accroché aux lattes inférieures du toit ou contenu dans une corbeille *mulong*. Dans les clans de peu d'importance, il arrive que le Lim est dépourvu d'esclave et, par conséquent, de Ntwala; le chef garde donc le Wen dans sa propre case et souvent le Muwa reste accroché à côté.

c) **Le Mpio** (B=Pemba; G=Pio mo bung; Y=Mpiem).

Le Mpio est constitué par un simple bloc d'argile rouge ou de kaolin blanc. Il semble que l'une ou l'autre matière soit employée indifféremment. Il est transmis, comme le Wen et le Muwa, de génération en génération et conservé dans la case du Lim, soit à terre, enveloppé dans un simple morceau de tissu de raphia, ou plus simplement entouré de feuilles sèches, soit dans une corbeille *mulong* comme le Wen, pendue au toit, ou déposée sur une claie.

Le Mpio n'entre pas seulement dans la composition de la plupart des remèdes (*Nkit*); il est aussi employé pour favoriser la chasse des membres du clan. Lorsqu'un chasseur éprouve des déboires, il va trouver son Lim, qui lui trace avec le Mpio une ligne longitudinale sur chacun des avant-bras : la chasse sera assurément heureuse.

Devant revenir plus loin sur la confection et le caractère religieux de ces insignes, contentons-nous présentement de cette description.

§ 3. Loi de succession.

L'ordre qui préside au choix du chef de clan est en principe — comme il est de règle chez l'ensemble des Bantous — la *loi du Matriarcat*. La succession se fait uniquement par les femmes, pour la raison péremptoire

qu'un enfant ne fait pas partie du clan de son père, mais bien de sa mère. Il s'ensuit que, — si le chef de clan est choisi de préférence parmi les éléments masculins, — jamais un fils de chef ne succédera à son père, puisqu'il appartient à un clan différent.

Existe-t-il, entre les divers successeurs éventuels, un ordre de préférence, en sorte qu'on choisisse en premier lieu le frère cadet issu de même mère que le chef défunt, ou, à son défaut, le fils de sa propre sœur? De même, entre frères utérins, choisira-t-on de préférence l'aîné (*Muniende*) et, à son défaut seulement, le suivant (*Kilibili*), en suivant rigoureusement l'ordre d'ancienneté jusqu'au dernier (*Musula ya dzum*)?

Il semblerait que la logique l'exigeât, et peut-être en fut-il ainsi à l'origine. Mais le Musongo ne comprend rien à notre logique rigoureuse, et l'existence de cette loi absolue et rigide nous a été niée tant de fois qu'un doute nous est survenu à ce sujet. Les témoignages, venus des points les plus divers et émanant de sujets non intéressés, se ramènent aux deux affirmations suivantes :

1. Le plus souvent, le chef de clan, de son vivant, désigne lui-même parmi les éléments masculins de son clan, ou, à leur défaut, parmi les éléments féminins, de parenté rapprochée, son successeur éventuel. Il ne suit pas nécessairement l'ordre de parenté indiqué plus haut, mais s'attache de préférence au sujet le plus apte à régler les affaires du clan.

2. Au cas où le Lim n'aurait pas procédé à ce choix, les membres du clan s'assemblent près de la dépouille du chef décédé et discutent entre eux le choix du successeur. Le chef décédé ne sera pas inhumé avant que les anciens se soient trouvés réunis au complet et se soient mis d'accord sur le candidat à la succession, ce qui, jadis, obligeait parfois à remettre l'inhumation à plusieurs semaines.

§ 4. Création d'un nouveau chef de clan.

Que le chef ait lui-même, avant sa mort, désigné son successeur, — ou bien que celui-ci ait été choisi par les survivants, — le futur chef est à présent connu de tous. Il lui reste à recevoir solennellement ses pouvoirs.

Au moment où son prédécesseur rendait le dernier soupir, le *Ntwala*, esclave de confiance attaché à sa personne, accomplissant le principal devoir de sa charge, s'est approché du cadavre, a enlevé de son poignet droit le *Muwa*, puis, détachant du toit de sa case le *Wen*, s'en est allé porter l'un et l'autre dans la case servant de dortoir aux jeunes garçons du village, nommée *Kindumb*, « là où une femme ne peut pénétrer » (Ko). Là où cette case n'existe pas, il les a cachés sur les branches d'un arbre de la brousse avoisinant le village. Jadis, au temps où les chefs possédaient de nombreux fétiches, ceux-ci se trouvaient renfermés dans une petite case de la dimension d'une niche à chien, construite à côté de la maison d'habitation. C'est là, d'après certains témoignages, qu'auraient été conservés autrefois *Muwa* et *Wen* (Kt). Mais ces abris ont disparu. Au cas assez rare où le *Lim* ne possède pas de *Ntwala*, qui est chargé de remplir cet office ? Les avis divergent : d'après les uns, c'est le successeur désigné, pour d'autres, le parent mâle le plus proche, ou encore le « Mutil », dont nous parlerons plus loin.

Ce devoir rempli, on se met en quête d'un *Ngang Wen*. Nous avons déjà dit que lui seul jouit du privilège insigne de consacrer ces objets. On le cherche tout d'abord parmi les membres du clan; mais s'il ne s'en trouve pas, on s'enquiert avec soin dans les clans alliés ou amis : recherches quelquefois longues et pénibles, car à l'heure actuelle les *Ngang Wen* sont devenus, paraît-il, assez rares. Enfin, le consécrateur a été découvert et mandé.

Le défunt ayant été convenablement pleuré, puis mis en terre selon les rites que nous décrirons plus loin, le Ngang Wen prend la corne d'antilope et le Muwa dans la cachette où ils ont été conservés, vide la première de son contenu, la nettoie avec des herbes sèches ainsi que le Muwa, et, accompagné du Ntwala ou de l'héritier présumptif, se rend le soir au cimetière. Dans la tombe du Lim enterré récemment il creuse un trou à l'emplacement de la tête. Il y dépose une noix de Kola (*Mabets*), préalablement réduite en menus fragments, un *Tondi*, champignon comestible, un jaune d'œuf et verse sur le tout du vin de palme (*Man*). Au fond du trou il dépose Muwa, corne d'antilope, et Mpio, qui y passeront la nuit. Cet office accompli, il rentre au village prendre un repos bien mérité.

Le lendemain, au petit jour, il se rend de nouveau au cimetière avec une poule. La gorge est tranchée et le sang répandu sur les objets offerts. La tête de la victime sera conservée pour être remise, en signe du devoir accompli, au père du Lim défunt ou, à son défaut, à son plus proche parent. Puis, prenant de la terre arrosée par le sang de la victime, le Ngang Wen la dépose au fond de la cavité de la corne de Mvudi et y incorpore les ongles de la poule. Il recouvrira le tout d'un peu de cendre.

Wen et Muwa — devenu dès lors « Muwa-Wen » — sont religieusement rapportés au village par le Ngang. Le nouveau chef l'attend au fond de sa case, dont la porte a été masquée par un enclos en demi-cercle, s'appuyant à ses deux extrémités aux angles antérieurs des parois, et constitué par des branches de palmier fichées en terre; cet enclos est appelé *Kelal*. A l'arrivée du Ngang, le chef s'avance jusqu'à la porte de la case et reçoit le Muwa et le Wen; mais la cérémonie reste cachée aux yeux de la foule par le *Kelal*. Il rentre alors dans sa case, où il restera reclus plusieurs jours encore.

Alors commencent les réjouissances. Tous les membres du clan sont rassemblés, on amène les *Ngom* ou tambours de danse. Chants et danses se prolongeront deux, trois ou quatre jours durant. Après quoi, des villages sont apportées les victuailles : chèvres, poules, porcs. A ce moment on arrache l'enclos et le Lim paraît aux yeux de la foule, lavé et tondus, ce qu'il n'avait pas fait depuis qu'il s'était renfermé dans sa case. Comme on pense, les acclamations éclatent. Mais la fête n'est pas terminée. Le nouveau Lim est élu; il reste à faire la contre-épreuve de sa légitimité. Ce sera l'office du *Kinini*, dont nous allons parler.

Le *Kinini* (B, G=Kinini; Y=Kinîni) a été construit à une cinquantaine de mètres du village. C'est un petit enclos fait de branches de palmier et fichées en terre formant un cercle de 1 à 2 mètres de diamètre. Au centre a été disposé une termitière, *Kinkungu* ou *Kikû*, bloc poreux de terre noire de la grosseur de la tête, agglomérée en forme d'énorme champignon par les concrétions de fourmis blanches (*Bambuliti* ou *Bambwil*) (B=Tukumvula). Cette termitière a été maculée d'un lait blanc ou rouge constitué par une dissolution de Mpio dans l'eau. De part et d'autre on a planté en terre deux fourches entre les bras desquelles on a disposé, à 1 m. de hauteur, un bâton horizontal où sera accroché le gibier (Ko, Kt) (fig. 39).

Ailleurs (Ba, Bu) la disposition est un peu différente : l'enclos de branches de palmier est construit autour d'un arbre de la brousse et la termitière est placée à terre en avant de l'arbre, contre le tronc duquel on appuie des bâtons destinés à recevoir le gibier, à moins que les branches soient disposées de telle sorte que les pièces puissent y être suspendues. Autour de la termitière sont fichées en terre les plumes de la poule égorgée la veille au cimetière (Ko, Kt), ou bien des plumes rouges de perroquet (Ba).

A l'intérieur de l'enclos est répandue de la terre prélevée sur les tombes des anciens chefs du clan, après avoir sacrifié au milieu du cimetière une poule ou un bouc : pratique qui ne semble pas générale, car elle a été niée en certains points (Mu). Enfin, comme le Kinini, encore que près du village, se trouve au sein de la brousse, on lui ménage un étroit sentier d'accès. Ce sentier est barré par une butte de terre transversale et oblongue, appelée *Mukinza bwal*, que chacun doit enjamber pour se rendre au Kinini. Tout autour de la butte sont fixées en terre des plumes de poule. A l'extrémité on plante un jeune pied de bananier, dont les fruits seront plus tard réservés au seul chef. Cette coutume particulière ne semble pas observée en certaines localités (Mu).

Entretemps, tout près de la case du chef a été construite une claie en forme de table, appelée *Kitala*. C'est là qu'on apportera tout d'abord le butin pour le présenter au jeune chef, qui ne doit pas sortir de sa réclusion avant la fin de la chasse. De là, le gibier sera transporté au Kinini.

Tous ces préparatifs étant faits, les membres mâles du clan partent à la chasse en battue (*Nkong*). Aux reins des chiens ont été fixés les énormes grelots de bois (*Mangom*) dont nous avons parlé plus haut. Les tireurs s'espacent à travers la brousse et se postent aux bons endroits, tandis que les rabatteurs s'efforcent de faire lever le gibier flairé par leurs chiens.

La chasse est-elle fructueuse, sans aucun doute les ancêtres approuveront le choix du nouvel élu et l'assisteront dans ses fonctions. Il ne reste qu'à leur adresser des actions de grâces. Le butin est apporté tout d'abord au *Kitala* et de là au *Kinini*, où on le suspend aux bâtons disposés à cet effet ou aux branches de l'arbre. On cherche dans l'assistance un homme particulièrement versé dans l'art de découper le gibier. Il s'avance muni de son couteau et s'approche de la plus belle pièce. « Que les femmes

qui n'ont pas enfanté ferment les yeux ! » Et il plante son couteau dans le ventre de la bête, en faisant jaillir les viscères, qui tombent sur la termitière. « Que les femmes ouvrent les yeux et elles enfanteront ! Mais qu'elles ne mangent pas des entrailles de cette bête « » On découpe alors et l'on distribue à l'assistance.

La foule se transporte à la case du chef, qui apparaît de nouveau. Le Ngang Wen va quérir le Muwa, resté jusqu'alors à l'intérieur de la case, et le passe au poignet de l'élu : c'est le couronnement de la réjouissance. Le maître de cérémonie a bien rempli son office. Il sera récompensé de 300 Nzim et d'une poule, sans compter une part royale du gibier.

Il advient parfois que les choses se passent autrement : la chasse se révèle infructueuse. C'est l'indice que le choix du nouveau chef n'est pas approuvé par les ancêtres du clan. On recommencera le lendemain une nouvelle épreuve. Si la battue n'est pas plus heureuse que la première, la parole restera au *Ngwûm* ou instrument divinatoire. En toute hâte on requiert le devin (*Ngang, Ngwûm*) : à lui appartient la décision suprême. Il lui faut pour cela disposer de la nuit, car ce n'est qu'en songe que la vérité cachée lui apparaîtra. Au matin, après avoir battu son *Ngwûm Mikoko*, sorte de caisse à résonance, et radoté toute la nuit des paroles incohérentes, le choix sera généralement déclaré erroné et l'on devra procéder à une nouvelle élection.

§ 5. Prérogatives du chef de clan.

Le chef de clan est investi de prérogatives à la fois religieuses, judiciaires, sociales et économiques.

a) Prérogatives d'ordre religieux.

Ce n'est pas qu'il lui soit réservé d'offrir lui-même des sacrifices au cimetière : cet office appartient à tout le

monde, encore qu'en chaque cas le Lim ait à intervenir de son autorité.

Mais il incarne en quelque sorte les ancêtres protecteurs du clan. Ne tient-il pas en sa possession le *Wen* sacré, revigoré au contact de la tombe de son prédécesseur ? C'est là aussi que son *Muwa* a reçu la consécration qui l'a rendu « *Muwa-Wen* ». Ajoutons qu'en dépit des apparences, le *Mpio* lui-même n'est pas sans participer de la vertu des ancêtres.

Nous avons vu qu'il n'est en soi qu'un bloc de kaolin blanc ou d'argile naturelle coloré en brun par des oxydes de fer. Mais — quoique les divers témoignages ne soient pas parfaitement clairs ni concordants — il semble que le *Mpio* du chef défunt soit déposé au cimetière et y passe la nuit, de concert avec le *Wen* et le *Muwa*, sur la tombe du prédécesseur. Malgré les dénégations de certains témoins, assurant qu'en cas de perte il suffit d'en chercher à nouveau au lit des rivières, d'autres (Ba, etc.) affirment qu'il ne peut être remplacé que par le *Ngang* en personne, qui, après l'avoir déposé au cimetière, le consacre par le sang d'une poule immolée. S'il en était autrement, comment expliquer la foi aveugle du *Musongo* en son efficacité ? Nous avons vu, en effet, qu'il n'est pas seulement requis pour la construction du *Kinini*, mais que dans la suite on recourt souvent à lui pour obtenir des chasses fructueuses, aussi bien que pour confectionner la plupart des *Nkit* ou remèdes.

Nous pourrions encore trouver une expression des pouvoirs religieux du Lim dans le *Kilub*, fétiche puissant protecteur du clan, qui se trouve en la possession de sa sœur. Grâce à cette petite figurine, quiconque s'attaque à un membre du clan est poursuivi d'une vindicte spéciale. Nous en reparlerons plus loin à propos de la famille

b) **Prérogatives d'ordres judiciaires et social.**

C'est au Lim qu'il appartient de défendre les intérêts de ses sujets. Aussi, la droiture de jugement, la décision, l'esprit d'initiative, la facilité de parole, nécessaires au règlement des petits conflits quotidiens, sont comptés parmi les conditions exigées par les fonctions. Quelle que soit la légitimité d'un candidat, il sera impitoyablement écarté s'il manque de ces garanties d'une bonne administration.

Les occasions où s'exerceront ces qualités de chef sont multiples : le Lim aura à intervenir aussi bien dans ce qui concerne la vie sociale de ses administrés que dans les conflits avec les clans voisins. A lui d'accepter ou d'entraver les demandes en mariage, de rappeler les époux à l'entente et à l'entraide, et d'imposer, s'il y a lieu, une sanction (ordinairement une poule à remettre à la partie lésée); à lui de rappeler au foyer l'épouse fugitive, de prononcer ou de conjurer la répudiation, de procurer aux orphelins des parents adoptifs, de calmer les dissensions, de prendre la défense des innocents injustement accusés.

Un meurtre a-t-il été commis, le chef de clan s'efforce de découvrir le coupable. Si un aveu ne peut être arraché à l'accusé, le Lim de la victime décide s'il y a lieu de recourir à l'épreuve du poison et sa décision sera exécutée sans discussion (voir *infra*, p. 155). Si l'accusé avoue, le chef du clan de la victime exige le « prix du sang », qui s'élevait normalement à 4.000 Nzim et deux esclaves; si le Lim du meurtrier ne peut fournir par lui-même la somme, il s'adresse à ses administrés, qui lui livrent leurs réserves de numéraire, puis il désigne les membres du clan qui seront réduits en servitude.

c) **Prérogatives d'ordre économique.**

Le chef de clan n'est pas seulement l'unique héritier de chacun de ses sujets : tout membre du clan a l'obligation

stricte de remettre à son Lim le produit de son travail personnel. Après avoir encaissé cette somme, celui-ci remettra à l'intéressé le montant qu'il jugera convenable pour subvenir à ses besoins.

A cette condition, le Lim se chargera de subvenir aux nécessités urgentes de ses sujets qui feraient appel à son aide. Il octroiera un subside au jeune homme incapable de payer la dot de sa fiancée; il la soldera même en entier, s'il le faut. Il suppléera à l'insolvabilité d'un sujet condamné à une amende et le sauvera ainsi de l'incarcération ou de l'asservissement. Il fournira la nourriture et le vêtement à ceux qui seraient tombés dans la détresse, comme les veuves, les orphelins et les malades.

Il ne lui est pas interdit d'employer pour ses besoins personnels les sommes à lui confiées : ce droit est considéré comme un hommage rendu à son autorité et à ses services. Par contre, personne ne s'étonnera de voir le chef abandonner dans la détresse un de ses subordonnés qui ne lui aurait rien remis de ses économies.

Ajoutons que ces prérogatives économiques tendent actuellement à tomber en désuétude.

§ 6. Endogamie ou exogamie.

Le mariage entre membres du même clan, sévèrement interdit et pratiquement inexistant en beaucoup d'autres tribus, est chez les Basongo nettement désapprouvé. On le rencontre néanmoins, quoique assez rarement et à titre d'exception.

Nous ne parlons pas seulement des mariages réitérés entre clan propriétaire et clan esclave : de tels mariages ne sont pas considérés proprement comme endogamiques. En effet, un enfant né du mariage d'un homme libre avec sa propre esclave serait en rigueur esclave; il est cependant considéré comme libre, son père possédant sur lui

tous les droits du Lim sur ses sujets. Il arrivera donc souvent que ce fils prendra femme dans le clan esclave de sa mère, qui est en réalité son propre clan. La chose paraît au Musongo toute naturelle et n'offre aucune difficulté.

Mais la difficulté est plus considérable s'il s'agit, en dehors de ce cas, de l'union matrimoniale entre deux membres du même clan. Alors pèse sur les conjoints un réel discrédit qu'ils doivent faire tomber au plus tôt en se soumettant au rite humiliant du *Kumbi* (B=Gumba; G, Y=Kumbi).

L'omission de ce rite occasionnerait, dans la pensée du Musongo, la stérilité du mariage.

Un jeune homme a donc pris pour épouse une femme de son propre clan et l'a introduite dans sa maison. Au sortir de la première nuit de cohabitation, le *Ngang Kûm* ou *Ngang Kumbi*, convoqué à temps, guette les jeunes époux à la porte de leur case, muni de son *Kumbi* : c'est une corbeille remplie de cendres légères et bien tamisées (*Buto ba mbo*); à lui se sont joints six ou huit membres du clan. A peine l'heureux couple a-t-il mis le nez à la porte de la case que, d'un souffle puissant, le *Ngang* fait voler en tourbillon la cendre à la figure des patients. Aveuglés et souillés, ils s'enfuient de toute la vitesse de leurs jambes à la rivière, suivis du même pas par leur agresseur, sous les huées des assistants. Ensemble ils se jettent à l'eau et s'y débarrassent de leur souillure. Puis, leur acolyte, muni d'un peu de *mpio* du chef de clan, les signe au front, aux épaules et au sternum : l'empêchement est levé, l'union sera féconde. Elle est cimentée par un présent — une poule — que le mari remet à son épouse et qu'elle conservera précieusement, la soignant avec sollicitude. En effet, s'il arrivait que la poule ne ponde pas, ce serait un signe que l'empêchement n'a pas été bien levé et que l'union restera stérile. Quoi qu'il en soit, le *Ngang Kumbi* reçoit son salaire : un coq et 100 ou 200 *Nzim*.

§ 7. Subdivision du clan. — Le Kidziki.

La prospérité croissante de certains clans, la multiplication de leurs membres et surtout leur dispersion en des régions éloignées amenèrent nécessairement dans la suite des temps leur subdivision. Devant la difficulté et la lenteur des communications entre les groupes éloignés et la branche mère, ceux-là en vinrent à acquérir une certaine autonomie, jusqu'au jour où apparut la nécessité d'en faire des organismes autonomes, sans toutefois rompre le lien ténu mais respecté qui les reliait au clan souche. Telle est l'origine du *Kidziki* (plur. *Bidziki*) (B=Kidziku; G=Kidzika; Y=Kiziku).

Examinons le mécanisme de cette subdivision.

La nécessité de créer un Kidziki ayant été discutée et reconnue par le chef et les anciens du clan principal, sur la demande du futur chef de la branche éloignée, le Lim du clan mère fait forger un nouveau *Muwa*. Puis il cherche dans sa parenté ou dans les clans voisins ou alliés un *Ngang Wen* qu'il charge de préparer un nouveau *Wen*, selon le rite retracé plus haut (p. 66). Le *Wen* est prêt. Au jour fixé, le Lim du nouveau Kidziki est aux côtés de son Lim principal.

Les membres du nouveau Kidziki arrivent aussi, munis de leurs présents : chèvres, poules, calebasses de vin de palme, etc., et la joyeuse cérémonie se déroule telle que nous l'avons déjà décrite (p. 69). Le nouveau Kidziki est créé, mais il ne portera pas d'autre nom que celui de la souche dont il est sorti et n'aura d'autre *Muku* que le sien. Le Lim du nouveau Kidziki jouira de toutes les prérogatives du chef de clan; seulement, de temps en temps, à l'occasion du décès d'un membre, il s'en ira remettre au Lim principal une petite partie de l'héritage qui devrait, en principe, lui revenir intégralement. A ce compte, le Lim principal pourra exercer sans conteste le moins inté-

ressant de ses privilèges, celui de devoir assumer le paiement des dettes de ses administrés irrémédiablement insolvable.

B. — L'ASSERVISSEMENT.

Si nous nous plaçons au point de vue de la condition des personnes, la tribu des Basongo se trouve divisée en deux classes : celle des hommes libres (*Bamfum*), et celle des esclaves (*Baswo*).

La première est de beaucoup la plus nombreuse. En plus d'une chefferie, que nous avons étudiée de plus près à ce point de vue, les esclaves ne dépassent pas, *grosso modo*, la proportion de 6 à 7 %. En beaucoup de villages comptant 100 à 200 habitants, on n'en trouve pas un seul (Ba, Bu). Ailleurs (Kt), la proportion n'atteint que 3,5 %.

Comment un homme libre devient-il esclave et à quel signe le reconnaît-on ? Quelles sont les conditions de son existence, de son mariage, de ses biens ? Quel rang occupe-t-il dans la société ? Peut-il sortir des liens qui l'enchaînent à son maître, et comment ?

C'est ce que nous allons essayer de dégager des nombreux témoignages reçus.

§ 1. Causes d'asservissement.

—L'esclave (*Muswo*) (plur. *Baswo*) (B, G=Muhika; Y=Muyuku ou Muwiku) doit ce caractère soit à sa naissance, soit à l'impuissance où se sont trouvés ses ayants droit — parents ou Lim — de solder une dette, soit au simple besoin que ceux-ci ont éprouvé de se procurer des ressources, soit à un crime, soit enfin à un acte de sa propre volonté.

1. Tout enfant, de sexe masculin aussi bien que féminin, issu de mère esclave, est esclave lui-même. Et il en est ainsi de génération en génération : c'est le motif pour

lequel on rencontre des clans entiers réduits en servitude. Un tempérament est cependant apporté à cette règle : l'enfant né de l'union d'une mère esclave avec son propre possesseur n'est pas généralement considéré comme esclave, mais comme libre. Nous en avons donné précédemment le motif (p. 76).

2. Le plus souvent, l'origine de l'esclavage se trouve dans l'insolvabilité d'un débiteur. Chez les Basongo, une dette ne peut être éteinte que par le paiement, car le principe juridique de la prescription est totalement inconnu et inconcevable. Aussi, lorsqu'un débiteur, quels que soient la nature et le montant de son obligation, ne conçoit aucun espoir de pouvoir se libérer, il offre en échange un proche parent, le plus souvent un enfant — pour la bonne raison qu'un adulte ne consentirait pas aussi facilement à perdre sa liberté pour une question d'argent.

Ou bien, tout au contraire, le débiteur espère pouvoir se libérer; mais, poursuivi par les importunités de son créancier, il livre *ad tempus* un membre de sa famille pour se donner le temps de se procurer la somme exigée. On ne peut faire rentrer dans cette catégorie le cas du joueur de dés — délasement qui passionne bon nombre de Basongo — qui, ne pouvant solder les sommes considérables perdues par lui, donne sa femme en gage à son gagnant. Ce cas, qui n'est aucunement un concubinage autorisé, puisque le mari garde ses droits exclusifs, n'est considéré par personne comme un esclavage. En effet, la femme reste à son foyer, mais fournit au créancier tout son travail, tant pour la préparation de la nourriture que pour la culture.

Lorsqu'une terre assez considérable est cédée par le premier occupant à une autre tribu, il était jadis d'usage de livrer un ou plusieurs esclaves. C'était une façon commode d'arrondir la somme versée, déjà assez difficile à réunir.

3. Jadis, certains crimes ou délits étaient sanctionnés par l'esclavage : meurtre d'un sujet de clan étranger, adultère avec une femme de chef, vol fait à un chef ou simple violation de son domicile; en un mot, tout délit pouvant être assimilé à un « crime de lèse-majesté ».

4. Quant à la guerre entre tribus, il ne semble pas qu'elle ait entraîné ordinairement l'asservissement des vaincus. D'après la plupart des témoignages entendus, le vainqueur faisant irruption dans le camp adverse exterminait ceux qui tombaient sous sa main, mais ne les asservissait pas. Certaines affirmations éparses (Ba, Kt) prétendent que les vaincus étaient vendus comme esclaves à d'autres tribus, mais il ne semble pas que ce soit la thèse courante.

Il en était autrement d'un étranger qui se serait égaré sur une terre où personne ne peut l'identifier. Il était immédiatement appréhendé et réduit en servitude. Ce genre d'esclavage s'appelait *Kutol* (B=Kutol; G=Kutol; Y=Kutola). Si ses parents, partis à sa recherche, parvenaient au lieu où il avait été saisi, on les renvoyait immédiatement chez eux, se munir de la somme nécessaire à son rachat (Kt, Ba). D'autres informateurs affirment qu'en de telles conjonctures l'imprudent était simplement tué et dévoré.

5. Reste une dernière source d'asservissement : l'esclavage volontaire. Un individu se trouvant en conflit avec son Lim ou tels membres de son clan ne voit d'autre moyen de se soustraire à leur aversion que la fuite. Un jour, il disparaît. Mais il ne peut rester en pays étranger sans appui. Il s'approche d'une case et fait le simulacre de voler; ou bien il brise volontairement un objet de peu de valeur, comme une écuelle. Le geste est compris du propriétaire : il devient esclave. De tels faits ont été rencontrés chez d'autres tribus, comme les Bambunda.

Ils ne semblent pas avoir été fréquents chez les Basongo; ils sont inconnus en certaines localités (Ba, Ko), mais ils se sont néanmoins rencontrés jadis à l'état d'exception (Kt, Ku).

Un fait reste acquis, c'est que l'asservissement n'a jamais été collectif à son origine. Personne ne connaît d'exemple de clans entiers qui, s'étant réfugiés sur des terres étrangères, auraient été asservis en bloc. Un clan venant s'établir sur les terres d'un autre devient *Mutwe a tung*, c'est-à-dire non pas esclave, mais sujet du chef de la terre.

Le servage ne se contracte pas davantage par union matrimoniale. Un homme libre épousant une esclave ne devient pas esclave, mais ses enfants le seront. Par contre, une femme de condition libre épousant un esclave reste libre et engendre des enfants libres (*Mamfum*). Un enfant né de père et de mère esclaves porte le nom de *Mwan amio*.

§ 2. Mode d'asservissement.

1. Supposons le cas fréquent de l'asservissement pour cause d'insolvabilité.

Un débiteur, lassé par les récriminations de son créancier, a décidé d'y mettre fin, jusqu'à ce qu'il puisse trouver la somme exigée. Il choisit dans sa parenté la plus proche un enfant, garçon ou fille, sain et vigoureux, âgé de six à treize ans, de préférence un orphelin, enfant adoptif, élément souvent gênant dans une famille et en tout cas dépourvu des défenseurs naturels de son droit à la liberté, assez jeune pour ne savoir ni protester ni fuir.

