Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende

(ba-Pende, Congo belge)

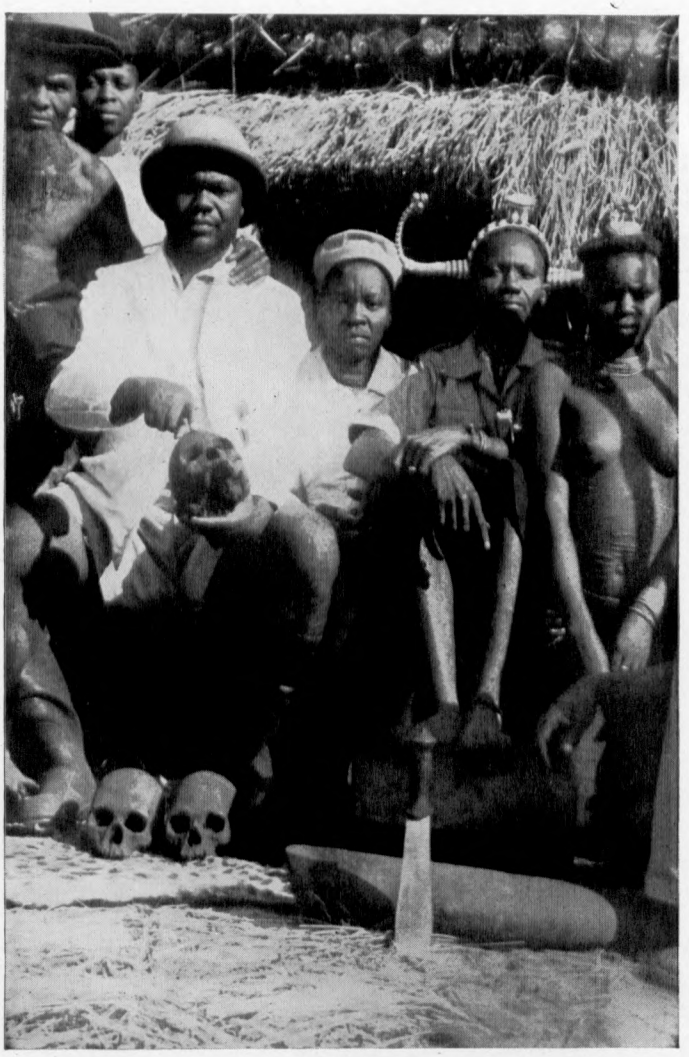
PAR LE

R. P. L. DE SOUSBERGHE

CHARGÉ DE MISSION DE L'IRSAC CHEZ LES BA-PENDE
(1951-1953).

MÉM. ACAD. ROYALE SCIENCES COL. BELGE

Mémoire présenté à la séance du 21 mars 1955.



Les chefs Moshinga YONGO (avec le chapeau de perles)
et MULANGI (montrant un crâne).

Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende

Introduction.

Nous tenons à remercier ici tout d'abord l'I.R.S.A.C. auquel nous devons un séjour de deux ans chez les Pende.

Les RR. PP. J. DELAERE et J. M. DE DECKER qui nous ont initié à la langue, nous ont fait bénéficier d'une longue expérience du milieu Pende et nous ont permis de commencer notre enquête déjà munis de bien des éléments de base.

Le R. P. G. VAN BULCK qui a bien voulu lire le manuscrit et nous suggérer quelques heureuses corrections dans l'orthographe des mots Pende.

Le R. P. Henri MATOTA, de Kisantu, qui sera souvent cité dans ces pages, pour les mots et formules kikongo parallèles aux formules et expressions Pende, dont il nous a révélé l'existence à notre retour à Louvain.

M. Alfred SERVAES, agent territorial à Kilembe, qui nous a très amicalement aidé pendant notre séjour dans les secteurs relevant de sa juridiction.

Nous devons enfin et surtout remercier, pour leur aide dévouée et sûre, tous nos abbés Pende, si nombreux déjà que nous ne pouvons mentionner ici que ceux auxquels le présent travail est particulièrement redevable :

M. l'abbé Bartholomé GUSIMANA, de la chefferie Shimuna, auteur d'un dictionnaire et d'une grammaire encore manuscrite. Nous lui devons, entre autres, la distinction difficile entre « *akw'etu :* les autres, nos voisins », et « *akwa getu :* les nôtres », signalée dans ce travail.

M. l'abbé Sylvain MUNZOMBO, fils du chef NDEKE

des Akwa Loanda, qui, avec les chefs et instituteurs de la mission de Kitangua, a bien voulu nous aider dans notre enquête sur les particularités du système de parenté et d'alliance des Pende du Kasai.

A M. l'abbé Bartholomé SHETA, des Akwa Katundu, actuellement à la mission de Koshimbanda (territoire d'Idiofa), nous devons aussi beaucoup de renseignements précieux sur les rapports de parenté et d'alliance ; nous lui devons encore récemment la correction de notre carte des Pende du territoire d'Idiofa dont les limites restaient pour nous assez incertaines. La carte des chefferies jointe à ce travail est, grâce à lui, plus précise pour cette région que celle publiée dans *Africa* (juillet 1954), où d'ailleurs, faute de renseignements, nous avions dû laisser inachevé le tracé des limites.

A M. l'abbé Léon NKAMA, mu-hungana, nous devons les intéressantes formules des Ba-hungana que nous rapprochons des formules Pende.

Enfin, parmi les chefs et juristes indigènes, nous tenons à remercier tout spécialement les chefs YONGO et MULANGI des Moshinga, YONGO et le juriste SHA MULEMBA des Ngashi, ainsi que Fulgence PALATA, greffier du secteur Kondo.

La transcription des mots Pende est fatalement arbitraire, non seulement parce qu'il n'est pas fait usage d'un alphabet phonétique, mais parce que nous ne pouvons faire intervenir ici toutes les nuances locales.

En règle générale, les consonnes se durcissent en s'éloignant de la Lutshima vers le Kasai, c'est-à-dire des confins Ba-kwese aux confins Luba.

Ainsi *muzikulu*, petit-fils, devient *mujikulu*, puis *mushikulu*. Nous avons adopté, tout au long du travail, une forme moyenne *mujikulu*. *Khaga*, grand-père, devient *khaka* ; *gisoni*, cousin croisé, *kisoni* etc.

Nous nous servons souvent de l'abréviation c. c. pour

cousins croisés (l'article manifestant le genre et le nombre).

Nous écrivons ici *Moshinga*, la grande chefferie Pende, de la même façon que TORDAY alors que, dans des articles précédents, nous écrivions *Mushinga*, conformément à l'orthographe des documents administratifs. Les Pende souvent ne distinguent pas les voyelles *u* et *o* qu'ils employent indifféremment. Mais, des exercices linguistiques suivis depuis, nous ont convaincu que nous avions tendance à noter *u* pour *o*, et que l'orthographe de TORDAY était ici plus correcte.

Nous nous sommes permis de classer certains termes de parenté comme « termes d'objection ». La dichotomie : termes d'appellation, termes de référence n'est pas toujours, comme on sait, parfaitement adéquate.

Il y a chez les Pende des termes de parenté qui n'interviennent (comme terme d'appellation ou de référence) qu'en cas d'objection à la conduite déplacée d'un parent, pour le remettre à sa place. C'est le cas, lorsque le terme d'appellation ou de référence qu'il est de règle d'employer indique une parenté de jeu ou de plaisanterie. Si cette parenté ne permet le jeu que dans certaines limites, au cas où ces limites seraient transgressées ou en danger d'être transgressées, surgit un terme de parenté plus précis qui sera rappelé ou objecté, et qui n'est régulièrement employé que dans cette circonstance. C'est le cas chez les Pende de *kwedi*, parent par alliance de la même génération, entre beau-frère et belle-sœur : ceux-ci emploient régulièrement, comme terme d'appellation ou de référence, *mulumi'ami*, *mukazi'ami* : mon époux, mon épouse.

A un homme en visite dans le clan de sa femme, on parlera des sœurs de celle-ci, comme : « ton épouse, une telle ». Mais les Pende ne tolèrent pas qu'un polygame épouse simultanément deux sœurs ; c'est une règle qui ne souffre, à notre connaissance aucune ex-

ception. Si un Pende s'oubliait au point de demander en mariage la sœur de sa femme encore en vie et vivant encore sous le toit conjugal, on lui objecterait aussitôt : « *udi kwedi'aye!* mais, c'est ta belle-sœur ! »

De même, s'il tente d'aller au-delà des privautés qu'autorise son titre d'époux nominal (qui marque une parenté de jeu dont nous indiquerons discrètement les limites), la femme de son frère ou la sœur de sa femme pourra lui objecter : « *Tala, kwedi'ami! ngudi mukazi'aye mu gukhena tshima:* Hé ! mon beau-frère ! Je suis ton épouse de jeu seulement » (pas pour aller plus loin).

Kwedi est jugé beaucoup trop solennel pour l'usage courant, aussi bien entre beaux-frères ou belles-sœurs, qu'entre beau-frère et belle-sœur ; terme de rappel, non d'appel, il n'intervient que pour rappeler les limites d'une parenté de plaisanterie ou de jeu mise en évidence par un autre terme de parenté qui sera sinon toujours employé. Chez les Pende, cette parenté de jeu est toujours désignée entre individus de sexe différent par les termes « mon époux, mon épouse », sans leur conférer pour cela tous les droits des époux proprements dits.

Les mêmes termes « époux, épouse », sont d'usage entre grands-parents et petits-enfants de sexe différent ; mais ici, la parenté de jeu illimitée, du moins en province de Léopoldville, permet toutes les privautés et ne suppose pas de terme d'objection.

Mais ces relations de jeu sont limitées, si au lieu de la descendance d'une femme libre, il s'agit de la descendance d'une femme acquise au clan non par la naissance, mais par achat ou autre mode qui lui confère un statut servile de *muhiga* (vendue, du verbe *gudiga* ou *guhiga:* vendre). La descendance d'une femme ainsi acquise prend dès la première génération le nom d'*ajikulu*, petits-enfants. Ils ne seront jamais mentionnés que sous ce terme. Il est considéré comme inadmissible par les Pende et comme une injure grave, de faire allusion à la

condition servile, c'est-à-dire étrangère, d'un homme, ou d'employer un terme qui la révèle, surtout en sa présence. Si cependant un de ces *ajikulu* tentait de prendre avec un *khaga* qui n'est pas son véritable grand-père, mais seulement acquéreur de sa mère, les libertés de jeu ou de plaisanterie permises aux petits-enfants, le *khaga* lui rappellera sa condition servile : « *Tudi ndongo imosi go ; udi kingudi giami :* nous ne sommes pas de la même descendance ; tu es mon *kingudi* [1] », dira-t-il à l'enfant impertinent.

Un tracé de limites ethniques ne va pas sans un certain arbitraire. La carte que nous présentons ne fait pas exception à cette règle : les limites Pende sont, par endroits, nettes et précises, à d'autres, beaucoup moins.

Elles sont parfaitement précises et indiscutables pour les Pende du Kasai (entre Loange et Kasai). Les Pende y ont été regroupés par l'administration en un secteur Pende homogène et ceux qui avaient été emmenés en esclavage par les Tshokwe dans les villages du Sud y ont été ramenés (en si grand nombre que des villages et régions Tshokwe ont été dépeuplées. Données du Dr HAVEAUX). Certains clans cheffaux se disent d'origine Lunda ou Imbangala, mais ils sont assimilés et leur langue est le kipende.

Trois petits villages Ba-wongo (groupés autour de Mutangiri, que M. J. VANSINA a portés sur sa carte dans son ouvrage : *Les tribus Ba-kuba et les peuplades apparentées*, Tervuren, 1954) forment un petit îlot au milieu des Pende. Mais ils ne peuvent être présentés comme prolongeant un continu Ba-wongo. Ces villages sont indiqués sur notre carte par une +.

En province de Léopoldville, on pourra s'étonner des divergences entre les anciennes cartes des Pende et les

(1) Ce terme *Kingudi* n'a aucun rapport, nous ont dit les chefs Moshinga, avec le nom propre KINGUDI A KONDE du grand conquérant Lunda. Nous n'avons pu en déterminer l'origine.

données actuelles de l'administration et des missions, qui, avec quelques constatations faites sur place, forment la base de la carte ci-jointe.

TORDAY, dans ses différents ouvrages, décrit comme Ba-kwese les chefferies entre Lutshima-Kwilu qu'il a visitées en 1906.

Le Père DE PIERPONT, premier missionnaire à pénétrer dans le pays, en 1916, les dit Pende, sauf la chefferie Kizungu, qui reste Kwese (cf. notre art. dans *Africa*, juillet 1954).

M. O. BOMBEEK, premier agent de la compagnie du Kasai à Kandale de 1911 à 1913, parcourt le pays pour y installer des postes d'achat de caoutchouc et en dresse la première carte. Il y place également des Kwese jusqu'à la Longele. Les Lunda occupent le pays entre Longele et Kwilu.

D'après l'*Ethnographic Survey of Africa* de W. J. W. ROOME (London, 1925 ; ensemble de cartes dressées et publiées par les missions protestantes), toute la région de Kandale, la partie sud de notre carte, est portée Lunda ; données qui proviennent probablement de la mission *C. I. M.* installée à Kandale.

Pour l'auteur de cette carte, comme pour BOMBEEK et TORDAY, il n'y a de Pende que sur la rive droite du Kwilu.

L'expérience approfondie des missionnaires et les enquêtes des agents de l'État nous révèlent donc des populations Pende là où les premiers explorateurs ont vu des Kwese et des Lunda.

En ce qui concerne les Lunda, le changement est compréhensible : ils étaient partout, jadis, les suzerains et formaient une classe dominante qui a vu décroître son prestige avec l'occupation européenne. Il reste néanmoins dans le sud du territoire de Gungu, de la Lutshima au Kwilu, nombre de villages purement Lunda ou à majorité Lunda, comme il en reste quelques-uns

sur la rive gauche de la Loange jusqu'à son confluent avec la Lutshiko.

Cette limite sud est probablement la plus contestable de notre tracé.

A l'extrême sud, deux chefferies : Gungi et Kianza (ou Tianza, les Pende disent indifféremment *K* ou *T*) se trouvent sur le territoire de Feshi. Le groupement Kianza est mêlé, Pende-Sonde : au recensement de 1951, il contenait 5.287 Pende sur un total de 14.845, le reste étant Sonde. Le groupement Gungi, plus au Sud, est entièrement Pende et comptait à la même date 1.700 âmes (chiffres pris au district, Kikwit).

Le changement Kwese-Pende nous a intrigué davantage. Des indigènes de ces chefferies auxquels on demande pourquoi, jadis, certains d'entre eux, du moins, ont laissé croire à NDEKE (nom indigène de TORDAY) et à MBOTE MESO (nom indigène de O. BOMBEEK) qu'ils étaient Kwese, alors qu'aujourd'hui ils se disent tous Pende, répondent que, jadis, Pende, Kwese, Ba-mbala, Sonde, se considéraient comme un peuple, une entité dans laquelle les uns s'appelaient volontiers du nom des autres suivant les circonstances. Il y a là, peut-être, une petite part de vérité.

Les migrations ont mêlé ces peuplades et l'on trouve actuellement des Pende au milieu des Ba-mbala, Sonde, Kwese et vice-versa. Il existe des villages Pende et qui se disent toujours tels au milieu des Kwese près des missions de Kikombo et Kingandu. Notre carte ne représente donc que ce que nous pourrions appeler le continu Pende et contient par contre des éléments non-Pende. Mais ceux-ci, sauf les Lunda et les Ba-wongo, s'assimilent déjà complètement.

Les chefferies de la Lutshima étant désormais reconnues comme Pende, leurs limites sont nettes et précises et le tracé des limites ouest du territoire Pende n'offre pas de difficultés, pas plus que celui des limites est, le long de la Loange.

Un problème se pose seulement pour l'avancée ou prolongement nord-est, sur la rive gauche de la Loange, en territoire d'Idiofa.

Ici les Pende avec les A-Mbunda ont pénétré dans d'anciennes terres Ba-wongo, très faiblement peuplées, qu'ils ont occupées. Ces terres ont été cédées sans paiement et sans reconnaissance de suzeraineté Ba-wongo ; ceux-ci ne forment plus qu'une petite minorité (une douzaine de petits villages au nord du lac Matshi, la plupart de moins de cent habitants) perdue dans une masse de 27.000 Pende. Il ne peut plus être question, comme le fait M. J. VANSINA (carte de l'ouvrage cité, dressée d'ailleurs d'après des documents d'archives, probablement anciens, et antérieurement à une étude sur le terrain), de représenter les Ba-wongo dans cette région comme un continu géographique : ils ne peuvent être représentés au sud du 5e parallèle (parallèle d'Idiofa) et sur la rive gauche de la Loange que par de petits îlots hachurés. Nous croyons donc justifié de porter les limites Pende de façon à englober ces territoires où ils forment la grande majorité, quitte à indiquer par de petites enclaves les minorités étrangères. (Nous indiquons les quelques villages Ba-wongo par une croix : +). Quelques villages Pende se sont par contre établis au nord de ces limites et sont isolés dans la masse Ba-wongo.

Les Puku, qui occupent ce territoire avec les Ubole, sont eux-mêmes un rameau des Ubole, une branche des plus vigoureuse et nombreuse de la famille Pende.

Le tracé de limites de chefferies prête encore plus à l'arbitraire que celui des limites ethniques et obligerait l'auteur à prendre position dans foule de litiges entre chefferies, ces limites étant constamment discutées.

Pour la région Lutshima-Kwilu qui nous est la mieux connue, nous avons porté en pointillé sur la carte le tracé des limites entre chefferies, celles-ci étant désignées, pour plus de clarté de la carte, par des nos renvoyant à leur nom dans la légende.