La veille, sa mère lui a préparé sa nourriture, une boule de *Bwa*, pâte de manioc, et, enveloppées dans une feuille, un peu de pousses de manioc pilées et bouillies. De bon matin, triste et résigné, il s'achemine avec son père ou son tuteur vers le village du créancier. Son mentor porte

une poule et une calebasse de vin de palme, qu'il remettra au nouveau possesseur de l'enfant. Aucun rite spécial ne se déroule, car l'enfant n'est livré que comme simple gage ou prêt et il sera libéré *ipso facto* au jour où la dette sera soldée.

2. Il en est autrement si le débiteur se sait irrémédiablement insolvable, car l'asservissement est alors perpétuel.

Dans ce cas, à l'arrivée du nouvel esclave, le créancier exécutera le Nsambu, signe d'asservissement (B=Sambu; G=Sambu; Y=Nsab). Il prend de la main droite un bracelet de fer ou de laiton (*Muwa*), qui n'est pas « Wen », c'est-à-dire qui n'est pas un insigne de Lim; il le place quelques instants au-dessus de la tête de l'enfant, puis trace avec ce même bracelet un cercle autour de sa tête, après quoi il le remet au débiteur qui l'échangera pour une ou plusieurs calebasses de vin de palme.

3. Si l'esclave est livré en punition d'un crime, le clan coupable doit, outre une amende considérable, fournir un ou plusieurs esclaves au clan de la victime. On choisit le plus souvent des adultes, hommes ou femmes. Le futur esclave est amené avec une chèvre destinée à être sacrifiée sur la tombe de la victime. Le sacrifice accompli, le nouveau possesseur prend un peu de *Mpio* et en trace une ligne le long des avant-bras de l'esclave. C'est le signe indiquant que l'affaire est définitivement réglée et qu'aucune autre réparation ne sera plus demandée.

§ 3. Conditions d'existence de l'esclave.

L'existence de l'esclave diffère peu, dans son enfance, de celle des enfants adoptifs et même des membres de la famille.

Parvenu à l'adolescence, il vivra ordinairement sans heurt avec le clan possesseur, car, la passivité naturelle

et acquise aidant, son caractère se pliera assez bien à l'état de servilité. En nombre de cas il ne lui viendra pas à la pensée de secouer son joug; il a d'ailleurs l'intime conviction que la fuite ne lui servirait à rien : retourner en son pays d'origine à titre d'esclave fugitif attirerait sur son propre clan les représailles du clan du maître lésé. Ce n'est qu'après de longues années d'asservissement que tel esclave particulièrement résolu cherchera à rompre le lien qui le rattache à son maître; encore n'avons-nous rencontré ce cas que pour des esclaves originaires d'une contrée éloignée de celle du possesseur.

Au reste, l'existence du Muswo n'est pas si pénible qu'on pourrait le croire, si ce n'est qu'il vit loin des siens. Lorsque le possesseur ne se signale pas par son avarice et sa brutalité, sa vie diffère peu de celle de ses congénères. Il est dépouillé seulement du droit de posséder. Le fruit de son travail personnel sera intégralement versé entre les mains de son maître. Quant aux biens dont il pourrait hériter, le possesseur, s'il est chef de clan, ne lui en laissera ordinairement que ce qui lui est nécessaire pour l'entretien de sa famille.

Sauf exception, les travaux qui lui seront imposés ne seront pas excessifs : débroussements en vue des cultures, construction de cases, confection de pièges; si c'est une femme, cultures ordinaires, au même titre que toute autre. S'il ne jouit pas de la considération dont l'homme libre est l'objet, on ne peut dire qu'il soit méprisé. Il aura accès, aussi bien que tout homme libre, aux danses, aux chasses et battues collectives, aux palabres, aux deuils et aux réjouissances publiques. Il ne portera aucun signe extérieur indiquant son état de servage. Seul le bracelet (*Muwa de Ntwala*), dont nous parlerons plus loin, indique son état, mais il est considéré comme une distinction honorifique plutôt que comme un insigne humiliant.

Il est vrai que l'esclave père de famille sera frustré de

la dot de ses propres filles, dot qui revient de droit au père de condition libre et qui sera versée, pour une fille de père esclave, entre les mains de son possesseur. Mais, par contre, l'esclave jouira d'un avantage considérable : lorsqu'il voudra se marier, il n'aura pas à se procurer le montant de la dot par ses propres moyens ; le possesseur se chargera de lui fournir gratis une épouse tirée de son propre clan, et dans le cas où elle appartiendrait à un clan étranger, le maître s'acquittera lui-même du paiement de la dot.

Le statut matrimonial dans l'état servile est donc le suivant :

Un esclave pourra épouser une femme du clan de son propriétaire (et dans ce cas il n'aura pas à payer de dot), ou une femme étrangère à ce clan (et dans ce cas la dot sera payée par son maître).

Une femme esclave épousera le plus souvent un membre du clan de son propriétaire (et dans ce cas il n'y aura pas de dot), ou bien un étranger à ce clan (et la dot sera touchée par le possesseur de la femme).

Une fille de mère esclave est esclave elle-même et, par conséquent, rentre dans le cas précédent.

Une fille de père esclave et de mère libre venant à se marier, la dot sera remise, non pas à son père, mais au possesseur de celui-ci.

§ 4. L'affranchissement.

Nous avons vu, au début de ce chapitre, comment s'acquiert la condition d'esclave : il nous reste à chercher comment elle se perd, quelles sont les conditions de l'affranchissement.

A l'heure actuelle, un esclave peut toujours s'affranchir.

Si le motif du servage est d'ordre économique, il suffira que la dette ou l'amende soit soldée et l'affranchisse-

ment suivra de plein droit sans aucun rite ni jugement.

Si un esclave a été livré en représailles d'un crime, il pourra, même alors, se libérer en offrant à son maître la compensation pécuniaire exigée par lui. Dans ce cas, on procède au rite du *Kilwisi*. Après avoir versé la somme exigée, l'esclave passe et repasse sous le bras levé de son maître. Puis un tiers s'en va couper une branche de *Mukwer* (vulg. Mukwati) ou de *Mulol*; il en détache l'écorce, la réduit en fragments, qu'il jette dans une tasse remplie d'eau. Après avoir absorbé ce breuvage, l'esclave libéré paiera au préparateur une modique rétribution appelée *Mabwisi*.

Dans l'un et l'autre cas, il restera à l'esclave marié, devenu libre, le devoir de solder la dot de l'épouse qu'il a reçue gratuitement.

Le décès du possesseur n'est jamais cause d'affranchissement; mais l'esclave, assimilé à un bien meuble, objet de propriété, fera partie de l'héritage et passera au pouvoir du chef de clan du défunt, selon les règles de la succession. C'est également à ce titre qu'un esclave peut faire l'objet d'un don gratuit, aussi bien que d'une cession à titre onéreux.

L'affranchissement d'une mère esclave entraîne de plein droit celui de ses descendants. C'est le motif, sans doute, pour lequel l'affranchissement des adustes, mères de famille n'était pas accepté jadis.

§ 5. Prérogatives spéciales aux esclaves.

1. La première des prérogatives dont un esclave peut être gratifié est celle de *Ntwala* (B=Ntswala; G=Twala; Y=Ntwala).

Le Ntwala est un esclave choisi librement par le chef de clan pour la garde et la transmission de ses insignes et de ses fétiches. Son insigne distinctif est, comme nous

l'avons dit, un bracelet de fer, tordu ou non tordu, *Muwa-Ntwala*, porté au bras gauche. Ce bracelet ne reçoit jamais la consécration qui transforme le muwa de chef de clan en « Muwa-Wen ».

A la mort du Lim, c'est au Ntwala qu'il appartient d'enlever de son poignet le Muwa de chef et de le porter à l'endroit assigné par la coutume.

Les fonctions de Ntwala ne sont pas héréditaires. Étant esclave, il n'a aucun droit à succéder au chef défunt, nonobstant certaines prétentions : il n'est en réalité qu'un officier subalterne au service du chef. D'ailleurs, dans un certain nombre de clans, le Ntwala fait actuellement défaut, le Lim ne possédant pas d'esclave.

2. Il arrive parfois qu'un fils, né de l'union d'un chef avec son esclave, soit poussé en avant pour reprendre la succession de son père. On l'appelle improprement *Mutil*, nom qui devrait être réservé à un certain degré de parenté dont nous parlerons plus loin. Le fait se produit spécialement lorsqu'il n'y a pas de descendance masculine en état de reprendre le pouvoir. Ce soi-disant mutil est tout autre que le Ntwala et ne doit pas être confondu avec lui. Il n'a, en réalité, — tout comme le Ntwala, — aucun droit à la succession. Aussi, l'existence de telles prétentions, affirmée en telle localité (Ba), est niée ailleurs.

C. — LE GOUVERNEMENT.

§ 1. Le grand chef de la tribu.

La tribu des Basongo avait-elle, dans son habitat primitif sur le Kwango, un chef unique?

« D'après l'histoire, — ou la légende, — la tribu des Basongo fut conduite au pays occupé actuellement par un chef politico-religieux appelé Lunzombi. Ce chef, qui reçut son pouvoir d'un autre chef d'origine muyansi

nommé Tasat, était accompagné d'autres chefs de groupements (entre autres Kasa Banza), à qui il avait délégué une partie du pouvoir. » (Rapport administratif d'enquête sur les Basongo, 26 août 1935.)

Tel est le seul fondement historique qu'une longue et minutieuse enquête administrative, menée par un agent de valeur, put découvrir pour établir le fait d'un gouvernement central des Basongo à leur origine.

Ce qui nous fait croire au caractère « légendaire » de ces données, c'est que le dit Tasat est proprement l'ancêtre reconnu des Bayansi, le chef de leur dernière émigration vers le Kwilu. Les Basongo auraient donc été jadis sous l'autorité supérieure des Bayansi? D'après ce que nous savons de l'une et de l'autre de ces tribus, il nous est difficile de le croire. De plus, ce Tasat, ancêtre des Bayansi, mourut en terre muyansi; sa tombe bien connue est encore vénérée à Mbim, sur la rive gauche du bas Kwilu. Or, les Basongo — ceux du moins qui affirment avoir Tasat pour ancêtre — déclarent d'une seule voix qu'il ne parvint pas jusqu'à cet endroit, mais qu'il mourut et fut enterré, d'après quelques-uns vers l'embouchure de la Luniungu, pour d'autres à la Lui, affluent de droite de la Nsay, pour d'autres encore au Kwenge, voire au Kwango.

Le résultat de l'enquête précitée fut l'investiture d'un nommé Fwala, prétendu descendant de Lunzombi, aux fonctions de grand chef de la tribu des Basongo (fig. 38).

Deux ans ne s'étaient pas écoulés depuis cette enquête que surgirent soudain un nombre respectable de prétendants, attestant chacun, pièces en main, — ou plutôt insigne au poignet et généalogie en bouche, — que le vrai chef de la tribu n'était pas Lunzombi, mais bien l'ancêtre de son propre clan, puisque celui-ci avait conduit les émigrants à leur habitat actuel.

Dès le mois de février 1937, une nouvelle enquête fut

donc entreprise. Après plusieurs jours de recherches assidues et d'interrogatoires multipliés, il fut avéré que si les prétendants n'avaient pas moins de droits que le chef élu, du moins n'en avaient-ils pas davantage, et l'on resta dans le statu quo. Les protestations furent étouffées sans peine en accordant à l'un (Babwini) une indemnité avec promesse de ristournes sur les impôts perçus par le chef investi; les autres furent gratifiés des fonctions de juges, voire de vice-présidents (*Muwalawala*) au tribunal de la chefferie, avec appointements à l'appui. Grâce à ce coup de baguette magique tout rentra dans l'ordre, les prétentions s'évanouirent et le chef investi fut reconnu à l'unanimité comme légitime (31 juillet 1937) ⁽¹⁾.

Comment expliquer une telle confusion dans les souvenirs des anciens, une telle impossibilité de découvrir qui fut l'ancien chef souverain de la tribu, une telle opposition au chef élu par l'État? Si l'on admet que ce chef unique n'exista pas à l'origine et que chaque clan fut conduit individuellement à sa destination par son propre Lim, tout s'explique sans peine.

Ajoutons que si le chef de l'émigration eût été unique, bien illusoire aurait dû être son autorité, qui ne put empêcher ses sujets de s'égrener en îlots indépendants tout le long de la route, où nous les trouvons encore au Sud de Kikwit, entre Kwilu-Kwenge, sur la rive droite du Kwilu, en amont de Bulungu, puis en un bloc considérable sur la rive gauche de la Gobari, séparé jadis du bloc principal par une région inoccupée; enfin, une avant-garde fixée bien loin de là sur la rive gauche de la Lukula ⁽²⁾.

Quel avantage, d'ailleurs, les Basongo auraient-ils trouvé à mettre un grand chef à leur tête? Quel motif de superposer à leurs clans — organismes complets se suffi-

⁽¹⁾ Voir, en appendice, les conclusions de la contre-enquête de février 1937.

⁽²⁾ A Kintulu, un peu en aval de l'embouchure de la Kafi.

sant à eux-mêmes — une autorité supérieure et gênante? La hantise de la centralisation, manie des peuples évolués, n'avait aucune raison d'exister chez les Basongo primitifs. Pour qui connaît l'individualisme du Musongo et la difficulté qu'éprouvent ses chefs actuels à gouverner, l'hypothèse d'un gouvernement unique offre peu de vraisemblance.

§ 2. La chefferie.

Par contre, rien ne s'oppose à ce que déjà sur les rives du Kwango aient existé des subdivisions de la tribu, embryons des chefferies actuelles, ayant chacune à sa tête un chef de terre (*Muwil*) (B=Mweni manu; G=Mungamana; Y=Mwil).

Comment naquirent ces subdivisions? Il est permis de le supposer lorsqu'on considère les conséquences inévitables de l'exogamie.

En effet, les éléments mâles d'un clan, ne pouvant prendre régulièrement d'épouses qu'en dehors de leur clan, introduisirent nécessairement sur leurs terres des éléments étrangers qui s'y multiplièrent, tout en restant sous l'autorité du clan principal. Les clans à effectifs plus restreints finirent ainsi par voir leurs membres se disperser au sein des clans qui l'emportaient par le nombre et la fécondité de leurs sujets, et qui, grossis de ces éléments de clans étrangers, constituaient des groupements d'importance sans cesse croissante, sous l'autorité de leur propre chef de clan. Un exemple fera mieux comprendre notre idée :

Dès l'arrivée à son nouvel habitat, le clan Kingoma s'établit sur les rives de la Luniungu et, après avoir déterminé l'emplacement de son territoire, le Lim Kasambanza fixa sa tente au lieu dit Banza, dans une vallée située entre les villages actuels de Kinimi et de Miwansi. Bientôt les jeunes gens se mirent en quête d'épouses. Ne pouvant les choisir dans leur propre clan, ils en cherchèrent dans les

clans circonvoisins de Kisala, de Kimbimbi, Belo, Kisema, Kimbinga, Kingombe, Kisapembe, Mandundu, Musongo, Kindongo, Kikasamweme, Kindala, Ndondo. Au cours des années suivantes ces épouses firent souche et introduisirent par leur descendance féminine, sur les terres et sous l'autorité de Kasambanza, de nombreux éléments des clans énumérés. En même temps ces mêmes clans, plus pauvres en éléments ou moins féconds, s'appauvrirent d'autant, jusqu'au jour où ils furent entièrement absorbés par le clan puissant de Kingoma, dont le Lim devenait du même coup chef de terre.

Nous avons choisi pour raison de clarté un exemple près de nous; qu'on reporte la même évolution à quelques centaines d'années en arrière, sur les rives du Kwango, et nous aurons une explication plausible de la constitution primitive des chefferies.

Peut-être même ces diverses chefferies n'émigrèrent-elles pas au même moment, ce qui expliquerait facilement l'éparpillement des chefferies actuelles, aussi bien que les prétentions de chaque chef de terre, dont chacun présente un arbre généalogique remontant au début de l'émigration. Parvenues à leur habitat actuel, ces diverses chefferies ne se choisirent pas toujours des terres exactement contiguës; elles laissèrent parfois entre elles des espaces vacants : nous avons vu ce qui se passa sur la rive droite de la Gobari (p. 12). C'est là que plus tard s'infiltrèrent les Bambala, qui constituèrent la chefferie de Yungu (subdivision de la grande chefferie dite « des Bambala de la Luniungu »), qui pénétre comme un coin dans la chefferie des Basongo et la coupe en deux tronçons. Ailleurs, comme au Sud, les Bambala s'incrustèrent dans les espaces laissés vacants par la chefferie de Munkiyi-Muzimbi, tout en se soumettant à l'autorité des chefs Basongo. Il en fut de même de quelques clans Bangongo, qui occupent encore dans la même chefferie trois villages.

§ 3. Insignes de chefs.

Les rapports d'investiture établissent parfois de longues listes d'insignes de chefs. Parmi les objets énumérés, plusieurs ne peuvent être réellement comptés sous ce titre : ce sont plutôt ce que nous appellerions des souvenirs de famille. Nous les passons sous silence.

Restent deux catégories d'insignes authentiques :

a) Insignes communs à tout chef de clan.

Nous les avons longuement décrits au début de ce chapitre (p. 65) : qu'il nous suffise de les rappeler brièvement :

Le *Wen*, corne d'antilope *Mvudi*, contenant de la terre prise sur la tombe du *Lim* précédent.

Le *Muwa*, bracelet de fer forgé, devenu *Muwa-Wen* par la consécration du *Ngang*.

Le *Mpio*, bloc de terre rouge ou blanche.

b) Insignes spécifiques du chef de terre.

Kinkiel (B=Kikedi; G=Kikedi; Y=Kinkiel ou *Munkiek*). Cloches jumelées en fer forgé dépourvues de battant. Cet instrument accompagne le chef dans ses déplacements. On en tire des sons mats et disgracieux en frappant alternativement avec un petit bâton l'une et l'autre cloche (fig. 42 et 43).

Mfianzo (B=Fungi; G=Mfunga Nzo; Y=Mfwanzo). Trompe d'ivoire faite d'une défense entière d'éléphant, perforée à sa partie la plus mince. Elle est généralement inutilisée et se trouve entièrement noircie par le temps et la fumée (fig. 40).

Madzin a dzam (B=Masu na Koy; G=Min a nzam; Y=Madzin a ngo). Collier fait de dents de léopard (fig. 40, 41).

Kiban a dzam (B = Pel à Koy; G = Pel a Nzam; Y = Kiban a ngo). Peau de léopard, sur laquelle le chef siégeait jadis pour juger.

Kisinsi ou *Musiesi* (B = Musesa; G = Musese; Y = Musey). Queue de buffle montée sur un manche de bois parfois grossièrement sculpté et servant de chasse-mouches (fig. 41).

Kong ou *Yong* (B = Yonga; G = Diong; Y = Iyong). Lance de fer forgé à hampe souvent sculptée en forme de figurine (fig. 38, 40).

Mbitshamkak (B = Pokokako; G = Mbetsakwa; Y = Mbiey a nkwa). Couteau en « feuille de laurier » en fer forgé, dont la lame mesure 40 à 50 cm., à un ou deux tranchants.

Mpu a Nzim (B = Punzimbu; G = Mpu a Nzim; Y = Mpwe a Nzim). Bonnet plat en tissu de raphia, orné de cauris (fig. 41).

§ 4. Pouvoirs des chefs.

Nous considérerons successivement les pouvoirs des chefs, selon qu'ils relèvent de l'ordre administratif, législatif, judiciaire et exécutif.

a) Nous n'avons rencontré nulle part un chef revêtu du pouvoir de supprimer d'office un village ou même de le déplacer. Pleine liberté est laissée aux sujets de s'installer où bon leur semble, de transporter leur village dans les limites de la chefferie, du moment que l'ordre public n'est pas troublé. Quant aux étrangers qui viendraient en groupe s'établir sur la terre du chef, ils doivent tout d'abord, sous peine d'amende, en demander l'autorisation qui, d'ailleurs, ne leur sera pas refusée.

Comme nous l'avons dit plus haut (p. 55), le chef manifeste son accord en enfonçant une houe en terre et reçoit un présent dont le montant varie selon les circonstances. Lorsque le village est construit, il remet aux intéressés

une branche du Musongi planté jadis sur la place de son propre village, et cette branche est plantée à son tour, selon le rite décrit plus haut, au centre de la nouvelle agglomération. Les nouveaux venus deviennent *ipso facto* sujets du chef et sont soumis à toutes les obligations des natifs.

Aux uns et aux autres le chef peut demander, le cas échéant, des redevances en nature affectées à sa propre subsistance et à celle de ses auxiliaires : poules, vin de palme, arachides, maïs, manioc. C'est le Ntwala qui est ordinairement chargé de ces réquisitions. Il peut également exiger des prestations, soit pour la construction et l'entretien de ses propres habitations, soit en vue de son ravitaillement (abatages de forêt, débroussements, cultures). Mais, en tout état de cause, il rétribue ces travaux par livraison d'une ou de plusieurs chèvres.

b) Au chef appartient le droit de porter des règlements intéressant l'ordre général ou particulier, d'abroger même des coutumes ancestrales, soit explicitement, soit par simple prétérition, de régler, de changer ou de supprimer le taux des amendes. Mais, pratiquement, il le fera très rarement, non sans de graves raisons, ni sans avoir pris l'avis de ses auxiliaires. Il peut enfin interdire ou suspendre *ad tempus* l'abatage de la forêt ou l'incendie de la brousse.

c) Pour juger des infractions aux lois et coutumes, aussi bien que des crimes et délits, le chef a son tribunal (*Mukon*) (B = Mukondo; G = Mukòn; Y = Mukwon). Il y est assisté de ses juges (*Bangiensi*), ou notables choisis dans divers villages de sa dépendance, généralement au nombre de cinq ou six. Les témoins et prévenus sont convoqués de préférence au siège du chef, mais quelquefois aussi au lieu du délit, surtout pour les affaires graves. Le chef écoute l'affaire, assis sur la peau de léopard, que personne ne peut toucher. L'infraction à cette loi était punie jadis

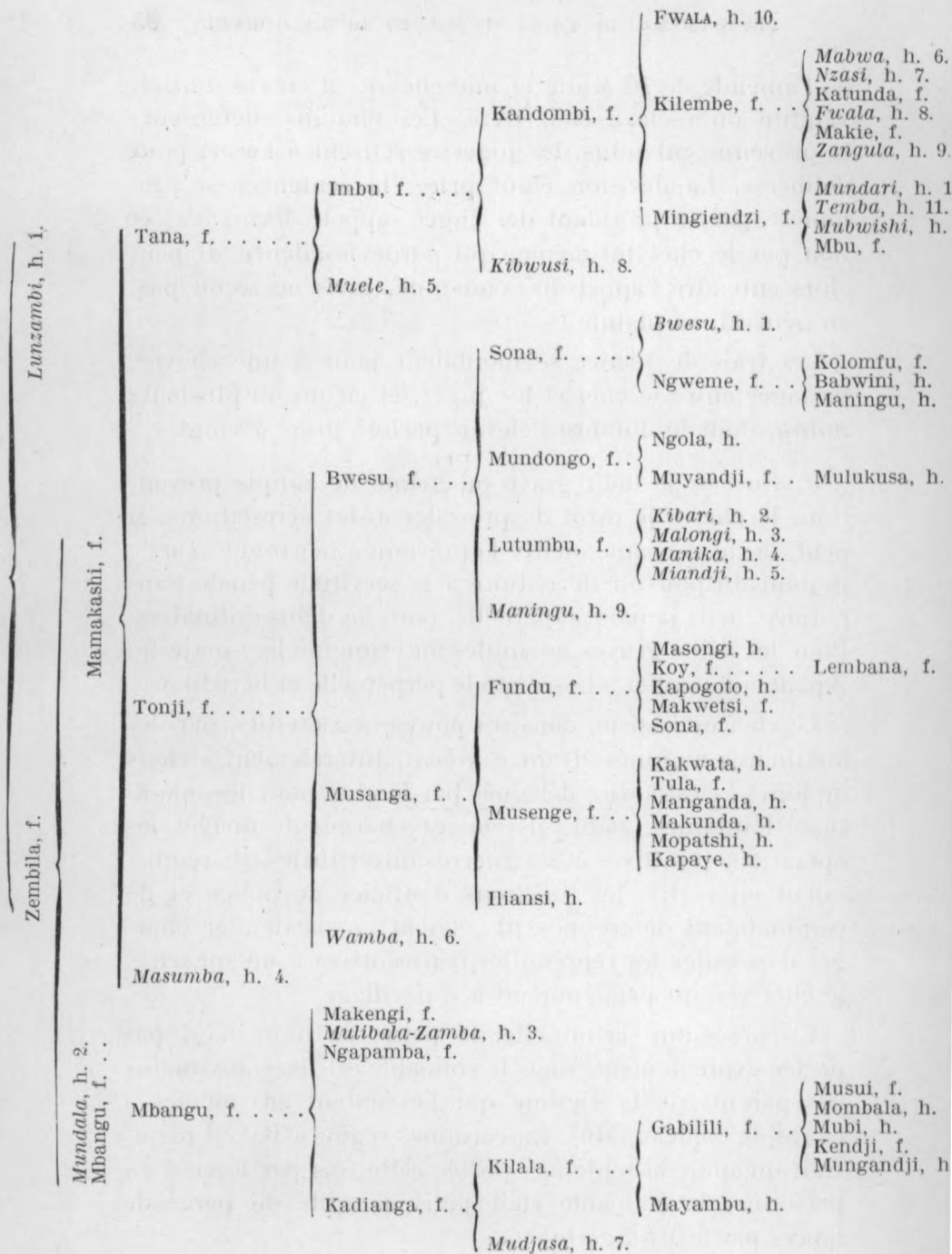
de l'amende de 10 Mung et une chèvre, et en cas d'insolvabilité un esclave était livré. Les témoins, défenseurs et prévenus entendus, les juges se retirent à l'écart pour délibérer. La décision étant prise, la sentence est prononcée par le président des juges, appelé *Muniende*, et non par le chef lui-même, qui garde le silence. Il peut alors entendre l'appel du condamné, mais ne reçoit pas, en général, sa plainte.

Les frais de justice se montaient jadis à une chèvre, partagée entre le chef et les juges, et en un ou plusieurs *mung*, dont le nombre s'élevait parfois jusqu'à vingt.

d) En cas de délit grave ou même de simple prévention, le chef a le droit de procéder à des arrestations. Il peut, le cas échéant, mettre le prévenu à la cangue (*Tarr*); il jouit du pouvoir de réduire à la servitude pénale temporaire, mais jamais perpétuelle, pour les délits ordinaires. Pour les délits graves, assimilés au crime de lèse-majesté, il peut condamner à la servitude perpétuelle et héréditaire.

Le chef est assisté, dans ses pouvoirs coercitifs, par des auxiliaires nommés *Mfum a mbem*, littéralement « chefs de loin », c'est-à-dire délégués par le chef pour les opérations lointaines. Jadis, ils étaient chargés de diriger les opérations punitives et les guerres intertribales. Ils réunissaient en réalité les fonctions d'officier de police et de commandant de troupes. Ils étaient en particulier chargés d'exécuter les représailles consécutives à un meurtre, le chef restant prudemment à son village.

En procédure criminelle, la peine de mort n'est pas portée explicitement, mais le coupable est livré aux mains des parents de la victime qui l'exécutent eux-mêmes à coups de couteau (*Mu*). En certaines régions (*Ba*), il paraîtrait qu'après la sentence, portée cette fois par le chef en personne, le coupable était jadis décapité ou percé de lances par le *Mfum a mbem*.



(1) Procès verbal d'investiture du chef médaillé des Basongo, FWALA, 31 juillet 1937. Les noms *italique* sont ceux des chefs qui se sont succédé ou se succéderont; le chiffre qui suit le nom indique l'ordre de succession. h = du sexe masculin; f = du sexe féminin.

§ 5. Coutumes réglant la succession.

La succession des chefs de terre est soumise aux mêmes lois et coutumes que celle des chefs de clan. En principe, c'est donc la loi du matriarcat qui prévaut.

Si le chef décédé était l'aîné de la famille (*Muniende*), on choisit son frère utérin puîné (*Kiliabili*), et ainsi jusqu'au dernier (*Musula ya dzum*). A défaut de ce dernier, on cherche le successeur parmi les oncles maternels (*Ma abâl*), puis parmi les enfants mâles des tantes maternelles ou sœurs utérines. A défaut d'éléments mâles, on choisit des femmes d'après le même principe, la fille première née (*Yâ*), passant avant ses sœurs puînées (*Mukîm*). Nous reproduisons, à titre d'exemple, la généalogie présentée lors de l'enquête par le chef investi des Basongo, Fwala, qui suit strictement le principe ci-dessus énoncé.

Nous devons ajouter cependant — comme nous l'avons dit à propos de l'élection du chef de clan — que cette loi théorique subit souvent, dans la pratique, de profondes atteintes : on nous l'a affirmé maintes et maintes fois.