Du Kwilu au Kasai, où l'on se trouve souvent devant un fouillis de petites ou minuscules chefferies, nous avons marqué directement sur la carte les chefferies importantes ou mentionnées dans ce travail. Le tracé de limites est d'ailleurs hors de question au Kasai, où les chefferies ne forment pas de continu géographique, mais sont éparpillées et imbriquées les unes dans les autres.

Les limites que nous avons tracées (entre Lutshima-Kwilu) n'ont d'ailleurs pas toutes une valeur absolue. Malgré les décisions du tribunal de territoire, elles sont souvent et interminablement contestées (et dans la plupart des cas, ces palabres ne sont pas susceptibles d'être tranchées en droit pur, c'est-à-dire sans recours à la force ou au vote). Une large bande de terre entre Bwele et Lufuku est revendiquée à la fois par les Moshinga, Samba et Ndala. La palabre étant encore pendante à notre départ, nous n'avons pas tracé de limites.

I. — But et limites du travail.

Nous n'apportons pas ici un exposé parfaitement détaillé des structures de parenté et de leur fonctionnement, avec description d'un village et des liens généalogiques ou d'alliance entre ses habitants. Il nous a paru dès le début que pareille description n'aurait qu'une valeur purement locale : les structures et relations de parenté chez les Pende se révélaient affectées de tant de variantes locales, sinon de chefferie à chefferie, du moins de zone à zone, variantes non seulement de détails mais même d'éléments importants, qu'il nous a paru préférable, avant l'étude approfondie et complète d'un village, de nous rendre compte des constantes valables pour l'ensemble des Pende, en prenant des contacts, prolongés, il est vrai, avec des chefferies de toutes les zones.

Quelques formules de motivation des unions préférentielles, qui nous ont paru d'un intérêt exceptionnel, recueillies dès le début de notre enquête, nous ont poussé dans cette voie. Nous avons voulu contrôler si elles étaient connues et comment elles étaient comprises dans les régions si diverses du vaste territoire Pende. La même diversité ou variété se révélait d'ailleurs dans bien d'autres domaines où nous désirions également nous documenter.

En ce qui concerne, par exemple, les chefs (auxquels nous comptons consacrer une prochaine étude), une règle se retrouve dans un grand nombre de chefferies (mais pas dans toutes) : *Le chef ne doit pas engendrer,*

que ce soit le chef lui-même ou son épouse, la femme-chef, considérée comme chef par excellence, au-dessus de son époux. Mais cette règle inspire nombre de variantes ou systèmes différents et les six ou sept chefferies Pende dont nous avons connaissance (sur les 40 ou 50 existantes) nous révèlent déjà toute une gamme, nous dirions volontiers toute la gamme possible, des interdits sexuels : alors que ce but est atteint chez les Moshinga en donnant au chef une femme vieille qui a passé l'âge d'enfanter, les Nioka et Niungu imposent au chef la continence pour le reste de ses jours (cf. notre article dans *Africa*, juillet 1954) ; il devra renvoyer sa ou ses femmes, on le revêtira d'un étui pénien qu'il ne pourra plus quitter et on lui fera absorber périodiquement des drogues déprimantes. Chez les Nzumba du Kasai, dont le chef suprême est Kisakanga (à 60 km environ de Tshikapa), nous trouvons encore une autre combinaison : c'est la femme-chef ou première femme du chef qui devra absorber régulièrement ces mêmes drogues ; leur efficacité est telle qu'elles provoquent non seulement une stérilité radicale, mais même la suppression complète des règles.

D'autres chefferies restées inexplorées nous révéleront-elles encore d'autres combinaisons ?

La même diversité se retrouve dans d'autres domaines comme les rites de naissance, modes d'enterrement, etc.

Si ces variantes locales sont à première vue déconcertantes, compliquant à plaisir la tâche de l'ethnologue qui entreprend la description d'une peuplade, celui-ci y trouve, après mûre réflexion, un encouragement et un réconfort quand il a compris qu'elles sont dues à une inspiration toujours vivante qui, refusant de s'enfermer dans des formes bien codifiées, continue à s'exprimer librement, à improviser sur un même thème des variantes multiples. A défaut de système il y a vie ; l'instabilité et l'incertitude dans le détail sont la rançon de la liberté dans l'inspiration. Ce sont, en définitive, les principes de cette inspiration qu'il importe de saisir.

Or précisément, assez tôt dans notre enquête, nous avons eu la surprise de découvrir que les Pende avaient clairement conscience des raisons profondes ou motivations de leurs unions préférentielles ; ils étaient capables de les définir en quelques formules qu'ils nous énonçaient spontanément sans guère de question de notre part. Ces formules nous ont paru combler une lacune plus sérieuse dans nos connaissances des systèmes de parenté africains que la description d'une structure locale. Jusqu'à présent, on n'avait guère, que nous sachions, entendu l'indigène, l'indigène africain surtout, expliquer, quelque capable qu'il en soit, les motivations de son système d'unions préférentielles. Nous pensons combler partiellement cette lacune en laissant entendre, à côté des ouvrages trop purement spéculatifs qui prétendent nous fournir des explications, quelques voix indigènes.

Ces formules, d'abord entendues et recueillies à Ngashi et Kahungu, nous avons été porté à rechercher si elles n'étaient connues que dans ces deux chefferies moyennes ou si elles se retrouvaient partout chez les Pende, ce qui s'est confirmé en cours d'enquête. Quoique diversément et plus ou moins parfaitement, quelquefois très imparfaitement appliquées, nous avons pu nous convaincre qu'elles font partie d'un patrimoine commun et qu'elles sont connues partout. A part neuf mois passés dans la chefferie Shimuna où se trouve la mission de Totshi à laquelle nous étions attaché, nous avons passé six mois dans les chefferies Ngashi et Kahungu entre Kwilu et Loange, trois semaines chez les Kisenzele et autres petites chefferies des régions montagneuses formant la rive gauche de la Loange, quelques semaines à Kilembe, et parcouru rapidement les chefferies Pende du territoire d'Idiofa où l'abbé B. Sheta nous a aidé dans notre enquête. Nous avons passé trois semaines chez les Pende du Kasai, pour nous établir enfin six mois chez les

Moshinga, d'où nous avons visité les chefferies voisines des Samba-Gombambulu et des Nioka.

Ceci nous permet de donner un aperçu rapide des zones où sont pratiquées certaines formes d'union préférentielle, comme l'union avec la cousine croisée matrilatérale (1), l'union avec la nièce utérine (fille de la sœur) ou l'union grand-père — petite-fille, alors que partout l'union préférentielle par excellence est celle avec la c. c. patrilatérale. La carte annexée à ce travail permettra au lecteur de nous suivre sans trop de difficultés.

Ces séjours n'ont été ni suffisamment stables et prolongés ni d'ailleurs conçus pour nous donner une connaissance intime d'un village (c'est une lacune que nous espérons pouvoir combler à l'avenir), mais pour nous mettre en relations d'amitié avec les chefs, les notables, les *ngambi* ou juristes-avocats, et connaître par eux leurs traditions et leurs palabres. Chaque zone demandait un nouvel effort d'adaptation linguistique : le kipende parlé chez les Moshinga est si différent de celui parlé chez les Ngashi, que notre boy lui-même, un Ngashi, avouait par moments n'y rien comprendre. Le kipende des chefferies du Kasai présentait des différences plus sensibles encore.

Un des objectifs de notre mission étant l'étude du droit coutumier, nous avons voulu aussi nous initier autant que possible au kipende archaïque employé dans les palabres et qui n'est d'ailleurs plus compris entièrement que de quelques vieux et des spécialistes : les *ngambi*. Jusqu'à la fin de notre séjour, cet effort linguistique a absorbé une bonne part de notre temps.

Nous étions déjà convaincu en commençant notre enquête, que s'il était important de bien observer les

(1) Sont cousins croisés les enfants de siblings de sexe différent. Le mot sibling comble une lacune de nos langues européennes en désignant en un seul vocable les frères et les sœurs. Ainsi les enfants d'un homme sont cousins croisés de ceux de sa sœur et vice versa, tandis que les enfants de deux sœurs ou de deux frères sont cousins parallèles.

faits, il était plus important encore de recueillir les formules et particulièrement les formules archaïques. Les formules sont, en un sens, plus importantes que les faits, car elles changent moins vite à la fois dans le temps et dans l'espace, et peuvent trahir ou nous livrer beaucoup plus des secrets du passé et de l'inspiration primitive à la base d'un système de parenté et d'alliance. Tandis que les détails de structure, acceptés comme norme dans une région, rejetés dans une autre, n'ont souvent qu'une valeur très locale, les principes d'inspiration peuvent avoir une valeur sinon universelle, du moins beaucoup plus étendue, et nous permettre ensuite d'apprécier en pleine perspective la portée exacte des détails. Les circonstances, en nous laissant connaître rapidement quelques formules d'inspiration générale, n'ont fait que contribuer à nous pousser dans cette voie (1).

Après nous être assuré de l'existence et de l'application de ces principes d'inspiration dans l'ensemble du territoire Pende, quelques questions posées à des confrères ou abbés congolais sur l'existence possible de formules analogues chez d'autres peuplades du Kwango ont immédiatement donné des résultats.

Le P. H. MATOTA, natif des environs de Kisantu, nous a fourni pour les Ba-kongo des formules identiques aux formules Pende. M. l'abbé LÉON NKAMA, Mu-hungana, nous en a livré pour les Ba-hungana. M. l'abbé B. GUSIMANA, Mu-pende, mais exerçant actuellement son apostolat parmi les Ba-ngongo et Ba-mbala à la mission de Kingungi, nous écrit que les mêmes formules se retrouvent chez ces peuplades et nous a envoyé une formule kimbala. Après avoir réuni ces formules dans un chapitre

(1) Certaines données recueillies avant le début de notre *field-work* nous indiquaient que l'union préférentielle était surtout l'union avec la c. c. matrilatérale. Quand, à notre surprise, les formules recueillies et les faits nous indiquèrent au contraire que l'union préférentielle était au premier chef l'union avec la c. c. patrilatérale, nous avons voulu nous assurer qu'il ne s'agissait pas d'une exception ou d'une forme locale.

consacré aux unions préférentielles, nous avons cru intéressant de les confronter, dans un chapitre final, avec les explications données de ces mêmes unions par RATTRAY et M. LÉVI-STRAUSS. Enfin, quoique l'étude de ces formules soit l'objet principal du travail, nous ne pouvions nous dispenser de le faire précéder d'un exposé des clans, de la nomenclature et des relations de parenté.

II. — Clans et nomenclature de parenté.

1. — Clans et groupements de village.

Comme d'autres sociétés à clans matrilinéaux et mariage virilocal, la société Pende se caractérise par un émiettement très poussé tant politique que clanique. Les clans (*iputa*, sing. : *giputa*) sont morcelés et dispersés sur plusieurs chefferies, quelques-uns de la Lutshima jusqu'au Kasai. Ils se divisent en lignées (*mavumo* : ventres, sing. : *vumo*) et en segments locaux (appelés *majigo* : foyers, sing. : *jigo*) groupant localement les descendants d'environ quatre générations. Ce sont du moins celles qu'ils sont capables de mentionner avec certitude. Quand ils essaient d'en mentionner davantage, ils ne sont plus d'accord, et, au témoignage de nos abbés Pende, la plupart du temps, ils inventent, parce qu'ils ne s'y retrouvent plus.

En langage courant, les Pende usent d'une terminologie peu rigoureuse et emploient indifféremment les mots *giputa* et *vumo* pour désigner le clan dans son ensemble, la lignée intermédiaire à partir de laquelle s'appliquent les lois d'exogamie de clan, ou encore le segment local. Seul le mot *jigo*, foyer, est toujours réservé à ce segment local formant un petit village ou un quartier groupé dans un grand village. Dans le *jigo* tout le monde se connaît et connaît encore bien l'aïeule commune. Font partie du *jigo*, les esclaves qui, quoique portant le nom du clan, sont sonsidérés au point de vue des lois d'exogamie comme membres d'un autre *vumo*. Font aussi partie du *jigo*, les épouses des hommes du clan et leurs enfants. Tant que le père vit, ses enfants participent à ses

droits sur les biens communs du *jigo :* droits de chasse, de récolte du vin de palme et de noix de kola, etc. S'ils désirent continuer à résider dans le *jigo* de leur père même après la mort de leur père, ces droits leur seront reconnus comme « enfants du clan ». Ils font partie de la même communauté économique, ou, comme disent les Pende, « de la même caisse ».

Les clans se distinguent en clans *manda (iputa ia manda)* ou cheffaux, généralement trois par chefferie, prenant le pouvoir à tour de rôle, et clans vassaux, *ilolo.* Les clans cheffaux sont propriétaires des brousses ou plaines ; exceptionnellement il y a, dans quelques chefferies, des clans vassaux qui, sans avoir droit au pouvoir, sont propriétaires de plaines ou brousses ; ceci les dispense du tribut de chasse individuelle et leur donne le droit de participer à la fixation des jours d'incendie des plaines pour les chasses collectives (aujourd'hui interdites). La propriété de la plaine se réduit au droit de chasse ; les plaines sont communes en ce qui concerne les cultures ; c'est la femme du chef (de chefferie ou de village) qui décide quelle partie sera cultivée chaque année. Les forêts sont divisées entre tous les clans en ce qui concerne les palmiers (pour la récolte du vin de palme) et les kolatiers. La chasse y est commune et libre, ainsi que la récolte des noix de palme.

Dans chaque clan, cheffal ou vassal, on distingue les *pingwa,* hommes libres, membres du clan par la naissance, et les membres du clan par achat, qu'il est convenu d'appeler esclaves. Les Pende leur donnent le nom d'*ahiga* (vendus) s'ils ont été achetés en personne ; mais les descendants de femmes achetées portent dès la première génération le nom d'*ajikulu,* petits-enfants : celui qui achète un membre d'un autre clan devient en effet son père.

Les *manda,* ou plus exactement les membres libres *(pingwa)* de clans cheffaux, ne peuvent se marier entre

eux. Cette règle n'est plus strictement observée aujourd'hui. Cette règle veut qu'un membre par la naissance d'un clan cheffal épouse soit un descendant esclave du même clan *(ajikulu manda)* ou d'un autre clan cheffal, soit un vassal, *ilolo*.

Il n'y a naturellement pas de chef de clan pour l'ensemble des segments ou lignées dispersées sur des chefferies différentes. Mais il n'y a, en règle générale, même pas de chef de clan ou de lignée pour l'ensemble des *majigo* de même clan d'une même chefferie ou d'un même village. Ce sont les chefs des *majigo* cheffaux ou propriétaires avec le chef du village qui décident de mettre le feu à la brousse tel ou tel jour. La forêt, quoique répartie entre les *majigo* pour les droits de cueillette des noix de kola et le soutirage du vin de palme, appartient cependant au clan, en ce sens que, si un *jigo* s'éteint, ce seront d'autres *majigo* du même clan, ou plus exactement de la même lignée ou *vumo*, qui en hériteront. La lignée continue donc à former une confédération, une unité morale sans chef, acceptant aussi d'habitude une responsabilité collective dans les cas de grandes palabres et de dettes exceptionnelles : si une grosse dette, une forte amende tombe à charge d'un *jigo*, le chef de ce *jigo* convoquera les chefs des *majigo* de la même chefferie ; ceux-ci prendront leur part de la dette, le *jigo* qui l'a contractée prenant une part double. Les *lemba* (chefs de *jigo*) réunis répartiront quelquefois les parts à proportion des personnes qui travaillent et par conséquent des possibilités financières des *jigo*, les uns nombreux et puissants, d'autres réduits ; ils décideront : « *Ha jigo didi, falanga... ha jigo id, falanga... Zodienu mbongo :* tel *jigo*, autant de francs... tel *jigo*, autant de francs... sortez l'argent ». Quelquefois les *majigo* d'un même clan refusent de s'entr'aider si la souche est trop lointaine ou s'il y a eu querelle.

Les membres d'un *jigo* sont groupés localement. Au

Kasai, le *jigo* forme un petit village au sein d'un groupement de petits villages analogues peu éloignés les uns des autres ; en province de Léopoldville, les autorités médicales et territoriales, pour faciliter le contrôle des mesures d'hygiène, ont procédé au groupement de ces hameaux en grands villages, atteignant jusqu'à 2.000 habitants, groupant sept, huit, dix *jigo ;* mais chaque *jigo* y reste groupé, ayant son quartier propre. C'est le plus souvent ce quartier que le Mu-pende entend désigner du mot de *di-mbo diami* (mon village, mon chez moi), qu'il emploie aussi pour désigner le village dans son ensemble. A l'intérieur même du village, on entendra un mu-pende dire : « *nguvutula ge'mbo diami :* je retourne chez moi (au village) », désignant par-là le quartier occupé par les siens.

Le groupement de villages, proches voisins, entre lesquels s'effectuaient les alliances était désigné du nom de *mujiba*. Une femme se mariait normalement sur place : *guzula gwa mujiba ;* se marier autrement c'était « *guzula gwa balagaji :* se marier à l'étranger ». La femme ainsi mariée était désignée dans le village de son mari du nom de « femme étrangère : *mukhetu wa balagaji* » (de *gubalega :* dépasser). *Balagaji* signifiait à la fois étranger et ennemi.

L'expression : « *guzula gwa mujiba :* se marier sur place » désignait, nous dit-on, avec précision, pour la femme : épouser le fils du *lemba* ou frère de sa mère.

Le mariage était virilocal, mais la femme revenait fréquemment à ce qu'elle continuait d'appeler « *dimbo dietu*, notre village », le village de son clan ; cela était de règle en cas de maladie ou d'accouchement. Elle y revenait quand elle était vieille et avait « fini d'enfanter », à moins qu'elle ne restât avec ceux de ses enfants qui se seraient attachés à leur père ; ceci arrive, quoiqu'elle n'eût cessé de leur dire au village de leur père : « Nous ne sommes pas ici chez nous, nous ne sommes ici qu'en

mariage (c'est-à-dire de passage), *tudi dimbo dietu ndo tudi gu mahata* ». On retourne « chez nous », quand on se rend dans le clan maternel, chez le lemba ; on va « en visite chez papa ». Une femme rencontrée sur la route dira « *nguvutula ge'mbo dietu*, je retourne dans notre village », quand elle se rend dans son clan de naissance, chez son frère ; quand, au contraire, elle va au village de son mari, elle dira, « *nguya gu mahata* : je vais en mariage ».