Le plus souvent, le chef en fonction désigne lui-même, parmi les proches parents appartenant à son clan, celui qui lui semble le plus apte à prendre la succession et, tout en tenant compte du principe général du matriarcat, il ne le suit pas en toute rigueur, s'attachant avant tout aux qualités du futur chef. Si le chef en fonction a omis ce choix, il appartient aux anciens du clan cheffal de désigner le successeur.

On voit par là la difficulté d'établir dans une enquête officielle la preuve tangible des droits héréditaires du chef à investir.

§ 6. Prise de pouvoir.

Les rites de la prise de pouvoir du chef de terre ne diffèrent pas de ceux qui concernent le chef de clan, si

ce n'est par leur plus grande solennité. Il nous suffira donc de les rappeler brièvement (*supra*, p. 69) :

1. Au moment de la mort du chef, le *muwa* est retiré de son poignet par le *Ntwala*.

2. Il est déposé par celui-ci, avec le *Wen*, soit dans le dortoir des jeunes garçons, soit, à son défaut, sur un arbre de la brousse.

3. Les anciens et principaux membres du clan du chef s'assemblent et délibèrent, s'il y a lieu, sur le successeur à choisir.

4. Le *Ngang Wen* est convoqué.

5. Le chef étant désigné, le *Ngang Wen* prend *Muwa*, *Wen* et *Mpio* et les dépose le soir au cimetière.

6. Le lendemain, au petit jour, après avoir procédé à la consécration de ces objets, il les reprend et les dépose dans la case du nouveau chef.

7. Entretemps, on a construit devant la porte de la case du chef un petit enclos ou *Kelal*, une claie en forme de table (*Kitala*), et à proximité du village, le *Kinini*.

8. Dès le matin, toute la population mâle part à la battue ou *Nkong*. Le gibier abattu est apporté tout d'abord sur le *Kitala*, puis au *Kinini*, où il est dépecé.

9. La chasse ayant été fructueuse, l'élection est, par là même, confirmée; le *Muwa* est passé au poignet du nouveau chef par le *Ngang Wen*, au milieu des acclamations délirantes de la foule. Si la chasse est infructueuse, on recommence une nouvelle épreuve le lendemain.

10. Si un nouvel échec est essuyé, le devin ou *Ngang Ngwûm* est interrogé. A lui de décider si l'on doit porter son choix sur un autre sujet.

11. Après que l'élection a été définitivement confirmée par une chasse heureuse, au moment où le *Ngang Wen* s'apprête à remettre le *Muwa* au nouvel élu, celui-ci, qui

était resté jusque-là caché dans sa case, sans se laver ni couper sa chevelure, sort aux yeux de la foule, les cheveux bien coupés et dressés, revêtu d'un pagne d'apparat (de nos jours, ordinairement rouge à bordure blanche ou blanc à bordure noire); les acclamations (*biololo*) éclatent au moment où le Muwa est passé au poignet. Avec deux bâtons, on improvise une litière sur laquelle est hissé le chef, qui est porté en triomphe. Il répond aux acclamations en jetant à la foule des noix de Kola (*Mabets*). Les victuailles qui ont été apportées de tous les villages sont immolées, dépecées, rôties, dévorées en un festin arrosé de larges libations de *Man* ou vin de palme.

§ 7. Décès du chef.

Lorsque l'éventualité fatale devient certaine, les proches parents du chef sont avertis. Ils accourent faire visite au moribond. Par là même tout le pays est alerté. De tous côtés on prépare les tissus destinés à l'ensevelissement, jadis Kipusu Kabidie de choix, aujourd'hui cotonnades. Lorsque le moribond a rendu le dernier soupir, les pleurs éclatent avec fracas; jadis, des coups de feu étaient tirés; la veuve, parmi les cris et les gémissements, simule la crise de nerfs ou la pâmoison. Cependant, le Ntwala — ou, à son défaut, un parent du chef — s'approche avec respect et enlève le Muwa.

Jour et nuit, sans relâche, le village retentira des pleurs, jusqu'à ce que, de tous les villages environnants, la population soit accourue. Parfois, on devra attendre trois ou quatre jours ou plus. Alors, le cadavre, resté à l'intérieur de sa case, sera enveloppé dans un grand nombre des tissus apportés, ce qui restera inemployé devant faire l'objet d'une distribution finale. Le corps est déposé dans un cercueil fait de nattes fixées sur un bâti de bois; alors seulement on le sort de la case, mais, en raison des nom-

breux tissus qui l'enveloppent et des dimensions du cercueil, il faudra souvent démolir une des parois de la maison.

Lorsque les *Batil* ⁽¹⁾ du défunt ont sorti le cercueil de la case, chacun s'empresse pour le saisir, le monter sur les épaules et le porter au cimetière réservé aux chefs. Sur le parcours, les exclamations s'échappent de toutes les poitrines : « Notre chef est mort ! Il est mort notre chef ! » « *Mfum a bwal apfi, Mfum a bwal apfi !* » Le cercueil est suivi par les femmes du défunt, frottées de la tête aux pieds avec une mixture de charbon pilé et d'huile de palme et vêtues de larges feuilles fraîches retenues à la ceinture par une mince liane. Les hommes portent le *Muzim* ou *Muzin*, bande d'étoffe passée entre les jambes et retenue en avant et en arrière par une liane ou une ficelle de raphia.

Parvenu près de la tombe, le corps est posé à terre. Le cadet du chef défunt l'interpelle alors avec véhémence : « Qui donc a osé te faire mourir par ses maléfices ? Qui a osé tuer notre chef ? Nous réglerons cette affaire et vengerons ta mort ». Jadis, le *Ntwala* ajoutait : « Qui veut suivre notre chef ? Qu'il se présente ! ». Alors, spontanément (disent les témoins interrogés), un ou plusieurs esclaves se présentaient. Ils s'étendaient au fond de la fosse et le cercueil était descendu sur leurs corps. Cette coutume, il va sans dire, a été abandonnée dès l'occupation effective du pays par les Blancs. La première femme du défunt jette sur le corps un peu de terre, geste imité par le cadet et ensuite par la foule.

De retour au village, chacun rentre chez soi, mais tout travail en forêt est suspendu pendant plusieurs mois, voire une année, sans souci de la famine qui pourra s'en suivre. Seules les femmes vont aux champs chercher le manioc

(1) Voir *infra*, p. 102, le sens de ce terme.

et l'apportent au village. Les proches parents et les femmes du chef défunt s'abstiennent de toute nourriture préparée, comme la pâte de manioc ou les pépins de courge; elles s'interdisent les arachides. La seule nourriture autorisée est le manioc ou la patate douce grillés, les bananes et les ananas. Ils ne se revêtaient jadis que de tissus de raphia, remplacés aujourd'hui par un court pagne de cotonnade indigo.

Lorsque plusieurs semaines ou mois se sont passés, on procède à la levée du deuil ou *Mapfwa*. Elle ne diffère pas de celle des particuliers, si ce n'est par l'ampleur et la solennité. Comme nous devons décrire celle-ci au chapitre suivant, nous l'omettons présentement.

CHAPITRE VI.

LA FAMILLE.

A. — LES LIENS DE PARENTÉ.

Nous avons vu, en parlant du clan, comment ce vaste organisme, qui chevauche le plus souvent sur plusieurs villages et même plusieurs chefferies, englobe et absorbe quelque peu la famille proprement dite. Cependant, le titre de *Mwabis* ou frère de clan ne supprime pas pour autant les liens de la parenté naturelle. Le Musongo les connaît bien et les exprime par des termes précis.

L'amour qu'il porte à ses « frères et sœurs de clan » fait qu'entre ceux qui lui sont unis par les liens étroits de la parenté, ses préférences vont à ceux de son clan, c'est-à-dire aux parents du côté de sa mère : sa propre mère (*Ma*); sa tante maternelle qu'il appelle sa mère cadette (*Ma Mbil*); ses oncles maternels (*Ma Abâl*), c'est-à-dire mère masculine; ses propres frères (*Mpe Abâl*); ses sœurs uté-

rines (*Mpe Amukandi*); son grand'père maternel (*Nka Abâl*) et sa grand'mère maternelle (*Nka Amukandi*).

Mais il ne méconnaît pas pour autant ses parents par le sang du côté de son père (*Tar*): Ce sont avant tout les oncles paternels (*Ta wam mbil*), ses « pères cadets »; les tantes paternelles ou « pères féminins » (*Ta amukandi*); ses grands-parents ou arrière-grands-parents, qui porteront indistinctement le nom de *Nka*.

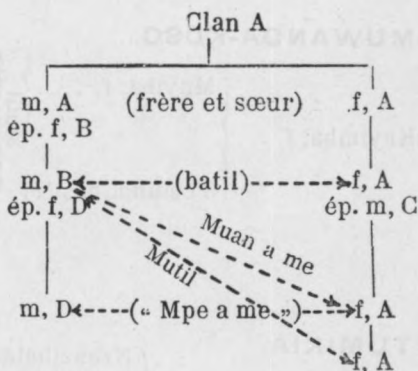
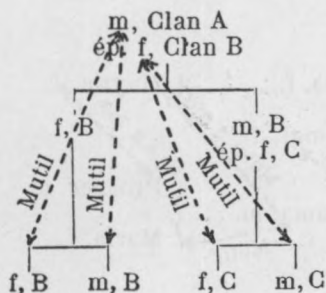
La belle-sœur (sœur de l'épouse) est appelée *Mukats a me*, « mon épouse », au même titre que la légitime, et le beau-frère (frère de l'époux), *Nzial*. N'oublions pas la belle-mère (*Bukò* ou *Bikò*), en relations toujours très cordiales avec son gendre. De là le dicton : « *Biko Wombil mwan a nko iyem* », c'est-à-dire : « Jeune belle-mère, poussin qui caquète ». A quoi la belle-mère de répondre : « *Biko wombil biansi mèn* », ce qui signifie : « Je ne suis que ta nouvelle belle-mère, tu ne me dois pas de respect bien profond ».

Il importe surtout de parler d'un titre très spécial de parenté, qui crée des droits et des devoirs particuliers en plus d'une circonstance de la vie : c'est celui de *Mutil* (pl. *Batil*) (B=Mukakana; G=Munzil; Y=Mutwul ou Mutiul). De longues et patientes recherches nous ont amené à émettre le principe suivant : le titre de *Mutil* appartient à des sujets dont les clans respectifs ont été unis par le mariage des ascendants immédiats ou médiats de l'un d'eux : parents ou grands-parents.

L'existence de ce lien de parenté les fait considérer, s'ils sont de sexe différent, comme déjà promis pour le mariage, à tel point que, même si le mariage n'a pas lieu entre eux, les enfants qui naîtront respectivement de l'un et de l'autre ne pourront s'unir entre eux, étant considérés comme frères et sœurs (*Mpe a me*). De même, aucun des *Batil* ne peut épouser les enfants de l'autre, ceux-ci étant considérés — quoique nés d'autres mariages — comme ses propres enfants et désignés de ce nom « *Ban a me* » (mes enfants).

Autre conséquence de ce principe : les Batil étant censés s'unir entre eux, leurs petits-enfants respectifs — encore que nés d'autres mariages — seront de nouveau *Batil*, puisque leurs clans respectifs sont censés avoir été unis dans la personne de leurs grands-parents.

Les schémas suivants aideront à comprendre la nature de ce lien de parenté. Nous y désignons les divers clans par les lettres A, B, C, D et le sexe de chaque individu par les lettres m = masculin, f = féminin.



Nous donnons, à titre d'exemple, quelques généalogies glanées parmi les Basongo, ainsi que parmi les Bambala et les Bangongo, en vue de montrer la correspondance de ce titre de parenté chez les tribus voisines.

On remarquera que :

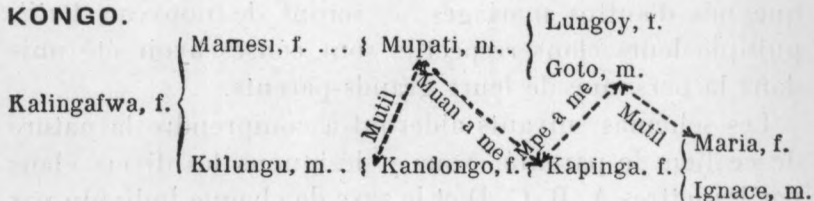
1° Les Batil ne sont pas nécessairement de sexe différent, mais toujours de *clans différents*;

2° Leurs clans respectifs ont été *unis par le mariage des parents* ou des grands-parents de l'un d'eux;

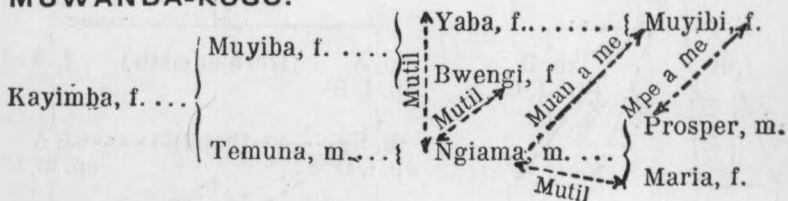
3° D'après la coutume, le mariage est autorisé non seulement entre cousins germains, mais même entre grands-parents et petits-enfants. Ajoutons que cette dernière sorte d'union a été totalement abandonnée, même parmi les païens, depuis que la loi chrétienne a fait son apparition dans ces régions.

La parenté dite « Mutil » chez les Basongo.

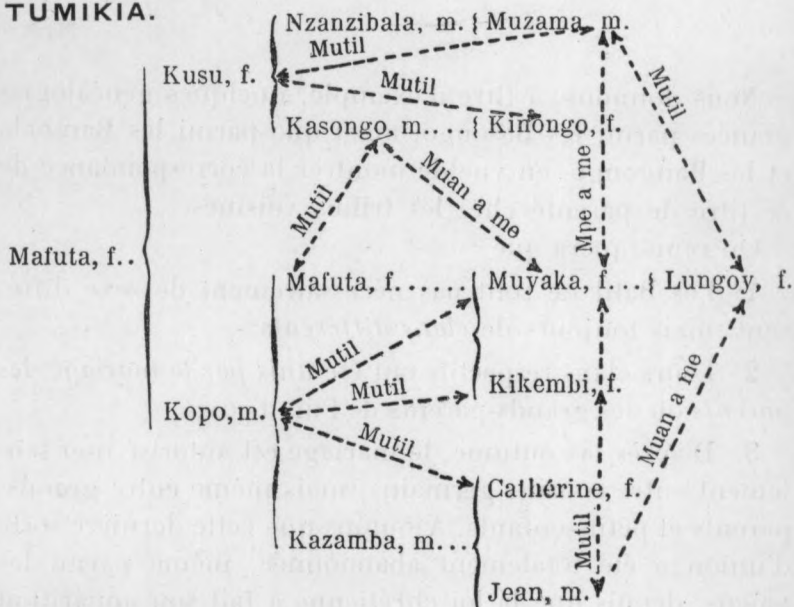
KONGO.



MUWANDA-KOSO.

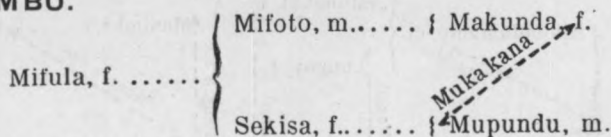


TUMIKIA.

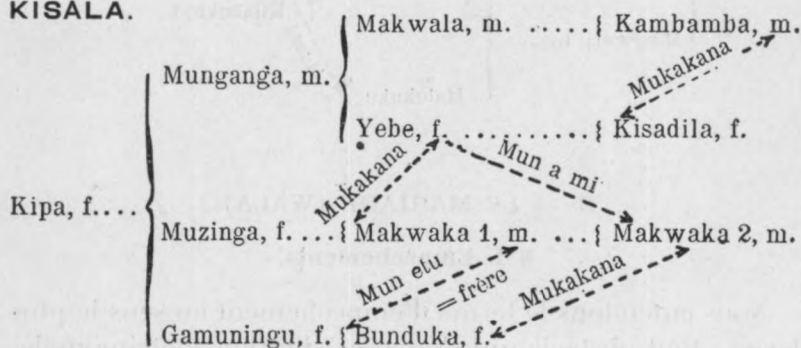


La parenté dite « Mukakana » chez les Bambala.

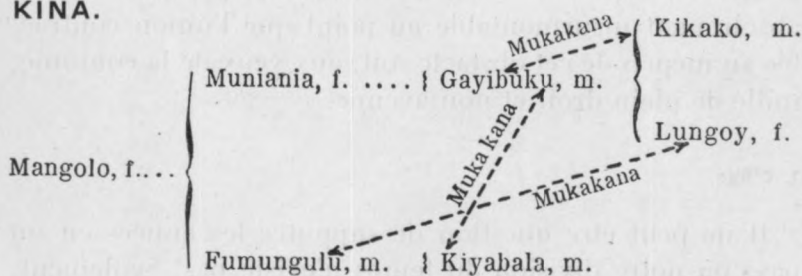
KITAMBO.



KISALA.

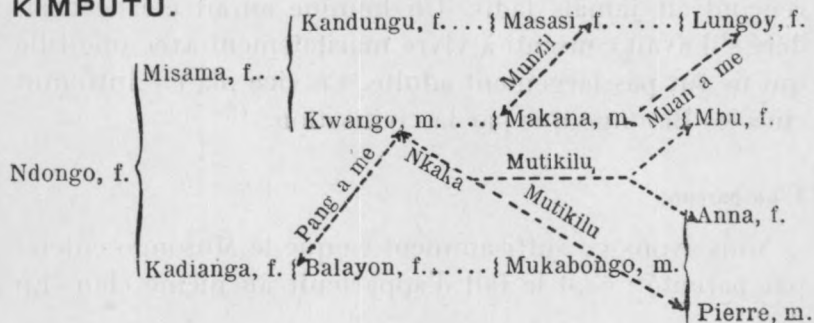


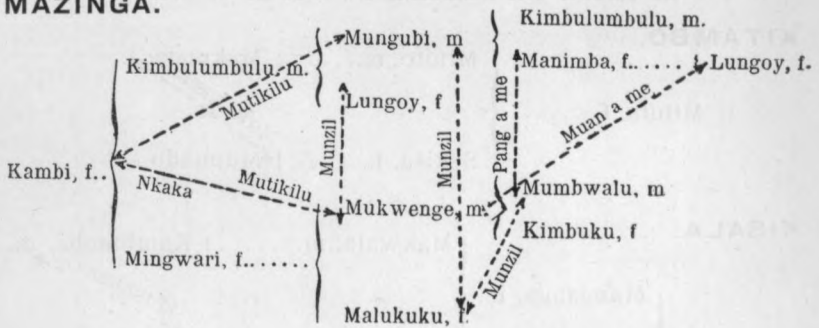
KINA.



Les parentés dites « Munzil » et « Mutikilu » chez les Bangongo.

KIMPUTU.



MAZINGA.**B. — LE MARIAGE (WALA).****§ 1. Empêchements.**

Nous entendons le terme d'empêchement au sens le plus large : tout obstacle qui s'oppose à l'union matrimoniale. Parmi ceux que nous allons énumérer, aucun ne semble absolument insurmontable au point que l'union contractée au mépris de cet obstacle soit, aux yeux de la coutume, nulle de plein droit et non avenue.

1. L'âge.

Il ne peut être question de supputer les années en un pays où notre division du temps n'existe pas. Seulement, si l'on voit de nos jours des filles manifestement impubères vivre impunément la vie conjugale, le fait ne se rencontrait jamais jadis. Un homme aurait été déconsidéré s'il avait consenti à vivre maritalement avec une fille qui ne fût pas largement adulte. Ce vice n'a été introduit chez les Basongo que par la civilisation.

2. La parenté.

Nous avons vu suffisamment ce que le Musongo entend par parenté : c'est le fait d'appartenir au même clan. En

dehors du clan, le mariage ne sera interdit qu'entre consanguins au second degré, tant en ligne directe qu'en ligne collatérale (ascendants directs et frères utérins). Ainsi, l'interdiction frappe les frères et sœurs de même père, quoique de mères différentes. Dès le troisième degré, le mariage ne rencontrera pas d'obstacle (ascendants médiats et cousins germains), dans le cas de Mutil.

En certaines chefferies, le mariage serait permis entre membres du même clan, mais de Bidziki différents, pourvu que ces Bidziki résident en des régions assez distantes (Ko, Mu).

3. L'affinité.

Le mariage de l'époux resté veuf avec le frère ou la sœur de l'époux défunt (*Nzial*, *Mukets*), ne se heurte à aucune interdiction, mais la coutume ne lui accorde pas, comme chez d'autres tribus, dispense totale de la dot.

4. Violence.

Il arrive rarement qu'une fille soit donnée en mariage contre sa volonté et par pure contrainte. Mais on n'a pas pu nous citer un seul exemple de mariage contracté contre le consentement du Lim, ou chef de clan, et même de la mère de la fille. S'il arrivait que le père fît opposition à une union, en dépit de l'autorisation du Lim, il semble que la coutume accepterait de passer outre; à fortiori si les oncles maternels faisaient opposition. Dans la pratique, le Lim consentant fera sur le père et les oncles récalcitrants une pression assez forte pour les amener à désistement.

5. Diversité de tribu.

Le mariage a toujours été autorisé entre Basongo et Bayansi. Si l'on voit aujourd'hui des Basongo épouser parfois des Bambala et des Bangongo, il n'en a pas tou-

jours été ainsi. Jadis, ces unions étaient sévèrement interdites, et même à l'heure actuelle elles ne se contractent qu'entre parties habitant des localités assez rapprochées.

§ 2. Les fiançailles.

a) Engagement.

Aucun terme ne désigne chez les Basongo l'engagement des fiançailles; le jeune homme appellera sa fiancée du nom même d'épouse (*Mukats a me*).

Les fiançailles ont lieu parfois dès l'âge de 12 à 14 ans; le plus souvent elles ne se font que lorsque la jeune fille est nubile. Le jeune homme cherche à rencontrer l'élue sur laquelle il a jeté son dévolu, et — ordinairement sans lui adresser un mot — il lui présente un menu cadeau : morceau de viande, bracelet de laiton, collier de perles, ou simplement quelques perles. C'est le premier engagement, appelé *Mungey* ou *Mundewo* (B=Mundé; G=Mungie).

Si la fille accepte ce cadeau, le fiancé ira trouver le père et la mère et leur adressera sa demande en offrant au père unealebasse de vin de palme. Celui-ci le renverra au Lim, à qui appartient le dernier mot. Il reviendra peu après offrir au père une nouvellealebasse. L'acceptation du vin équivaut à l'accord donné au mariage. Si la fille est orpheline, le candidat, après s'être assuré le consentement de celle-ci, s'adresse tout d'abord au père adoptif, qui le renverra au Lim. Ce dernier, à son tour, l'envoie au cadet du père défunt. Enfin, si l'on a affaire à une esclave, les parents naturels de la fille ne seront pas même consultés et il appartient au possesseur de tout régler par lui-même.

Le consentement des ayants droit étant acquis, certains devoirs incombent au nouveau fiancé. Il doit s'acquérir la sympathie de sa future belle-mère (*Buko*), en lui offrant

quelque présent, comme une calebasse de vin de palme ou un morceau de viande séchée; celle-ci, en retour, lui préparera quelques boules de pâte de manioc. Quant au futur beau-père, le fiancé entretiendra ses bonnes dispositions en lui présentant, à l'occasion, du vin de palme, ou même en lui offrant une ou plusieurs brasses de tissu. Mais, c'est évidemment vers la promesse qu'ira sa sollicitude : à l'occasion de ses visites, il lui offrira de la farine de manioc, de la viande, des poules, de l'argent, des vêtements. La valeur de ces cadeaux pourra représenter, après plusieurs mois ou années, une somme assez considérable (100 à 150 francs au taux actuel).

b) **Rupture des fiançailles.**

Les engagements sont parfois rompus dans la suite. Dans ce cas, qu'advient-il des cadeaux échangés? La règle suivie le plus souvent est la suivante :

1. Si le jeune homme abandonne la fiancée de son plein gré, les sommes versées lui sont restituées, mais non pas la nourriture.

2. Si l'infidélité est du côté de la promise, tous les débours seront restitués, y compris la nourriture (règle niée seulement en Ko).

3. Si les fiançailles sont rompues par suite de décès du fiancé, toutes les dépenses seront remboursées à ses parents; mais si c'est la fiancée qui vient à décéder, rien n'est restitué par les parents de celle-ci.

4. Enfin, si l'obstacle survenant aux fiançailles provient des parents de la fille, c'est à eux qu'il incombe de restituer au fiancé lésé le montant intégral de ce qu'il a déboursé.

§ 3. La dot (Nzim).

Nous envisagerons tout d'abord la dot proprement dite, c'est-à-dire la somme due en justice à l'ayant droit de la femme. Il nous restera ensuite à considérer les

divers cadeaux qui doivent être remis à des tiers, mais qui ne sont pas compris dans le terme de *Nzim*.

a) **Objet de la dot.**

On pourrait croire, à première vue, que l'objet de la dot versée fût l'acquisition de la femme par le mari, de la même façon qu'un homme libre fait l'acquisition d'une esclave. Il n'en est rien.

La question, maintes fois posée : « Par la dot, le mari entend-il acheter, payer son épouse ? », a toujours et partout reçu la même réponse catégorique et négative : « On n'achète pas sa femme ». Quel est donc le motif de ce versement ? Deux explications nous ont été données :

1. Par la dot, le mari entend offrir à l'ayant droit de la femme — en l'occurrence le père — un témoignage de considération respectueuse.

2. Du même coup, il s'acquitte envers lui d'une juste rétribution pour l'entretien et le vêtement qu'il a fourni à son enfant jusqu'à son établissement.

b) **Bénéficiaire de la dot.**

Divers cas sont à envisager :

1. Lorsque la fille est de condition libre et encore sous l'autorité paternelle, le bénéficiaire de la dot est toujours et uniquement *le père*. Au cas où celui-ci est décédé, l'ayant droit n'est pas son père adoptif, mais bien l'oncle paternel aîné du père ou, à son défaut, son cadet; si l'oncle paternel fait défaut, la tante paternelle.

2. Si la fille est de condition servile, le seul ayant droit est le possesseur de la fille (*Mfum a ndi*).

3. Si le père de la fille est de condition servile, il a perdu le droit à la dot, qui revient à son propre possesseur.

4. Au cas où la femme, mariée précédemment, a été répudiée par son premier conjoint, si ce premier conjoint

avait acquitté la dot, l'ayant droit n'est plus le père, mais le premier mari, ou, à son défaut, son aîné ou son cadet. Si la dot n'avait été versée qu'en partie, le premier conjoint reçoit une somme égale à celle qu'il a versée; le reste, jusqu'à concurrence du montant total exigé par le père, est remis entre les mains de ce dernier.

c) **Montant de la dot.**

Le montant de la dot a grandement varié au cours des années. Antérieurement à l'arrivée des Européens sur les terres occupées par les Basongo, le montant ordinaire de la dot était de 1.000 à 3.000 Nzim (10 à 30 francs actuels).

A partir du moment où la monnaie européenne commença à avoir cours, le taux s'éleva rapidement et atteignit 200 à 500 francs, voire 800 à 900 francs (Ba). Il redescendit à l'occasion de la crise récente et son taux actuel ne dépasse guère 150 à 300 francs (Ba, Bu); il semble même, en certaines régions, fixé à 150 francs (Ko, Kt, Mu).

Il arrive parfois que ce taux soit dépassé exceptionnellement par suite de circonstances délictueuses. Si la femme a quitté son premier conjoint par suite de sollicitations d'un amant, celui-ci devait payer jadis, outre le taux normal de la dot, 40 Mung (sachets de sel); aux débuts de l'occupation européenne, 500 francs; aujourd'hui, 300 francs et plus.

Par contre, dans le cas du mariage avec un *Mutil*, le taux était abaissé jadis à 300 Nzim (3 francs) (Ku) ou 5 Mung (5 à 8 francs) (Ko); aujourd'hui, le taux est réduit à la moitié ou même au quart du montant normal.

d) **Versement de la dot.**

La coutume immémoriale des Basongo n'exige aucun versement avant la consommation du mariage. Pratiquement, il est extrêmement rare qu'un acompte soit versé par le mari (en dehors des cadeaux d'usage) avant

que l'épouse ait conçu pour la première fois, ou même avant qu'elle ait accouché normalement de son premier enfant. Même alors, il est rare que la dot soit versée intégralement; elle ne l'est généralement qu'après bien des années. Nous avons rencontré plus d'une fois des pères de cinq et six enfants qui n'avaient pas encore soldé leur dette. De là des conflits avec les ayants droit.