Des jeunes, parlant de leur enfance, diront « *takudile dimbo dietu* : nous avons grandi, nous avons été élevés chez nous », s'ils ont grandi chez leur *lemba*, au clan de leur mère. S'ils ont grandi au contraire chez leur père, ils diront « *takudile gu mahata*, nous avons grandi en mariage ». Quelquefois ils diront « *takudile gu gihiga* : nous avons grandi en esclavage », c'est-à-dire dans un clan qui nous a achetés, nous ou nos mères, et où nous ne sommes rien par la naissance.

En principe donc, femme et enfants se considèrent « chez eux » dans leur clan, c'est-à-dire le clan maternel ; on est « en séjour, en visite » chez papa. En fait, beaucoup de garçons s'attachent à leur père et restent avec lui.

2. — Mariage par offrande de vin de palme ou par achat. Introduction de la dot.

Le mariage se faisait sans dot. Celle-ci, disent les Pende, est d'introduction récente et actuellement encore, chez les Moshinga, par exemple, des unions ont lieu sans dot (1), mais uniquement avec l'offrande traditionnelle au père de la future de deux ou plusieurs calebasses de vin de palme, *matombe*. Les quelques cas que nous avons pu vérifier étaient des cas d'union préférentielle. M. L. Caps (A. T. Gungu) nous a dit cependant en connaître d'autres.

(1) Chez les Mbuun ou Mbunda, voisins des Pende, où la dot est beaucoup plus élevée que chez les Pende, M. l'abbé E. Binton nous dit connaître des clans qui gardent encore la tradition du mariage sans dot.

Outre le vin de palme apporté au père, il était de coutume que le futur apporte quelques fagots de bois de chauffage à la mère de la jeune fille (au second fagot apporté, il pouvait emmener la jeune fille chez lui), quelquefois aussi un peu de viande de chasse. Cette épouse s'appelait *mukazi a matombe:* épouse obtenue par du vin de palme ; elle restait, ainsi que ses enfants, membre de son clan d'origine où elle retournait périodiquement avec eux et où elle revenait dans sa vieillesse, à moins que certains de ses enfants ne s'attachent à leur père. Sinon, si les enfants préféraient leur *lemba,* son mari lui disait : « C'est toi qui leur as montré le chemin (du retour chez le *lemba*), va avec eux ».

L'influence de la mère était évidemment et est toujours très grande dans le choix que feront les enfants.

Le mariage « pour du vin de palme » était la forme commune du mariage. Les chefs et hommes riches pouvaient acquérir et ajouter à leur enclos des femmes acquises par paiement ou femmes achetées, *akazi a njimbu* ou *ahiga.* Ces femmes et leur descendance font partie du clan acquéreur ; tout en portant le nom du clan, ils y forment sous le nom d'*ajikulu,* petits-enfants, une souche distincte avec laquelle un mariage exogamique est possible pour les descendants du clan à l'intérieur même du clan. Ces unions permettaient aux chefs et hommes riches de garder leur descendance dans leur clan et d'en faire des clans nombreux et puissants. Pour les Pende, patrilinéalité est synonyme d'achat de la femme et la plupart sont convaincus que c'est ainsi que les Européens se marient : le Blanc n'est-il pas un homme riche ? Ne convient-il pas qu'il se marie comme les riches ? C'est un sujet de discussions durant des soirées entières au village, discussions amusantes et instructives pour l'Européen capable de les suivre. Un incident personnel est caractéristique : invité à notre arrivée dans la chefferie par le chef YONGO des Akwa Ngashi à passer

la soirée dans son enclos, nous arrivions et nous nous disposions à prendre place près du feu, quand quelques questions nous furent posées en guise de présentation : Quel est ton nom ? — Léon. — Et le nom de ta mère ? — Je ne porte pas le nom de ma mère ; en Europe, nous portons le nom de notre père, nous appartenons à la lignée de notre père. — Le chef YONGO aussitôt se retourna triomphant vers l'assistance : « Vous voyez bien ! En Europe, ils achètent tous leurs femmes : *tala, gu Putu aswe onosumba akazi'ao!* » Nous entendions en même temps les murmures dans l'assistance : « *Gin'enji udi muhiga:* sa mère est une vendue (esclave) ». Pour tous, la patrilinéalité était preuve irréfutable de l'achat. La patrilinéalité est le désir de tous et un Pende ne manque pas une occasion de l'acquérir ; ainsi les Pende du Kasai, pour acquérir à leur clan femme et enfants, vont en nombre croissant chercher femme au-delà du fleuve chez les Luba patrilinéaux. Jamais par contre un Mu-luba ne viendra prendre une femme Pende.

L'achat de la femme, assimilé à l'achat de l'esclave, et le transfert consécutif d'un clan à un autre, a disparu forcément avec lui du pays Pende. Les clans cheffaux gardent bien tous (ainsi que certains clans vassaux) leurs *ajikulu* qui leur restent attachés et leur offrent en un sens des possibilités de patrilinéalité ou plutôt de droit paternel : en ce sens que la descendance appartient au clan paternel, mais dans une souche ou lignée distincte ; cette lignée étant dans un état de dépendance vis-à-vis de la lignée du père, c'est lui qui disposera des enfants, des filles surtout, dont « il bouffera la dot », suivant l'expression Pende. Dans l'ensemble, on peut dire que la coutume évolue dans le sens d'une union de droit matrilinéal, mais avec dot croissante et parallèlement droits accrus du mari et père, aboutissant dans certains cas, quand les circonstances s'y prêtent, à une situation de fait de droit paternel ou *father-right*.

Les possibilités nouvelles de grands déplacements, le droit d'emmener la femme au loin, généralement contesté jadis (un engagement de travail au loin entraînait rupture du mariage et retour de la femme dans son clan), de moins en moins contesté actuellement, entraînent tout le reste : les liens avec le clan de la femme étant rompus ou relâchés, les enfants ne connaissent plus que leur père et s'attachent principalement à lui ; les services de la femme sont également perdus pour le clan d'origine ; le mari est devenu le chef de la famille. Ces cas, encore tout à fait exceptionnels, sont appelés à se multiplier. Lorsque la femme n'est pas partie au loin, ce qui est encore le cas général, la règle ou pratique actuelle est le partage des enfants, c'est-à-dire, partage de la dot des filles entre père et *lemba*, partage en principe des garçons, tout en admettant chez ceux-ci un certain droit de choisir le parent auquel ils préféreront s'attacher.

Cette pratique du partage des enfants et de la dot témoigne d'une façon intéressante du caractère hybride de la forme actuelle et récente du mariage avec dot. Alors que seul le père donne sa fille en mariage, comme seul, nous le verrons, il lui donne le pouvoir d'engendrer, et recevait jadis seul quelques petits cadeaux à cette occasion, seul par contre le *lemba* avait le droit de décider la vente d'un membre de son clan et seul il en touchait le prix.

Jadis, nous l'avons dit, un père consentait au mariage de sa fille en acceptant de boire avec son futur gendre quelques calebasses de vin de palme apportées par ce dernier (1). Ce consentement acquis, on allait (père et futur gendre ensemble) demander le consentement du *lemba* de la jeune fille ; ce consentement était gratuit :

(1) Chez les Mbunda, nous dit le R. P. J. DE DECKER, c'est la jeune fille demandée en mariage qui doit enlever le bouchon de la calebasse, marquant ainsi son consentement ; si elle refuse, la cérémonie ne peut avoir lieu. Nous n'avons pas trouvé cette coutume chez les Pende.

absolument rien n'était apporté au *lemba*. Celui-ci se contentait de demander au père : « As-tu bu ? Ton cœur est-il satisfait » ? Sur la réponse affirmative du père, il donnait son accord sans autre formalité. Il ne le refusait que pour motif grave ; cas de stérilité ou querelle entre les clans.

S'il s'agissait par contre de vendre la jeune fille, c'est-à-dire de la céder à un autre clan contre paiement, c'était l'affaire du seul *lemba*, qui en touchait le prix. Il pouvait en remettre une partie au père pour calmer sa colère éventuelle ; mais rien ne l'y obligeait. La forme actuelle de mariage avec dot partagée entre père et *lemba* nous paraît donc comme un compromis instinctivement réalisé entre les deux formes antérieures : simple remise en mariage par le père ou vente par le *lemba*.

Notons immédiatement qu'en cas de vente, la stérilité éventuelle de la femme n'était plus attribuée à quelque colère ou ressentiment du père ou éventuellement d'autres parents de la femme, comme elle le serait, nous le verrons, en cas de simple remise en mariage. On ne venait pas demander la bénédiction du père ou d'autres parents, leur ressentiment n'atteignant plus sans doute le parent vendu. La vente a donc rompu les liens de solidarité matérielle ou économique, mais aussi les liens spirituels et magiques.

Alors que les liens de solidarité économique attachent le Mu-pende à son clan maternel et à son *lemba*, frère de sa mère, les liens de solidarité spirituels le lient à son père et aux ancêtres paternels. Si le neveu utérin hérite des biens matériels, tout ce qu'on peut appeler possessions ou biens spirituels ou immatériels, droit de chanter une chanson que le père a inventée, de danser sa danse personnelle, connaissances magiques ainsi qu'interdits alimentaires, passent de père en fils. De tous ses biens matériels, le père pourra laisser à son fils un objet en souvenir ; ce sera presque toujours son fusil (jadis l'arc),

parce que le pouvoir magique qui fait la valeur et l'efficacité du fusil se transmet de père en fils.

C'est le père qui plante devant la case les *mahamba* [1], ensemble de piquets écorcés ou peints de taches rouges et blanches (quelques-uns soutenant des calebasses), de fagots de branches sèches, instruments du culte des ancêtres. Même lorsqu'il s'agit de la case du *lemba* chef de clan avec tous les *mahamba* claniques ou de la case cheffale d'un grand chef, c'est le père qui viendra les planter ou les édifier, jouant le rôle principal dans la cérémonie et invoquant les ancêtres paternels.

La solidarité avec les ancêtres paternels se manifeste d'une manière spectaculaire au début des grandes palabres dans le rite du « *gutambula mate*, prendre la salive ». L'avocat ou plaideur qui va prendre la parole, les flèches de palabre dans la main gauche, commence par décliner les noms des clans ou lignées qui ont engendré paternellement son père et sa mère, puis le nom du clan de son père ; passant en même temps la main droite ouverte devant les représentants des clans qu'il mentionne. Ceux-ci lui crachent dans la paume en disant :

Le père du père : « *Swââ, ukwate na mago, udinjiga na malu, mate ngabutile sh'aye hagna !* Swââ (joie ! paix !), saisis de la main, écrase du pied, la salive par laquelle j'ai engendré ton père, la voici ! »

Le père de la mère ou le représentant du clan lui donnera par la même formule : « La salive par laquelle j'ai engendré ta mère ».

Après ces deux clans grand-paternels, le père ou un homme de son clan dira en crachant : « La salive par laquelle je t'ai engendré, la voici ! » ou une formule équivalente. Chez les Moshinga, nous avons, au cours d'une palabre, entendu la suivante avec le rite du cra-

[1] Les *mahamba* : mot et chose, sont d'origine Lunda ; ils sont fort bien décrits avec d'excellents dessins à la plume dans BAUMANN, Lunda (Berlin, 1935). Ce sont identiquement les mêmes qu'on voit auprès des cases Pende.

chat du père : « *Gambisi gadiangele matshui, mbinga, zinyidi !* La petite bête qui a précédé les oreilles, les cornes, la voici ! » C'est-à-dire, comme on nous l'a expliqué, que la petite bête existe d'abord, puis les oreilles sortent, puis les cornes. Allusion à la semence : la salive est pour les Pende l'équivalent du sperme. Les clans invoqués reconnaissent de cette manière qu'ils ont donné la vie à l'homme qui parle et qu'ils sont prêts à renouveler et renforcer ce lien vital (1).

Après avoir reçu la salive des clans qui ont engendré son père et sa mère, ainsi que de son père, l'orateur se contentera d'énoncer le nom de son propre clan : p. ex. « *Giputa gietu, akwa Mvula !* Notre clan, les Mvula ! » Il donnera ensuite le nom de sa première femme et de son premier-né. Faisant passer dans la main droite les flèches de palabre, en commençant sa plaidoirie, il les frottera de la salive reçue et, soutenu par toutes les forces ancestrales, il les fichera en terre une à une, à mesure qu'il marque les différents points de ses arguments et les faits à l'appui.

C'est du père que dépend la fécondité des enfants et c'est son ressentiment qui peut l'inhiber ; quoique la parenté clanique puisse aussi intervenir ici et qu'en cas de stérilité on soupçonne parfois un secret ressentiment du *lemba*, l'influence du père reste prépondérante. C'est le père surtout, et sa bénédiction, qui donne à sa fille le pouvoir d'engendrer à son tour comme il l'a engendrée. C'est lui qui, au mariage, lui fera au poignet et à l'avant-bras l'onction de kaolin accompagnée des paroles de bénédiction : « *Swa swa swa, sungu sungu. Gu meso pe, gu malu lelu. Ndenu mwabonga, mubuta mulela* ».

Swa vient du verbe *guswanguluga*, se réjouir. Le père veut dire par là qu'il n'a que de la joie dans le cœur.

(1) Le même rite est d'usage, tout au moins dans les chefferies Moshinga et Shimuna, quand un homme vient en visite dans le clan qui a engendré son père ou sa mère ; on lui présentera la salive.

Au Kasai, il préférera souvent la forme négative : « il n'y a ni colère ni amertume dans mon cœur », forme qui se rencontre aussi d'ailleurs de l'autre côté de la Loange : « *mikuku ndo, mikumbu ndo* », littéralement, « il n'y a pas querelle, il n'y a pas dissension ». Il suffit, en effet, de quelque amertume ou mauvaise volonté au fond du cœur du père, même sans malédiction exprimée, pour inhiber la faculté de concevoir de sa fille, comme d'ailleurs celle d'engendrer de son fils. Mais en cas de stérilité d'un couple, c'est toujours la femme qui est présumée responsable.

Les mots *sungu sungu* restent mystérieux [1].

Gu meso pe, etc. : « (Va) les yeux clairs et les pieds légers. Allez en paix, engendrez et élevez ».

Dans certaines chefferies, la femme ne partira « dans la case du mariage » (c'est-à-dire au village et dans la maison de son mari) qu'après avoir reçu l'onction de kaolin du père et éventuellement aussi, quoique beaucoup plus rarement, du *lemba* (formule identique). Le plus souvent, l'homme emmène simplement sa femme sans autre formalité, dès qu'il a bu avec le père le vin de palme apporté, cérémonie qui marque leur accord. On ne viendra demander le kaolin et la formule de bénédiction du père et éventuellement du *lemba* qui, lui aussi, par une rancune secrète pourrait avoir jeté un sort, qu'en cas de stérilité. Ainsi chez les Katundu, l'abbé B. SHETA, qui en est originaire, nous dit qu'on ne donne ni onction de *pezo* (kaolin) ni bénédiction au moment du mariage. C'est seulement au cas où la femme n'enfante pas qu'on

[1] Il semble qu'ils expriment la même idée de joie et de bénédiction.

Gusungila ou *gusungudila*, veut dire partout : se reposer en causant, faire récréation ou causette le soir avant d'aller dormir.

Gusungula, chez les Moshinga, est l'équivalent de *gushimana* (employé partout ailleurs) : louer, estimer, remercier. — *Ngudi musungula mutu :* j'estime cet homme ; *mutu wadisungula :* homme réputé partout (= de bonne réputation).

Les chefs Mulangi et Yongo des Moshinga nous affirment que *sungu-sungu* vient du verbe *gusungula*. Ailleurs, les chefs et les vieux nous ont dit ignorer le sens exact de ces mots laissés par leurs ancêtres.

ira les demander, et souvent les deux partenaires en même temps, chacun de son côté. Le jeune homme se dit : « C'est parce que mon père ou mon *lemba* a une palabre avec moi (nourrit un ressentiment) qu'il m'empêche de procréer. Il va alors le trouver portant un cadeau de conciliation ; il reçoit le kaolin avec la formule « *ubuta ulele* etc., engendre et élève, etc » ; la jeune femme peut croire en même temps que c'est de son côté qu'il y a murmure et ressentiment et aller de son côté recevoir des siens le *pezo* et la bénédiction. Quelquefois ils auront consulté le devin qui aura désigné le responsable.

Chez les Pende du Kasai, comme ils nous l'ont affirmé catégoriquement, c'est toujours le père seul (jamais le *lemba*) qui donne l'onction de kaolin et prononce la formule de bénédiction ; lui seul, exclusivement, donne à sa fille le pouvoir d'enfanter. Si, après la bénédiction paternelle, la stérilité persiste, la femme ira trouver son père femelle, *sha mukhetu*, ou sœur de son père, qui renouvellera onction et bénédiction.

Dans le domaine de la magie, la solidarité en dehors de la lignée clanique s'arrête à la première génération : au père et à l'enfant. A l'homme qui cherche à obtenir des pouvoirs magiques, le sorcier demandera souvent comme prix qu'il livre la vie d'un ou plusieurs parents. Cet homme pourra livrer la vie de tous ceux de son segment de clan. En dehors d'eux, il ne pourra livrer que la vie de son propre père ou celle des enfants qu'il a engendrés lui-même. Les rancunes ou mauvaises pensées au fond de son cœur semblent ne pouvoir porter atteinte aux autres que dans les mêmes limites. C'est pourquoi, inversément, en cas de mort ou de maladie, les soupçons et accusations de maléfice ne sortent pas de ces limites.