Au jour où la dot est entièrement soldée, le père de la jeune épouse se rendait jadis au village de celle-ci et lui attachait au poignet droit un lien de raphia (*Mutsum* ou *Misung*), passé préalablement dans le *Mayasa*, mixture dont nous parlerons plus loin; sa mère en faisait autant au poignet gauche. Puis, le père faisait don au mari de deux chèvres, mâle et femelle. La première partie de cette coutume semble être tombée en désuétude; aujourd'hui, le père remet généralement au mari un bouc lorsque le paiement est assez avancé et une chèvre lorsqu'il est soldé. La rareté du petit bétail oblige parfois à réduire ce gage à une seule chèvre, voire un seul bouc, lors de l'acquittement complet de la dot.

e) **Restitution de la dot.**

Contrairement aux usages reçus en d'autres tribus, la dot n'est jamais restituée lors du décès de l'un des conjoints.

Ce n'est que dans le seul cas de répudiation que le mari reçoit le remboursement de la dot versée par lui en tout ou en partie. Encore, ce remboursement n'est-il jamais effectué au moment de la répudiation, sauf le cas très rare de torts exceptionnellement graves du côté de la femme. Dans tous les cas ordinaires de répudiation, le mari attendra, pour rentrer dans ses frais, jusqu'au jour où la femme répudiée s'unira à un nouveau conjoint. C'est à ce dernier qu'il incombera de ristourner au premier mari la dot qu'il a versée. Ce versement sera fait selon

les règles ordinaires de tout paiement de dot, exposées plus haut, c'est-à-dire après un nombre d'années indéterminées. A supposer que la femme répudiée ne se remarie pas, le premier conjoint sera donc frustré du remboursement de la somme versée par lui jadis.

Les règles immuables que nous venons d'exposer exercent une action fort opportune sur la stabilité des unions et constituent un frein à la répudiation. En ces régions où le divorce s'accomplit avec une facilité et une fréquence extrêmes, l'incertitude où se trouve le premier conjoint de recevoir le remboursement de la dot versée et, en tout cas, les délais prolongés qui lui sont imposés, le retiendront plus d'une fois lorsqu'il sera porté à solliciter la rupture de l'union pour des motifs futiles.

f) **Dispense de la dot.**

Nous avons vu comment un possesseur épousant son esclave est entièrement dispensé de la dot, puisqu'il est lui-même l'ayant droit de la femme. Il en est de même de l'esclave qui épouse la fille de son possesseur, puisqu'il est sous le pouvoir de l'ayant droit.

En certaines régions (Ba, Bu, Ko), dispense partielle est accordée au veuf qui se remarie avec la sœur utérine de son épouse défunte. Mais cette règle ne semble pas absolue ni générale.

Inversement, la veuve qui épouserait le frère de son mari décédé serait donnée en mariage sans que le montant intégral de la dot ordinaire soit exigé, surtout si elle a des enfants à sa charge.

Nous venons de voir comment, dans le cas de mariage entre *Batil*, la dot est réduite de moitié ou des trois quarts.

En tout état de cause, dispense partielle de la dot est accordée par l'ayant droit lorsque la femme a déjà à sa charge des enfants, aussi bien naturels ou adultérins que nés de père légitime défunt ou divorcé. Mais le taux de ce dégrèvement est essentiellement variable et dépend en partie de la libéralité de l'ayant droit.

g) Avantages sociaux de la dot.

Certains ne craignent pas de taxer d'immorale l'institution de la dot en tant qu'assimilant la femme à une marchandise vénale ou à une esclave achetée à prix d'argent.

Nous croyons avoir fait suffisamment justice de ces accusations. Nous estimons, au contraire, que la dot est un important facteur d'ordre social et nous appuyons cette affirmation par les constatations suivantes :

Tout d'abord, la dot est un remède efficace contre la paresse native. Le jeune homme en quête d'une fiancée ne peut plus se permettre le *dolce farniente* qui lui était si cher dans son jeune âge; il lui faut s'assurer à lui-même, par son propre travail, la possibilité de se marier.

De plus, la dot constitue un heureux stimulant pour les parents à l'égard de leurs enfants. Le père de famille, sachant qu'il sera dédommagé des frais occasionnés par ses filles, y regardera moins à les laisser manquer du nécessaire pour ce qui est de la subsistance aussi bien que du vêtement.

Avantage plus sérieux encore : la dot est un facteur de premier ordre en faveur du respect dû à l'union matrimoniale. Forcé d'acheter son mariage au prix d'un dur labeur, le jeune homme ne considérera pas son union comme un acte banal et transitoire de son existence.

Enfin, nous venons de le voir, la dot constitue un frein au divorce. Le conjoint libéré sera frustré des sommes par lui versées jusqu'au jour où un nouveau conjoint voudra bien épouser la femme répudiée; encore ne rentrera-t-il dans ses débours qu'après un long délai. La fréquence étonnante des divorces, en dépit de cet inconvénient considérable, nous permet d'entrevoir comment, sans ce contre-poids, le mariage indigène ne serait bien souvent qu'un vain nom.

h) **Dons accessoires surajoutés à la dot.**

Remarquons que le terme « dons accessoires » s'oppose à « montant principal » et ne signifie nullement « facultatif ». Ces dons complémentaires sont, en effet, exigés par la coutume en faveur :

1. *Du chef de clan.* — Ce don, qui porte le nom de *Kinkam á tar*, consistait jadis en une somme de 300-Nzim (3 francs), plus un carré de Mbalankwin (tissu de raphia). Aujourd'hui, son montant varie quelque peu d'après les localités : un ou deux « Lepia » (1^m50 environ de tissu), soit 16 francs (Kt); une pièce d'étoffe, soit 25 francs environ (Ba, Ko).

N'oublions pas que le chef de clan d'une esclave ne reçoit rien.

2. *De la mère*, qui ne recevait jadis qu'un Mbalankwin et qui reçoit aujourd'hui ordinairement une brassée d'étoffe ou un « Lepia ».

3. *Du père adoptif*, au cas où la fille orpheline a été adoptée par un autre que par son oncle paternel, lequel recevrait la dot entière. Jadis le père adoptif ne recevait souvent rien; aujourd'hui il reçoit par convenance une ou deux brasses d'indigo.

§ 4. Rites du mariage.

Au jour fixé, la future épouse quitte la maison paternelle en compagnie de son père, de sa mère, de son chef de clan et d'une ou deux proches parentes. Elle se rend au village de son époux. Ils sont chargés de diverses victuailles : farine de manioc, poules, chèvres... Le futur les attend près de sa case, accompagné de ses père et mère et de son propre chef de clan. On prépare le festin, arrosé du vin de palme fourni par le jeune époux.

Lorsque tous se sont joyeusement restaurés, les parents s'en vont chercher asile pour la nuit en des maisons hospi-

talières. Le lendemain, le nouveau marié, à son tour, offre ses présents, ordinairement des tissus aux parents qui ont fourni les apprêts du festin; après quoi, ils retournent chez eux, dans le courant de la journée. Seule la belle-mère reste deux jours près du nouveau ménage. Le surlendemain, avant de prendre congé, elle adresse à sa fille ses ultimes recommandations : honnêteté, activité, serviabilité, obéissance et fidélité à l'égard de son époux. Après quoi, elle aussi retourne à son village, laissant la jeune épouse entre les mains de son mari.

§ 5. Résidence et régime des biens.

La femme quitte toujours son propre village pour venir résider au village de son mari. Les femmes de polygames ne conservent donc pas chacune sa résidence, comme il arrive, par exemple, chez les Bayansi du Bas-Kwilu : le mari leur construit des cases légères d'herbages, proches de la sienne, mais n'encercle pas ces habitations dans un même enclos. Seuls les chefs entourent l'ensemble de leurs constructions d'une haie de cactus épineux (*lang*), vraiment impénétrable (fig. 35).

Le régime des biens est toujours celui de la séparation absolue. Le mari tire ses ressources principalement de la coupe des fruits du palmier. Il se fait aider pour le portage par sa femme ou par ses femmes. Travail pénible, plus pénible parfois que la coupe elle-même, l'unité de mesure pour l'achat étant fixée à la charge de 38 kg. environ, charge qui doit être transportée par le coupeur ou par ses auxiliaires jusqu'au hangar de vente, distant parfois de 6 à 8 km. Toutefois, le Musongo n'a pas l'habitude de rétribuer son épouse pour ce travail. Il encaisse à son compte le prix intégral de la vente et l'ajoute aux bénéfices secondaires qu'il tire soit de la fabrication des nattes et paniers, soit de la vente des produits de sa chasse et de son élevage.

La femme n'a guère d'autres ressources que celle de la vente des quelques produits agricoles excédant sa consommation, surtout arachides et farine de manioc; de l'extraction des amandes des fruits de palmier, dont elle brise l'écorce à ses moments perdus, et du petit élevage qui lui appartient en propre.

Ordinairement, l'homme et la femme ont chacun leurs poules et leurs chèvres personnelles. Il arrive parfois que les achats de petit bétail se font à frais communs; dans ce cas les produits sont également en commun.

Chez un petit nombre de chrétiens seulement, le régime de la communauté des biens s'est établi depuis peu d'années, mais il reste l'exception.

§ 6. Droits et devoirs réciproques des époux.

a) L'autorité.

L'autorité dans la famille appartient incontestablement au père et à la mère. Les oncles maternels, qui ont leur mot à dire dans la question des fiançailles et du mariage, n'ont plus à se mêler des affaires du foyer.

Seul le chef de clan a ses entrées dans l'intimité de la famille. En cas de dissentiments entre les époux, il s'auto-risera à intervenir. Le mari aura même recours à son autorité pour faire entendre raison à son épouse récalcitrante. Dans le cas d'insubordination de la femme ou d'intempérance de langage, il exigera parfois, à titre de sanction, le paiement d'une poule, ce que le Lim refusera rarement si les torts sont vraiment du côté de l'épouse. Si la femme vient à s'enfuir du toit conjugal, c'est encore au Lim qu'incombera le devoir de la chercher et de la ramener. Lorsque la tension est telle que la cohabitation devient pénible, c'est le Lim qui sera l'arbitre du différend et décidera s'il y a lieu de prononcer la répudiation.

En dehors de ces cas, l'autorité paternelle et maternelle reste entière, surtout pour ce qui regarde les enfants, les travaux et la résidence.

b) L'infidélité conjugale.

L'adultère de l'homme marié avec une femme qui n'est pas engagée dans les liens du mariage n'est pas considéré chez les Basongo comme un délit passible de pénalité. Mais, à l'égard d'une femme mariée, l'adultère a toujours été puni comme un délit très grave du côté du complice.

On doit cependant tout d'abord faire la preuve de ce délit. Jadis, l'affaire était vite réglée par l'épreuve du poison ou quelque ordalie moins criminelle, dont nous parlerons plus loin. Dans la suite, le Musongo, n'osant plus recourir à ce facile moyen, chercha la certitude du fait dans la divination : on interroge le *Ngang Ngwûm*, qui fait « parler » l'un ou l'autre de ses instruments. Comme nous devons décrire bientôt ces diverses pratiques, nous ne nous y arrêterons pas présentement. Ce procédé lui-même tend de plus en plus à être délaissé. Il ne reste donc, en bien des cas, que deux moyens d'établir le fait du délit : les aveux de la femme et, faute de mieux, les soupçons fondés du mari.

Le moindre indice mettra celui-ci — à tort ou à raison — sur la piste. Une petite pièce de monnaie ou un menu cadeau entre les mains de la femme, et dont elle ne peut ou ne veut justifier la provenance, occasionneront des scènes de ménage; un semblant de familiarité avec un étranger donnera lieu à l'accusation et la tension persistera jusqu'à ce que le mari ait reçu des aveux, extorqués en plus d'un cas.

Dès lors, le coupable ou prétendu coupable ne pourra se soustraire à la sanction coutumière : jadis 500 Nzim, ou bien 200 Nzim, une chèvre et un tissu de raphia (Kt, Ko); ou encore 20 *Mung*, une chèvre et un tissu de raphia (Ba). Aujourd'hui, le taux de l'amende est fixé à peu près uniformément à 50 francs, une chèvre et une brassée de calicot.

Ce n'est pas tout. L'adultère de l'un des parents est sou-

vent considéré comme devant occasionner la mort de l'un des enfants. Si donc un enfant vient à décéder au moment où l'affaire est découverte, on procédera sans retard au rite du *Matar* (B = Masatu; G = Matete; Y = Matat). Le prétendu complice de la femme remettra 1.000 à 2.000 Nzim (10 à 20 francs) au chef de clan de celle-ci, qui construira sur la tombe de l'enfant une petite hutte en branches de palmier. Une chèvre sera décapitée sur la tombe et la tête de la victime sera remise avec une cuisse au chef de clan; le reste sera partagé entre les assistants. Si les soupçons se portent sur le père de l'enfant décédé, c'est lui qui devra payer l'amende au Lim de sa femme, à charge pour le Lim de construire la hutte sur la tombe de l'enfant. Après l'immolation de la chèvre, c'est au père que sera remise la tête ainsi que la cuisse, le reste de la bête revenant au Lim de la mère.

Cette coutume est aujourd'hui tombée en désuétude en beaucoup de localités et remplacée par une amende de 10 à 15 francs.

§ 7. La répudiation.

a) Fréquence de la répudiation chez les Basongo.

Le divorce atteint chez les Basongo une fréquence déconcertante. On ne saurait assurément apporter des chiffres précis remontant le cours des années passées; mais, pour ce qui est de la situation présente, on peut dire, d'une façon générale et sans crainte de se tromper, que, dans l'ensemble des villages, rares sont les conjoints païens qui se trouvent encore engagés depuis de longues années dans les liens de leur première union et qui ne l'ont pas déjà rompue pour convoler en des noces subséquentes.

Quelque étonnante que paraisse cette constatation, elle s'appuie sur un tel ensemble de témoignages qu'il est difficile de la mettre en doute. En quelques rares villages

(Tumikia, Mundondo, Moliambo) on nous a affirmé que le nombre des femmes divorcées ne dépassait pas celui des épouses vivant encore depuis longtemps dans leur première union; mais cette affirmation a soulevé les protestations de leurs voisins et a perdu ainsi tout crédit. Nous ne nions pas que, parmi les unions contractées entre païens, un certain nombre ont échappé aux multiples causes de divorce et résisté à l'épreuve du temps. Mais ce nombre est une minorité et ces unions, d'ailleurs, restent si fragiles qu'à tout moment le moindre motif suffirait à les rompre, même après de longues années de cohabitation pacifique; nous pourrions citer à l'appui plus d'un exemple. Aussi, ce petit nombre d'unions apparemment stables nous apparaît-il comme le résultat d'un heureux hasard plutôt que l'indice d'une stabilité définitive.

b) **Motifs de divorce.**

1. Éliminons tout d'abord les motifs qui ne suffisent pas par eux-mêmes à justifier le divorce.

L'adultère occasionnel de l'un des conjoints donne lieu, comme nous l'avons vu, aux sanctions coutumières, mais rien de plus; il en serait autrement de l'infidélité répétée.

L'ivresse est un fait si commun, que l'abus de boisson chez la femme ne fournit pas un motif suffisant, à moins que son travail quotidien n'en soit gravement compromis.

Les retards prolongés du mari à s'acquitter de la dot ne suffisent pas davantage; bon nombre d'années passent ordinairement sur l'union sans susciter de la part du beau-père autre chose que des protestations. Par contre, le refus obstiné de solder la dot, s'ajoutant à des avortements répétés, pourrait fournir une occasion suffisante, l'époux ne manifestant pas une volonté sincère de favoriser l'union.

2. Parmi les motifs de divorce les plus fréquents, citons :

La stérilité de fait de l'union, même en dehors du cas d'impuissance congénitale ou accidentelle.

Les infidélités répétées de la femme ou du mari. Nous pourrions citer des cas de répudiation, opérées après 15 et 20 ans d'unions qui avaient donné naissance à trois et quatre enfants, pour le motif d'adultères de la femme.

La mésentente dans le ménage, les écarts de caractère occasionnant des discussions, même non suivies de voies de fait.

L'insubordination de la femme, l'intempérance habituelle de langage. Ce dernier cas est assez fréquent.

Le vol, chose que le mari ne saurait pardonner est un délit rendu plus facile par la séparation de biens entre époux et l'impossibilité de mettre leur avoir en lieu sûr depuis que l'habitude se perd de le confier au Lim, ou chef de clan.

La paresse, point sur lequel le Musongo est particulièrement chatouilleux. Personne ne songera à prendre la défense de l'épouse qui ne se montrerait pas soucieuse et capable de pourvoir, par un labeur incessant, à toutes les exigences de son conjoint. Aussi, l'épouse affligée d'une santé délicate sera écartée sans merci.

c) **Prononciation du divorce.**

Les instances en divorce sont traitées, non pas au village du mari, résidence de l'épouse, mais au village d'origine de celle-ci, ou de son chef de clan.

Ni le chef de terre, ni celui de l'agglomération n'ont à intervenir : l'affaire est discutée entre les parties intéressées et le chef de clan de la femme. Ce dernier même fait parfois défaut, sans préjudice de la décision prise (Kt, Ko). Les père, mère, frères de la femme assistent quelquefois au débat, mais pas obligatoirement.

Après avoir entendu les plaignants, le chef de clan de la femme ou, à son défaut, les parents de celle-ci, décident, sans aucune forme judiciaire, du parti à prendre. Cette décision est prise entièrement en dehors du chef de

terre et sans aucun recours à son tribunal; aucune notification ne lui en est faite officiellement.

On procède alors immédiatement au rite extérieur de la répudiation. L'épouse répudiée, après avoir remis une poule au mari, passe et repasse sous le bras étendu de celui-ci, ou même (Ba, Ko) entre ses jambes, et reçoit ensuite de sa main, sur la partie antérieure des avant-bras, une ligne longitudinale tracée avec le *Mpio*. Si elle a eu des enfants ou se trouve enceinte, son père lui trace de même avec le *Mpio* une ligne sur l'abdomen, de bas en haut. Puis a lieu le signe du *Bilwisi* ou *Kilwisi* (B=Ilukisa; Y=Kilukisa). Un tiers coupe un rameau de *Mukwer* (Mukwati) (Ko, Kt, Mu) ou de *Kilolo Mpuru*, arbre de forêt (Ba, Bu), en détache l'écorce, qu'il jette, après l'avoir réduite en fragments, dans une tasse d'eau. L'épouse absorbe le breuvage : c'est la rupture définitive et le droit au remariage.

En certaines localités s'est introduite récemment une cérémonie complémentaire : les témoins se lavent les mains dans un peu d'eau, pour signifier qu'ils ne sont pour rien dans la rupture. Par contre, la première partie du rite tend à disparaître.

Il reste à verser au préparateur du breuvage quelques Nzim en paiement (*Mabwisi*) de son office (B=Muhukisa; Y=Mahuk).

d) Effets du divorce.

Le mari renonce à tous ses droits sur son ancienne épouse : toute relation de celle-ci avec un tiers ne sera plus considérée comme adultère et ne donnera lieu à aucune poursuite ni amende. La femme répudiée retrouve entièrement son état libre antérieur.

Si la dot n'avait pas été payée par le premier conjoint, aucune compensation pécuniaire ne lui serait due. S'il l'avait acquittée en tout ou en partie, la somme versée par

lui serait ristournée, mais seulement par le nouveau conjoint éventuel de la divorcée et non pas nécessairement lors du remariage; selon les règles exposées plus haut pour le paiement de la dot, celle-ci ne sera soldée le plus souvent qu'après de nombreuses années de remariage. Cette règle ne comporte qu'une seule exception : au cas où le mari pourrait invoquer des torts particulièrement graves du côté de la femme ou si elle avait quitté violemment le domicile conjugal sans aucun recours aux formes coutumières, le mari lésé pourrait exiger le remboursement immédiat de la somme versée; encore se heurtera-t-il le plus souvent à l'insolvabilité réelle ou prétendue du père et du chef de clan de la divorcée.

Les enfants en bas âge suivent normalement et habituellement leur mère, mais ce principe n'est pas aussi absolu que chez d'autres tribus. Les garçons semi-adultes ou adultes suivent leur père, s'ils le demandent. Les filles suivent le plus souvent leur mère; mais, lors de leur mariage, leur dot devra toujours être versée au père.

e) **Conclusion.** — **La notion du mariage chez les Basongo.**

Il n'est pas sans intérêt, au terme de ces considérations, de chercher à dégager quelle idée le Musongo se forme de l'union matrimoniale.

Y voit-il un contrat réciproque associant perpétuellement l'une à l'autre deux destinées?

Ou bien n'y cherche-t-il autre chose qu'un moyen provisoire de satisfaire légitimement ses instincts naturels de reproduction et de s'associer un auxiliaire capable de le décharger des soucis de la subsistance quotidienne, en même temps que d'aider efficacement son travail?

Reconnaît-il à cette union un caractère de stabilité véritable? Ou bien la contracte-t-il avec l'intention bien arrêtée de la rompre sans scrupule pour en contracter une autre plus profitable, au cas où la première ne répondrait pas à ce qu'il en attendait?

Ce que nous avons dit du divorce chez les Basongo — des motifs qui le justifient aux yeux de la coutume; du mode dont il s'opère; des effets qu'il entraîne; de la facilité et de la fréquence avec lesquelles il se consomme — nous fait entrevoir quelles intentions animent le contractant au moment de son mariage.

Aux yeux du Musongo, l'union matrimoniale apparaît assurément sous la forme d'une association bien fragile, caduque et provisoire, puisque c'est une association que l'une ou l'autre des parties peut à son gré résilier définitivement pour des motifs le plus souvent futiles, — et cela sans aucune forme de procédure judiciaire, — association qui périt de fait (l'expérience est là pour l'attester), dans la grande majorité des cas, avec une fréquence déconcertante. Cette perspective d'une rupture toujours possible et même probable suffirait à expliquer les retards indéfinis apportés par le mari à l'acquittement de la dot : il ne veut pas courir le risque d'être un jour frustré de ses débours.

§ 8. La polygamie.

La polygamie existe chez tous les Bantous. Le Musongo n'a pas échappé à cette erreur et à ce fléau.

Chez lui, cependant, — une statistique récente nous a permis de l'établir, — son extension n'est pas considérable à l'heure actuelle. Sur aucun point de la région on ne pourrait rencontrer un polygame possédant actuellement plus de six femmes. Encore ce fait ne se rencontre-t-il guère que chez les chefs de terre ou puissants chefs de clan, et leur proportion ne dépasse pas 1,25 pour mille. Les possesseurs de cinq femmes ne dépassent pas le taux de 2,5 pour mille.

Par contre, dans l'ensemble de la population, le nombre des monogames l'emporte sur celui des polygames et la grande majorité de ces derniers ne possèdent pas plus de deux femmes.

Les motifs qui portent le Musongo à la polygamie sont de trois ordres :

D'abord, un nombreux harem est signe de puissance. Le chef de terre païen aime à paraître parmi ses femmes comme un roi au milieu de sa cour.

Le Musongo voit aussi dans la polygamie un grand intérêt économique : c'est un heureux placement de son capital; car les femmes travaillent, donc produisent et rapportent. Un « coupeur de fruits » de palmier a besoin de main-d'œuvre pour évacuer sur le hangar d'achat les charges de 38 kg. de fruits qu'il coupe chaque jour en forêt; à ce point de vue, le polygame aura toujours l'avantage sur le monogame : il pourra augmenter sa production, donc ses revenus.

Enfin, il faut tenir compte du facteur incontinence. La mère allaite ses enfants plusieurs années durant; elle récuse la charge de plusieurs enfants en bas âge, ce qui l'empêcherait de vaquer à ses durs travaux. Le mari, par contre, se refuse à une abstention aussi prolongée. C'est le motif pour lequel on comptait jadis, surtout chez les monogames, un si grand nombre d'avortements volontaires, crime contre lequel la coutume ne porte aucune sanction. Les initiés connaissaient une grande variété de plantes et de sèves d'arbres procurant un avortement certain et rapide. Souvent même, au début de la grossesse, la femme accomplissait ces pratiques hors du village, afin que le secret en fût mieux gardé. C'est pour échapper à ces désordres, tout en satisfaisant leurs instincts, que les riches s'unissaient à plusieurs femmes. Aujourd'hui, sous l'influence d'une crainte salubre, l'avortement est devenu rare, quoiqu'il n'ait pas encore totalement disparu.

On invoque généralement, parmi les causes incitant le Noir à la polygamie, l'excédent des naissances de filles sur celles d'enfants mâles. Cette affirmation peut paraître fondée, mais elle demande à être contrôlée. C'est ce que

nous allons essayer de faire, grâce à une statistique très précise et toute récente (fin 1938).

A vrai dire, le nombre total des femmes adultes l'emporte chez les Basongo sur celui des hommes; nous l'avons vu clairement par le recensement reproduit plus haut (p. 31): pour une population de 17.436 âmes, il nous révélait un excédent de 1.131 femmes adultes sur un chiffre de 3.793 hommes adultes. Mais on remarquera tout d'abord que ce chiffre ne permet guère la grande polygamie, qu'il interdit même la généralisation de la bigamie, puisque la proportion ne dépasse guère quatre femmes nubiles pour trois hommes adultes. Ce n'est pas tout; la même statistique nous permet de constater que parmi les femmes dites « adultes », un nombre respectable a largement dépassé l'âge du mariage et nous devons ainsi décompter, des 1.131 femmes en excédent, 493 vieilles femmes devenues impropres à la maternité.

On objectera sans doute que les hommes dits « adultes » comptent semblablement parmi eux un nombre égal ou supérieur de vieillards, ce qui maintient le taux de l'excédent de femmes. Nous répondrons que cet argument ne porte que dans une faible mesure; car si aucune des 493 vieilles femmes ne trouvera jamais preneur, au contraire, parmi les 272 vieillards que porte la statistique, combien n'avons-nous pas rencontré, surtout parmi les chefs, des hommes à cheveux gris qui n'ont pas craint de s'unir avec des femmes dans la force de l'âge.

Si nous en venons au chiffre des naissances, nous constaterons que les nourrissons mâles l'emportent sur ceux du sexe féminin, puisque les premiers se montent à 1.030 et les seconds à 992 seulement. Bien plus, au cours des années qui s'écoulent entre le sevrage et la nubilité, l'excédent est encore en faveur du sexe dit « fort », qui compte 3.487 garçons contre 3.210 filles.

Il n'est donc pas exact de dire que, par la force des

choses, le Musongo doit nécessairement en venir à la polygamie, sous peine de condamner un nombre considérable de femmes adultes au célibat. S'il est incontestable que le nombre des femmes l'emporte sur celui des hommes, l'excédent des premières, ramené à la réalité par la soustraction des inaptes au mariage, n'est pas si considérable, puisqu'il ne permet la polygamie qu'à une très petite minorité.

Il n'est pas plus exact de dire que « les Basongo ont plus de filles que de garçons ». C'est exactement le contraire qui est vrai : les garçons l'emportent sur les filles, non seulement quant au chiffre des naissances, mais encore au cours des années de l'enfance. Ce n'est qu'à partir de l'âge viril que la proportion se renverse.

La cause, évidemment, ne peut en être cherchée — puisque l'émigration chez les Basongo est nulle — que dans la mortalité sévissant plus durement sur les adultes du sexe masculin. Or, les efforts déployés et les succès remportés par les institutions médicales — Service médical de la Colonie, Foréami, initiatives privées — nous laissent entrevoir le jour où, grâce au dépistage et à l'enraiment des épidémies ainsi qu'à la diffusion parmi les Noirs d'une hygiène plus rationnelle, la mortalité excessive des hommes adultes sera ramenée à la normale et la juste proportion des deux sexes rétablie : du même coup, la route sera barrée à la polygamie ⁽¹⁾.

Le Musongo polygame reconnaît-il entre ses diverses épouses un ordre de préférence ? Considère-t-il la première comme seule légitime, les autres n'étant regardées que comme des concubines ?

Rien ne permet de l'affirmer. Souvent la situation est la suivante : le jeune homme a jeté son dévolu sur une jeune fille, mais celle-ci n'étant pas encore nubile, il

(1) Voir, appendice III, les résultats d'ensemble de la statistique.

introduit sous son toit, pour patienter, une autre épouse qui occupe dans son estime un rang inférieur. Cependant, interrogé par le représentant de l'État en vue d'établir son livret d'identité, c'est cette dernière qu'il présentera comme sa première épouse (*Mukan a tob*), puisqu'elle a été épousée en premier lieu. La première épouse dans son estime sera donc cotée comme la seconde. De plus, un polygame, ayant maille à partir avec la première épouse de son choix, la répudiera aussi facilement que toute autre, sans tenir aucun compte du rang qu'elle occupe, et ainsi, celle qui était primitivement la seconde épouse, deviendra la première (*Mukan a tob*) dans son appréciation. En tout état de cause, l'existence d'une hiérarchie de préférence entre les diverses épouses s'est révélée si rare et si fragile, qu'on peut la considérer pratiquement comme absente de l'esprit du polygame.

Si nous considérons l'organisation matérielle du foyer polygame, nous remarquerons que, sauf les chefs de terre et de village, l'ensemble des habitations des femmes n'est pas enfermé dans un enclos, de sorte qu'aucun signe extérieur ne révèle à l'étranger si l'habitant est monogame ou polygame. Souvent le mari ne possède pas d'habitation personnelle, mais chaque femme a la sienne où il viendra élire domicile selon son caprice. Nous n'avons jamais remarqué, dans la pratique de la polygamie, une plus grande contrainte que dans l'union monogamique. S'il peut arriver qu'une femme soit, contre son gré et sous la pression de ses ayants droit, unie à un polygame, le fait peut aussi bien se produire à l'égard d'une union monogamique; d'ailleurs, à la mort de leur conjoint polygame, les femmes ne passeront jamais dans l'héritage et recouvreront leur entière liberté.

C. — LE DEVELOPPEMENT DE LA FAMILLE.

§ 1. La protection de la famille.

La crainte des maux causés par les maléfices, crainte qui domine la mentalité du Musongo, s'empare de son existence du jour où il ne s'agit plus seulement de défendre sa personne, mais de protéger la famille qu'il a fondée. Aussi, dès les premiers jours qui suivent le mariage, voit-on se multiplier les pratiques destinées à écarter les influences occultes.

a) Pour éloigner les causes de stérilité de l'union qui vient de se contracter, la jeune épouse se soumettra au rite du *Kosi*. Ce nom désigne une petitealebasse ou une écuelle de terre, conservée chez les proches parentes du Lim et contenant un peu de poudre d'écorce de Mwanza mélangée de Mpio (fig. 49). Une case provisoire en lattes et paille a été construite à cet effet dans un coin du village. Souvent plusieurs femmes viennent s'y installer simultanément. Elles y habiteront un à trois mois durant. Dans la journée, elles vaquent à leurs travaux habituels et y rentrent le soir. Chaque jour la *Ngang Kosi*, toujours une femme, vient les visiter. La fin de l'épreuve est le signal de grandes réjouissances dans le village. Les parents des épouses en traitement apportent chèvres et poules, et un festin est préparé. Commencé vers midi, il ne s'achèvera que vers 3 ou 4 heures. Alors s'organisent les danses, le Ngom résonne, on accourt, et la fête ne se terminera que tard dans la nuit.

Au sortir de la danse, les pensionnaires du *Kosi* rentrent au foyer conjugal; l'époux possède désormais un garant de la fidélité de sa femme, car s'il arrivait que celle-ci vînt à commettre une faute, *Kosi* l'en châtierait par la maladie ou la stérilité, jusqu'à ce qu'elle consentît à se racheter soit

par une offrande de dix Nzim à la Ngang Kosi, soit en se soumettent au Kihala dont nous allons parler bientôt.

b) Peut-être le Kosi est-il resté inefficace : on recourt au *Mayasa*. Le privilège de le détenir appartient à toute femme qui a mis au monde deux jumeaux (B=Mahasa; G=Mayasa; Y=Mayay).

Cette maternité est entourée d'un cérémonial particulier. Après l'accouchement, les nouveau-nés restent cachés dans la case de leur mère jusqu'à l'arrivée de *Ngang Mayasa*, mandée en hâte. Celle-ci prépare le *Mayasa*, ou *Mayasi* : dans une cassette en écorce de palmier, appelée *Mukweb*, elle dépose un peu de Mpio, y ajoute des écorces pilées, un œuf et des ongles de poule. Entre temps on a été couper en forêt une longue et forte liane. Lorsque tout est prêt, les jumeaux sont présentés à la foule qui éclate en acclamations; on s'attelle à la liane en deux groupes tirant en sens inverse. Les vainqueurs reçoivent leur récompense du Lim de l'accouchée : 30 Nzim.

Le *Mayasa* sera désormais conservé chez la mère, qui devient *Ngang Mayasa*. Au cas où une union s'avère stérile, le devin consulté adressera parfois l'épouse à la détentrice du *Mayasa*, qui prendra dans la cassette quelques pincées de l'ingrédient, les enveloppera dans un linge et remettra le talisman à la patiente, qui le portera à la ceinture.

c) La femme a-t-elle conçu, il s'agit d'écarter tout obstacle au développement de la grossesse : c'est l'office du *Kutwis* (B=Kutusa; B=Kutus mwan; Y=Kutuye). Le mari remet un Nzim au grand-père de la femme et un autre au *Ngang Kabwal* (G=Mabwal; Y=Kikwùm). Le grand-père le conservera soigneusement jusqu'au jour de la naissance de l'enfant. Alors il le remettra au *Ngang Kabwal*, qui se rendra avec lui près de l'accouchée. Après

avoir choisi deux fibres de *Raphia*, le *Ngang* les passera dans le *Mayasa*, et ils les lieront, le *Ngang* au poignet gauche, le père au poignet droit de la mère. C'est ce qu'on appelle le *Misung*. Puis une poule est égorgée, cuite, partagée en morceaux, dont l'un est remis à la mère.

d) Si au cours de la grossesse la femme ressent des douleurs, on appelle le *Ngang Kabwal*. En compagnie du grand-père, il fait dévoiler par la femme les noms de ceux qui ont eu des relations avec elle, même avant son mariage et dès les années de sa jeunesse. Chacun des accusés reçoit injonction de verser un *Nzim*, désigné sous le nom de *Misiem* ou *Musien* (B = Musendo; G = Musien; Y = Misien). Ces *Nzim* sont déposés par le *Ngang Kabwal* sur un petit tas de terre qu'il a lui-même dressé devant la porte de la case; il y ajoute des *Luba*, noyaux de fruits de palmier, apportés par lui, et un peu de *Mpio*. Du *Man* ou vin de palme est versé sur le tout. Puis prenant entre les doigts un peu de ce mélange, il en touche le front, les épaules et les genoux de la femme. Les *Nzim* sont retirés du tas et partagés entre le *Ngang* et la femme; les noyaux sont repris par l'opérateur et renfermés dans sa besace pour la prochaine occasion. Il ne lui reste plus qu'à recevoir son salaire, ou plutôt un gage (*Mabwisi*) (B = Mahuka; G = Mahukisa; Y = Mabuki), sans préjudice du paiement à toucher plus tard. Ce *Mabwisi* est de 100 *Nzim* et une poule.

e) Si l'accouchement s'opère normalement, le mari remet à son épouse le *Musien* : c'est un présent de 150 *Nzim* pour un garçon et 250 pour une fille. La jeune mère les portera à sa mère. Si, au contraire, à la suite d'un accouchement difficile, l'enfant vient à périr, le mari rend souvent son épouse responsable de l'accident et exige du *Lim* de celle-ci le « prix du sang », somme qui s'élève parfois à 50 francs et une chèvre. Cette dernière coutume a été introduite récemment.

f) S'il arrive que le rite du Musien (*supra*, *d.*) ait été négligé lors de la grossesse et que, dans la suite, l'enfant tombe malade, on s'empressera de s'en acquitter tardivement. A cette occasion la belle-mère cuira un pain de manioc et une poule, dont un petit morceau sera remis à l'enfant malade.

g) Le Musongo reste toujours persuadé que l'adultère de l'un ou l'autre des parents pèse comme une malédiction sur la tête de l'enfant. Lorsque celui-ci tombe malade, père et mère s'accusent réciproquement et s'arrachent l'un à l'autre le secret de leurs fautes intimes. Dès lors le malade ne pourra guérir que si le coupable se soumet à l'épreuve du *Kihala* (B = Kihalu; G = Kihala; Y = Kihal). Le prétendu complice est convoqué de concert avec le *Ngang Kihala*. Le premier se place face au malade. Le *Ngang* s'approche muni de son *Kihala*, sachet de peau rempli de *Nkula* (poudre impalpable obtenue en usant sur une pierre un bois dur, rouge et odoriférant). D'un souffle puissant il projette un nuage de cette poudre en pleine figure du complice. Une poule est immolée, partagée en deux : une part est remise au *Ngang*, l'autre aux parents. Avant de se retirer le *Ngang* signe le front de l'enfant avec le *Mpio* ⁽¹⁾.

Arrêtons ici cette énumération qui pourrait s'allonger encore, mais qui devient déjà fastidieuse.

§ 2. La naissance.

Lorsque les douleurs surviennent de jour, la femme s'écarte dans la brousse, à proximité du village; elle aime accoucher en plein air et ne reste dans sa maison que par force lorsque l'accouchement se produit la nuit. Elle n'est assistée que par ses parentes, car les Basongo ne connais-

(1) C'est encore la même idée qui inspire le rite du *Matar*, dont nous parlerons plus loin.

sent pas de femme spécialisée dans les accouchements. La mère est toute désignée pour cet office; aussi la femme près de terme se transporte le plus souvent au village natal.

Le placenta (*Kibo*) est enterré en arrière et à proximité de la maison. Après l'avoir déposé dans une petite fosse, on y ajoute quelques noix de Kola, des champignons et du vin de palme, selon le rite que nous avons décrit à l'occasion de la plantation du Musongi (p. 53). On omet seulement le sacrifice d'une poule. Sur l'emplacement est planté un bananier, dont les fruits seront réservés à la mère, à l'enfant et à l'accoucheuse. Le bananier recevra le nom de Lungoy, Kibari ou Ngiam, fétiches protecteurs sous le signe desquels l'enfant est censé être né.

Les jours suivants, il s'agira de déterminer le nom à imposer à l'enfant. Jadis le devin était interrogé, moyennant quelques Nzim. Malheureusement, il semble que les Ngang Ngwon ne brillent pas par l'imagination, car nous trouvons bien peu de variété parmi les noms basongo.

Quel intérêt présentent ordinairement les noms choisis? Evoquent-ils quelque chose? La plupart n'expriment absolument rien, sauf peut-être les suivants :

Des jumeaux sont désignés, le premier par Nsele, le second par Mbu.

Un enfant né les pieds en avant sera appelé Minsele.

La présence d'un sillon sur le front fera donner le nom de Kikula.

Si l'enfant pleure, on l'appellera Kambamba; s'il tousse, Kibari.

Ajoutons les noms de Lungoy et Ngiam, anciens fétiches protecteurs.

§ 3. La circoncision (*Kutsul*).

La circoncision ne fait pas chez les Basongo l'objet d'une prescription obligatoire. Jadis elle était générale. On

l'abandonna partiellement dans la suite. On tend à y revenir pour des raisons d'hygiène. Mais son défaut ne constitue aucun empêchement au mariage. Elle n'est d'ailleurs entourée d'aucun rite.

Elle est pratiquée le plus souvent quelques jours après la naissance, en vue d'obtenir une guérison plus sûre et plus rapide. Cependant on la voit pratiquer non seulement sur des jeunes gens de 14 à 16 ans, mais également sur des adultes, engagés parfois dans les liens du mariage et même pères de famille.

Aucun personnel spécialisé n'est attaché à cet office. Quiconque se sent assez d'adresse ose le pratiquer, et le plus souvent le père lui-même. Il se sert pour cela d'un petit canif spécial appelé *Mvunzi*, ou *Mvinzi*. Lors de la circoncision aucun nom n'est substitué à celui imposé à la naissance.

§ 4. L'adoption.

Bien qu'aucune statistique n'en ait fait le relevé précis, il est facile de se rendre compte que la proportion des orphelins est considérable chez les Basongo. Combien de fois, recherchant les père et mère des écoliers aussi bien que des futurs mariés, n'apprenons-nous pas qu'ils sont sous l'autorité d'un père adoptif (*Ta wambil* ou *Tar a mukum*), par suite du décès de leurs parents.

L'état d'orphelin est la seule cause qui détermine l'adoption. On n'a pu nous citer un seul cas d'enfant adoptif qui aurait été soustrait d'office à l'autorité de parents indignes pour être confié à un tuteur. En cette occurrence, une amende serait simplement imposée par le Lim au parent coupable.

Lorsqu'un enfant devient orphelin de père et de mère (*Nsân*), il est ordinairement confié par le Lim de sa mère au frère de son père, d'où le nom de *Ta wa mbil* (père cadet); mais à son défaut il recourt à tout autre membre de la famille. En certaines régions la coutume veut qu'en

signe d'adoption on lui passe au cou un petit collier fait de perles retirées de la ceinture de sa mère au moment de l'ensevelir, et qu'on lui remette 10 Nzim, en vue d'acheter sa nourriture, (Ba, Kt, Mu).

Quelle sera sa situation par rapport à sa nouvelle famille? Elle dépend en grande partie du caractère de ses parents adoptifs. En principe, l'adopté partage tous les droits et devoirs des enfants légaux. En fait, il sera plus d'une fois le souffre-douleur de sa mère ou de son père adoptif, l'homme bon pour toutes les corvées pénibles ou répugnantes.

§ 5. L'autorité paternelle.

L'enfant reste sous l'autorité de ses parents jusqu'à son mariage, et même d'une certaine façon au delà; car l'émancipation régulière n'existe pas chez les Basongo. Ainsi, une fille super-adulte ou même une veuve ne se mariera jamais contre le consentement de ses parents.

En dehors de ce cas, l'autorité paternelle ne s'exerce généralement que par à-coup. Les enfants sont essentiellement indépendants, et il est rare que les parents ne tombent pas de l'excès de faiblesse dans celui de la sévérité. Le souci de l'éducation tiendra peu de place dans les préoccupations des chefs de famille; ils fermeront les yeux sur les attentats à la pudeur précoces, considérés comme chose de peu d'importance. Seul l'inceste était jadis puni par le carcan, *Kumba* et la prison, en tant que portant atteinte à la fécondité future.

Dans leur jeune âge, les enfants habitent sous le toit paternel et couchent sur le même lit que leurs parents, plus rarement sur un autre lit ou une simple natte posée à terre contre la paroi opposée de la case. Parvenus à 10 ou 12 ans, ils allaient loger jadis dans un dortoir commun, appelé *Kindumb* pour les garçons, et *Kidzib* ou *Kidzim* pour les filles. Il arrivait aussi parfois qu'un seul local fût affecté à l'un et à l'autre sexe, les garçons habitant à

une extrémité, les filles à l'opposée. Aujourd'hui, en présence de l'inconduite précoce des enfants laissés à eux-mêmes sans surveillance, cette institution a été abandonnée en plus d'un village, et les enfants prolongent leur séjour dans la maison paternelle; arrivés à une quinzaine d'années, les garçons cherchent logement chez des jeunes gens non encore mariés qui se sont construits eux-mêmes une case personnelle et les filles prennent pension pour la nuit chez quelque veuve ou célibataire endurcie.

D. — LE DECES.

§ 1. Rites de la sépulture.

a) Ensevelissement.

Lorsque la mort apparaît inévitable et prochaine, les parents, même éloignés, sont avertis, car tous ceux qui ont gardé avec le moribond quelque lien d'affection tiennent à honneur d'être présents aux funérailles, pour ne pas encourir l'animosité de la famille et du défunt lui-même dans sa vie d'outre-tombe. Pour la même raison, chacun apporte quelque tissu destiné à l'ensevelir. Le retard de tel ou tel membre de la famille résidant en pays éloigné forcera quelquefois à surseoir à l'enterrement pendant un laps de temps qui peut atteindre six ou sept jours. Mais ce cas est rare à l'heure actuelle et en général le délai ne dépassera pas un à trois jours. Jadis une affaire grave à régler, comme un soupçon de meurtre par maléfice, faisait parfois retarder d'un mois l'inhumation, mais ceci ne se rencontre plus.

Entre temps les proches parents ont procédé à la confection du *Mukwob* ou cercueil constitué par un bâti de bois légers liés ensemble par des lianes et recouvert de nattes. Le cadavre y est déposé allongé, les mains ramenées sur l'abdomen. Jadis le cadavre était enseveli accroupi, et le cercueil, large et court, portait le nom de *Kibimbi*. Quel que soit le mode adopté, le corps est préalablement enve-

loppé d'un ou de plusieurs tissus, selon l'importance du défunt et les ressources de la parenté.

b) **Honneurs funèbres.**

Dès avant le décès, lorsque la mort devient imminente, les plus proches parents, mère, enfants, époux, épouse, éclatent soudain en cris et en ululations, et — tandis que toute la population du village accourue au bruit se presse au dehors et envahit même l'intérieur de la case, — se jettent à terre, se relèvent en titubant, errent çà et là comme des égarés. Aujourd'hui la scène ne dure d'ordinaire que les douze heures qui suivent le décès; autrefois elle se prolongeait jusqu'à la mise en terre.

Le moment venu, on sort le cercueil de la case. Au temps où régnait l'habitude du Kibimbi, vu les grandes dimensions du cercueil et l'étroitesse des portes, on démolissait une des parois de la maison. Tandis que les parents continuent leurs démonstrations de douleur, les assistants de bonne volonté saisissent le cercueil et, lentement, s'acheminent vers le cimetière. Suivent les membres les plus proches, veuf, veuve, mère. Derrière eux le reste de l'assistance.

Le cimetière se trouve au sein de la brousse, à proximité du village. Chaque clan possède le sien. Le cercueil déposé dans la fosse est recouvert d'une quantité de victuailles destinées à la subsistance du défunt : boules de manioc, sel, arachides, poules, chèvres découpées en morceaux. Puis, ceux qui ont porté le corps comblent la fosse, et chacun se retire en silence.

En temps ordinaire les cimetières ne sont pas entretenus et les herbes y poussent en pleine liberté. Si d'aventure un feu de brousse mal dirigé brûle les herbages qui le couvrent, le coupable sera passible de l'amende d'une chèvre à remettre au clan propriétaire du cimetière.

§ 2. Le deuil.

- a) **Signes extérieurs de deuil (Muyamba);** (B=Kililu; G=Kitobo; Y=Muyam).

Les proches parents du défunt, époux, épouse, mère, enfants, s'enduisent le corps entier, de la tête aux pieds, d'une mixture de charbon pilé et d'huile de palme, qui donne à la peau un teint mat; les femmes ne portent que le petit pagne formé de deux carrés d'étoffe (*Siom*), retenus en avant et en arrière par une ceinture; les hommes le pagne court roulé autour des reins et descendant à mi-cuisses (*Malamba*); ou bien le *Muzim*, bande de tissu passant entre les jambes et retenue en avant et en arrière par la ceinture. Les uns et les autres affectent, pendant toute la durée du deuil, une démarche pénible, simulant celle d'un impotent se traînant avec peine à l'aide d'un bâton.

Ces signes de deuil sont manifestés durant l'espace de plusieurs semaines, deux à trois mois, voire une année entière, s'il s'agit d'un veuvage. Durant tout cet espace de temps on s'abstient de tout travail de culture ou de déboisement. La nourriture ne comporte plus que des arachides, du manioc ou des patates grillées, des bananes.

- b) **La levée du deuil (Mapfwa);** (B=Mafwa; G=Mafwa; Y=Mafwa).

Si le décès du conjoint ou d'un enfant est imputé à un adultère commis par le survivant, celui-ci, avant la levée du deuil, doit procéder à la cérémonie du *Kihala* dont nous avons parlé plus haut (p. 132). Faute d'avoir accompli ce rite, la femme reste persuadée qu'elle sera vouée à la stérilité.

Que cette cérémonie ait été accomplie ou omise, le deuil est levé par une grande réjouissance. Les parents du défunt coupent leurs cheveux, restés jusque-là à l'abandon, se lavent, enduisent leur corps d'huile et revêtent leurs pagnes de fête.

Au jour convenu, les membres du clan arrivent, appor-

tant des vivres en abondance : manioc, poules, chèvres, vin de palme. Ils passent la nuit chez les habitants du village. Le lendemain matin, les bêtes sont tuées, découpées et cuites : le festin commence et se prolonge loin dans l'après-midi. Puis la danse s'organise comme nous l'avons vu pour le Mapfwa des chefs de clan.

Les rites du deuil sont terminés et la vie normale reprend son cours.

CHAPITRE VII.

CROYANCES ET PRATIQUES.

Il manquerait à la physionomie du Musongo des traits importants si nous passions sous silence le chapitre des croyances et des pratiques qui imprègnent son existence, inspirent ses démarches et expliquent les principaux actes de sa vie.

§ 1. Croyances fondamentales.

Un *Dieu personnel*, omniprésent, tout-puissant, qui a créé toutes choses, mais ne s'occupe plus de l'homme, et s'est déchargé de ce souci sur des sous-ordres humains :

1. D'une part, les *Balwets* (sing. : *Mulwets*), auteurs de maléfices et génies incarnés du mal;

2. En face d'eux, le *Lim*, chef du clan et son défenseur. Il est aidé dans sa tâche par une série nombreuse de *Ngang*, individus chargés de confectionner, de conserver, d'appliquer les *Nkit* ou préparations multiples possédant la vertu de préserver et de guérir les hommes des maux qui les menacent;

3. Entre les deux ancêtres défunts (*Baniende batob*), qui peuvent servir ou nuire, selon qu'ils sont irrités ou apaisés.

Toute la mythologie du Musongo tient en ces quelques principes.

- a) **L'Être suprême (Nzem a mpung);** (B=Nzambi Pungu;
G=Nzam a Pung; Y=Nziam a Mpwû).

Aucun Musongo n'oserait nier que toute existence vient de Dieu, d'un Dieu esprit qui, partout présent, dépasse l'homme par son intelligence et sa puissance. Comme il a créé l'homme, il le reprend : « *Nzem a mpung alim bwa-matong a Nzem, bant* ». Dieu prépare sa nourriture, mais la nourriture de Dieu c'est l'homme; et plus littéralement : Dieu cuit son pain de manioc, mais la viande (qui doit l'assaisonner), c'est l'homme.

Le Musongo lui rend donc hommage comme au créateur et au maître souverain de toutes choses; mais son hommage est tout platonique et ne se traduit par aucun acte de culte.

Car après avoir mis l'homme sur la terre, Dieu se désintéresse entièrement de son sort. La Providence était jadis remplacée par un fétiche puissant (*Mpung*), chargé de protéger le village et consistant en une mixture mystérieuse contenue en un sac de raphia long de trois décimètres. A l'heure actuelle, personne n'y croit plus et le fétiche a disparu; mais le nom reste, accolé désormais à celui de Dieu, pour marquer sa puissance souveraine.

- b) **Les auteurs de maléfices (Balwets).**

L'homme est donc livré à son malheureux sort, aux prises avec la puissance occulte et perfide d'êtres exécra-
bles, les *Balwets* (B=Baloki; G=Baloku; Y=Balioku), auteurs de maléfices (*Mate*) (B=Mulingu; G=Madi; Y=Muni). Le Mulwets n'est pas un génie invisible, ce n'est pas un esprit, c'est un homme ressemblant extérieurement à tous les autres et vivant leur vie, mais revêtu du terrible pouvoir et animé de la volonté arrêtée de nuire à ses semblables.

Par quels moyens arrive-t-il à ses fins? — Mystère que la sagacité du Musongo ne semble pas avoir cherché à expliciter.

Les Balwets reçoivent-ils leurs pouvoirs par une initiation quelconque? — Aucune trace d'une institution de ce genre : ils ne forment pas une secte; ce sont des individus isolés qui, un jour, se sont réveillés balwets, on ne sait comment.

Toujours est-il que la plupart des malheurs qui arrivent sur terre leur sont imputés grâce à des compositions mystérieuses enterrées par eux au bon endroit ou cachées dans les maisons en secret, ou à des objets auxquels ils savent transmettre le pouvoir de nuire.

Comment le Musongo parvient-il à déceler le Mulwets? — Parfois il a vu en songe un individu de sa connaissance, un parent, un ami, voire sa propre mère, le menaçant de ses maléfices, ou le rouant de coups, ou le frappant d'un couteau : c'en est fait; au réveil sa conviction est inébranlable. D'autres fois le mulwets lui sera dévoilé par le devin, le Ngang Ngwùm. Dès lors, la soi-disant victime des Mate s'empressera de faire part de sa découverte aux siens et poursuivra sans relâche son adversaire de sa vengeance. Le jour où il trouvera le moyen de s'en débarrasser, chacun applaudira à son crime comme à un acte sauveur. Jadis, rares étaient ceux qui descendaient dans la tombe avec leurs cheveux blancs, tellement les infirmités de la vieillesse fournissaient une occasion facile d'accuser les vieux de maléfices et de s'en défaire licitement. De nos jours encore il ne s'écoule pas une année, que la justice ne doive sévir contre des crimes collectifs perpétrés contre de prétendus Balwets.

c) **Le Lim ou chef de clan.**

Heureusement, le chef de clan est là pour défendre les siens. Représentant sur terre des ancêtres décédés, il a hérité de la puissance protectrice qui, des « Baniende batob », descend sur leurs successeurs.

Nous avons suffisamment décrit, au chapitre de l'orga-

nisation clanique, les prérogatives des chefs de clan pour qu'il suffise de les rappeler brièvement.

C'est au Lim qu'il incombe de détenir et de renouveler, s'il le faut, le Mpio, qui entre dans la plupart des mixtures destinées à guérir ou à préserver les membres du clan. Il veille sur le Wen, objet sacré qui entretient en quelque sorte à ses côtés la présence et l'assistance des ancêtres. Lorsqu'un sacrifice doit être offert, c'est à lui que s'adresse tout d'abord le sacrificateur, comme à celui dont l'office est de servir d'intermédiaire entre les vivants et les morts. Si la vie ou l'honneur d'un membre du clan est en danger, à lui revient le devoir de le défendre ou de le venger.

d) **Les ancêtres (Baniende batob);** (B=Ambut a tego; G=Bambut bagele tom; Y=Bakwendel).

Le Musongo croit fermement à une survivance. Mais chez lui la distinction de l'âme et du corps n'est pas comprise. Les ancêtres restent donc revêtus de leurs corps; ils apparaissent parfois la nuit à leurs descendants, généralement pour leur manifester leur irritation et leur annoncer de prochains malheurs. Leur séjour est localisé sous la terre, en un lieu inconnu, qui n'est pas nécessairement sous les cimetières, ni sous les villages qu'ils habitèrent jadis. Ce sont comme des hameaux mystérieux, dont les habitants se livrent encore à toutes les occupations qui absorbèrent jadis leur existence sur terre.

Si leurs survivants s'intéressent à eux, s'ils ont enfoui dans leurs tombes des vivres abondants, ils ne manquent de rien et ne souffrent pas, quelle qu'ait été la valeur morale de leur existence terrestre. C'est dire que pour le Musongo les sanctions d'outre-tombe n'existent pas.

Cependant, ils restent sujets aux passions humaines, à la colère, à la rancune, à la haine, à la vengeance. Ils les déchargeront de temps en temps sur les vivants. De là la crainte perpétuelle sous laquelle se passe l'existence du Musongo. « S'ils ne nous faisaient pas de mal, nous ne

mourrions pas », avons-nous entendu dire (Mu). Qu'un malheur arrive, s'il n'est pas l'œuvre d'un Mulwets, c'est celle d'un Muniende a tob, et l'on s'empressera de l'apaiser par un sacrifice.

§ 2. Le culte.

a) Offrandes.

Nous avons déjà décrit les offrandes de vivres (poules et chèvres découpées, pains de manioc, arachides, sel, vin de palme faites au défunt au jour de ses funérailles et enterrées avec lui sur son cercueil. Nous n'y reviendrons pas.

Dans la suite, aucune autre offrande ne sera plus déposée sur le tertre du cimetière, comme il arrive chez telles tribus voisines.

Il nous reste donc à parler seulement des immolations de victimes offertes aux morts.

b) Sacrifices.

Nous en rechercherons successivement le mobile, le ministre, la matière et le mode.

1. De tout temps, des sacrifices ont été offerts chez les Basongo. Les mobiles de ces sacrifices se ramènent à trois chefs :

Obtenir la guérison d'une maladie attribuée au ressentiment des ancêtres, ou écarter leurs maléfices, dont l'obsession poursuit tel de leurs descendants au cours de son sommeil;

Ou bien se défendre contre la vengeance des ancêtres d'un clan étranger lésé jadis, et qui n'a pas obtenu satisfaction;

Enfin, lorsque les chasses sont devenues infructueuses, obtenir des ancêtres un retour de succès.

2. Aucun ministre spécial n'est préposé à cet office. Tout individu qui conçoit le désir d'offrir un sacrifice en

fait part à son chef de clan. Celui-ci se doit de l'aider à se procurer la victime, que l'intéressé immolera lui-même de ses propres mains.

Généralement, le chef de clan l'assistera de sa présence.

3. Nous n'avons relevé aucun souvenir de sacrifices d'objets inanimés, tels que fruits ou gâteaux. Seul le vin de palme fait l'objet de libations.

De tout temps la poule, le bouc ou la chèvre furent matière de sacrifice; jamais le porc.

4. Le mode du sacrifice diffère selon l'objet que se propose le sacrificateur. Nous en décrivons donc trois types répondant aux trois mobiles énumérés plus haut et auxquels peuvent se ramener les autres, abstraction faite des divergences de détails.

a) La décision ayant été prise et le chef de clan consulté, la tombe ou les tombes des ancêtres sont nettoyées, ainsi que le chemin d'accès au cimetière. Le sacrificateur s'y rend muni tout d'abord d'une poule. Sur la tombe qu'il a choisie, il pratique un trou, égorge la poule au-dessus de ce trou et le referme.