Que l'enfant appartienne principalement au clan maternel et au *lemba* ressort du fait que seul le *lemba* peut le battre ou lui administrer de sévères corrections et jadis pouvait le vendre. Si le père bat l'enfant jusqu'à

ce qu'il meure ou soit blessé, le *lemba* peut l'attaquer et l'attaquera en justice. Mais si c'est le *lemba* qui le tue, le blesse (ou jadis, comme nous l'avons vu, le vendait) le père n'a rien à dire et n'a aucun recours. Cette appartenance, par contre, n'empêche pas les fils de pouvoir choisir le parent auquel ils s'attacheront et avec lequel ils feront caisse commune.

S'ils s'attachent à leur père et demeurent avec lui, ils jouiront sa vie durant des biens communs du *jigo* paternel. Mais ils savent que ces droits ne peuvent être hérités par eux ; que si ces droits sont en fait reconnus et ne sont pratiquement jamais refusés à un « enfant » du *jigo*, même après la mort de son père, ils ne seront pas reconnus à leurs enfants à eux qui ne seront que « petits-enfants, *ajikulu* » du *jigo* [on tolérera, tout au plus, qu'un « petit-enfant » jouisse des biens communs du *jigo* (1)]. Ceci à moins qu'ils n'aient contracté l'union préférentielle avec une femme du *jigo* de leur père, auquel cas leurs enfants hériteront de ces droits par leur mère, mais auquel cas aussi les règles de résidence, qui veulent qu'un gendre ne puisse résider dans le voisinage de ses beaux-parents et surtout de la mère de sa femme qu'il risquerait de rencontrer à tout moment, les obligeront à s'éloigner et généralement à revenir dans leur clan.

Quand un fils, qui s'est d'abord attaché à son père, décide de retourner dans son clan, son père doit lui donner sa part, c'est-à-dire, « sortir de la caisse » commune le produit de son travail qui y est entré, moins la première année supposée compenser les soins de l'enfance et moins les débours éventuels (si le père, p. ex., a payé des frais de maladie ou bien payé tout ou partie de la

(1) Le petit-fils, comme l'enfant du clan, pourra jouir des droits de cueillette, chasse et culture ; mais toutes les décisions se prennent sans le consulter. L'enfant, s'il est bon avocat sera parfois appelé à donner son avis et à plaider ; mais il plaide pour ses *tata*, pas pour les siens. Si la position d'un enfant du clan est solide, celle d'un petit-enfant est précaire et il le sentira en cas de dispute ou de contestation.

dot). Cela s'appelle, « *guhana gifugo :* donner l'avoir » (la part d'avoir ; *gifugo* vient de *gufuga :* posséder, avoir à soi). Quand son fils lui parlera de retourner à son clan et de reprendre sa part, le père lui dira : « *Vutuga gu'mbo dia malemba aye, mba usumbe matombe, mba uze nao, hagnima mba tuzia gukapa ima :* retourne chez tes *lemba,* achète du vin de palme (pour le leur offrir), reviens avec eux ; nous pourrons ensuite faire le partage ».

Le partage doit en effet se faire en présence de tous les intéressés. Les *lemba* sont toujours au courant de tout : ils ont été avertis dès que l'enfant part au travail ; ils savent qu'il travaille bien, rapporte autant à la maison ; il est revenu, p. ex., avec autant, d'un premier contrat avec une huilerie. Tout sera discuté et finalement la part du fils sera remise et il partira définitivement chez ses *lemba.* Un fils est d'ailleurs censé devoir à la caisse de son père et à ce titre en faire partie jusqu'à ce qu'il ait fait un versement équivalent à un premier salaire ; il est alors libéré envers elle : « il est sorti » de la caisse. Les exigences paternelles varient suivant les chefferies et les clans. A Ngashi et Kahungu, quand un jeune homme revient d'un terme dans une huilerie, le père lui apporte une poule en cadeau de bienvenue. Si le fils ne désire pas appartenir à sa caisse, il lui fera en retour cadeau de deux pièces de cotonnade (environ 350 F). Ce cadeau s'appelle « *migni ia sh'enji,* les reins de son père », parce que le chasseur doit offrir à son père les reins ou dos de la bête qu'il a abattue tandis qu'il offre la poitrine à son clan maternel ou *lemba.* Après ce cadeau, le père ne peut plus rien réclamer ; le fils dira « *ngazoga mu gifugo* : je suis sorti de son avoir », de sa caisse. Si le fils vit avec son père et qu'il y revienne à l'expiration d'un contrat de travail, le *lemba* viendra lui souhaiter la bienvenue au pays apportant une poule et une calebasse de vin. Le cadeau de retour du neveu utérin sera plus modeste (une pièce) et ne porte pas de nom.

Si le fils n'a pas fait très tôt ce cadeau qui le sort de la caisse de son père (offert les reins), et que le règlement se fasse plus tard, les exigences paternelles seront beaucoup plus grandes ; ce sera souvent la moitié du gain du fils. On verra le père ou ses héritiers : frère cadet ou neveu utérin, arriver disant : « *Ngezi musanda gifugo*, je suis venu partager l'avoir ». Les héritiers diront, protestant qu'ils veulent garder avec eux l'enfant de leur *lemba :* « C'est l'enfant que nous avons engendré, le portrait, le visage de notre *lemba* que nous voulons garder *(pala ia lemba dietu, tusala n'enji)*, s'il veut rester avec vous, nous le sortons de notre caisse *(tumuzola mu gifugo)*. Mais auparavant sortez d'abord de votre caisse tout ce qu'a rapporté mon enfant : *zola ikumba iagaswe iatele mon'ami*, et partageons (généralement moitié moitié) ».

Il ne s'agit pas, en effet, de discuter sur des chiffres pour décider ce qui, en fin de compte, devra sortir de la caisse du *lemba* ; le père ou ses ayants droit peuvent exiger qu'antérieurement à toute discussion tout ce qu'a rapporté l'enfant soit sorti comme s'il n'y était jamais entré.

Nombre de proverbes Pende sont l'expression d'un conflit de sentiments, aussi bien chez l'enfant partagé entre ses affections, pour son père d'une part, pour ses parents utérins d'autre part, que chez l'homme partagé entre l'affection qu'il porte à ses enfants et la solidarité qui, dans ce régime matrilinéal, le lie aux enfants de sa sœur, ses héritiers : « *Kiombo gialenga no ana, giabemba mweghu*, le sanglier (débusqué) s'enfuit avec ses enfants, abandonne le neveu ».

Une chanson quelquefois chantée par les enfants dit : « Si mon *lemba* meurt, ce n'est rien ; si mon père meurt, alors mon cœur est triste ».

3. — Nomenclature de parenté.

Ceux du même clan que moi ou plus précisément du même *vumo* ou ventre sont *akwa gami*, les miens ou plutôt, *akwa getu*, les nôtres ; mot dont l'emploi est difficile et compliqué : si on supprime le *g* devant les possessifs (*ami, etu, enu :* mien, nôtre, vôtre), *akw'etu* prend le sens général : nos prochains, nos voisins, c'est à dire « les autres », souvent avec une idée de contraste accompagnée d'envie et de félicitation : *akw'etu azia :* nos voisins, eux, savent ; *akw'enu ayi mukanda paga :* les autres (ces veinards) ont été chercher des chenilles. On pourra traduire la béatitude, « bienheureux ceux qui souffrent » *akw'enu amona pashi :* littéralement : « d'autres (les heureux) ont connu la souffrance ».

Pour dire simplement un autre, on emploie *muko* (plur. : *ako*). *Uko* désigne un parent par alliance d'une autre génération. L'ensemble des parents par alliance devient au pluriel : *akwa gime* (1). Nous avons aussi

(1) Dans *akwa gime, gime* qui n'apparaît généralement qu'au pluriel n'est pas (autant qu'on sache) un possessif ; il reste un mot inexpliqué.

Actuellement le mot lingala *mukilo*, popularisé par une chanson de Radio-Léopoldville, devient courant pour beau-père.

Un parent par alliance, un beau-frère, est souvent désigné par « *zamba diami :* mon compagnon, mon allié ». Ce mot désigne également les femmes du clan, source d'alliances, « mes compagnes de clan ». YONGO et MULANGI nous le définirent ainsi : *Mutu a dimbo diko wazangula mukhetu mu giputa giami, udi zamba diami :* un homme d'un autre village prend une femme dans mon clan, c'est mon *zamba*.

Par ailleurs, nous entendons dire d'un frère reprenant l'épouse de son frère mort : *Wazangule dizamba :* il a repris la compagne (l'alliance).

Autre sens encore : lors d'une naissance, le *lemba* de la femme ira porter au mari le *dizamba* ou cadeau d'allié à l'occasion de la naissance : il doit tuer une chèvre et porter à manger au mari de sa nièce utérine. En ce sens, ce terme semble apparenté au *nzemba* des Bakongo. D'après le P. H. MATOTA, le *lemba* ou celui dont l'enfant a reçu le nom à la naissance doit faire aux parents un cadeau, *nzemba*, terme désignant à l'origine les liens qui fixaient la hotte ou panier au dos de la femme, mais plus spécialement maintenant la pièce d'étoffe dans laquelle la mère portera l'enfant sur le dos ou la hanche. Avec cette pièce d'étoffe, il doit offrir un ensemble de cadeaux équivalents à une dot (500 à 1000 F) en paiement de l'honneur qui lui est fait. En kikongo, *nzemba* n'a que ce seul sens. En kipende *dizamba*, quoique ayant des sens multiples, ne désigne, en fait de cadeaux, que ce

souvent, dans les chefferies du sud (Kianza, Gungi, Tshewu) entendu désigner l'ensemble des parents par alliance par *mako : mako'ami*, mes parents par alliance.

Le système de parenté est de type classificatoire assimilant les cousins parallèles aux frères *(ahangi*, sing. : *phangi)* entre lesquels tout rapport de jeu ou de plaisanterie est interdit, par opposition aux cousins croisés *(isoni*, sing. : *gisoni)* entre lesquels s'établit une parenté de jeu et de plaisanterie : lorsqu'ils sont de sexe différent, les cousins croisés se donneront les titres d'époux et d'épouse : *mulumi' ami*, *mukazi' ami*, mon époux, mon épouse ; la licence entre eux semble avoir été totale. Le terme de référence *gisoni* est même rarement employé comme tel. Les cousins croisés de même sexe s'appelleront le plus souvent *mbai*, camarade : ils peuvent jouer, danser ensemble. Les frères, au contraire doivent garder les distances, ce qui s'exprime par la formule : *gutshina*

cadeau de nourriture fait à la naissance. Il ne désignera pas les cadeaux faits au moment du mariage, ni la dot pour laquelle les Pende n'ont que le mot kikongo récemment introduit : *makwela*.

En langage de palabre comme en langage de divination (la langue du devin et celle de l'avocat sont étroitement apparentées dans leur vocabulaire et leurs tournures), *zamba* ne désigne jamais que les femmes du clan données ou à donner en mariage. Un homme ou un clan qui a jeté le *konji* ou terre rouge sur un autre clan ou village qu'il soupçonne de l'avoir lésé (volé, p. ex.), dira : « *Konji ngambi guene, zamba diami wavutuga :* j'ai jeté la terre rouge là-bas, la femme (que j'ai donné là-bas en mariage) est revenue ». Cette terre doit faire périr les coupables. Les femmes appartenant au clan qui a jeté le sort quitteront immédiatement leurs maris pour rentrer dans leur clan.

En exemple d'emploi de *zamba*, donnons encore un morceau de phraséologie de palabre entendu à Kilamba (Moshinga) :

« *Ngamana itulo, ngamana hongi*
ngamana akhongo, ngamana ambuedia
ngamana eghu'ami, ngamana akombu'ami
ngamana o mazamba a akhetu go lubanza no lufundu
ngabega pugulu pugulu, mu vumo giatshi ? »
« J'ai vendu mes richesses, vendu mes possessions,
J'ai vendu mes esclaves (*akhongo* et *ambuedia :* termes d'avocat et de devins pour *ahiga* et *ajikulu* du langage ordinaire),
J'ai vendu mes neveux, vendu mes cadets,
J'ai vendu les femmes (du clan) pour payer les frais et amendes de palabre,
Je reste avec la faim, dans mon ventre qu'y a-t-il ? ».

phangi'aye, écarte-toi de ton frère (employée au Kasai ; ailleurs on dira plutôt : *gulenga phangi'aye*, fuis ton frère). Un frère ne peut partager son siège avec un frère ; ce serait de la part du cadet se montrer irrespectueux envers l'aîné, de la part de celui-ci se montrer trop familier envers son cadet ; pour la même raison, ils ne peuvent danser en face l'un de l'autre dans les danses entre hommes, nombreuses chez les Pende. L'âge établit des rapports hiérarchiques entre membres d'une même génération ainsi qu'avec la génération immédiatement précédente et la suivante ; un frère aîné est un père en puissance ou un *lemba*. Même entre jumeaux, nous a-t-on dit, existent les mêmes rapports d'aîné à cadet, car il y en a toujours un qui est né le premier et a droit au respect. Ceci est d'autant plus remarquable que pour tout le reste, les jumeaux sont traités scrupuleusement sur un pied de parfaite égalité. La règle de s'écarter ou de se tenir à distance de son *phangi* (sibling) est encore plus sévère entre frères et sœurs. On verra souvent une grande sœur porter son frère encore bébé ou le tenir à la main quand il commence à marcher, mais dès qu'il atteindra 10 à 12 ans, ils iront chacun de leur coté n'échangeant que les mots nécessaires, se gardant de jouer ou plaisanter ensemble. On recommande sévèrement aux garçons : « *phangi a mukhetu tutagana, gukhena ndo:* si vous rencontrez votre sœur, ne jouez pas avec elle ».

Ainsi dans l'ensemble du pays Pende, il y a une opposition bien marquée entre frères et cousins parallèles d'une part, cousins croisés de l'autre : entre *ahangi* et *isoni*. Notons de suite que chez les Pende du Kasai, le jeune homme ne peut appeler *gisoni* la c. c. matrilatérale, qu'il ne peut épouser ni appeler épouse et avec laquelle il n'a pas de parenté de jeu. Elle est pour lui *mon'ami*, mon enfant, et lui est pour elle *tata*, papa [1]. Les Pende

[1] La même relation de parenté est d'ailleurs reconnue chez les autres Pende, mais elle passe à l'arrière plan et n'empêche pas le mariage. L'enfant du *lemba*

du Kasai reconnaissent d'ailleurs, quand on le leur fait remarquer, qu'on peut trouver également un rapport de paternité entre un homme et sa c. c. patrilatérale qui est « son père femelle », mais ils n'y trouvent aucune objection à la parenté de jeu et au mariage. Au Kasai, par conséquent, seule la c. c. patrilatérale est *gisoni* ou parente de jeu et appelée « mon épouse ».

Phangi (plur. : *ahangi*, quelquefois *aphangi)* désigne *proprio sensu* les siblings (frères et sœurs) et ceux qui leur sont assimilés, les cousins parallèles : enfant des frères du père et des sœurs de la mère. Il peut, au sens large, désigner un frère non seulement de clan, mais de chefferie ou de tribu, lorsqu'un homme se retrouve au loin avec un frère de race, par opposition aux étrangers ; dans ce cas « *phangi'ami*, mon frère », sera même employé comme terme d'appellation.

Les enfants d'un même père polygame, mais de mères différentes sont « *ahangi a khongo*, frères en polygamie » (*mutu wa khongo* désigne un polygame) ; leurs mères sont « *ahangi a mahata*, sœurs dans le mariage ». En ce sens aussi, *phangi'ami* est employé comme terme de référence et d'appellation.

Le membre d'un clan désignera ses frères et sœurs de clan par « *mun'etu*, notre enfant, un enfant du clan » ou, avec plus de précision, il répondra, « c'est mon aîné, *mukulupi ami* » ou « c'est mon cadet, *mukombo ami* » (littéralement, mon balai : c'est-à-dire, celui qui a balayé après moi le ventre de ma mère). Ces rapports d'aîné à cadet sont si importants à l'intérieur du clan qu'ils prennent le pas entre siblings sur les autres termes de parenté. Il ne serait pas assez respectueux, sans doute, d'adresser le *lemba* ou oncle utérin simplement comme

est appelé, *mona lemba* ou *mona gin'athu ;* mais ils sont tous d'accord pour reconnaître que « l'enfant de mon *lemba* est mon enfant : *mona lemba diami udi mon'ami* ». L'époux de ma c. c. matrilatérale me donnera, du vivant même de mon *lemba*, le titre de beau-père : *uko* ou *mukilo*.

« mon aîné », mais lui-même parlera de son neveu utérin ou l'interpellera comme « mon cadet ». On dira *yaya* en parlant à un frère ou une sœur aînée, qui de son coté répondra souvent aussi par *yaya ;* seul le ton diffère. Mais strictement *yaya* désigne un aîné et s'oppose à *mukombo ami,* mon cadet, le plus souvent employé. Un aîné emploiera quelquefois aussi *phangi'ami* en interpellant son cadet. Il arrive aussi qu'une mère appelle ses enfants par *yaya.*

Comme pour beaucoup d'autres peuplades, il n'y a pour les Pende que deux générations, la troisième étant assimilée à la première. S'il y a entre parents séparés par deux générations des termes de référence propres : *khaga,* grand-père, grand-mère, *mujikulu,* petit-fils, petite-fille, les termes d'appellation sont ceux des parents d'une même génération. Entre grand-parent et petit-enfant de même sexe, on s'appellera *phangi'ami* ou « *mbai,* camarade », ou plus souvent encore « *mukulupi ami, mukombo ami,* mon aîné, mon cadet » ; mais ces termes qui impliquaient entre siblings une attitude de réserve et de distance hiérarchique, ne l'impliquent plus entre grands-parents et petits-enfants entre lesquels s'établit une parenté de jeu et de plaisanterie complète. Entre grand-parent et petit-enfant de sexe différent on se dira, «*mulumi'ami, mukazi'ami,* mon époux, mon épouse ».

Nous n'avons pu observer les rapports entre arrière-grands-parents et enfants de leurs petits-enfants. Les vieillards interrogés sur le terme d'appellation qu'ils employeraient nous ont paru incertains ; les uns nous dirent, « *mon'ami,* mon enfant », ce qui paraît dans la logique du système ; d'autres plus nombreux, « *phangi' ami,* mon frère ». Ceci correspond à ce que nous avons appris des règles de parenté à plaisanterie étudiées de près chez les Moshinga : dans cette chefferie (et, nous le présumons, ailleurs aussi) les règles ou licences de plai-

santerie et de jeu sont les mêmes entre petits-enfants et grands-parents ou arrière-grands-parents.

L'enfant dira *mama* à toutes les femmes de la génération et du clan de sa mère ainsi qu'aux femmes de son père et des frères de son père. Il en parlera (terme de référence) comme de *gin'ami*, ma mère (plur., *agin'ami*). Il dira *tata*, papa, à tous les hommes de la génération et du clan de son père, ainsi qu'aux maris de ses *mama*. Il dira *tata mukhetu*, papa femme, aux sœurs de son père (tandis que *gin'ami* ou *mama wa yala*, mère ou maman mâle, pour désigner un frère de la mère est très peu employé ; on dira *lemba*).

Tous ceux de la génération et du clan de son père, mâles et femelles, sont ses *ash'ami*, mes pères (terme de référence ; *sh'ami wa yala*, mon père mâle, *sh'ami wa mukhetu*, mon père femelle). Il pourra même désigner du terme, « mes pères », tous ceux du clan de son père dans leur ensemble.

Les parents appelleront normalement et le plus souvent leur fils *tata*, leur fille *mama*, termes qui sont donc d'appellation réciproque, le fils étant la réincarnation d'un grand-père, la fille d'une grand-mère.

Mona, enfant (plur. : *ana*) n'est qu'un terme de référence, exceptionnellement employé comme terme d'appellation au Kasai, en parlant à la c. c. matrilatérale.

Les enfants du clan sont généralement désignés par le possessif pluriel (*etu*, notre), les enfants engendrés hors du clan, donc par un homme du clan, par le possessif singulier.

Ainsi « *mun'etu, an'etu*, notre enfant, nos enfants » désignera des enfants du clan ; dans la bouche d'un homme, cette expression désignera donc les enfants de sa sœur, qu'il préfèrera souvent d'ailleurs désigner du nom de *mweghu* (plur. : *eghu ;* les *eghu* sont les héritiers), *mweghu'ami wa yala*, mon neveu utérin ; *mweghu'ami wa mukhetu*, ma nièce utérine. Parlant des neveux,

il dira volontiers aussi, comme nous l'avons vu, « mes cadets ».

Mon'ami, an'ami, désignera le ou les enfants engendrés hors du clan par un homme du clan. Une femme dira par exemple : « *mon'ami wabutile phangi'ami wa yala,* mon enfant qu'a engendré mon frère ». L'enfant d'un homme du clan d'une génération précédente sera, « *mon' ami wabutile lemba diami,* mon enfant qu'à engendré mon *lemba* ».

A *mweghu* s'oppose le terme *lemba* (plur. : *malemba,* tous deux termes de référence et d'appellation). On adressera respectueusement celui qui fait fonction de chef de *jigo* ou de lignée par le terme de *gin'athu* ou *n'athu,* mère des hommes. Aucune femme ne donne jamais le titre de *mweghu* ni ne reçoit le titre de *lemba.* Entre l'épouse du *lemba* et les neveux utérins de celui-ci, il y a l'appellation réciproque de « *uko,* parente par alliance d'une autre génération » et de « *givuaji,* celui, celle qui engendre ».

Le mari de la sœur du père est simplement *mulumi wa sha mukhetu,* époux de mon père femelle, et n'a donc pas de terme spécial de parenté.

Entre parents par alliance de générations différentes, nous avons les termes de parenté réciproques (de référence et d'appellation), *uko* et *givuaji* (de *guvuala :* engendrer). On dira quelquefois au singulier *uko a gime ;* au pluriel toujours *ako a gime.* Ces termes sont employés réciproquement entre père et mère d'un conjoint d'une part, et, d'autre part, l'époux ainsi que ses frères, ou l'épouse ainsi que ses sœurs.

Belle-mère et gendre doivent éviter de se rencontrer et de se parler. Cette règle vaut en principe pour tous les classificatoires : belle-mère et toutes ses sœurs vis-à-vis du gendre et tous ses frères. Cependant une toute jeune *uko a gime,* c'est-à-dire une petite sœur de la belle-mère sera envoyée au gendre avec les cadeaux de nour-

riture et servira d'intermédiaire ; elle s'appelle *gitambu dia musa :* elle porte le *musa* ou gruau de manioc. Un jeune frère du gendre servira aussi d'intermédiaire pour les cadeaux que celui-ci envoie à la belle-mère, c'est le *gitambu dia musa wa yala,* porteur de gruau mâle.

Comme parents et enfants s'appellent réciproquement, « *tata, mama,* papa, maman », de même entre beaux-parents et beaux-enfants on se dira réciproquement papa et maman, à moins qu'on n'emploie (réciproquement encore) le terme « *givuaji,* celui, celle qui engendre ». Seule différence, l'emploi du pluriel de respect.

Beau-fils et belle-mère se rencontrant sur la route se jetteront de côté opposé dans la brousse, laissant le chemin entre eux. Le beau-fils saluera sa belle-mère de « *Mabanda mama?* vous avez bien dormi, maman ? » Elle répondra, toujours au pluriel, à son beau-fils, « *Tabanda tata,* nous avons bien dormi, papa ».

Une belle-fille saluera de même sa belle-mère de « *Mabanda mama?* » Elle répondra à sa belle-fille, « *Tabanda mama,* nous avons bien dormi, maman ».

De même entre belle-fille et beau-père, « *Mabanda tata?* » Réponse, « *Tabanda mama* ». Quand le terme *givuaji* est employé, il est donné d'abord et n'est pas accompagné du pluriel de respect : « *Givuaji wabanda?* tu as bien dormi, beau-père (belle-mère) ? » Rép. : « *Ngabanda givuaji, n'aye?* j'ai bien dormi, mon gendre (ma belle-fille), et toi ? » A Ngashi, quelques jeunes gens employeraient le pluriel de respect, nous dit-on, en parlant à leur mère ; c'est exceptionnel. Il n'est jamais employé en parlant au père. Il n'est jamais employé non plus en parlant à un chef, même un grand chef.

Les frères de ma femme sont *kwedi'ami* comme les maris de mes sœurs. Les femmes de mes frères, comme les sœurs de ma femme sont *akazi'ami,* mes épouses, mais comme disent les Pende « *mu gulela, mu gukhena,* pour rire, pour plaisanter ». Les Pende n'admettent pas

qu'un polygame épouse simultanément deux sœurs ; si un homme venait demander en mariage la sœur de sa femme encore en vie, on lui objecterait, « *udi kwedi'aye*, c'est ta belle-sœur » terme employé uniquement comme terme d'objection, *mukazi*, épouse, étant terme d'appellation et de référence.

D'après le principe énoncé déjà, qu'il n'y a que deux générations et que la troisième est assimilée à la première, la grand-mère (= mère de la mère) de ma femme est *mukazi'ami*, mon épouse, comme les sœurs de ma femme. Par contre un grand-père (= père de la mère) de ma femme est *phangi'ami*, mon frère. Le fait, pour deux hommes, d'avoir pris femme dans un même clan établit entre eux un lien de fraternité. On dira au grand-père (= père de la mère) de la femme *yaya* ou *mukulu ami ;* il répondra par *yaya* ou *mukombo ami*.

Notons qu'à part les termes d'époux et d'épouse et le terme de *lemba*, aucun terme de parenté Pende ne connote le sexe ; ils s'appliquent tous indifféremment aux parents des deux sexes.

4. — Parenté de jeu ou de plaisanterie.

Il existe, nous l'avons vu, entre cousins croisés, entre parents par alliance de la même génération, entre grands-parents et petits-enfants, une parenté de plaisanterie ou de jeu, marquée par les termes d'époux et d'épouse que ces parents peuvent se donner quand ils sont de sexe différent. Les Pende disent qu'ils peuvent *gukhena*, jouer ensemble. Dans ce mot *gukhena* sont comprises beaucoup de choses, depuis les plus innocentes plaisanteries et le badinage amoureux jusqu'à certaines licences (soulever le vêtement, pincer à des endroits intimes) et même jusqu'aux rapports sexuels. Le degré de licence varie suivant les rapports de parenté et n'est pas le même partout. Il est au minimum entre beaux-frères et

belles-sœurs, tandis qu'il allait jadis jusqu'aux rapports sexuels entre cousins croisés ; mais ces relations sont actuellement surveillées sévèrement par les parents par crainte de maladies vénériennes. Une fois la c. c. mariée (à un autre), le c. c. ne pourra désormais se permettre avec elle que les privautés dont il jouit à l'égard de ses belles-sœurs : il pourra la pincer aux endroits découverts et au-dessus ; il ne peut relever son vêtement. S'il allait plus loin qu'il ne lui est permis, la belle-sœur lui rappellerait comme au beau-frère qu'il est seulement mari « pour plaisanter : *Udi mulumi'ami mu gukhena* ». Mais, de même qu'avec ses belles-sœurs, ces rapports de jeu et de plaisanterie le font « père » des enfants de sa partenaire, quoique n'intervienne pas ici le facteur du lévirat et du sororat qui font de tout frère du père, un père en puissance et de toute sœur de la mère, une mère en puissance. Si, en effet, certains liens de parenté créent des rapports de plaisanterie ou de jeu, ceux-ci inversément, nous le verrons, créent un lien de parenté, même entre les descendants des partenaires, et cela même quand ils ont eu lieu entre non-apparentés.

La licence est au maximum entre grands-parents et petits-enfants dans les grandes chefferies d'entre Lutshima-Kwilu où il est de coutume de s'appeler de mots obscènes et d'échanger des plaisanteries obscènes ; à cela s'ajoute, pour le petit-fils, le droit aux petits larcins aux dépens du grand-père, le droit de lui jouer de mauvais tours comme de le couvrir de farine ou de cendres, de lui arracher son vêtement et d'exposer ainsi sa nudité, le droit de « l'injurier, *gushinga* », d'injures obscènes ou autres (qui doivent être prises par le grand-père comme d'innocentes plaisanteries, sans colère), le droit, chez les Ndala seulement, de lui décocher des flèches dans les fesses (celles-ci ne doivent cependant pas pénétrer trop profondément ni le blesser grièvement).

Chez les Pende du Kasai, où le mariage entre grands-

parents et petits-enfants n'a jamais été admis, on ne tolère qu'un innocent badinage et de petites plaisanteries. Le petit-fils ne peut décocher à son grand-père que de « petites injures sans méchanceté : *Gushinga ipungu iazonda* ».

Le mot *gijikulu* qui désigne l'union grand-père — petite-fille, désigne aussi d'autres formes d'union : par exemple, l'union d'un membre du clan avec un descendant de femme achetée par le clan. Alors que celle-ci porte le nom de *muhiga*, vendue, nous avons vu que ses descendants portent le nom d'*ajikulu*, petits-enfants, et ne sont jamais mentionnés que sous ce nom.

Si, au lieu d'épouser sa c. c. matrilatérale, fille de son *lemba*, un homme épouse la fille de cette c. c., il contracte selon la terminologie Pende l'union *gijikulu ;* il épouse sa petite-fille. Un homme considère, en effet, les enfants de son *lemba* comme ses enfants : il est destiné à prendre sa place à sa mort et à leur tenir lieu de père. A un autre point de vue, la fille de la fille de son *lemba* est sa fille, parce que s'il n'a pas de fait épousé la mère, il a pu cependant jouer avec elle ; c'est pourquoi cette union est condamnée en principe.

De jeunes Pende nous ont raconté qu'il leur était arrivé de tenter de jouer ou plaisanter avec des femmes, même étrangères à leur clan, pour recevoir cette réponse : « Ne joue pas avec moi, je suis ta mère, car j'ai déjà plaisanté avec ton père : *Ukhenyi go n'ame, ngudi gin'aye, nganakhena no sh'aye* ». Dans certains cas que nous avons connus, en particulier de chrétiens sérieux, il n'y avait eu entre le père et la femme qu'un échange d'innocentes plaisanteries. Cet échange suffisait cependant à établir un lien de parenté et à interdire un échange analogue avec les enfants du premier partenaire.

Aussi l'union avec la fille d'une c. c. est-elle prohibée en principe ainsi que l'union entre enfants de c. c. ; ces enfants se retrouvent entre eux dans le rapport de cou-

sins parallèles. L'union avec une fille de c. c. n'est cependant pas rare et nous paraît ne soulever parfois chez les Pende qu'une légère réprobation (1).

Plus compliquée encore sera la situation d'un Pende vis-à-vis des enfants de la c. c. patrilatérale épousée par un autre : « Quand je pose ma pensée, nous dit un chef Pende, sur le fait que j'ai joué avec leur mère, ce sont mes enfants ; mais quand je pose ma pensée sur le fait que leur *lemba* m'a engendré, je suis leur enfant : *gula ngamba matangi egi, nganakhena no gin'ao adi an'ami ; gula ngamba matangi egi, lemba diao wangubutile ngudi an'ao* ». Mais le rapport de parenté qui prévaudra en langage courant est que je suis le père des enfants de ma c. c. patrilatérale non épousée par moi. Le mari de ma c. c. patrilatérale ne me donnera aucun terme spécial de parenté : je suis simplement *gisoni* de sa femme ; le mari de ma c. c. matrilatérale me donnera le titre de *uko* (2) même du vivant de mon *lemba* qui a engendré sa femme, mais dont je suis le successeur éventuel. C'est à dire que je rentre pour lui dans la classe des pères de sa femme avec les classificatoires du père de sa femme.

(1) Au contraire, chez les Ba-kongo, nous dit le P. H. MATOTA, un homme qui épouse la fille de sa c. c. est déconsidéré. C'est un homme de rien, un vulgaire, qui ne se respecte pas.

(2) Il nous est arrivé d'entendre fréquemment des jeunes gens du même âge se saluer réciproquement de : « *Wabanda mukilo* (ou *uko'ami*) : bonjour (tu as bien dormi), beau-père (ou gendre) ». A nos questions, ils nous révélaient toujours le même lien de parenté : l'un avait épousé la fille du *lemba* de l'autre.

III. — Unions préférentielles.

1. — Les formules de motivation et de demande d'épouses.

Les Pende ont, en langage courant, deux termes dont ils se servent pour dire : les ancêtres. L'un, *malemba*, désigne littéralement les ancêtres maternels, les ancêtres claniques ; l'autre, *ash'etu*, nos pères. Ils sont souvent employés indifféremment l'un pour l'autre, sans accorder d'attention à leur sens précis.

Mais lorsqu'on interroge les Pende sur le pourquoi de leurs coutumes, la réponse invariable est : « *abembele malemb'etu*, nos *malemba*, nos ancêtres nous les ont laissées ». Lorsqu'au contraire, il s'agit d'expliquer les motivations des unions préférentielles entre cousins croisés, c'est partout et toujours l'autre terme qui est employé : « *mu gutala zipala ash'etu*, c'est pour revoir la face de nos pères », que nous épousons nos c. c.

C'est chez les Ngashi encore, rameau détaché des Moshinga, ayant les trois même clans cheffaux, mais établi au cœur du pays Pende, entre Kwilu et Loange, que cette formule nous fut dite pour la première fois et avec une telle spontanéité qu'elle ne nous laissait aucun doute sur le fait que les Pende avaient parfaitement conscience des motivations de ces unions préférentielles.

Lors d'une soirée chez le chef YONGO des Ngashi (homonyme du chef YONGO des Moshinga, à Kilamba), nous avions laissé d'abord la satisfaction aux indigènes de nous interroger sur les coutumes d'Europe : Avions-nous des *lemba* pour nous défendre dans nos palabres ? Épousions-nous nos *isoni*, cousines croisées ? Cet interrogatoire sur les coutumes d'Europe devait comme tou-

jours se terminer très vite et nos réponses négatives, n'apporter qu'un profond silence autour des braises et des calebasses de vin de palme ; l'Europe n'avait rien d'intelligible pour eux et n'apportait pas le plus petit élément de révélation qui fît rebondir la conversation. Pour la ranimer, nous risquâmes, sans grand espoir de réponse, une de ces questions purement théoriques qu'un ethnologue préfère éviter en principe : « Pourquoi les Pende, eux, épousent-ils leurs cousines croisées ? » La réponse vint sans un instant d'hésitation : « *Mukunda atshikina gutala zipala ash'ao*, parce qu'ils désirent revoir la face de leurs pères ».

« Revoir la face des pères, des ancêtres », ou bien, « restituer, retourner la face de son père, ou le sang, la semence de son père, dans le clan du père » sont, nous devions le découvrir de plus en plus par la suite, le leitmotiv des propositions d'union préférentielle avec la c. c. dans tout le pays Pende, y compris la chefferie Lunda-Luwa Kangu située au cœur du pays Pende et profondément Pendeisée d'ailleurs.

C'est en fait du chef Kangu que nous avons entendu pour la première fois une formule que nous allions retrouver souvent par la suite ; le rencontrant avec son fils, un gamin d'une douzaine d'années, nous lui posâmes la question bien concrète cette fois : « Qui va-t-il épouser, ton enfant » ? Il nous répondit : « Mon enfant va grandir ; il viendra alors à moi, son père, et me dira : « Père, donne-moi une femme de derrière ton dos, que je retourne ta face dans ton clan. Si, moi son père, je ne lui trouve pas une femme, il ira demander à son *lemba* ». « *Mon'ami mba gukula, mba guza gudi eme, sh'enji : Tata umughwe mukhetu hokunda diaye nguvutule pala diaye mu giputa giaye. Nga eme sh'enji ngumona ndo, mba gumuhula lemba dienji* ».