Quelques jours se passent dans l'attente. Si au bout de ce délai le secours espéré n'est pas encore obtenu, il recourt à une offrande plus onéreuse, le sacrifice d'une chèvre ou même de plusieurs chèvres, non sans avoir préalablement consulté le devin. Elles sont ordinairement tuées et dépecées au village même de celui qui offre le sacrifice. En certaines localités, cependant (Ko...), on nous a affirmé que l'immolation avait lieu au cimetière, mais ce dernier mode semble moins général.

La tête de la victime est réservée au plus proche ascendant de celui pour qui le sacrifice est offert; le cœur est arraché et bouilli dans l'eau. Puis le sacrificateur le porte au cimetière avec une boule de pâte de manioc. L'un et l'autre sont enterrés sur la tombe désignée.

Tel est le *Musiki* ou sacrifice (B, G, Y = Musiku).

Si le sacrifice doit être offert à plusieurs ancêtres, ou si, l'ancêtre incriminé étant décédé depuis longtemps, sa tombe a disparu, on confectionne un simulacre de tombe en un lieu quelconque du cimetière, à la façon dont nous dressons des catafalques, et c'est sur ce tertre artificiel que les victimes sont offertes et enterrées.

b) Il arrive aussi que le but poursuivi soit d'apaiser non plus un ancêtre du clan du sacrificateur, mais celui ou ceux d'un clan assez distant. L'intéressé a cru le voir en songe surgir de son séjour lointain, et s'amener la nuit par les chemins de la brousse : il s'agit de lui couper la route.

Dès lors, le sacrifice ne sera pas offert au cimetière, mais à la croisée des chemins. On y dressera une petite butte de terre, sur laquelle la victime, poule ou chèvre, sera égorgée, et son sang répandu avec du vin de palmier. Ce dernier sacrifice porte, comme le précédent, le nom de *Musiki*.

c) Il nous reste à décrire le sacrifice pour la chasse.

Celui-ci n'est pas désigné par un terme spécial, et ne comporte d'autre victime que des coqs.

Lorsque la chasse reste depuis longtemps infructueuse, le chef de terre ou même le chef de clan fait nettoyer le village et renouveler en même temps la terre qui couvre le sol de sa case; il fait abattre la brousse qui a envahi le cimetière et le chemin d'accès.

Puis il choisit un ou plusieurs coqs, et s'en va au cimetière leur arracher tout vivants leurs plumes, qu'il disperse à tous vents sur les tombes. Après quoi, il fait prélever un peu de terre sur chacune des tombes. Il en remplit, après l'avoir mélangée à un peu de *Mpio*, un petit panier ou une corne de buffle qu'il dépose à l'intérieur de sa case.

Les coqs sont partagés entre les chasseurs.

§ 3. La divination.

Toute société, obligée de se défendre contre les fauteurs de désordre et de concilier les intérêts divergents de ses membres, est régie par une autorité dont le rôle est de prévenir ou de guérir les dissentiments et de faire régner la paix entre les individus. Telle est la tâche des chefs : chefs de clan, de terre, de tribu. Le chef, surtout lorsqu'il a été « investi » par l'Etat, doit donc être, de tous, l'homme le plus écouté, le plus puissant, le plus redouté. En réalité, il n'en est rien. En face de lui se dresse un personnage vers qui convergent tous les regards, encore qu'il se tienne dans l'ombre. C'est lui l'homme le plus puissant par la fortune, aussi bien que le plus obéi à cause de son autorité. Le chef est le défenseur de la paix, et l'autre sème la haine. Le chef s'efforce de faire régner la justice; et l'autre gouverne en maître selon son caprice. La voix du chef n'est pas toujours écoutée; aux oracles de son antagoniste, pas un n'oserait contredire, et les sentences de ce dernier sont sans appel. Le chef respecte et défend la vie de ses sujets; l'autre, d'un geste ou d'un mot, porte l'arrêt de mort.

Cet homme redoutable et malfaisant, c'est le devin, le *Ngang Ngwûm* (B = Nganga Ngombo; G = Nganga Ngwòm; Y = Nganga Ngòm).

Cette affirmation, qui semblera sans doute exagérée, s'appuie sur ce que nous allons dire des mobiles, des circonstances, du mode, du taux, des conséquences de la divination chez les Basongo.

a) Mobile et circonstances de la divination.

La divination n'est pas une institution juridique établie en vue de déceler le coupable en lui arrachant un aveu, comme jadis la torture. Elle n'a rien de commun avec les procédés — astuce ou intimidation — destinés à amener le prévenu à se trahir dans ses paroles. On ne requiert de

lui aucun aveu : c'est une sentence sans jugement. Elle a pour but de se passer de toute procédure pour arriver directement à la conclusion. Elle n'est donc pas seulement extra-juridique, elle est anti-juridique et foncièrement injuste.

Les principales circonstances dans lesquelles on a recours à la divination sont multiples. Les unes absolument insignifiantes, telle la détermination du nom à donner au nouveau-né;

D'autres plus importantes, comme la destitution du jeune chef de clan ou de terre, lorsque la chasse n'a pas été fructueuse au lendemain de son élection;

D'autres fort graves, comme lorsque le devin est requis de dévoiler l'auteur d'un délit ou d'un crime, dont plusieurs individus sont soupçonnés. A lui de déclarer, en l'absence de tout argument décisif, lequel d'entre eux est le vrai coupable;

Souvent le rôle du devin consiste à révéler le *Mulwets*, auteur de prétendus maléfices (*Mate*). Aucun événement fâcheux ne pouvant arriver par le jeu aveugle et normal des causes secondes, il importe grandement au soulagement de la victime de connaître de quelle source émane la puissance occulte qui a causé la stérilité, l'avortement, la maladie ou la mort, afin de permettre aux parents de la victime d'assouvir leur vengeance sur l'auteur prétendu de ces maux. C'est au Ngang Ngwûm qu'il appartient de diriger à sa guise les coups de la vindicte.

b) **Les procédés de divination.**

1. Le procédé le plus répandu jadis était le *Ngwûm Mikoko* (B, G = Mukoku; Y = Mukong a Gwom).

Le consultant vient trouver le Ngang, lui expose l'objet de sa démarche et lui remet un cadeau, ordinairement un peu de sel.

Le devin entre dans sa case, d'où il ne sortira que le lendemain matin. —

La nuit, il rêve à haute voix, prononce des paroles mystérieuses, frappe son instrument, le *Ngwûm mikoko*, constitué par un tronc d'arbre évidé, présentant une ouverture longitudinale (vulg. : mondo); une des extrémités est sculptée en forme de tête humaine (voir fig. 44). Le tronc ainsi préparé constitue une belle caisse de résonance. Les battements, le rêve et le sommeil alternent ainsi toute la nuit. Au matin, le Ngang sort, portant sur l'épaule sa *Nkwet* ou *Nkwer*, instrument essentiel de ses fonctions. C'est une herminette dont le manche de bois est parfois stylisé, et le plus souvent orné de clous de cuivre. C'est avec cet attirail qu'il dévoile la vérité qui lui est apparue (voir fig. 45, 46).

S'il s'agit d'un malade, il remet au plaignant un peu de Mpio dont sera oint le patient, et prescrit la marche à suivre pour écarter la cause du mal.

2. Le second procédé est celui du *Muzamba* (B, G = Muzambu; Y = Gwom alakak).

Le devin se tient alors sur la place du village ou devant la case du consultant. Il a saisi entre ses doigts et posé à terre un petit instrument ressemblant à un foyer de pipe en bois. Il affecte la forme d'un petit tronc de cône couronné d'un bourrelet circulaire, le tout ne dépassant pas 6 centimètres de hauteur : c'est le *Muzamba*. Il le maintient à terre de la main gauche, tandis que, de la droite il le frappe violemment avec une baguette longue d'environ 20 centimètres. Sur son épaule est toujours posée la *Nkwer* ou *Nkwet* (B = Kangala di Ngombo; G = Nkongala; Y = Nkwèr).

Lorsque l'affaire est mauvaise, le *Muzamba* s'agite entre les doigts et fait le simulacre de s'enfuir : il suffit pour cela de frapper adroitement sur la base conique de l'instrument, ce qui, évidemment, le chasse violemment des doigts de l'opérateur. Tout en se livrant à ce jeu, le devin prononce des paroles dont nous donnons un exemple, en

supposant qu'il a été consulté au sujet de la perte d'une poule;

- « Ta poule est perdue » (4 ou 5 fois), frappant chaque fois à terre.
- « Elle n'était pas malade » (4 ou 5 fois).
- « L'oiseau l'a-t-il prise ? — Il ne l'a pas prise » (id.).
- « La belette l'a-t-elle saisie ? — Elle ne l'a pas saisie » (id.).
- « Un voleur l'a-t-il volée ? ». L'instrument s'agite convulsivement, s'enfuit, l'opérateur le rattrape au vol, etc., le frappe violemment.
- « Un voleur l'a dérobée »...
- « Quel est le voleur qui l'a volée ? » (id.).
- « C'est l'homme qui tombera malade dans de telles circonstances » (ou autres choses semblables...).

Les Balwets sont parfois découverts par leur soi-disant victime, au cours d'un songe; mais souvent ils ne sont dévoilés que par l'oracle du devin, consulté à cet effet, et que personne ne songera à mettre en doute. Quand on connaît la grossière supercherie et l'arbitraire révoltant avec lesquels sont émis ces oracles, on s'étonne de la foi aveugle que les Basongo leur accordent. Auraient-ils la conviction que par la bouche du Ngang Ngwûm les ancêtres eux-mêmes leur font connaître les vérités cachées? A nos questions, maintes fois réitérées, ils ont toujours répondu par la négative : « les paroles et les intentions mêmes du devin n'impliquent aucune évocation des ancêtres défunts; il ne connaît les choses cachées que par une puissance infuse et personnelle ».

Quoi qu'il en soit de la sincérité de ces affirmations, il reste certain que, de tous les métiers, celui de Ngang Ngwûm est le plus facile et le plus lucratif. Une consultation à l'aide du Ngwûm Mikoko coûtera à l'intéressé à l'heure actuelle, pour une affaire grave, 50 à 75 francs. Un habile Ngang Ngwûm, bien au courant des opportunités, connaissant quels sont, dans chaque village, les individus tarés sur lesquels peuvent se porter les soupçons

avec quelque vraisemblance, sachant habilement exploiter les possibilités pécuniaires de ses clients, et connaissant l'art d'attiser les rancunes, se fera facilement des journées de cinquante francs, ce qui représente dans la région le salaire mensuel d'un bon ouvrier. On voit par là comment la divination crée parmi les Basongo une aristocratie de la puissance et de la fortune. Il nous reste à voir les conséquences déplorables qui en découlent.

c) **Conséquences de la divination.**

Si l'on se donnait la peine de compulser les dossiers qui s'accumulent d'année en année aux greffes des tribunaux, on serait effrayé du nombre de crimes commis contre des Balwets imaginaires, à l'instigation des Ngang Ngwùm. Contre de tels fauteurs de désordres et de crimes, il semble que la Justice reste aveugle et désarmée. Nous restons rêveurs au spectacle des assassins punis comme ils le méritent, tandis qu'on laisse dans une impunité triomphante les principaux coupables, tout prêts à poursuivre leur besogne scandaleuse et, dans le seul but de lucre, à attiser les haines et les vengeances, en signalant à la vindicte populaire des coupables imaginaires.

§ 4. La défense de l'individu contre les maux physiques.

1. Figurines.

Nous avons dit plus haut comment toutes les figurines avaient disparu dans une hécatombe. Il ne nous reste donc d'autre moyen de les connaître que par les descriptions qui nous en ont été faites, descriptions posthumes qui peuvent manquer d'exactitude.

Kilub (B = Kiluba; Y = Kilùb).

Hauteur, 10 à 15 cm. (voir fig. 48). Taillée très grossièrement. Elle était conservée, enveloppée dans un sachet avec une corne de chèvre. On n'en possédait guère plus d'une par clan.

Bambi (B = Bambi; G = Mbambi; Y = Bambî).

Hauteur, 25 cm. environ (voir fig. 48). L'une des plus répandues chez les Basongo.

Nswo (Y = Swo).

Hauteur, 20 cm. Sans doute importée des Bayansi. Fort répandue également.

Matombo (B, G = Matombo; Y = Matomb).

Hauteur, 1 m. Le fétiche de la guerre. On lui offrait des sacrifices avant de partir en expédition.

Sio (B, G = Sio; Y = Sio).

Hauteur, 1^m20. Spécialisée pour le traitement des maladies. Le culte de cette figurine, resté longtemps en vigueur, mérite d'être exposé.

Une maladie persistante ou épidémique fait des ravages : le devin consulté conseille de recourir à Sio. Immédiatement, un peu à l'écart du village, on construit une case de lattes et de paille, divisée en deux locaux par une cloison intérieure et appelée *Nzo-Sio*.

Le *Ngang Sio*, convoqué en hâte, s'amène, portant la statue en mains ou dans une corbeille. Devant la case, le malade l'attend. Ses parents sont à ses côtés, nombreuse assistance munie de divers instruments de musique : le *Ngom*, vulg. Ngoma, tambour de danse; le *Ngwem* (B = Sambi; G = Ngweme; Y = Ngwem), sorte de guitare en bois à quatre ou cinq cordes, qu'on frappe d'une légère baguette; le *Mukwanga* (B, G = Mukwanga; Y = Mukwang), scie en bois dont on tire des sons en faisant aller et venir un petit bâton sur le côté dentelé; le *Kiswasi* (B = Kwaka; G = Kikwaka; Y = Kiswankay), sorte de grelot constitué par la gousse énorme d'un arbre de la forêt (fig. 50, 51).

Le *Ngang* présente la figurine au malade. A peine l'a-t-il touchée que celui-ci tombe à terre et simule une crise de nerfs. Au même moment, tous les instruments entrent en

jeu, faisant un vacarme indicible, accompagné de cris et de chants.

« Quel est ton nom ? » demande le Ngang au malade.

« Masia » ou « Gakinono ».

« Pourquoi et comment as-tu pris ce nom ? ».

« Je l'ai pris alors que je cherchais du vin de palme en forêt »,
ou si c'est une femme : « Il m'est venu à l'esprit alors que,
me trouvant à la pêche, la récolte se montra d'une abon-
dance étonnante ».

« Toi, X. (désignant le père du malade), tire un coup de fusil ».

A peine la détonation a-t-elle retenti que le malade se lève. On l'aide à se transporter à l'intérieur de la case, d'où il ne sortira plus deux ou trois mois durant.

A la tombée de la nuit, les parents vont à la forêt couper des feuilles de *Mwem*, qu'on pile dans du vin de palme et de l'eau et dont on enduit le malade. On construit aussi, en avant de la case un petit enclos en branches de palmier, muni de deux ouvertures dont l'une est réservée exclusivement au malade. Au matin, on va à la chasse en battue, afin d'escompter, d'après le résultat, les chances d'efficacité du traitement. Un collier formé de neuf Nzim enfilés est confectionné, qu'on passe au cou du patient. Le reclus ne sort de sa maison que pour ses besoins naturels, ou pour prendre sa nourriture à l'intérieur de l'enclos. De temps en temps, il reçoit la visite du Ngang.

Le temps a passé, amenant la guérison. Lors de sa dernière visite, le Ngang a déclaré que le traitement pouvait prendre fin. De grands préparatifs sont faits pour la fête du lendemain. Cependant, le malade se rend à la rivière en compagnie du Ngang. Il jette ses vêtements, arrache son collier et se plonge dans l'eau, puis revêt de nouveaux vêtements.

Pendant ce temps les invités festoient, entrecoupant de danses les libations. Sans qu'on s'en aperçoive, le rescapé est rentré dans sa Nzo-Sio. Trois ou quatre personnes de

sa parenté l'y attendent. Elles le couvrent d'un vaste linge qui le cache entièrement. Il sort dans cet accoutrement et parvient au lieu de la danse. Soudain ses compagnons retirent le linge et il apparaît guéri aux yeux de tous.

Le Ngang restera encore la nuit au village. Le lendemain on brûle la Nzo-Sio. Le Ngang enveloppe la figurine, avec de la terre, dans un grand sac et remet le tout au malade, maintenant guéri, qui le conservera précieusement pour une autre occasion.

Pour ses bons offices l'opérateur reçoit 50 à 100 francs; jadis le salaire s'élevait à 10 ou 20 Mung ou sachets de sel, et une chèvre.

2. Nkit, ou préparations diverses.

Nous voulons parler ici d'une série de pratiques et de remèdes connus sous le nom de *Nkit* ou *Nkirr* (B=Kita; G=Bakit; Y=Nkirr). La description détaillée en serait infinie et fastidieuse. Nous n'en citerons donc que quelques-uns, à titre d'indication rétrospective, car la plupart n'existent plus que dans le souvenir des anciens.

a) LES NKIT MALFAISANTS. — Pour assouvir sa soif de vengeance, le Musongo ira trouver un des nombreux spécialistes qui confectionnent les mixtures variées destinées, dans leur intention, à causer la mort. Il ne s'agit pas de poisons à faire absorber, mais seulement d'ingrédients à déposer la nuit à la porte de l'adversaire ou à cacher, en son absence, dans un coin obscur de sa case. Mais pour assurer l'efficacité du Nkit, l'intéressé devra se soumettre à une foule de prescriptions minutieuses, édictées par le spécialiste.

Le plus terrible des Nkit de cette espèce, dont quelques anciens ont gardé le souvenir, portait le nom de *Bita Bakupfulu* (Ba).

On a cité aussi le *Lubanzi* et le *Luser*, destinés à frapper

de pneumonie l'imprudent qui les toucherait, et confectionnés avec les poumons d'animaux malades (fig. 53).

Citons aussi le *Mususi*, composé d'un court morceau de bois coiffé d'un fragment de peau dans laquelle on a caché une poudre, et qui doit occasionner une maladie cutanée mortelle.

b) LES NKIT BIENFAISANTS. — Les plus nombreux ont pour objet d'assurer la fécondité. Nous en avons longuement parlé plus haut (p. 129). D'autres rendent la santé aux malades, tel le *Kimfidi*, renfermé dans un sachet de raphia.

Arrêtons-nous à la pratique suivante, dont le souvenir est resté vivant. Le malade appelle le *Ngang Musiki*. Celui-ci arrive, portant une gerbe de *Sangi a Nzem*, graminée poussant dans les terrains vagues, emplacements d'anciens villages, et présentant un épi spongieux caractéristique. Il dégage en brûlant une odeur nauséabonde. Le Ngang jette les épis sur le feu, pendant que le malade tient au-dessus ses deux mains étendues, paumes en l'air. Le Ngang verse sur les mains un peu d'eau, qui, en tombant sur le feu, le fait crépiter. Pour ce service, le Ngang reçoit 10 Nzim et une poule.

Dans cette catégorie rentre la pratique de la figurine *Sio*, que nous avons déjà décrite (p. 151).

c) NKIT INDIFFÉRENTS PAR EUX-MÊMES. — Ils peuvent servir ou nuire, selon les circonstances; tel *Kilub* (B=Kiluba; G=Kilubu; Y=Kilub).

Il consiste en un sachet en tissu de raphia dans lequel est renfermée la petite figurine *Kilub* (p. 150 et fig. 48), avec une corne de chèvre (*kibong a ntab*), la poussière d'une écorce d'arbre, de la cendre et du *Mpio*, le tout arrosé du sang d'une poule ou d'une chèvre immolée par celui qui a confectionné le Nkit. Le sachet est conservé, suspendu au toit de la maison, ou jadis dans une petite

case spéciale que les anciens construisaient à côté de leur maison. Près de Kilub était fichée, sur une petite baguette, la tête de la poule sacrifiée.

Qu'un différend survienne entre le propriétaire de Kilub et un étranger; le premier jette à la figure du second ces simples paroles : « Kilubu ki kudzui » : Kilub te frappe ». L'adversaire tombera malade et ne pourra se libérer de la malédiction de Kilub que par une amende. Si un vol a été commis dans la maison du détenteur du Nkit, Kilub est déposé à la place de l'objet volé, et le coupable ou ses parents mourront, à moins de solder à temps l'amende rédemptrice.

On le voit, Kilub est un Nkit protecteur de la maison. Un malade ayant consulté le devin Ngang Ngwûm sur la cause de sa maladie recevra parfois cette réponse : « Tu as été saisi par Kilub »; « Tu as volé un objet appartenant à un possesseur de Kilub ». Et le voleur, terrifié, s'empres- sera de s'acquitter de la restitution, en y joignant une amende. Alors le Ngang Kilub viendra le soigner, offrira une poule en sacrifice au fétiche pour l'apaiser, soufflera à la figure du patient une poudre contenue dans un sachet et lui en oindra le corps.

d) CONCLUSION. — A quelle source les Nkit puisent-ils, dans la pensée du Musongo, leur efficacité? Les ancêtres défunts interviennent-ils dans leur action?

Nos questions n'ont jamais reçu que des réponses évasives : « Leur efficacité est un fait auquel nous croyons; nous en ignorons la source ». Il semble qu'ici encore le Musongo n'a jamais cherché à analyser et à expliciter sa croyance aveugle en ces procédés. Peut-on dire que la présence du Mpio dans les Nkit dénote une croyance à tout le moins implicite à l'intervention des ancêtres défunts? La chose ne nous semble pas tellement évidente que nous puissions l'affirmer péremptoirement et indistinctement.

§ 5. Ordalies.

Pour établir la preuve d'un délit ou d'un crime, le Musongo ne s'embarrasse pas de rechercher les témoins à charge ou à décharge. Il sait trop le peu de cas que l'on doit faire du témoignage de ses congénères, pour qui l'intérêt tient lieu de vérité. Il préfère recourir à un moyen plus simple et plus rapide, l'ordalie, persuadé que si un individu est vraiment coupable il est impossible que la fatalité de ce procédé le laisse impuni.

On nous a signalé deux sortes d'ordalies, employées, l'une ou l'autre, selon la gravité des cas.

- a) **Pour les cas les moins graves**, par exemple : maladie attribuée aux maléfices, vol, adultère, etc.

On choisit un tiers, membre du clan de la victime, qui consente à faire en quelque sorte l'office d'arbitre. C'est à lui que sera administrée l'épreuve que nous allons décrire.

On cherche un *Mbwel*, petit fruit rouge de la grosseur d'un œuf de pigeon, qui pousse à la racine d'une plante, et dont la chair fibreuse est comestible. L'écorce rouge est enlevée. A la chair blanche et molle on fixe une ficelle de raphia; puis le fruit est imprégné du poison *Kipwin*, dont nous parlerons plus longuement à l'article suivant. Le tiers complaisant avale le tout, mais en laissant hors la bouche l'extrémité de la ficelle. Après un temps convenable, l'extrémité libre est tirée doucement. Si le fruit *Mbwel* sort intact et sans résistance, l'innocence est déclarée. Si l'opérateur sent à la main quelque résistance et si, tirant plus fortement, il extrait la ficelle sans le fruit, l'accusation est reconnue fondée. Le tiers porte le nom de *Bwa Put*.

- b) **Pour les cas graves, et en particulier pour la preuve d'un crime.**

Un homme est mort d'un mal subit, sans que rien ait pu laisser prévoir une issue aussi rapide. Naturellement,

chacun se persuade que cet accident ne peut être que l'effet d'un *Mate* lancé par un *Mulwets* (auteur de maléfices). Les soupçons s'étant portés sur tel individu, — signalé, ou non, par le devin ou *Ngang Ngwâm*, — le lendemain même le poison, le *Mput*, décidera du même coup et de sa culpabilité et de sa condamnation.

Entre temps, l'exécuteur, le *Ngansi*, a été mandé. Déjà ses émissaires sont partis en toute hâte chercher « au pays des Bayaka », ou sur la rive droite du Kwilu, la précieuse écorce du *Kipwin*, arbre heureusement inconnu en nos régions. La nuit se passe dans l'attente fiévreuse des événements, cependant que l'accusé, fort de son innocence et d'ailleurs résigné, se repose sous quelque toit hospitalier, bien convaincu que toute tentative de fuite serait considérée comme l'aveu non ambigu de sa culpabilité.

Les porteurs de l'écorce sont arrivés. Avec soin, le *Ngansi* la place dans son mortier de bois et, à grands coups de pilon, la réduit en poudre impalpable; travail difficile, car l'écorce est dure et résistante. Pour se donner du cœur, il psalmodie une cantilène macabre. Enfin, la voici à point. Bien tamisée, elle se présente sous l'aspect d'une poudre brun orange, dépourvue d'odeur aussi bien que de saveur, mais d'une âcreté caractéristique.

Déjà les femmes ont préparé le lieu du supplice : en pleine brousse, à quelque distance du village, un cercle de 2 à 3 m. de diamètre a été soigneusement dépouillé des herbages et nettoyé; un étroit sentier d'accès a été tracé. Le cortège s'y achemine. L'inculpé ouvre la marche, suivi de ses proches. Quelquefois, les parents de l'accusateur les accompagnent, accablant le prévenu de leurs injures et de leurs menaces.

Arrivé au lieu de l'épreuve, le *Ngansi* s'acquitte des derniers préparatifs : la poudre est partagée en huit ou neuf petits tas, de la grosseur chacun d'un œuf de pigeon, disposés en ligne sur une feuille d'ananas longue et étroite. L'extrémité effilée de la feuille est placée à la façon d'un

entonnoir dans la bouche ouverte du patient, assis à terre sur ses talons. A l'aide d'un bâtonnet, le Ngansi pousse l'un après l'autre les petits tas de *Mput* dans la bouche. Puis on fait ingurgiter en abondance de l'eau, apportée dans une grande marmite.

Une dernière fois sont rappelées au prévenu les règles barbares du jugement : Tout besoin naturel non réprimé est tenu pour un aveu et puni de mort. On juge du supplice enduré par le malheureux, torturé à la fois par les effets du poison et par ceux de l'eau ingurgitée.

Dans une anxiété facile à comprendre, ennemis et amis attendent. La seule voie de salut est dans l'expectoration; encore doit-elle remplir les conditions requises. Le patient rejette-t-il le seul poison, c'est l'innocence, et l'accusation mensongère portée contre lui sera payée cher : amende considérable, et en cas d'insolvabilité, un membre du clan accusateur réduit à la servitude. Tous les yeux sont attentifs : le poison expectoré recèle-t-il des glaires, l'affaire est close, c'est la mort. Mais l'exécution n'aura pas lieu immédiatement. Au cimetière, une fosse est préparée, pendant que le condamné, épuisé, silencieux, rentre au village.

Alors commence la toilette funèbre. Les parents s'empresent auprès du malheureux. Tout en se lamentant, ils rasent la nuque et les tempes, dressent la chevelure; l'huile et le Nkula, poudre rouge et odoriférante, sont apportés pour oindre les membres. Les plus beaux pagnes sont enroulés autour de ses reins. Déjà ont été préparés des vivres abondants. Le condamné se restaure et distribue les restes à ses enfants et à ses proches. On se rend alors au cimetière. En chemin, le condamné fait aux siens ses dernières recommandations; il confie sa femme et ses enfants à ses parents. « Si je suis innocent, les ancêtres vengeront ma mémoire et poursuivront de leurs représailles le clan de mes accusateurs... Si je suis coupable, qu'on laisse en paix ceux que je quitte : j'ai payé pour eux ». Parfois il ajoute : « Ce maléfice, qui a causé la mort d'un tel, ce

n'est pas de moi seul qu'il émane; je le tiens de tel autre qui me l'a passé; qu'il boive demain le poison à son tour ».

Le cortège est arrivé au bord de la tombe. Un ami y descend le premier, arrange convenablement la terre au fond de la fosse et aplanit les inégalités du sol, remonte, aide lui-même le condamné à y descendre, y redescend à son tour pour l'aider à s'étendre et dispose ses vêtements. A ses côtés, il dispose des vivres en abondance, poules, chèvres découpées en morceaux, pains de manioc, bananes, calebasses de vin de palme. Il remonte. Aussitôt la terre est rejetée sur le corps, foulée aux pieds, dressée en forme de tertre, comme les autres tombes. Tout est fini. Il ne reste plus à la famille qu'à rentrer au village pour pleurer le défunt.

Telle est la pratique qui sévit chez les Basongo depuis les origines jusqu'à l'occupation effective du pays par les Européens, vers 1923-1926.

L'authenticité de ces détails nous a été attestée par un témoin oculaire, — plus qu'un témoin : — un acteur intimement mêlé au grand drame, puisqu'il en était la victime. Son histoire mérite d'être retracée :

Vers 1925, un certain Boy étant décédé au village de Mundondo (Chefferie de Kongo), les parents du défunt portèrent leurs soupçons sur un chef de clan nommé Muyamina-Musiese, du même village. Leur intuition le désignait d'une façon si claire comme auteur du maléfice, qu'on résolut de procéder sans aucun retard à l'épreuve du poison.

Le *Lim* du défunt conservait précieusement, comme beaucoup d'autres à cette époque, une réserve d'écorce de Kipwin. Lui-même fit l'office de *Ngansi*. L'accusé l'entendait apostropher son poison, tout en pilant dans son mortier de bois la dure écorce :

Va, chantait-il, va-t-en dans le ventre de Muyamina, dans le ventre du mangeur d'hommes;
Rencontres-tu un crapaud; dis-toi : c'est Muyamina;

Aperçois-tu un Kumbi-kumbi (épervier) : c'est encore lui;
 Entends-tu crier le Kikungulu (chouette) : c'est Muyamina;
 Vois-tu un Kanene (petit oiseau de la brousse) : il s'y cache;
 Rencontres-tu le Ngonsi (chauve-souris) : c'est Muyamina,
 saisis-le.

Saisis-le par les intestins;

Saisis-le par les doigts;

Saisis-le par les cheveux;

Saisis-le par les ongles.

Enfin, l'écorce est réduite en poudre fine. Le cortège se rend à l'emplacement préparé. Sur la feuille d'ananas s'alignent neuf petits tas de poudre. Successivement ils sont poussés dans sa bouche. Le patient ne ressentit tout d'abord aucune douleur. Puis il rejeta une partie du poison absorbé. Jusque-là tout allait bien; mais vers midi, l'eau ingurgitée en abondance occasionna un besoin incoercible : c'était son arrêt de mort.

Résigné, il revint avec les siens dans sa case. Et ce fut le repas d'adieu et la toilette funèbre. Vers quatre heures, le cortège s'achemina vers le cimetière où sa tombe avait été creusée. Seuls ses parents l'accompagnaient, chargés du barbare office de l'enterrer de leurs propres mains. Arrivé à la fosse, il adressa aux siens une dernière et courte harangue : « Si je suis coupable, je pourrirai en terre; sinon je reviendrai parmi vous ». Mais personne ne saisit, sous ces simples paroles, le plan ingénieux que déjà il avait mûri dans sa tête. Il recommanda à ses deux femmes ses quatorze enfants et distribua à chacun un peu de sel et quelques-unes des perles dont on avait orné sa chevelure. Un proche parent descendit au fond de la fosse pour y étendre un large mbalankwin (tissus de raphia), et remonta pour lui faire place. Lui-même y descendit sans aucune aide et s'étendit sur le côté, la tête appuyée sur le coude comme quelqu'un qui se prépare à dormir. Le parent compatissant redescendit pour placer près de lui une poule égorgée, deux sachets de sel, une boule de

manioc cuit et quelques pagnes. Le dernier vin de palme lui avait été refusé : « comment donnerions-nous du vin de palme à notre Lim, qui nous a causé tant de soucis par ses crimes? », disaient ses parents. Puis la terre fut jetée sur le corps. Lui-même entendit les piétinements des fossoyeurs qui tassaient le sol avec soin, et chacun rentra au village.

Lorsque le silence fut complet, la nuit était déjà profonde. Alors, doucement, doucement, Muyamina, qui s'était disposé à dessein dans sa tombe de façon à protéger sa tête, se mit à gratter la terre de ses mains et de ses ongles. Le souvenir de la peine qu'il éprouva à remuer ce sol si bien tassé lui est resté présent comme s'il était d'hier. Enfin, la tête émergea, il put respirer à son aise l'air frais de la nuit et reprit force et courage. Le trou fut suffisamment dégagé pour lui permettre de saisir deux pagnes de raphia et deux sachets de sel ensevelis avec lui, sans oublier sa pipe, qui l'avait accompagné dans la tombe. Il se souvint alors avoir laissé non loin de là quelques feuilles de tabac : vite il s'en fut bourrer sa pipe et alla furtivement l'allumer à un foyer qui couvait sur la place du village. Puis — trait de génie — il se glissa jusqu'à un arbre de la brousse où l'on avait, selon la coutume, suspendu ses insignes de chef de clan, le muwa et le wen. Il les saisit sans bruit et s'enfuit en forêt.

Dès l'aube, après s'être muni d'une abondante provision de noix de Kola, en vue de se donner des forces, il prit sa route vers le lointain village de Buzimbi (aujourd'hui Sonji). Là habitait sa belle-mère, qui consentit à le cacher.

Au village de Mundondo, les siens ne s'aperçurent pas tout d'abord de sa fuite. Mais se rendant un jour au cimetière, ils trouvèrent avec étonnement la tombe entièrement bouleversée. S'approchant de plus près, ils constatèrent qu'elle était vide. Où le condamné s'était-il enfui?... On repéra bien ses traces aux abords de la tombe; on les sui-

vit jusqu'à l'orée de la forêt, mais il fut impossible de les reconnaître plus loin. Pendant deux mois, toutes les recherches furent infructueuses, et l'on ignora entièrement le lieu de sa retraite; savait-on même s'il était vivant ou mort?... Grand fut l'émoi dans le clan lorsqu'on s'aperçut de la disparition des insignes protecteurs de la grande famille et garants de sa fécondité.

Deux années se passèrent ainsi. Décapité de son chef, le clan végétait, la mortalité sévissait, les âmes étaient désemparées. Le secret de la retraite du Lim avait bien fini par percer mais personne n'osait prendre l'initiative de rappeler le mangeur d'hommes condamné à mort. Un jour, devant les calamités qui, croyait-on, s'abattaient sur le clan, la mesure fut comble; les anciens se concertèrent et prirent l'héroïque résolution de ramener leur chef. Pour adoucir son ressentiment et apaiser sa colère, la délégation lui apportait des présents, chèvre et vin de palme. Pour appuyer leur démarche, ils s'étaient fait accompagner du Ngang Ngwûm. Le devin interrogea son appareil : la réponse, évidemment, fut favorable, et Muyamina déclaré innocent. Avec toutes les démonstrations de la joie la plus vive, le condamné fut ramené à son village, réhabilité dans ses fonctions, dignité qu'il occupe depuis lors à Mundondo, à la grande satisfaction de ses administrés (fig. 47).

CHAPITRE VIII.

PROVERBES ET DICTONS BASONGO.

Nous n'entendons aucunement dresser ici un recueil des proverbes et dictons qui ont cours chez les Basongo. Nous voulons nous contenter de noter modestement, pour les sauver de l'oubli, quelques aphorismes tombés sous notre plume au hasard des rencontres. Nous y joindrons quelques dictons recueillis dans la région limitrophe des Bam-

bala et dont plusieurs d'ailleurs, sont communs aux deux tribus. Pour les distinguer, nous ferons précéder chacun d'eux de la lettre initiale de la tribu où il a été entendu :

S = Basongo; B = Bambala.

S. — *Nzem a mpung alem bwa; matong a Nzem bant.*

B. — *Nzambi Pungu ukalamba katu, matongo hâtu.*

Traduction : Dieu puissant cuit son pain de manioc; l'assaisonnement c'est l'homme.

Sens : L'homme est entre les mains de Dieu, comme un aliment entre celles de l'homme.

S. — *Udia kibonso kia mubiesi.*

B. — *Ndia kibonso udia mukasi.*

Traduction : Mange les pépins de courge que mange le malade.

Sens : Sois ami des malheureux : tu auras des amis.

S. — *Mia miel mikatendela.*

Traduction : Bracelets aux pieds s'entrechoquent.

Sens : Comment, entre deux (amis ou époux), n'y aurait-il pas quelque friction.

S. — *Waba a kiye.*

B. — *Kombi yungu.*

Traduction : Besace de sot.

Sens : Un sot se laissera abuser une fois, mais l'expérience l'instruira.

S. — *Nzil antor, kiye wulubus.*

B. — *Buga toto, yungu a meso.*

Traduction : Chemin fangeux, sot par-devant.

Sens : Affaire suspecte : ne t'y engage pas inconsidérément.

S. — *Mukengi twe ngan; kiambu ku bwal?*

Traduction : Le chat sauvage t'invite (la poule) à une promenade; était-il ton ami au village?

Sens : Ne lie pas amitié avec ton ennemi.

S. — *Mwana masin mumpwi a tar a ndi, nde mwibi.*

Traduction : Enfant qui met la main à la pitance de son père, enfant voleur.

Sens : Qui cherche le danger y succombera.

S. — *Kinin kiandi bota, kiaki mu nkongo bota.*

B. — *Kazila kakom buda, mutu mugwen gwasila.*

Traduction : L'oiseau perché sur ton arc, un autre le tire.

Sens : 1. Entre proches parents, on ne s'épouse pas.

2. Nul n'est juge en sa propre cause.

S. — *Ye nzil, ye nzil?... Ngwemo?... Ngwemo?...*

B. — *Ayi mbuga, ayi mbuga?... Ngieti?... e ngieti?...*

Traduction : Est-ce ce chemin?... Est-ce ce chemin?... Celui-ci, ou celui-là?...

Sens : L'hésitant, l'indécis n'arrivera pas au but.

S. — *Satu satu mukulu ta bwal.*

B. — *Sedu sedu mayi mwendu.*

Traduction : Lentement, lentement, vers le village (ou : va toujours).

Sens : « Chi va piano va sano ».

S. — *Kudenda ga mudianda, mundu kulâm.*

B. — *Gudala gu mbuda gulomba.*

Traduction : L'ancien, qui te suit des yeux, te demande.

Sens : Préviens les désirs des anciens avant qu'ils les expriment.

S. — *Udia nze, bambwa me akietse* : — *ngedia me, bambwa nze mawetse.*

Traduction : Quand tu manges, j'attache les chiens : — lorsque je mange, tu les lâches.

Sens : Accorde aux autres les égards que tu exiges pour toi-même.

S. — *Kavunza ngandu; ikotetsien.*

B. — *Kavunza ngandu; ayu kambaza.*

Traduction : Partageant (jadis) leurs repas; les voilà dos à dos.

Sens : Vieux amis désunis.

B. — *Udia mu nzu ndungi dulengi mulesidi.*

Traduction : Qui se cache dans sa maison pour manger, les jeunes gens le lui ont enseigné.

Sens : Si les vieux sont égoïstes, les jeunes leur en ont donné l'exemple.

S. — *Bansol ba kwon, kubul atsi kakwul.*

B. — *Asololo a magondo, ma agulanda gwabula.*

Traduction : Ver (rongeur) de palmier égaré dans un bananier, chacun peut le prendre sans peine.

Sens : Un individu isolé de son clan est victime de tout le monde (car il n'a plus personne pour prendre sa défense).

S. — *Aliangi bansol, aliangi mufwi.*

B. — *Kimoko kigamukidi sololo ye mufuki.*

Traduction : Eternellement elle attend le ver du palmier, la mangouste.

Sens : Espoir déçu... comme la mangouste avide attend vainement devant le tronc du palmier que les vers veulent bien sortir.

S. — *Biko wombil, muan a nko iyem.*

Traduction : Nouvelle belle-mère, poussin qui caquette.

Sens : Nouvelle belle-mère, petits cadeaux.

S. — *Biko wombil, biansi mèn.*

Traduction : Jeune belle-mère, assieds-toi à terre.

Sens : Jeune belle-mère, pas de cérémonie.

S. — *Kwona kintan kutoko musidi, lakwu ku bwal.*

Traduction : Une affaire qui se passe en forêt s'entend du village.

Sens : Rien ne peut rester secret.

S. — *Mempe abwisi mba mwisa mitsch asil ku bwal.*

B. — *Kapangu kabwisi mba musingi mwisi.*

Traduction : La hachette (qui coupe le fruit du palmier) jalouse le pilon (qui, resté au village, se rassasie d'huile en pilant le fruit).

Sens : Qui n'envie pas un plus heureux que lui?

S. — *Kisuk a mba kibwakwo a ndi nka, kikumukwo a ndi nka.*

B. — *Kisuka ki mba di kubwa ye magasa, di kwala-muka ye magasa.*

Traduction : Le régime de palmier qui tombe dans la brousse se retourne sens dessus-dessous dans la brousse.

Sens : Le coupable qui comparaît devant le juge ne devra pas payer seulement son délit, mais aussi son juge.

S. — *Atel gankos mbong ywel, bitwum kakiats.*

B. — *Tet obanda mbongo zari, ilungu yensi akwetsi.*

Traduction : A celui qui tire le vin de palme en deux endroits de la forêt, nombreuses calebasses (de vin).

Sens : Heureux qui sait faire rentrer deux créances.

S. — *Kimpiomb kabwidi mukawo.*

B. — *Kaneni kabudila mukawo.*

Traduction : Oiselet de brousse qui se pose à côté d'un serpent (et dévoile ainsi sa présence).

Sens : Le chef de clan est parfois trahi par ses plus humbles sujets.

S. — *Ngul antor alam ku mbwetsi, ekwil Muyer ku nsî.*

Traduction : Le cochon se crotte en mares de forêt et vient se décrotter au Muyer (arbre) de la brousse.

Sens : Les bévues des sujets éclaboussent parfois leur chef de clan.

APPENDICES.

I. — Les origines du clan Kingoma, d'après une déposition reçue à Kongo, novembre 1937.

Depuis les temps les plus reculés, notre clan Kingoma se trouvait établi sur la rive gauche du Kwango, en amont de Kasongo Lunda, à Koo. Le chef du clan se nommait *Mutebe*, frère de *Kibatika Mama*, ancêtre du clan.

Mutebe, voulant étendre son autorité sur les terres avoisinantes, entra en lutte avec Mulikongo (nom générique des chefs des Basuku), qui régnait sur ces terres.

Les Basongo se virent contraints de quitter ces parages et s'établirent plus en aval, toujours sur la rive gauche, en un lieu appelé *Kingamba*. Mais la lutte avec Mulikongo n'en fut pas apaisée : des difficultés surgirent de nouveau au sujet de la chasse. On en vint à la guerre ouverte. *Mbumba*, frère de Mulikongo, qui dirigeait les opérations fut tué, et Mulikongo reçut enfin de Mutebe des propositions de paix. Il s'amena en vue des pourparlers et allait prendre place dans une maison qui lui avait été préparée, quand un soupçon lui vint à l'esprit. Du bâton de chef dont il était muni, il sonda le sol et s'aperçut vite qu'une fosse profonde habilement dissimulée avait été creusée, où il devait tomber et être aussitôt achevé ⁽¹⁾. Il s'enfuit, poursuivi par Mutebe. Mais un autre frère de Mulikongo,

(1) Légende « cliché », racontée par plus d'une tribu et, en particulier, à propos de la guerre des Bayaka de la Nganga contre les Basuku; cet événement aurait, d'après eux, déterminé le départ des Basuku vers l'Est. Ceci nous met en méfiance à l'égard de la déposition que nous rapportons à titre de spécimen, et sans lui accorder plus de crédit qu'il ne convient.

Woto, s'empara de *Mungunga-Munambamba*, frère de *Mutebe*, et lui coupa la tête.

Mutebe, ébranlé par ce coup, appela à son secours les *Batike* (sic), qui s'étaient établis à *Koo*. Ceux-ci entrèrent en lutte avec *Mulikongo*, lutte qui se prolongea de longues années.

C'est pour mettre fin à ces guerres qu'entrèrent en lice les *Bandundu*, Blancs qui chassèrent définitivement les *Basongo* des rives du *Kwango*.

Les émigrants eurent à traverser la *Wamba*, la *Bakali* et la *Nsay*. Le *Kwenge* fut franchi sur un pont de lianes (*Futi-futi*).

II. — Extrait des conclusions de la contre-enquête de février-mars 1937 sur la chefferie des *Basongo*.

Les opposants au choix de *Fwala* pour l'investiture étaient :

1. *Mokwaya*, représentant du clan de *Belo*, et *Petelo Boy*, chef de *Belo*.

« Malgré notre appel et les multiples démarches des qué-mandeurs, le chef de *Belo* ne se présenta pas... *Mokwaya* affirme avoir signalé lors de la première enquête, que les « *Belo* » étaient chefs de la région. Comme nous lui faisons lecture des déclarations de chaque chef, il reconnaît n'avoir pas protesté auprès de nous, lors des enquêtes visées »

2. Les représentants du clan de *Kingoma*, de beaucoup le plus important, protestent violemment contre les menées du chef de *Belo* et le maintien de *Fwala* (clan *Busongo*), et clament la suprématie du clan de *Kingoma*. Ils arguent de ce que : 1° ils sont arrivés les premiers à leur emplacement actuel; 2° ils détiennent les insignes du pouvoir; 3° leur clan est plus important que tous les autres.

Ils renient ainsi toutes leurs dépositions faites lors des premières enquêtes, en 1933, 1934 et 1935; sont en contra-

diction avec leurs premières déclarations; ont oublié des points importants et ne s'expliquent pas leur erreur au sujet de l'origine de leur premier anneau.

3. Le clan *Kisala*, qui avait tenu pour le clan « Kingoma », contre le clan « Busongo », change de tactique et se range aux côtés de celui-ci. « Comme nous manifestions notre étonnement, il se ravisèrent et passèrent dans le clan « Kingoma », sans fournir de commentaire. »

4. Le clan *Kikasa-Mueni* (chef Muwala-wala), déclare que le clan « Kingoma » est arrivé dans la région peu avant le clan « Busongo ».

« Il est de toute évidence qu'il faut rechercher l'origine de ce mouvement séditieux dans un sentiment de convoitise bien naturel chez les populations indigènes. Le chef des « Kingoma » reconnaît que si Fwala (chef investi) avait partagé avec lui ses recettes il n'aurait pas songé à s'insurger. »

Solution : 1° Babwini, chef du clan *Kingoma*, recevra indemnisation et ristourne pour l'impôt perçu par le chef investi Fwala. Il délèguera un juge au tribunal principal de la chefferie.

2° Muwala-wala, chef du clan *Kikasa-Mueni*, sera vice-président au tribunal.

3° Malala, chef du clan *Kisala*, sera juge.

4° Petelo Boy, chef du clan *Belo*, sera juge.

5° Fwala, chef du clan *Busongo*, sera maintenu dans ses fonctions de Chef investi de la Chefferie des Basongo.

Le 12 juillet 1937.

III. — Statistique démographique des Basongo.

Année 1938.

	Sexe.	
	Masculin.	Féminin
Nourrissons	1.030	992
Enfants	3.487	3.210
Adultes	3.521	4.431
Vieillards	272	493
Total de la population. . .	8.310	9.126

	Excédents.	
	Masculin.	Féminin.
Période de l'allaitement. . . .	38	—
Du sevrage à la nubilité . . .	277	—
Age adulte apte au mariage . .	—	910
Vieillesse	—	221
Totaux respectifs. . .	315	1.131



TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
INTRODUCTION.	3
CHAPITRE PREMIER. — Origines.	
§ 1. Le point de départ	7
§ 2. Causes et date de l'émigration	14
§ 3. Les Basongo sur le Kwango	21
§ 4. L'émigration	24
CHAPITRE II. — Habitat actuel.	
§ 1. Aspect	27
§ 2. Ressources	29
§ 3. Villages..	30
§ 4. La population	31
CHAPITRE III. — Conditions d'existence.	
§ 1. Caractères ethniques... ..	31
§ 2. L'habitation..	34
§ 3. Les travaux..	37
§ 4. Le coût de la vie jadis et aujourd'hui... ..	39
§ 5. La chasse	42
§ 6. Manifestations artistiques.	46
CHAPITRE IV. — La propriété.	
§ 1. Objet de la propriété..	50
§ 2. Acquisition et vente... ..	59
§ 3. Succession	60
§ 4. Atteintes au droit de propriété	61
CHAPITRE V. — Organisation sociale.	
<i>A. Le clan :</i>	
§ 1. Structure du clan	62
§ 2. Insignes du chef du clan... ..	65
§ 3. Loi de succession	67
§ 4. Création d'un nouveau chef de clan	69
§ 5. Prerogatives du chef de clan	73
§ 6. Endogamie ou exogamie... ..	76
§ 7. Subdivision du clan : le Kidziki	78

B. *L'asservissement :*

§ 1. Causes d'asservissement	79
§ 2. Mode d'asservissement	82
§ 3. Conditions d'existence de l'esclave..	83
§ 4. L'affranchissement	85
§ 5. Prérogatives spéciales aux esclaves	86

C. *Le Gouvernement :*

§ 1. Le grand chef de la tribu..	87
§ 2. La chefferie..	90
§ 3. Insignes de chefs	92
§ 4. Pouvoirs des chefs	93
§ 5. Coutumes réglant la succession	97
§ 6. Prise de pouvoir.	97
§ 7. Décès du chef	99

CHAPITRE VI. — **La famille.**

A. <i>Les liens de parenté</i>	101
---------------------------------------	-----

B. *Le mariage (Wala) :*

§ 1. Empêchements	106
§ 2. Les fiançailles	108
§ 3. La dot (Nzim)	109
§ 4. Rites du mariage	115
§ 5. Résidence et régime des biens.	116
§ 6. Droits et devoirs réciproques des époux	117
§ 7. Répudiation..	119
§ 8. La polygamie	124

C. *Le développement de la famille :*

§ 1. La protection de la famille	129
§ 2. La naissance	132
§ 3. La circoncision (Kutsul)	133
§ 4. L'adoption	134
§ 5. L'autorité paternelle... ..	135

D. *Le décès :*

§ 1. Rites de la sépulture..	136
§ 2. Le deuil	138

CHAPITRE VII. — **Croyances et pratiques.**

§ 1. Croyances fondamentales..	139
§ 2. Le culte	143
§ 3. La divination	146
§ 4. La défense de l'individu contre les maux physiques...	150
§ 5. Ordales.	156

CHAPITRE VIII. — **Proverbes et dictons Basongo** ... 162

APPENDICES.	167
------------------	-----



1. Vue sur le Kwilu.



2. Aspect général des rives du moyen Kwilu.



3. Sternweel sur le Kwilu.



4. La Luniungu en son cours moyen.



5. La Luniungu.



6. Barrage sur la Luniungu en vue de la pêche.

DIVERS ASPECTS DE LA SAVANE OCCUPEE PAR LES BASONGO.



7. Savane à végétation ligneuse très dense : « Mukwer ».



8. Aspect le plus ordinaire de la savane : à gauche, «Mukwer», à droite, «Muyer».



9. Le « Mulol ».



10. Le « Muyer ».



11. Type des savanes dépourvues d'arbustes,
que les Basongo laissèrent aux Bambala.



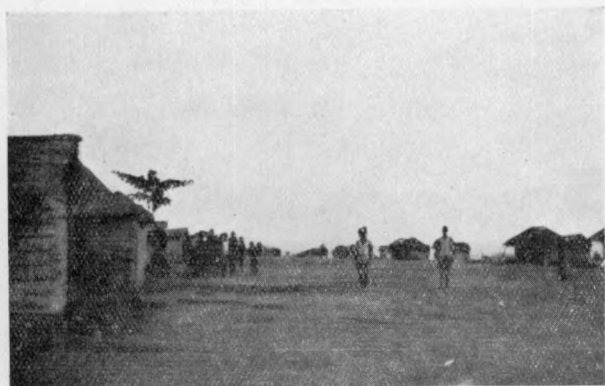
12. Type d'ancien emplacement de village,
dans le fond, où apparaissent des palmiers et des cultures.



13. Village moderne de Muwanda-Koso.



14. Village musongo moderne.

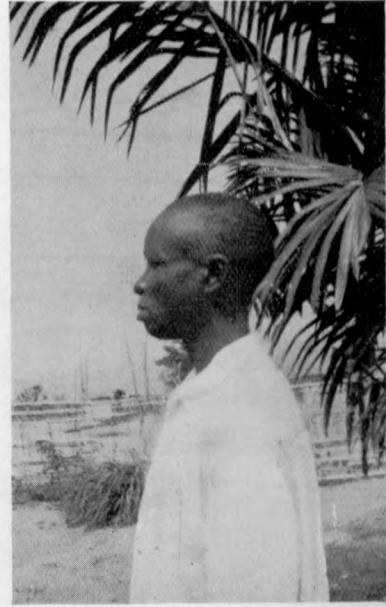


15. Le retour au village, le soir.

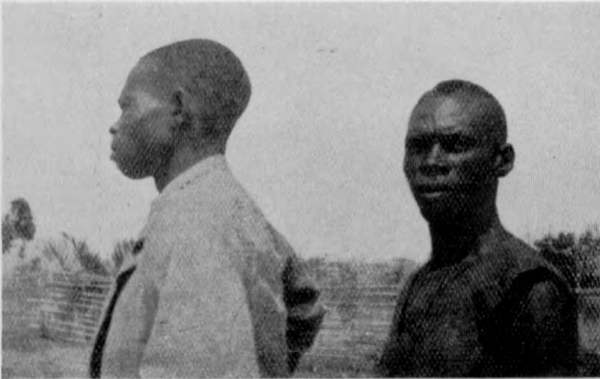
TYPES BASONGO.



16.



18.



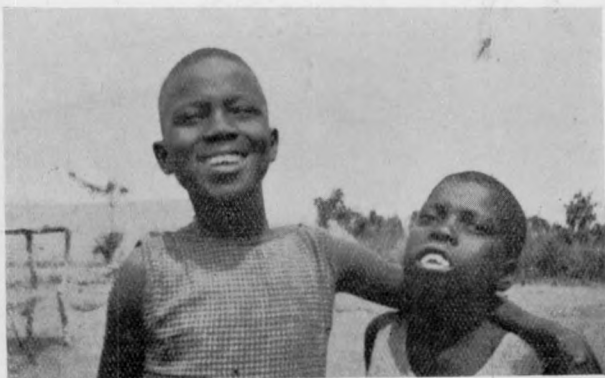
17.



19. Tatouages abdominaux en losanges.



20. Tatouages dorsaux.
Excroissances cutanées dispersées.



22. Taille des dents incisives supérieures centrales.

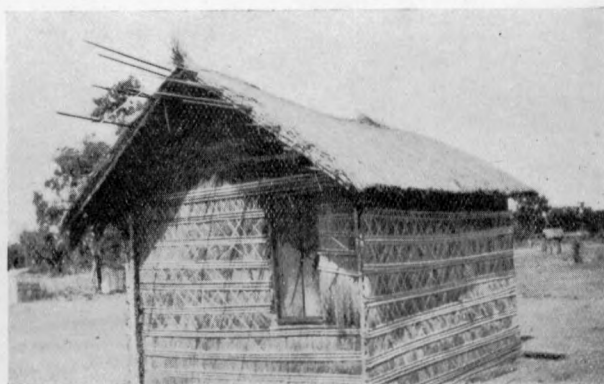


21. Tatouages faciaux.



23. Coiffures modernes.

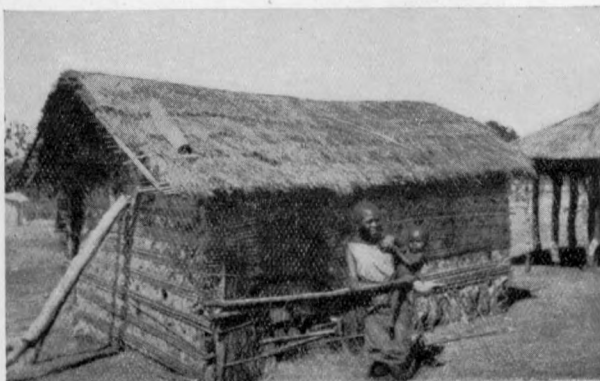
HABITATIONS BASONGO.



24.

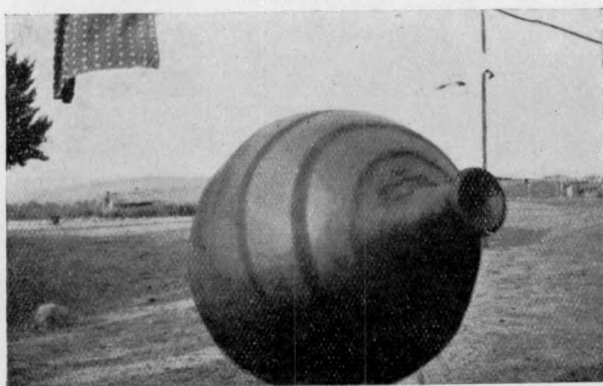


25.

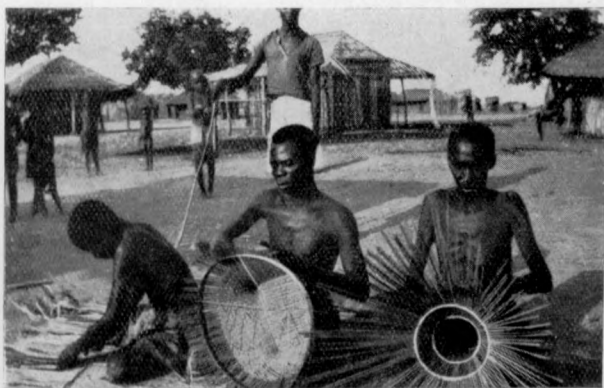


26.

INDUSTRIES LOCALES.



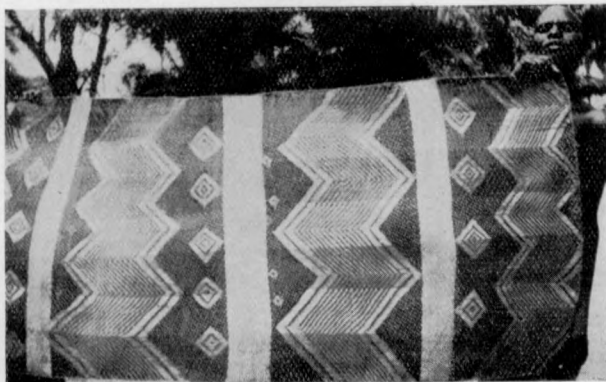
27 et 28. Cruches basongo « Bwo ».