Le mu-pende, comme d'autres africains, se représente le clan comme une file d'individus se suivant de la nais-

sance à la mort. Chercher une femme derrière son père ou derrière le dos de son père, c'est chercher une cadette du père dans le clan du père ; il s'agit en l'occurrence d'une fille de sœur de clan de ce dernier. Le chef, pour mieux se faire comprendre, tout en parlant, se pinçait l'omoplate de sa main passée par-dessus son épaule.

Cette formule, nous l'avons retrouvée partout, à quelques variantes près ; c'est-à-dire que partout la première démarche à la recherche d'une épouse doit être dans le clan du père et que le mariage dans ce clan est donc préférentiel au premier chef. Si d'ailleurs cette démarche n'a pas réussi, parce qu'il n'y avait pas dans le clan d'épouse disponible à ce moment, l'homme qui pour commencer a pris épouse ailleurs, cherchera dans ses vieux jours, nous dirent les chefs KAHUNGU et KANA-KASHITU, une épouse dans le clan paternel. KANA-KASHITU en était lui-même un exemple.

A Kisenzele, le chef nous dit également qu'un fils viendra toujours, selon la coutume ancestrale, demander d'abord à son père de lui procurer une femme : « Père, donne-moi une jeune femme de derrière toi, que j'engendre avec elle des enfants et rende ton sang (dans ton clan) : *Tata gughwe mona mukhetu dia gukunda diaye ngubute n'enji ana, nguvutule meng'aye* ».

Voici encore une formule entendue à Kahungu : « Père, donne-moi une femme de derrière toi, que je la mette dans ma maison et rende ton visage, sinon que j'en mette une autre : *Tata, umugwe mukketu hokunda diaye, nguhage mo nzo, nguvutule pala diaye, gula ndo ngahagi mukhetu weka* ». Mettre une femme dans sa maison, est l'expression habituelle pour épouser, par opposition à l'union passagère et clandestine.

Pour les Pende du Kasai, la seule union préférentielle est celle avec la fille de la sœur du père. Seule cette c. c. patrilatérale reçoit dès sa naissance les noms de « *gisoni giami*, celle avec qui je peux jouer » et de « *mukazi'ami*,

mon épouse ». L'union avec la fille du frère de la mère est proscrite : c'est honteux, disent-ils, elle est mon enfant, *mon'ami ;* je ne puis donc même pas jouer avec elle.

Cette règle est la même dans toutes les chefferies Pende du Kasai ; partout les hommes nous ont donné la même définition : « *Gisoni udi tata mukhetu. Eme ngubuta mona yala ; mon'ami wa yala udi mutambiga mun'etu, gisoni :* la *gisoni,* c'est le père femelle. J'engendre un enfant mâle : *mon* enfant mâle (= hors du clan) doit appeler *notre* enfant (= dans le clan), ma *gisoni* ».

Jadis, nous ont déclaré les chefs LOANDA et SAMBA du Kasai [1], les Pende épousaient la sœur de leur père, avant que la coutume ne s'établisse d'épouser la fille de cette sœur : « Les A-pende épousent (actuellement) leur *gisoni* dans le clan de leur père. Jadis (aux origines), ils épousaient la sœur de leur père ; maintenant plus. L'enfant du *lemba,* nous l'appelons « mon enfant », pas *gisoni.* La *gisoni,* c'est l'enfant du père femelle. Une fille, une femme, doit appeler l'enfant de son *lemba* « mon *gisoni* », mais pas l'homme ; l'homme l'appellera « mon enfant ».

« *Apende onozula gisoni gia giputa gia sh'ao. Hatomo akelele guzula phangi a mukhetu wa sh'ao. Lunyulu ndo. Mona lemba tuatambiga mon'ami, gisoni ndo ; gisoni udi mona sha mukhetu. Mukhetu udi gutambiga mona lemba dienji « gisoni giami », yala ndo watambiga mon'ami* ».

Chez les Pende du Kasai, quand le père ne peut trouver dans son clan une épouse pour son fils, celui-ci ira demander l'aide de son grand-père maternel (*khaga wabutile gin'enji :* le grand-père qui a engendré sa mère).

[1] Ces déclarations ont été largement confirmées. Les Pères de la mission de Kitangua (Pères de Scheut) ont bien voulu, dans ce but, convoquer pour nous leurs vieux catéchistes considérés comme les meilleurs informateurs. Ils nous ont confirmé sans hésitation la vérité de ces renseignements obtenus des chefs et les ont complétés.

Partout ailleurs, chez les Pende de la province de Léopoldville, on nous a répété la formule du chef KANGU : Si moi, son père, je ne puis trouver une épouse pour mon fils, il ira demander l'aide de son *lemba*.

Mais tandis que le père usera de son autorité de *lemba* de clan pour procurer une épouse à son fils parmi les descendantes du clan, le *lemba*, lui, usera de son autorité paternelle sur ceux qu'il a engendrés dans le clan de sa femme, procurant à son neveu utérin, une de ses filles comme épouse : ce sera l'union avec la c. c. matrilatérale.

2. — L'union préférentielle avec la c. c. matrilatérale. — Son origine et sa place.

Nous fîmes remarquer à nos interlocuteurs Pende du Kasai que leurs frères d'au-delà de la Loange admettaient aussi bien l'union avec la fille du *lemba* que celle avec la fille de la sœur du père, quoique celle-ci soit envisagée et recherchée en premier lieu. Ils nous répondaient : « Épouser la fille du *lemba*, c'est la mode, la manière des Lunda et Tshokwe, *guzula mona lemba, luholo lua Alunda no Angienjia* ». Ce qui témoigne d'une certaine ignorance des profondes différences entre les coutumes d'union des Lunda et Tshokwe (1). Quoi qu'il en soit, les Pende

(1) Ces affirmations des Pende du Kasai révèlent une idée confuse des coutumes de leurs voisins. D'après les auteurs, les coutumes matrimoniales des Lunda et Tshokwe seraient fort divergentes, et celles des Tshokwe très semblables à celles des Pende.

Cf. Y. STRUYF ; Kahemba, Envahisseurs Badjok et conquérants Balunda (*Zaïre*, avril 1948) confirmé par BAUMANN ; Lunda (Berlin, 1935), pp. 125-128 : très explicite en ce qui concerne les Tshokwe, mais muet sur les Lunda.

Le Tshokwe, nous dit le P. STRUYF, épouse de préférence « sa *musoni*, c'est-à-dire la fille de sa tante paternelle (c. c. patrilatérale)... Ces mariages se font couramment et l'on peut dire que c'est devenu une loi imposée aux *badjok* de contracter mariage avec leur *musoni*. Le jeune homme en âge de se marier, avant de chercher une autre femme, se rendra tout d'abord auprès de son père. Il lui demandera : « Donnez-moi ma *musoni*, la fille de votre sœur ». S'il n'y en a pas, le jeune homme pourra chercher, avec l'aide de son père ou de son oncle maternel *(ngudi nkasi)*, une autre femme ».

Comme on le voit, les coutumes Tshokwe sont celles des Pende du Kasai.

Le P. STRUYF ajoute : « Les Balunda jadis avaient l'empêchement de mariage

du Kasai prétendent avoir conservé plus pures que leurs frères d'outre-Loange qui auraient accepté des influences étrangères, les anciennes coutumes Pende ; en n'admettant que l'union avec la c. c. patrilatérale, ils seraient restés fidèles à la coutume ancestrale de l'union patrilatérale qui se faisait jadis avec la sœur du père.

L'union grand-père — petite-fille (propre ou classificatoire) qui n'a jamais, disent-ils, existé chez eux, est attribuée également par eux à l'influence Lunda-Tshokwe sur leurs frères d'outre-Loange.

Cette explication ne paraît pas fort convaincante. Un peuple voisin des Pende, matrilinéal comme eux, mais qui n'a jamais été soumis aux Lunda et n'a pas subi les incursions Tshokwe, gardant toujours farouchement son indépendance et ses traditions, les Mbuun ou Mbunda, montre la même division en zones différentes au point de vue de la pratique de l'union préférentielle.

Les Mbuun se divisent également, d'après le R. P. J. DE DECKER (1) en chefferies (de loin les plus nombreuses) n'admettant que l'union (d'ailleurs préférentielle) avec la c. c. patrilatérale et la proscrivant avec la c. c. matrilatérale, et en quelques chefferies admettant et pratiquant également l'union préférentielle avec la c. c. matrilatérale. Le P. J. DE DECKER, qui paraît supposer

avec la *musoni* (confimé par C. BRAU, Le droit coutumier Lunda, *B. J. I.*, Élisabethville, mars-avril 1942, p. 164). Mais actuellement, comme ils vivent au milieu de la tribu Badjok et les deux tribus se mariant entre elles, cet empêchement a disparu ».

Lunda et Tshokwe, en territoire de Tshikapa, sont aussi mêlés qu'à Kahemba; nous ne savons pas quelles coutumes prévalent chez eux.

En ce qui concerne le mariage grand-père — petite-fille, le P. STRUYF nous dit *(ibid.)* : « Le grand-père ne peut jamais prendre sa petite-fille en mariage. Actuellement chez certains Balunda, on déroge à cette loi malgré les protestations des anciens ». C. BRAU (*op. cit.*, p. 164) se contente de dire que chez les Lunda, les mariages entre grands-parents et petits-enfants « sont encore assez fréquents », mais, malheureusement, ne cite pas un cas qu'il aurait constaté. BAUMANN (*op. cit.*) est muet sur ce point.

(1) J. M. DE DECKER, Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda (*B. Jur. ind.*, Élisabethville, 1942, p. 134 et Éditions de la *Revue jurid. du Congo*, Élisabethville, 1942, p. 10).

(p. 134) l'antériorité de cette dernière forme d'union, nous dit qu'elle disparaît progressivement de certaines chefferies où l'union avec la c. c. patrilatérale se maintient fort vivace.

Nous ne sommes pas sûrs que l'union avec la c. c. matrilatérale ait jamais existé là où on nous la dit disparue. Nous serions plutôt tentés d'admettre l'évolution, si évolution il y a, dans le sens opposé.

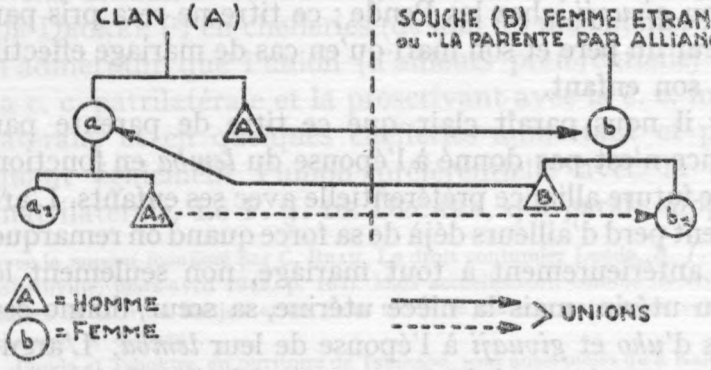
La supposition d'antériorité de l'union avec la c. c. matrilatérale chez ceux qui ont étudié l'union préférentielle dans ces régions du Kwango nous paraît basée sur le titre de « belle-mère » ou plutôt de « parente par alliance d'une autre génération » que donnent d'emblée, antérieurement à tout mariage de leur part à l'épouse du *lemba*, les neveux utérins de celui-ci. Tandis que le mari de la sœur du père n'est désigné que comme « mari de mon père femelle », l'épouse du *lemba* prend d'emblée le titre de « parente par alliance » : *oko*, chez les Mbuun, *uko* ou *givuaji*, chez les Pende ; ce titre ne sera pris par la sœur du père et son mari qu'en cas de mariage effectif avec son enfant.

Or il nous paraît clair que ce titre de parente par alliance n'est pas donné à l'épouse du *lemba* en fonction d'une future alliance préférentielle avec ses enfants. L'argument perd d'ailleurs déjà de sa force quand on remarque que, antérieurement à tout mariage, non seulement le neveu utérin, mais la nièce utérine, sa sœur, donne ces titres d'*uko* et *givuaji* à l'épouse de leur *lemba*. L'argument pourrait aussi être retourné et la coexistence du titre de parente par alliance donnée à l'épouse du *lemba* et de l'union préférentielle avec la c. c. patrilatérale devenir un indice à l'appui de cette forme ancienne d'union préférentielle affirmée par les Pende du Kasai : l'union avec la sœur du père : celle-ci, la sœur du père, n'est donc pas traditionnellement une belle-mère, pas plus que son mari n'est un beau-père ; il n'est, lui, qu'un

intrus dans le système originel, prenant la place que « ego » occupait jadis lui-même. Il est donc naturel qu'aucun terme spécial de parenté ne lui soit attribué.

Si, comme tous l'affirment au Kasai, l'union préférentielle était aux origines l'union avec la sœur du père, il n'y avait donc de parente par alliance présumée que du coté du *lemba*, c'est-à-dire des hommes ou chefs de clan. D'où un schème qui met en évidence un cycle d'alliances se bouclant avec une seule « parente par alliance », la femme du frère ou l'épouse de l'oncle utérin, qui est pour les femmes du clan (A), « celle qui engendre ».

Le clan (A) n'a pas besoin d'un apport paternel extérieur, d'une alliance masculine quelconque : une origine paternelle unique préside, avec la règle d'exogamie de clan, ou plutôt d'exogamie de souches utérines, aux alliances entre plusieurs clans ou plutôt entre un clan et une ou plusieurs souches utérines subordonnées.



Le schème met en évidence de nombreuses difficultés.

La femme b est pour le clan (A) à la fois belle-sœur et belle-mère. Si le principe de l'union avec la sœur du père est poursuivi et appliqué par des générations successives, la sœur du père devient en même temps fille du frère de la mère et l'union préférentielle avec la sœur du père se transforme en union préférentielle avec une

parente bilatérale (mais c. c. matrilatérale seulement). En épousant la sœur de son père, A 1 épouserait en même temps la fille de son oncle utérin A, précisément l'union que les Pende du Kasai disent ne pas admettre. L'union avec la sœur du père a dû confondre en une même personne les titres de *lemba*, oncle utérin, et de *khaga*, grand-père (1).

Nous devons avouer qu'il y a là une foule de questions que nous avons omis de poser aux Pende du Kasai ou que nous n'avons pas eu le temps de poser pendant notre très court séjour (trois semaines) parmi eux. Nous avons d'ailleurs été surpris par leurs déclarations sans en réaliser au moment même toutes les implications et nous avons surtout été préoccupé pendant le peu de temps dont nous disposions au Kasai, d'obtenir pleine confirmation de cette forme d'union ancienne et inattendue. S'ils en ont gardé la mémoire encore vivante, il n'est pas sûr qu'ils aient encore souvenance d'une nomenclature de parenté disparue. Cette ancienne union peut éclairer, peut-être, quelques coutumes actuelles : alors que le premier nom donné à une fille est régulièrement celui de sa grand-mère maternelle, on hésite le plus souvent pour un garçon entre le nom de son *lemba* et celui du père de son père. Or avec l'ancienne union préféren-

(1) De même qu'*avunculus* a pu signifier en même temps grand-père et oncle. Cf. aussi LÉVI-STRAUSS, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949, p. 155 : « Les Nambikwara disposent d'un seul terme pour le grand-père, le frère de la mère et le père du conjoint, et d'un seul terme pour la grand-mère, la sœur du père et la mère du conjoint ».

L'auteur semble présumer de la dépendance de cette terminologie du seul mariage avunculaire, c'est-à-dire avec la fille de la soeur, alors que dans son étude antérieure sur « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara » (*Journ. Soc. Américanistes*, Paris, XXXVII, 1948, p. 19), il nous dit que : « La confusion entre les générations et les degrés rend également possible le mariage du frère de la mère ou du père, avec la fille de la sœur ou du frère, ou de la *sœur du père avec le fils du frère*, puisque, dans les deux cas, les beaux parents seront les grands parents... ».

G. P. MURDOCK, Social Structure (New-York, 1949, pp. 285 et 71), signale l'union avec la sœur du père aux îles Marquises et chez les Yaruro.

tielle le père de son père était en même temps frère de la mère.

Mais il n'est pas nécessaire de recourir à ce schème ancien et hypothétique pour trouver l'explication du titre de « parente par alliance » donné à la seule épouse du *lemba* indépendamment de tout mariage avec son enfant.

Dans le clan, basé, on le sait, sur un principe de descendance unilinéaire, il ne peut y avoir, en ligne (apparemment) ascendante, de « parente clanique par alliance » que d'un seul côté ; dans le clan matrilinéal, ce ne peut être que du côté des hommes du clan :

Les époux des femmes du clan d'une génération précédente, engendrant dans le clan sont *ipso facto* des pères, des consanguins, et ne peuvent être considérés par « ego » comme affins ou co-géniteurs.

Les épouses des hommes du clan d'une génération précédente, qui, eux engendrent hors du clan, sont, elles, « parentes par alliance » par excellence, co-génitrices d'un descendant du clan ; ceci nous rend évident qu'au point de vue clanique, nous ne sommes plus réellement en ligne ascendante, tout homme du clan, étant au point de vue de tous les autres, point de départ d'une descendance : les enfants d'hommes du clan d'une génération précédente, étant en fait « mes enfants », et les épouses de ces hommes « parentes par alliance » au même titre que le seront les conjoints de mes enfants.

En d'autres termes, dans un clan matrilinéal, le côté homme est nécessairement descendance du clan, le côté femme, descendance dans le clan. Quant à l'époux de la sœur du père, il n'est pas parent par alliance même du clan de mon père, mais père dans ce clan, comme mon père l'est dans le mien. Il n'a avec « ego » aucune parenté clanique.

En termes encore plus généraux, dans le clan basé sur le principe de descendance unilinéaire, un seul sexe

engendre dans le clan, l'autre engendre au dehors. Le conjoint du sexe engendrant dans le clan ne peut en aucune façon être considéré comme « parent par alliance » par les générations suivantes ; il est pour elles et nécessairement lui seul, consanguin et ascendant. Dans le clan matrilinéal qui nous occupe, c'est un père.

Le conjoint du sexe engendrant hors-clan est, même pour les générations suivantes, co-géniteur d'une descendance et au point de vue de la nomenclature assimilé aux conjoints de leur propre descendance, parmi « les parents par alliance ». Il n'y a pas à chercher ailleurs l'explication du fait que seule l'épouse du *lemba* reçoive le titre de « parente par alliance ». Il y a là une nécessité de structure clanique matrilinéale. On doit la retrouver sinon dans toutes ces sociétés matrilinéales, du moins très fréquemment, et cela, quelle que soit d'autre part l'union préférentielle en usage, avec laquelle elle n'a d'ailleurs aucun rapport.

Il faut ajouter cependant que les Pende interrogés à ce sujet donnent une autre explication. Les chefs Kahungu et Ngashi nous dirent : « La femme du *lemba* est *uko* parce qu'en cas de décès du *lemba*, c'est un fils de *mweghu* qui la reprendra ; le *lemba* est *uko*, parce qu'il peut épouser la fille de son *mweghu* ».

Le mariage d'un homme avec la fille de son neveu utérin *(mweghu)* est de fait la seule forme d'union grand-père—petite-fille classificatoire que nous ayons rencontrée assez fréquemment. Mais jamais, nous semble-t-il, le *mweghu* ne pourra dire *uko* à son *lemba*. Le P. H. MATOTA nous dit également que chez les Ba-kongo où cette union est fréquente, le neveu utérin continuera à appeler le *lemba* par ce nom ; il ne dira jamais *nzitu* (équivalent kikongo de *uko*).

L'épouse du défunt ira à un de ses frères ; à défaut de ceux-ci à un petit-fils. Aucun de ceux qui lui donnent le titre de *mama* ou *uko* ne peut la reprendre. Seuls

ceux qui lui donnent le titre de *mukazi'ami* ou *khaga* le peuvent.

Ce sera par exemple le fils du fils du défunt ou le fils d'un *mweghu*, neveu ou nièce utérine. C'est en fait généralement le fils d'une nièce utérine.

Le fait d'avoir donné une co-épouse en mariage entraîne dans certaines peuplades une parenté par alliance entre les parents d'une épouse et les « sœurs de mariage » de leur fille. Ainsi chez les Ba-kongo, d'après le P.H. MATOTA, des femmes diront *tata nzitu* au père d'une « sœur de mariage ». Nous n'avons rien entendu de pareil chez les Pende : un homme dira *mama* aux autres femmes de son gendre comme à sa propre fille, et elles lui diront *tata*. Ce n'est donc pas parce que le neveu utérin serait appelé à donner une co-épouse à la femme de son *lemba* qu'il doive appeler celle-ci *uko*.

Si les Pende du Kasai voient dans l'union avec la c. c. matrilatérale une coutume étrangère introduite récemment chez leurs frères d'outre-Loange, ceux-ci, par contre y voient une pièce traditionnelle de leur système : « Épouser sa c. c. patrilatérale ou sa cousine croisée matrilatérale, cela revient au même », disent-ils, c'est toujours « épouser ses pères, *guzula atata* ». Chez les Ba-kongo également, toujours d'après ce que nous dit le P. MATOTA, épouser sa c. c. se dit, « *gukwela batata*, épouser ses pères » que le mariage se fasse dans un sens ou dans l'autre, c'est-à-dire avec la c. c. matrilatérale ou avec la c. c. patrilatérale ; et c'est aussi la formule du mariage préférentiel.

Il est facile de comprendre comment cette expression, « épouser ses pères », s'applique à l'union avec la c. c. patrilatérale. Par cette union, comme disent les Pende, « je retourne la face de mon père dans le clan de mon père, je rends au clan de mon père la semence qui en est sortie ». Il est plus difficile de comprendre comment elle peut s'appliquer à l'union avec la c. c. matrilatérale.

Il est nécessaire pour cela et pour nous mettre à même de suivre la pensée de l'indigène, d'avoir sous les yeux un schème des rapports de parenté et d'alliance dans une société composée de clans matrilinéaux.

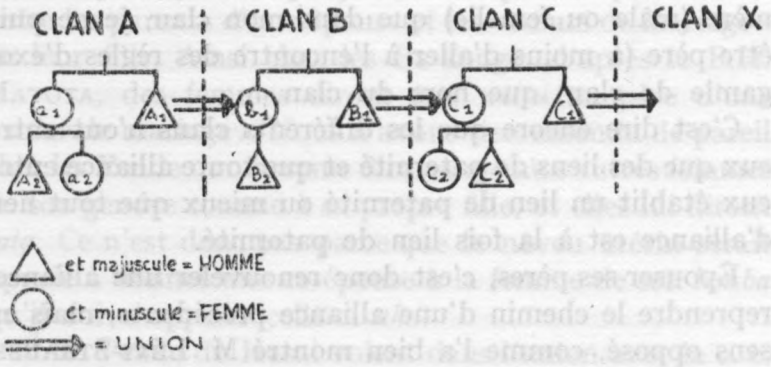
Dans cette société, tous les rapports ou liens de maternité sont intérieurs au clan ; tous les rapports de paternité lui sont extérieurs. En d'autres mots, je ne puis être mère (mâle ou femelle) que dans mon clan, je ne puis être père (à moins d'aller à l'encontre des règles d'exogamie de clan) que hors du clan.

C'est dire encore que les différents clans n'ont entre eux que des liens de paternité et que toute alliance entre eux établit un lien de paternité ou mieux que tout lien d'alliance est à la fois lien de paternité.

Épouser ses pères, c'est donc renouveler une alliance, reprendre le chemin d'une alliance précédente, mais en sens opposé, comme l'a bien montré M. LÉVI-STRAUSS. Épouser une c. c., c'est en effet épouser une femme avec laquelle on est déjà en rapport de paternité ; soit qu'elle soit, dans le cas de la c. c. patrilatérale, « *sha muketu*, père femelle » du jeune homme ; soit qu'elle soit pour lui, dans le cas de la c. c. matrilatérale, « *mon ami wabutile lemba diami*, mon enfant qu'a engendré mon *lemba* ». Ce que nous pouvons illustrer par un schème très simple limité à trois clans unis par le mariage d'un de leurs membres : soient trois clans matrilinéaux A, B, C, représentés chacun à l'origine par un couple frère-sœur.

Si nous supposons que A_1 a épousé la femme b_1, et B_1 la femme c_1, ces alliances établissent un rapport de paternité entre ces trois clans, le clan A étant devenu père dans le clan, B, le clan B dans le clan C. Les descendants Pende de b_1 pourront appeler tous ceux du clan A, « mes pères mâles et femelles » ; ils en sont inversément les enfants. Il en va de même pour les descendants de c_1 vis-à-vis du clan B.

Le jeune homme B_2 né de A_1 a dans sa c. c. patrilatérale a_2 son père femelle ; sa c. c. matrilatérale c_2 est son enfant ou plus exactement, « mon enfant qu'a engendré mon *lemba* ». Quelle que soit la c. c. qu'il épouse, il suit une ligne de paternité, soit en la remontant soit en la descendant.



Dans l'hypothèse d'une société où l'union s'établirait régulièrement avec la c. c. matrilatérale, les hommes du clan A épousant régulièrement les femmes du clan B, les hommes de B, les femmes de C, etc., jusqu'à retour en A, les hommes d'un clan X devenant pères à leur tour dans le clan A, la ligne des paternités doit décrire une spirale autour des descendances claniques, c'est-à-dire maternelles verticales. La relation de paternité reste ainsi fixe ou orientée entre les clans.

Ce système, appelé *Circulative System* par HELD et d'autres ethnologues anglo-saxons qui crurent pouvoir interpréter certains faits par ce schème circulaire, « système d'échange généralisé » par M. LÉVI-STRAUSS [1],

[1] Cl. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 229. — « Circulative System » de HELD, cf. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 501.

R. LEACH, The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage (*Journal of the Royal Anthropological Institute*. LXXXI, 1952, p. 23) : montre que cette règle de mariage en cercle n'existe pas réellement là où GRANET-MURDOCK et LÉVI-STRAUSS ont cru le trouver.

reste jusqu'ici purement idéal et hypothétique et a toutes chances de le demeurer. Aucun ethnologue ne l'a encore signalé ni décrit sérieusement, du moins en Afrique.

M. MARCEL GRIAULLE nous dit bien (1) que « la famille Dogon... en matière de mariage, pratique l'échange généralisé comportant l'union préférentielle avec la fille de l'oncle utérin ». L'imprécision même de pareille mention est de nature à faire naître le doute. Pour établir l'existence d'un système d'échange généralisé, il ne suffit pas d'un pourcentage quelconque d'unions préférentielles, il faut une généralisation de celles-ci ; autrement dit, il ne suffit pas de la seule existence d'unions préférentielles, mais il faut un système d'union quasi-obligatoire, qu'on ne trouvera pas en Afrique. Des exceptions, des maillons de la chaîne qui sautent, et pareil système est rapidement bouleversé ; ce n'est pas le cas du système opposé d'union avec la c. c. patrilatérale qui peut être abandonné et repris avec beaucoup plus de liberté.

La caractéristique et la seule marque sérieuse de la présence d'un système d'échange généralisé, n'est pas l'existence d'une union préférentielle avec la c. c. matrilatérale, mais, dans une société matrilinéale, la relation fixe de paternité d'un clan vis-à-vis d'un autre (2). Celle-ci suppose que l'homme épouse en principe sa descendante ou enfant clanique. A notre connaissance, pareille relation fixe entre clans et pareil principe n'ont encore été trouvés nulle part en application.

Si, au contraire, nous nous trouvons devant le système opposé, l'épouse préférentielle devant être cherchée dans le clan du père, nous devons aboutir nécessairement à un système de réciprocité entre deux clans.

(1) *Cahiers internationaux de sociologie*, XVI, 1954, p. 38.

(2) Inversément dans une société à clans patrilinéaux, ce sera une relation fixe de maternité entre les clans : les femmes d'un clan A, par exemple, étant régulièrement mères dans un clan B, ou, selon la terminologie de M. LÉVI-STRAUSS, les clans étant régulièrement preneurs et donneurs de femmes vis-à-vis des mêmes clans.

Il ne peut s'établir de système circulaire, la flèche étant renversée à chaque génération : si à une génération, c'est le clan A qui est père dans le clan B, à la suivante, ce sera le clan B qui sera père dans le clan A.

C'est dire que tout système d'union patrilatérale appliqué rigoureusement est nécessairement bilatéral. L'homme retrouve dans le clan où il se marie, à la fois l'ascendance et la descendance paternelle de son clan. Mais ce qui est voulu et posé en principe, au point de départ, c'est le retour aux ascendants paternels. Or précisément chez les Pende, comme dans toutes les sociétés matrilinéales du Kwango dont nous avons pu obtenir des renseignements, l'union préférentielle est essentiellement celle qu'un homme contracte dans un clan déjà ou traditionnellement en relations d'alliance avec le sien, relations qui sont toujours réciproques, car il s'agit toujours, comme dans les formules Pende, de retourner la face du père ou le sang, la semence du père dans le clan du père.

Chez les Ba-kongo, nous dit le P. MATOTA, les alliances sont traditionnelles entre deux clans et les rapports de paternité entre eux considérés comme réciproques. L'union préférentielle est celle qui continue cette tradition ; c'est pourquoi elle consiste à « épouser ses pères, *kukwela batata* ». Ces relations ne sont rompues ou interrompues que s'il y a brouille ou un cas de stérilité.

Les Ba-kongo disent épouser leurs c. c. « *mu kumona kibûnsu ki batata* ou *luse lu batata :* pour revoir le front (ici la partie désigne le tout) ou, la face des pères ». Ils parlent dans les formules de demande en mariage de « *kuvutula menga* ou *kuvutula mbutu, mu kumona luse lu batata :* rendre le sang ou la semence pour revoir (dans le clan) la face des pères », « *Kuvutula mpêmpo :* rendre l'*igname* » (1).

(1) Le *mpêmpo* est une espèce d'*igname*. L'expression équivaut à « rendre la bouture ».

Kibûnsu est l'équivalent du kipende *mbombo*, front, qui revient souvent dans les formules Pende au lieu de *pala*, face, équivalent du kikongo *luse*. Le parallélisme entre formules Pende et formules kikongo est ici parfait.

Mbutu en kikongo signifie plutôt le rejet, la bouture, par exemple une bouture de manioc, tandis que *mbuto* kipende comme son synonyme *kuno* désigne aussi bien la semence de millet.

De même, nous dit l'abbé Léon Nkama, si on demande aux Bahungana pourquoi ils épousent leurs c. c., ils répondent : « *Iyongi kisoni kiami mu kuvutulu meng ma tata mu kikana kiao*, ou *mu kubukutala mbunsu a tata* », ce qu'ils précisent encore par cette formule, « *mu kubutu ku mikani ayi mba :* j'épouse ma *kisoni* (cousine croisée) pour retourner le sang de mes pères dans leur clan, ou, pour revoir la face des pères », et quand on leur demande d'expliquer comment ils comptent revoir la face des pères, ils expliquent, « pour engendrer à la façon des palmiers *(mba)* et noix de palme *(mikani)* ».

De même que le palmier donne une noix de palme qui à son tour donne un palmier, de même le père donne une semence hors du clan, qui revenant dans le clan lui donne un petit-fils à sa ressemblance.

M. l'abbé B. Gusimana, mupende, mais exerçant actuellement son ministère à la mission de Kingungi parmi les Ba-mbala et Ba-ngongo, nous dit avoir retrouvé dans ces peuplades les mêmes unions préférentielles et les mêmes formules que chez les Pende. Les Ba-Mbala commencent aussi par demander à leur père de leur trouver une épouse dans son clan, « *mu mwila gugindisa magila mayi mu giputa giayi*, pour rendre ton sang dans ton clan ».

Dans toutes ces peuplades, comme chez les Pende, aucun clan n'est conçu comme étant en relation simple ou exclusive de paternité vis-à-vis d'un autre.

Comme les Pende nous l'ont expliqué, ces relations

de paternité entre clans sont toujours conçues comme réciproques, leur permettant de dire au clan allié, « *eswe tumebuti, enue mutubuti* », « nous vous engendrons et vous nous engendrez ». C'est dire que toute alliance est considérée comme un chaînon dans une série d'alliances réciproques où l'on restitue la paternité reçue ; c'est dire encore que le principe de l'union préférentielle est qu'il est préférable de s'allier au clan (ou clans) avec lequel on est déjà uni traditionnellement.

Épouser sa c. c., que ce soit dans l'un ou dans l'autre sens, patrilatéral ou matrilatéral, c'est pour les Pende, s'unir à une lignée avec laquelle on est traditionnellement en relations d'alliance, c'est-à-dire de paternité ; c'est de toutes façons, retrouver une paternité, retrouver ses pères, les épouser ; c'est éviter, selon l'expression Pende, que « la semence s'en aille au loin », mais la garder au contraire dans le cercle restreint des alliés de toujours.

Lorsque l'union préférentielle désirée par le clan ne se réalise pas (actuellement sous les influences chrétiennes et européennes, une part toujours plus grande de la jeunesse désire se marier en toute liberté selon son cœur), il arrive qu'on entende des vieux les doléances suivantes, « le visage s'en ira au loin : *pala mba guya mwaleha* », ou bien, « la semence s'en ira au loin ».

A ces formules entendues entre Kwilu et Loange, joignons en d'autres entendues seulement chez les Moshinga : « La maison de la semence va être dispersée : *nzo ia lukuno mba gumwanga* » ou simplement, « la maison, la hutte, sera détruite : *gisapa mba gubula* ».

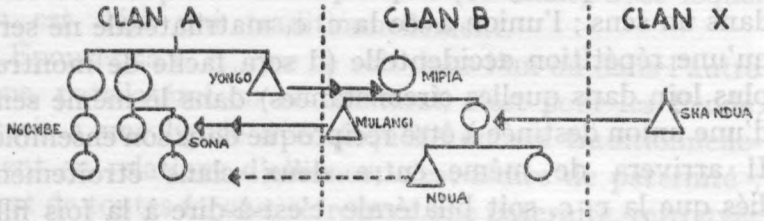
L'union préférentielle avec la c. c. matrilatérale ne se présente donc pas chez les Pende selon un schème d'opposition à l'union avec la c. c. patrilatérale selon l'exposé de M. LÉVI-STRAUSS, ou pour nous en référer au schème hypothétique dressé plus haut à l'instar de cet auteur, l'une remontant la ligne des paternités tandis que l'autre

la descend. Ce sera ici seulement vis-à-vis de l'union immédiatement antérieure que l'union avec la c. c. matrilatérale prendra cet aspect. Mais ce rapport d'union n'est pas fixé dans un système d'échange généralisé mais s'insérera au contraire dans un ensemble de réciprocité : entre deux clans multipliant leurs alliances, celles-ci ne seront pas nécessairement rigoureusement alternées ; il peut y avoir quelques unions qui se suivent dans un sens ; l'union avec la c. c. matrilatérale ne sera qu'une répétition accidentelle (il sera facile de montrer plus loin dans quelles circonstances) dans le même sens d'une union destinée à être réciproque dans son ensemble. Il arrivera de même entre deux clans étroitement liés que la c. c. soit bilatérale c'est-à-dire à la fois fille de la sœur du père et du frère de la mère. C'est dire que de toutes façons l'union avec la c. c. matrilatérale n'est qu'un cas particulier de l'union patrilatérale.