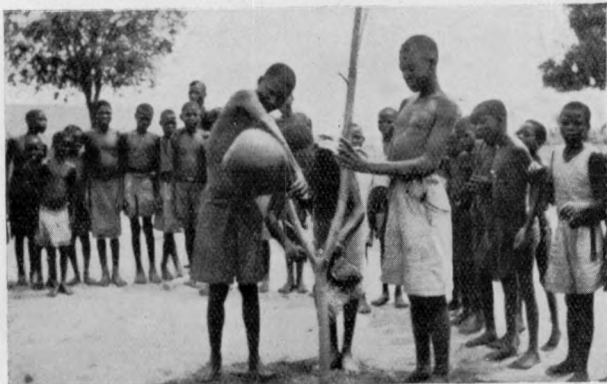
29. Confection de nattes et de paniers.



30. Mayusu (palmier Raphia), dont les fibres servent à tisser le Kipusu Kabidie et à fabriquer des nattes.



31. Natte à dessins géométriques (travail mumbala).



32. Plantation d'un Musongi sur la place du village.



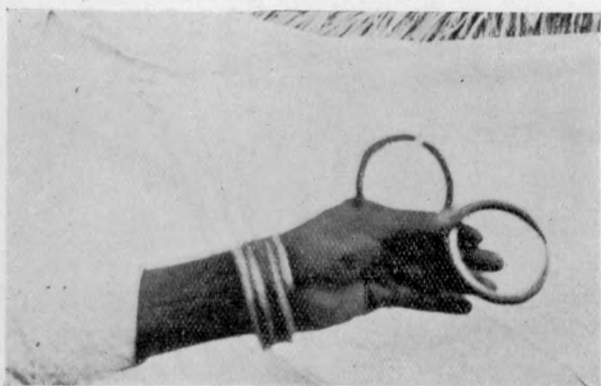
33. Musongi âgé de 15 ans, à Mundondo (Buzimbi).



34. Cactus « Lang »



35. Enclos de Cactus « Lang » entourant les habitations d'un chef.



36. Divers spécimens de « Muwa », bracelets de chefs
(le modèle présenté au poignet, à plusieurs spires, est rare).



37. Chef de clan présentant une corne
de Mvil de la dimension d'un « Wen ».



38. *Fwala*, chef investi des Basongo,
tenant le fer de son « Yong ».



39. Un des rares vestiges de « Kinini »
ancien, dressé autour d'un arbuste
de brousse.



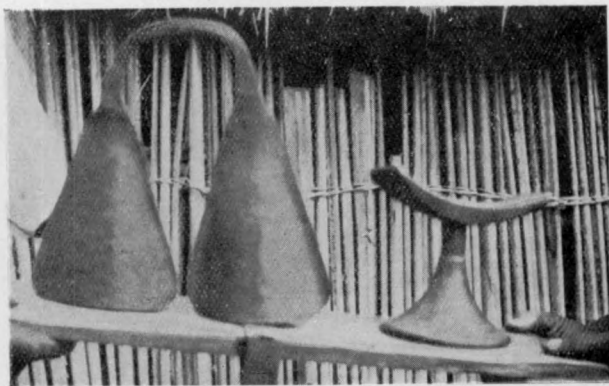
40. *Mumbongo*, chef de Kintulu,
tenant son « Yong ».
De part et d'autre, « Mfianzo »,
trompes d'ivoire.



41. *Mumbongo* coiffé de son « Mpu a
Nzim », bonnet de chef orné de cauris;
au cou, le collier de dents de léopard;
à la main, le « musiesi ».



42. Enfant portant le « Kinkiel »
et présentant un essai de coiffure
« Gamukal »



43. « Kinkiel », cloches jumelées de chef;
« Kikum », appuie-tête.



44. Devineresse frappant le « Ngwûm » (remarquer la tête qui orne le Ngwûm et portant la coiffure « Gamukal »).



45. Devineresse et ses insignes : calotte ornée de cauris, tambour « Ngwûm mikoko », « Nkwet » sur l'épaule.



46. « Nkwet », instrument divinatoire.

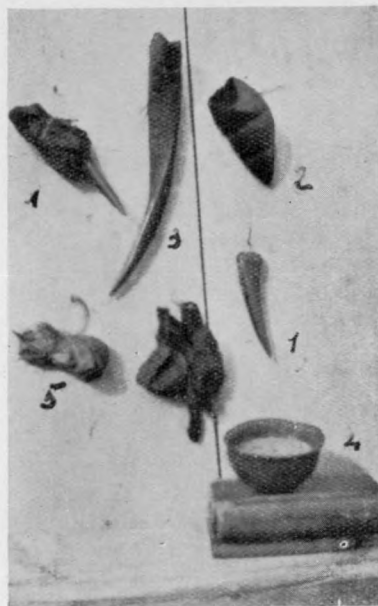


47. *Muyamina-Musièse*, rescapé de l'épreuve du poison.

L'ESPOIR DU MUSONGO.



48. « Bambi » (haut. 0,25); « Kilub »
(haut. 0.10). Remarquer la coiffure
« Mbang » de la première.



49. « Nkit » divers.

1. Lubanzi; 2. Kikum; 3. Kunga;
4. Kosi; 5. Kimfidi.

Tome VII.

1. STRUYF, le R. P. I., *Les Bakongo dans leurs légendes* (280 pages, 1936) . . . fr. 55 »
2. LOTAR, le R. P. L., *La grande chronique de l'Ubangi* (99 pages, 1 figure, 1937) . . . 15 »
3. VAN CAENEGHEM, de E. P. R., *Studie over de gewoontelijke strafbepalingen tegen het overspel bij de Baluba en Ba Lulua van Kasai* (Verhandeling welke in den Jaarlijkschen Wedstrijd voor 1937, den tweeden prijs bekomen heeft) (56 bl., 1938) . . . 10 »
4. HULSTAERT, le R. P. G., *Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundó* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1937) (53 pages, 1938) . . . 10 »

Tome VIII.

- HULSTAERT, le R. P. G., *Le mariage des Nkundó* (520 pages, 1 carte, 1938) . . . fr. 100 »

Tome IX.

1. VAN WING, le R. P. J., *Études Bakongo*. — II. *Religion et Magie* (301 pages, 2 figures, 1 carte, 8 planches, 1938) . . . fr. 60 »
2. TIARKO FOURCHE, J. A. et MORLIGHEM, H., *Les communications des indigènes du Kasai avec les âmes des morts* (78 pages, 1939) . . . 12 »
3. LOTAR, le R. P. L., *La grande Chronique du Bomu* (163 pages, 3 cartes, 1940). . . 30 »
4. GELDERS, V., *Quelques aspects de l'évolution des Colonies en 1938* (82 pages, 1941) . . . 16 »

Tome X.

1. VANHOVE, J., *Essai de droit coutumier du Ruanda* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1940) (125 pages, 1 carte, 13 planches, 1941) . . . fr. 33 »
2. OLBRECHTS, F. M., *Bijdrage tot de kennis van de Chronologie der Afrikaansche plastiek* (38 blz., X pl., 1941) . . . 15 »
3. DE BEAUCORPS, le R. P. R., *Les Basongo de la Luniungu et de la Gobari* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1940) (172 pages, 15 planches, 1 carte, 1941) . . . 50 »

SECTION DES SCIENCES NATURELLES ET MEDICALES

Tome I.

1. ROBYNS, W., *La colonisation végétale des laves récentes du volcan Rumoka (laves de Kateruzi)* (33 pages, 10 planches, 1 carte, 1932). . . fr. 15 »
2. DUBOIS, le Dr A., *La lèpre dans la région de Wamba-Pawa (Uele-Nepoko)* (87 pages, 1932) . . . 13 »
3. LEPLAE, E., *La crise agricole coloniale et les phases du développement de l'agriculture dans le Congo central* (31 pages, 1932) . . . 5 »
4. DE WILDEMAN, E., *Le port suffrutescent de certains végétaux tropicaux dépend de facteurs de l'ambiance!* (51 pages, 2 planches, 1933) . . . 10 »
5. ADRIAENS, L., CASTAGNE, E. et VLASSOV, S., *Contribution à l'étude histologique et chimique du Sterculia Bequaerti De Wild.* (112 pages, 2 planches, 28 fig., 1933). . . 24 »
6. VAN NITSEN, le Dr R., *L'hygiène des travailleurs noirs dans les camps industriels du Haut-Katanga* (248 pages, 4 planches, carte et diagrammes, 1933). . . 45 »
7. STEYAERT, R. et VRYDAGH, J., *Etude sur une maladie grave du cotonnier provoquée par les piqures d'Helopeltis* (55 pages, 32 figures, 1933) . . . 20 »
8. DELEVOY, G., *Contribution à l'étude de la végétation forestière de la vallée de la Lukuga (Katanga septentrional)* (124 pages, 5 planches, 2 diag., 1 carte, 1933). . . 40 »

Tome II.

1. HAUMANN, L., *Les Lobelia géants des montagnes du Congo belge* (52 pages, 6 figures, 7 planches, 1934) . . . fr. 15 »
2. DE WILDEMAN, E., *Remarques à propos de la forêt équatoriale congolaise* (120 p., 3 cartes hors texte, 1934) . . . 26 »
3. HENRY, J., *Etude géologique et recherches minières dans la contrée située entre Ponthierville et le lac Kivu* (51 pages, 6 figures, 3 planches, 1934). . . 16 »
4. DE WILDEMAN, E., *Documents pour l'étude de l'alimentation végétale de l'indigène du Congo belge* (264 pages, 1934) . . . 35 »
5. POLINARD, E., *Constitution géologique de l'Entre-Lulua-Bushimaie, du 7^e au 8^e parallèle* (74 pages, 6 planches, 2 cartes, 1934) . . . 22 »

Tome III.

1. LEBRUN, J., *Les espèces congolaises du genre Ficus L.* (79 pages, 4 figures, 1934). 12 »
2. SCHWETZ, le Dr J., *Contribution à l'étude endémiologique de la malaria dans la forêt et dans la savane du Congo oriental* (45 pages, 1 carte, 1934). 8 »
3. DE WILDEMAN, E., TROLLI, GRÉGOIRE et OROLOVITCH, *A propos de médicaments indigènes congolais* (127 pages, 1935). 17 »
4. DELEVOY, G. et ROBERT, M., *Le milieu physique du Centre africain méridional et la phytogéographie* (104 pages, 2 cartes, 1935). 16 »
5. LEPLAE, E., *Les plantations de café au Congo belge. — Leur histoire (1881-1935). — Leur importance actuelle* (248 pages, 12 planches, 1936). 40 »

Tome IV.

1. JADIN, le Dr J., *Les groupes sanguins des Pygmées* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1935) (26 pages, 1935). fr. 5 »
2. JULIEN, le Dr P., *Bloedgroeponderzoek der Efé-pygmeen en der omwonende Negerstammen* (Verhandeling welke in den jaarlijkschen Wedstrijd voor 1935 eene eervolle vermelding verwierf) (32 bl., 1935). 6 »
3. VLASSOV, S., *Espèces alimentaires du genre Artocarpus. — 1. L'Artocarpus integrifolia L. ou le Jacquier* (80 pages, 10 planches, 1936). 18 »
4. DE WILDEMAN, E., *Remarques à propos de formes du genre Uragoga L. (Rubiaceées). — Afrique occidentale et centrale* (188 pages, 1936). 27 »
5. DE WILDEMAN, E., *Contributions à l'étude des espèces du genre Uapaga BAILL. (Euphorbiacées)* (192 pages, 43 figures, 5 planches, 1936). 35 »

Tome V.

1. DE WILDEMAN, E., *Sur la distribution des saponines dans le règne végétal* (94 pages, 1936). fr. 16 »
2. ZAHLBRUCKNER, A. et HAUMAN, L., *Les lichens des hautes altitudes au Ruwenzori* (31 pages, 5 planches, 1936). 10 »
3. DE WILDEMAN, E., *A propos de plantes contre la lèpre (Crinum sp. Amaryllidacées)* (58 pages, 1937). 10 »
4. HISSETTE, le Dr J., *Onchocercose oculaire* (120 pages, 5 planches, 1937). 25 »
5. DUREN, le Dr A., *Un essai d'étude d'ensemble du paludisme au Congo belge* (86 pages, 4 figures, 2 planches, 1937). 16 »
6. STANER, P. et BOUTIQUE, R., *Matériaux pour les plantes médicinales indigènes du Congo belge* (228 pages, 17 figures, 1937). 40 »

Tome VI.

1. BURGEON, L., *Liste des Coléoptères récoltés au cours de la mission belge au Ruwenzori* (140 pages, 1937). fr. 25 »
2. LEPERSONNE, J., *Les terrasses du fleuve Congo au Stanley-Pool et leurs relations avec celles d'autres régions de la cuvette congolaise* (68 pages, 6 figures, 1937). 12 »
3. CASTAGNE, E., *Contribution à l'étude chimique des légumineuses insecticides du Congo belge* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1937) (102 pages, 2 figures, 9 planches, 1938). 45 »
4. DE WILDEMAN, E., *Sur des plantes médicinales ou utiles du Mayumbe (Congo belge), d'après des notes du R. P. WELLENS † (1891-1924)* (97 pages, 1938). . . 17 »
5. ADRIAENS, L., *Le Ricin au Congo belge. — Étude chimique des graines, des huiles et des sous-produits* (206 pages, 11 diagrammes, 12 planches, 1 carte, 1938). 60 »

Tome VII.

1. SCHWETZ, le Dr J., *Recherches sur le paludisme endémique du Bas-Congo et du Kwango* (164 pages, 1 croquis, 1938). fr. 28 »
2. DE WILDEMAN, E., *Dioscorea alimentaires et toxiques (morphologie et biologie)* (262 pages, 1938). 45 »
3. LEPLAE, E., *Le palmier à huile en Afrique, son exploitation au Congo belge et en Extrême-Orient* (108 pages, 11 planches, 1939). 30 »

Tome VIII.

1. MICHOT, P., *Etude pétrographique et géologique du Ruwenzori septentrional* (271 pages, 17 figures, 48 planches, 2 cartes, 1938) fr. 85 »
2. BOUCKAERT, J., CASIER, H., et JADIN, J., *Contribution à l'étude du métabolisme du calcium et du phosphore chez les indigènes de l'Afrique centrale* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1938) (25 pages, 1938) 6 »
3. VAN DEN BERGHE, L., *Les schistosomes et les schistosomoses au Congo belge et dans les territoires du Ruanda-Urundi* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1939) (154 pages, 14 figures, 27 planches, 1939) 45 »
4. ADRIAENS, L., *Contribution à l'étude chimique de quelques gommages du Congo belge* (100 pages, 9 figures, 1939) 22 »

Tome IX.

1. POLINARD, E., *La bordure nord du socle granitique dans la région de la Lubi et de la Bushimai* (56 pages, 2 figures, 4 planches, 1939) fr. 16 »
2. VAN RIEL, le Dr J., *Le Service médical de la Compagnie Minière des Grands Lacs Africains et la situation sanitaire de la main-d'œuvre* (58 pages, 5 planches, 1 carte, 1939) 13 »
3. DE WILDEMAN, E., Drs TROLLI, DRICOT, TESSITORE et M. MORTIAUX, *Notes sur des plantes médicinales et alimentaires du Congo belge* (Missions du « Foréami ») (vi-356 pages, 1939) 60 »
4. POLINARD, E., *Les roches alcalines de Chianga (Angola) et les tufs associés* (32 pages, 2 figures, 3 planches, 1939) 12 »
5. ROBERT, M., *Contribution à la morphologie du Katanga; les cycles géographiques et les pénéplaines* (59 pages, 1939) 10 »

Tome X.

1. DE WILDEMAN, E., *De l'origine de certains éléments de la flore du Congo belge et des transformations de cette flore sous l'action de facteurs physiques et biologiques* (365 pages, 1940) fr. 60 »
2. DUBOIS, le Dr A., *La lèpre au Congo belge en 1938* (60 pages, 1 carte, 1940) 12 »
3. JADIN, le Dr J., *Les groupes sanguins des Pygmoides et des nègres de la province équatoriale (Congo belge)* (42 pages, 1 diagramme, 3 cartes, 2 planches, 1940) 10 »
4. POLINARD, E., *Het doleriet van den samenloop Sankuru-Bushimai* (42 pages, 3 figures, 1 carte, 5 planches, 1941) 17 »
5. BURGEON, L., *Les Colasposoma et les Euryope du Congo belge* (43 pages, 7 figures, 1941) 10 »
6. PASSAU, G., *Découverte d'un Céphalopode et d'autres traces fossiles dans les terrains anciens de la Province orientale* (14 pages, 2 planches, 1941) 8 »

Tome XI.

1. VAN NITSEN, le Dr R., *Contribution à l'étude de l'enfance noire au Congo belge* (82 pages, 2 diagrammes, 1941) fr. 16 »
2. SCHWETZ, le Dr J., *Recherches sur le Paludisme dans les villages et les camps de la division de Mongwalu des Mines d'or de Kilo (Congo belge)* (75 pages, 1 croquis, 1941) 16 »
3. LEBRUN, J., *Recherches morphologiques et systématiques sur les cafétiers du Congo* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1937) (184 pages, 19 planches, 1941) 80 »
4. RODHAIN, le Dr J., *Etude d'une souche de Trypanosoma Cazalboui (Vivax)* (38 pages, 1941) 11 »
5. VAN DEN ABELE, M., *L'Erosion. Problème africain* (30 pages, 2 planches, 1941) 7 »
6. STANER, P., *Les Maladies de l'Hevea au Congo belge* (42 pages, 4 planches, 1941) 10 »
7. RESSELER, R., *Recherches sur la calcémie chez les indigènes de l'Afrique centrale* (54 pages, 1941) 15 »

SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES

Tome I.

1. FONTAINAS, P., *La force motrice pour les petites entreprises coloniales* (188 pages, 1935) fr. 19 »
2. HELLINCKX, L., *Etudes sur le Copal-Congo* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1935) (64 pages, 7 figures, 1935) 11 »
3. DEVROEY, E., *Le problème de la Lukuga, exutoire du lac Tanganika* (130 pages, 14 figures, 1 planche, 1938) 30 »
4. FONTAINAS, P., *Les exploitations minières de haute montagne au Ruanda-Urundi* (59 pages, 31 figures, 1938) 18 »
5. DEVROEY, E., *Installations sanitaires et épuration des eaux résiduaires au Congo belge* (56 pages, 13 figures, 3 planches, 1939) 20 »
6. DEVROEY, E., et VANDERLINDEN, R., *Le lac Kivu* (76 pages, 51 figures, 1939) 30 »

Tome II.

1. DEVROEY, E., *Le réseau routier au Congo belge et au Ruanda-Urundi* (218 pages, 62 figures, 2 cartes, 1939) . . . fr. 60 »
2. DEVROEY, E., *Habitations coloniales et conditionnement d'air sous les tropiques* (228 pages, 94 figures, 33 planches, 1940) . . . 65 »
3. LEGRAYE, M., *Grands traits de la Géologie et de la Minéralisation aurifère des régions de Kilo et de Moto (Congo belge)* (135 pages, 25 figures, 13 planches, 1940) . . . 35 »

Tome III.

1. SPRONCK, R., *Mesures hydrographiques effectuées dans la région divagante du bief maritime du fleuve Congo. Observation des mouvements des alluvions. Essai de détermination des débits solides* (56 pages, 1941) . . . fr. 16 »
2. BETTE, R., *Aménagement hydro-électrique complet de la Lufira à « Chutes Cornet » par régularisation de la rivière* (33 pages, 10 planches, 1941) . . . 27 »
3. DEVROEY, E., *Le bassin hydrographique congolais, spécialement celui du bief maritime* (172 pages, 6 planches, 4 cartes, 1941) . . . 50 »

COLLECTION IN-4°

SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Tome I.

1. SCHEBESTA, le R. P. P., *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri* (tome I) (1 frontispice, XVIII-440 pages, 16 figures, 11 diagrammes, 32 planches, 1 carte, 1938) . . fr. 250 »

Tome II.

1. SCHEBESTA, le R. P. P., *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri* (tome II) (XII-284 pages, 189 figures, 5 diagrammes, 25 planches, 1941) . . . fr. 135 »

SECTION DES SCIENCES NATURELLES ET MÉDICALES

Tome I.

1. ROBYNS, W., *Les espèces congolaises du genre Digitaria Hall* (52 pages, 6 planches, 1931) . . . fr. 20 »
2. VANDERYST, le R. P. H., *Les roches oolithiques du système schisto-calcaire dans le Congo occidental* (70 pages, 10 figures, 1932) . . . 20 »
3. VANDERYST, le R. P. H., *Introduction à la phytogéographie agrostologique de la province Congo-Kasai. (Les formations et associations)* (154 pages, 1932) . . . 32 »
4. SCAËTTA, H., *Les famines périodiques dans le Ruanda. — Contribution à l'étude des aspects biologiques du phénomène* (42 pages, 1 carte, 12 diagrammes, 10 planches, 1932) . . . 26 »
5. FONTAINAS, P. et ANSOTTE, M., *Perspectives minières de la région comprise entre le Nil, le lac Victoria et la frontière orientale du Congo belge* (27 pages, 2 cartes, 1932) . . . 10 »
6. ROBYNS, W., *Les espèces congolaises du genre Panicum L.* (80 pages, 5 planches, 1932) . . . 25 »
7. VANDERYST, le R. P. H., *Introduction générale à l'étude agronomique du Haut-Kasai. Les domaines, districts, régions et sous-régions géo-agronomiques du Vicariat apostolique du Haut-Kasai* (82 pages, 12 figures, 1933) . . . 25 »

Tome II.

1. THOREAU, J., et DU TRIEU DE TERDONCK, R., *Le gîte d'uranium de Shinkolobwe-Kasolo (Katanga)* (70 pages, 17 planches, 1933) . . . fr. 50 »
2. SCAËTTA, H., *Les précipitations dans le bassin du Kivu et dans les zones limitrophes du fossé tectonique (Afrique centrale équatoriale). — Communication préliminaire* (108 pages, 28 figures, cartes, plans et croquis, 16 diagrammes, 10 planches, 1933) . . . 60 »
3. VANDERYST, le R. P. H., *L'élevage extensif du gros bétail par les Bampombos et Baholos du Congo portugais* (50 pages, 5 figures, 1933) . . . 14 »
4. POLINARD, E., *Le socle ancien inférieur à la série schisto-calcaire du Bas-Congo. Son étude le long du chemin de fer de Matadi à Léopoldville* (116 pages, 7 figures, 8 planches, 1 carte, 1934) . . . 40 »

Tome III.

- SCAËTTA, H., *Le climat écologique de la dorsale Congo-Nil* (335 pages, 61 diagrammes, 20 planches, 1 carte, 1934) . . . fr. 100 »

Tome IV.

1. POLINARD, E., *La géographie physique de la région du Lubilash, de la Bushimate et de la Lubi vers le 6° parallèle Sud* (38 pages, 9 figures, 4 planches, 2 cartes, 1935) fr. 25 »
2. POLINARD, E., *Contribution à l'étude des roches éruptives et des schistes cristallins de la région de Bondo* (42 pages, 1 carte, 2 planches, 1935). 15 »
3. POLINARD, E., *Constitution géologique et pétrographique des bassins de la Kotto et du M'Bari, dans la région de Bria-Yalinga (Oubangui-Chari)* (160 pages, 21 figures, 3 cartes, 13 planches, 1935) 60 »

Tome V.

1. ROBYNS, W., *Contribution à l'étude des formations herbeuses du district forestier central du Congo belge* (151 pages, 3 figures, 2 cartes, 13 planches, 1936) . fr. 60 »
2. SCAËTTA, H., *La genèse climatique des sols montagnards de l'Afrique centrale. — Les formations végétales qui en caractérisent les stades de dégradation* (351 pages, 10 planches, 1937) 115 »

Tome VI.

1. GYSIN, M., *Recherches géologiques et pétrographiques dans le Katanga méridional* (259 pages, 4 figures, 1 carte, 4 planches, 1937) fr. 65 »
2. ROBERT, M., *Le système du Kundelungu et le système schisto-dolomitique (Première partie)* (108 pages, 1940). 30 »
3. ROBERT, M., *Le système du Kundelungu et le système schisto-dolomitique (Deuxième partie)* (35 pages, 1 tableau hors-texte, 1941) 13 »

SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES

Tome I.

1. MAURY, J., *Triangulation du Katanga* (140 pages, figure, 1930) fr. 25 »
2. ANTHOINE, R., *Traitement des minerais aurifères d'origine filonienne aux mines d'or de Kilo-Moto* (163 pages, 63 croquis, 12 planches, 1933) 50 »
3. MAURY, J., *Triangulation du Congo oriental* (177 pages, 4 fig., 3 planches, 1934). 50 »

Tome II.

1. ANTHOINE, R., *L'amalgamation des minerais à or libre à basse teneur de la mine du mont Tsi* (29 pages, 2 figures, 2 planches, 1936) 10 »
2. MOLLE, A., *Observations magnétiques faites à Elisabethville (Congo belge) pendant l'année internationale polaire* (120 pages, 16 figures, 3 planches, 1936). 45 »
3. DEHALU, M., et PAUWEN, L., *Laboratoire de photogrammétrie de l'Université de Liège. Description, théorie et usage des appareils de prises de vues, du stéréoplanigraphe C₈ et de l'Aéromultiplex Zeiss* (80 pages, 40 fig., 2 planches, 1938) 20 »
4. TONNEAU, R., et CHARPENTIER, J., *Etude de la récupération de l'or et des sables noirs d'un gravier alluvionnaire* (Mémoire couronné au Concours annuel de 1938) (95 pages, 9 diagrammes, 1 planche, 1939) 35 »
5. MAURY, J., *Triangulation du Bas-Congo* (41 pages, 1 carte, 1939) 15 »

Tome III.

HERMANS, L., *Résultats des observations magnétiques effectuées de 1934 à 1938 pour l'établissement de la carte magnétique du Congo belge* (avec une introduction par M. Dehalu) :

1. Fascicule préliminaire. — *Aperçu des méthodes et nomenclature des Stations* (88 pages, 9 figures, 15 planches, 1939) fr. 40 »
2. En préparation.
3. Fascicule II. — *Kivu. Ruanda. Région des Parcs Nationaux* (20 janvier 1935-26 avril 1936) (138 pages, 27 figures, 21 planches, 1941) 75 »
4. Fascicule III. — *Région des Mines d'or de Kilo-Moto, Ituri, Haut-Uele* (27 avril-16 octobre 1936) (71 pages, 9 figures, 15 planches, 1939). 40 »

Tome IV.

1. ANTHOINE, R., *Les méthodes pratiques d'évaluation des gîtes secondaires aurifères appliquées dans la région de Kilo-Moto (Congo belge)* (218 pages, 56 figures, planches, 1941) fr. 75 »
2. DE GRAND RY, G., *Les graben africains et la recherche du pétrole en Afrique orientale* (77 pages, 4 figures, 1941) 25 »

Sous presse.

- HERMANS, L., *Résultats des observations magnétiques effectuées de 1934 à 1938 pour l'établissement de la carte magnétique du Congo belge* (fasc. I) (in-4°).
- MERTENS, le R. P. J., *Les chefs couronnés chez les Ba Kongo orientaux. Etude de régime successoral* (in-8°).
- DE BOECK, le R. P. L., *Premières applications de la géographie linguistique aux langues bantoues* (in-8°).
- DEVROEY, E., *Réglementation sur les constructions au Congo belge* (in-8°).
- HERMANS, L. et MOLLE, A., *Observations magnétiques faites à Elisabethville (Congo belge) pendant les années 1933-1934* (in-4°).
- VAN DER KERKEN, G., *Le Mésolithique et le Néolithique du Bassin de l'Uele* (in-8°).

BULLETIN DES SÉANCES DE L'INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE

	Belgique.	Congo belge.	Union postale universelle.
Abonnement annuel. . . .	fr. 60.—	fr. 70.—	fr. 75.— (15 Belgas)
Prix par fascicule	fr. 25.—	fr. 30.—	fr. 30.— (6 Belgas)

Tome I (1929-1930)	608 pages	Tome VII (1936)	626 pages
Tome II (1931)	694 »	Tome VIII (1937)	895 »
Tome III (1932)	680 »	Tome IX (1938)	871 »
Tome IV (1933)	884 »	Tome X (1939)	473 »
Tome V (1934)	738 »	Tome XI (1940)	598 »
Tome VI (1935)	765 »		

M. HAYEZ, Imprimeur de l'Académie royale de Belgique, rue de Louvain, 112, Bruxelles.
(Domicile légal: rue de la Chancellerie, 4) N° réf. 2019

Made in Belgium.