On comprend aisément alors que les Pende de la province de Léopoldville trouvent négligeable la différence entre leur système d'unions avec les c. c. et celui des Pende du Kasai. Cela revient au même, disent-ils, finalement. Ils trouvent qu'ils sont, eux, dans la logique du système et que les Pende du Kasai en proscrivant l'union avec une des c. c. entravent la liberté d'alliance entre deux clans.

Que la conception soit fondamentalement la même de part et d'autre ressort encore du fait suivant : les Pende du Kasai nous dirent que si le père ne peut trouver une épouse pour son fils, celui-ci ira demander aide à son grand-père maternel (*khaga wabutile gin'enji :* le grand-père qui a engendré sa mère) lui demandant de lui trouver une épouse dans son clan. Or, nous informant plus amplement par la suite dans les chefferies de la province de Léopoldville, on nous dit, que le jeune homme qui n'aura pas reçu une femme des mains de son père, avant d'aller demander à son *lemba* de lui

en procurer, ira d'abord demander l'aide de son grand-père maternel. Puis on nous laisse comprendre que ces deux hypothèses ne sont pas considérées par les Pende comme distinctes, mais comme devant normalement se confondre, le clan du père de la mère étant celui où le *lemba* aurait pris femme selon les directives d'union préférentielle. Ce que fera ressortir le schéma suivant :



Dans le cas schématisé ci-dessus, YONGO qui a vu revenir sa semence dans son clan à la génération suivante, n'en sera pas moins heureux de lui assurer un second retour à la seconde génération en donnant une femme de son clan à son petit-fils NDUA. Ici le recours que NDUA pourrait avoir à son *lemba*, MULANGI, double celui qu'il aurait à son grand-père maternel YONGO, sauf que l'autorité de YONGO peut s'exercer plus largement dans le clan A que celle de MULANGI, *lemba* de NDUA. Alors que chez les Pende de Léopoldville, NDUA pourrait épouser aussi bien une fille de SONA, épouse de son *lemba* MULANGI, qu'une fille de NGOMBE, les Pende du Kasai proscriraient l'union avec la fille engendrée par MULANGI et ne lui permettraient que l'union avec une fille de NGOMBE ou une descendante du clan A plus éloignée encore.

Il est clair que l'union préférentielle avec la c. c. matrilatérale n'est conçue par les Pende, et nous semble-t-il aussi par les autres populations du Kwango dont nous avons quelques renseignements, que comme un élément ou cas particulier d'un système d'unions préférentielles patrilatérales.

Là où cette union avec la c. c. matrilatérale se présente isolée ou en nombre dominant, ce n'est, semble-t-il, que comme reliquat de ce système préférentiel patrilatéral qui s'est désagrégé. On ne la trouve jamais en tout cas comme élément du système opposé : le système circulaire imaginé par HELD et LÉVI-STAUSS. Le processus de désagrégation qui tend à faire disparaître l'union avec la c. c. patrilatérale ne laissant subsister que l'union avec la c. c. matrilatérale ou du moins lui laissant l'avantage numérique, peut être déjà observé en certains points du pays Pende.

Ceci nous amène à parler nécessairement des obstacles ou facteurs adverses à l'union avec la c. c. patrilatérale quoique nous n'ayons encore à ce sujet que des données incomplètes et confuses.

3. — Les facteurs opposés à l'union avec la c. c. patrilatérale.

Les missionnaires de Kilembe (Pères Oblats) nous firent la remarque que dans cette région les unions avec la c. c. matrilatérale leur paraissaient de loin plus nombreuses que celles avec la c. c. patrilatérale. Nous n'avons pas pu contrôler cette affirmation ni nous rendre compte si elle s'appliquait aussi bien au milieu païen qu'au milieu touché par la mission.

Quelques explications nous ont été données par l'abbé B. SHETA, natif de cette région : il appartient à un clan cheffal des Katundu.

L'union préférentielle traditionnelle était, nous dit-il, le « *guzula gwa mujiba*, se marier sur place », c'est-à-dire au village de son père, par opposition au « *guzula gwa balagaji* : se marier au loin ».

L'expression, « se marier sur place » désignait l'union avec la fille du père femelle (c. c. patrilatérale). Par contre, épouser la fille du *lemba*, dit-il, ce ne sera pas *guzula gwa mujiba ;* ce ne sera pas non plus *guzula gwa balagaji ;* c'est quelque chose entre les deux.

Guzula gwa mujiba, nous dit-il encore, a une double signification : se marier sur place dans le village de mon père ; il signifie aussi se marier dans la même communauté économique, ou comme les Noirs disent actuellement, « dans la même caisse ». C'est-à-dire que de toutes façons, il n'y a pas de dot à payer : l'argent du futur rentre ou sort de la même caisse que celui de la future.

Peut-être pouvons-nous comprendre ceci en ce sens que la fille ayant tendance à rester plus étroitement liée à son clan (celui de sa mère), tandis que le fils s'attache à son père, le jeune homme se trouvera fréquemment faire partie de la même communauté économique que la nièce utérine de son père.

L'Abbé nous donna l'exemple de son frère et de sa sœur. Quand leur père est mort, le frère de son père a repris sa mère (lévirat). GABRIEL, son frère cadet, a d'abord été fiancé tout petit à une fille demandée pour lui par sa mère, sa *mama*. Ce sont souvent les *amama* qui vont faire la demande, d'abord à la jeune fille, lui demandant si elle accepterait d'être la femme de leur fils, puis aux parents de la jeune fille pour obtenir leur accord. Ce sont les *amama*, parce qu'elles savent quelles familles travaillent bien, quelle jeune fille est sérieuse et courageuse aux travaux des champs : « Ainsi notre fils ne mourra pas de faim ». Plus tard, GABRIEL ayant grandi, n'a plus voulu de la jeune fille choisie par sa mère ; il a demandé à son père (classificatoire, mari de sa mère) de lui trouver une femme dans son clan ; il a épousé une *mona sha mukhetu*, enfant du père femelle ou c. c. patrilatérale.

Du temps des *malemba* (ancêtres), nous dit l'Abbé, c'était la mère, la *mama* elle-même, qui conduisait sa fille chez son mari. Maintenant celle-ci va d'elle-même dormir chez son mari, Il n'y a ni onction ni formule ou cérémonie quelconque au moment du mariage.

GABRIEL s'est marié *gwa mujiba* au plein sens du

terme ; il s'est marié au village de son père ; de plus, il vivait avec son père et donnait tout son argent à son père. Il faisait partie de la même *mujiba*, de la même unité économique ou « caisse » que sa future épouse.

BARTHOLOMÉ, s'il était resté dans son milieu, n'aurait pas été dans la même situation que son frère GABRIEL : alors que les enfants étaient encore petits, leur père avait conclu un arrangement avec leur *lemba* (ces arrangements sont actuellement presque toujours sur la base du partage des dots et du partage des fils, la liberté ultérieure de ceux-ci restant sauve) ; un des fils, quand il aurait l'âge, irait travailler chez le *lemba* et vivre avec lui, un autre resterait avec le père. Le *lemba* a choisi BARTHOLOMÉ, GABRIEL devant rester avec son père. BARTHOLOMÉ étant entré au séminaire, le *lemba* a réclamé GABRIEL que le père a refusé.

Leur sœur, nous dit-il, a épousé « un homme du clan où maman est née » (clan du père de la mère) et que j'appelle « *akhaga zietu*, nos grands-parents », je peux aller prendre femme dans ce clan-là, et eux peuvent venir prendre femme chez nous. Les gens de ce clan peuvent aussi être appelés « *ash'etu*, nos pères » parce qu'ils ont engendré dans notre clan, mais ma sœur n'est pas mariée *gwa mujiba ;* elle ne l'aurait pas aimé et y était opposée.

Actuellement, en effet, la femme dira souvent, « *guzula gwa mujiba gwabola*, se marier dans le *mujiba* c'est mauvais » ou, « *mahata mujiba abola*, le mariage *mujiba* est mauvais » car « mon mari n'a pas le respect : *mulumi'ami no gutala mwabonga ndo* ». Elle dira cela parce que ainsi mariée, elle est plus facilement maltraitée ; étant du même groupement, le mari ne craindra pas des difficultés ou palabres avec le *lemba* de sa femme s'il la maltraite, car ce *lemba* est son propre père. Celui-ci sera moins porté à défendre sa nièce utérine contre son fils. Un mari plus éloigné aura plus de crainte ; de même si elle épouse le neveu utérin de son père (union avec la

c. c. matrilatérale), elle aura dans son *lemba* un défenseur contre son mari.

C'est pourquoi les femmes refusent de se marier *gwa mujiba :* l'homme, disent-elles, y considère la femme comme quelque chose qui lui appartient. Si au contraire, il est d'une autre communauté, il considère la femme comme « *gima gia gubamba,* quelque chose à garder, à conserver » pour autrui et qu'il soignera bien.

Contraste à noter : chez les Bakongo, nous dit le P. MATOTA, il y a également forte opposition au mariage avec la c. c. patrilatérale, mais elle vient ici des hommes. C'est plutôt le futur mari qui objecte qu'il va se trouver dans une position fausse : la « *tata nkento,* le père femelle » qui sera son épouse aura l'autorité morale et le menacera, à tout manquement, des foudres des malédictions paternelles. S'il lui arrive de lever la main sur elle et de la frapper, elle n'hésitera pas à lui lancer la terrible malédiction paternelle qui ressemble étrangement à la malédiction de Caïn : « *Buna zubidi mono tat'aku, Nzambi Mpungu nda yungana kwaku :* puisque tu m'as frappé moi ton papa, par Dieu tout puissant, va errer partout (que tu sois un vagabond) ».

Rien de tel, à notre connaissance, chez les Pende, où l'opposition à l'union avec la c. c. patrilatérale vient uniquement des femmes. L'autorité du *lemba* est cependant encore assez forte pour prévaloir contre cette répugnance et imposer même dans certaines chefferies, Shimuna et Niungu surtout, une forme d'union relativement récente qui leur est encore plus répugnante et qui en outre est contraire aux traditions : l'union du *lemba* avec sa « *mweghu wa mukhetu,* sa nièce utérine ».

Une coutume, qui paraît assez ancienne, permet dans beaucoup des chefferies Pende de Léopoldville, au *lemba* et à sa nièce utérine de s'appeler respectivement par les titres de « *mulumi'ami, mukazi'ami,* mon époux, mon

épouse ». Ils préféreront cependant en général s'appeler, *lemba diami* et *mweghu'ami wa mukhetu.*

Aucune réprobation ne s'attache aux appellations d'époux et d'épouse. Il s'attache au contraire au mariage réalisé entre eux un sentiment de réprobation, souvent assez vif. On dira à un homme qui épouse la fille de sa sœur : Tu agis comme une bête, tu épouses ton propre sang.

Cette coutume récemment introduite [1] a fait naître, dans les chefferies qui la tolèrent, une tension entre le mari et le *lemba* de la femme. Il était jadis de coutume, qu'au mariage, le *lemba* offre la houe [2] à sa nièce utérine se mettant en ménage et reçoive une part de la récolte de celle-ci. Dans ces chefferies, il sera désormais mal vu que le *lemba* donne la houe : cela le pose en rival du mari, recevant lui aussi sa part de la récolte, d'où soupçons de la part du mari et querelles. Ce sera à celui-ci désormais qu'il appartiendra de donner la houe à son épouse. Celle-ci n'est tenue dès lors d'apporter à son *lemba* qu'une part de la récolte d'arachides, culture de luxe et de grand prix (*zinzu, mbuto iakola mubando :* l'arachide, semence de grand prix, disent les Pende). Elle ne lui apportera

[1] Nous basons ces appréciations d'ancienneté relative, d'une part sur le fait que des hommes âgés nous ont dit avoir depuis toujours donné l'appellation de « mon épouse » à leur nièce utérine ; d'autre part le R. P. J. Delaere confirmant ce que bien des vieux nous ont dit, nous affirme que du temps où il était missionnaire dans la région (1936), pareilles unions n'auraient pas été tolérées.

Enfin la coutume du don de la houe par le *lemba* à sa nièce utérine a été tout récemment modifiée, en réaction sinon à l'apparition du moins à la multiplication de pareilles unions.

On trouvera dans A. Ombredane, L'exploration de la mentalité des Noirs congolais, (*I. R. C. B., Mémoires 8°*, XXXVII, fasc. 5), aux pp. 45 et 205, des témoignages de la préoccupation, dans l'esprit de certains Pende, au sujet des abus de pouvoir ou d'autorité du *lemba* qui oblige sa nièce utérine à l'épouser.

[2] La houe traditionnelle, forgée par le forgeron de village, à laquelle les femmes Pende sont restées fidèles jusqu'à maintenant vaut 125 F environ (1953).

Elle est beaucoup plus coûteuse que l'article de traite vendu par les Blancs. Mais celui-ci, souvent de mauvaise qualité, se casse plus fréquemment, et, de plus, n'a pas la forme désirée par les Pende, celle d'un éventail à très large tranchant et à angle médian.

rien des cultures ordinaires : manioc, millet, haricots, maïs ; mais si exceptionnellement, elle réussit à en vendre à l'Européen à bon prix, le mari prendra une partie de ce prix : les 2 /3 parce qu'il a donné la houe, et dira du reste : « Prenez cette part; allez la donner à votre *lemba : zangula dishinda didi, nda ughwe lemba diaye* ». Si les semences d'arachides ont été données par le *lemba*, la femme fera un champ séparé pour lui, un autre pour son mari.

Cette union ainsi que les termes d'appellation qui l'accompagnent sont en contradiction avec toute la nomenclature de parenté Pende et l'union est considérée par les Pende comme contraire à toutes les traditions.

4. — L'union grand-père — petite-fille.

Les Pende du Kasai affirment que l'union grand-père — petite-fille ne s'est jamais pratiqué chez eux, que c'est une coutume Lunda-Tshokwe emprunté à ces derniers par leurs frères d'outre-Loange. Or cette coutume était aussi répandue chez les Mbuun ou Mbunda, qui, nous l'avons dit, n'ont guère subi cette influence.

Nous n'avons rencontré dans les chefferies Ngashi et Kahungu que l'union avec la fille du *mweghu*, c'est-à-dire l'union d'un homme avec la fille de son neveu utérin, sa petite-fille classificatoire ; c'est la seule forme admise et pratiquée dans les chefferies entre Loange et Kwilu.

L'union grand-père — petite-fille était pratiquée plus librement dans les chefferies du Sud. Kianza et Gungi, ainsi que dans les chefferies de la Lutshima, Ndala, Samba et Moshinga. Nous n'avons pas eu malheureusement l'occasion de séjourner dans les trois premières chefferies sus mentionnées où, plus qu'ailleurs, d'après leur réputation dans les chefferies voisines, de telles unions étaient courantes.

Le R. P. J. DELAERE (1) cite des cas de mariage avec la fille du fils chez les Kianza qui considèrent cette union comme parfaitement légitime. Le R. P. J. DE DECKER nous dit (*op. cit.*, p. 131) que chez les Mbuun, la coutume favorise le mariage entre un homme et la fille de sa fille. Tous les cas qu'il a connus et qu'il nous cite appartiennent à cette catégorie. La coutume n'interdit pas cependant, nous dit-il, l'union avec la fille du fils, « mais ce genre d'union n'entre pas dans la catégorie des mariages préférentiels » (p. 133).

Chez les Moshinga, où nous avons longuement séjourné, bien qu'aucun cas actuel ne nous ait été révélé, nous sommes convaincu qu'il en existe encore, ainsi que dans les autres chefferies de la Lutshima. Il semble qu'il ait toujours été rare et difficile de découvrir un cas d'union du grand-père avec sa propre petite-fille ; ce l'est particulièrement de nos jours où l'indigène est devenu conscient d'une réprobation de la part de l'Européen et où le décret sur la polygamie les a poussés davantage encore au camouflage : ces unions se camouflent en concubinage, restent des unions non déclarées, dissimulées au Blanc.

S'il leur répugnait d'indiquer actuellement un cas concret et de découvrir ainsi un des leurs, les chefs et notables Moshinga nous ont exposé volontiers et longuement les principes et coutumes suivies encore tout récemment dans la chefferie. D'après ce que nous ont exposé les chefs Yongo et Mulangi, confirmés occasionnellement par d'autres moins notables, on se trouve devant une coutume d'allure anarchique ou plutôt devant le pouvoir arbitraire de l'aïeul sur sa descendance où il choisit à son gré des épouses, sans règle de préférence définie pour l'une ou l'autre descendante, en invoquant simple-

(1) J. DELAERE, A propos de cousins croisés (*Bull. jur. ind. et dr. cout.*, XVIII, 1950, janv.-fév., p. 207).

ment le droit du progéniteur sur sa progéniture : « *Eme kiaji waniele o mangolo :* je suis la bourse d'œufs qui a donnée naissance à toutes les chenilles ».

Un homme pouvait réclamer aussi bien les descendantes de ses fils (propres ou classificatoires) que de ses neveux utérins ; le fils, aussi bien que le *mweghu*, tenait à honneur de présenter des filles comme épouses à leur père ou *lemba*.

Celui-ci, si on ne les lui offrait pas, les exigeait ou souvent les prenait de force. C'est-à-dire qu'il saisissait l'un de ses propres frères ou parents quand ceux-ci passaient à proximité de sa case et les gardait en otage jusqu'à ce qu'ils aient livré une descendante. Ils étaient mis aux entraves, *milulu*, poutres munies de trous qui se refermaient sur les jambes de l'otage. Celui-ci pour se libérer donnait une descendante en épouse, ou les richesses, *ikumba*, nécessaires pour que l'aïeul puisse acheter une femme ailleurs :

« *Goomoni amughwa mujikulu weka lo, wakwata difunji, ahang'ienji, wazuela : gughwe mukhetu weka. Wambi gu mutshi gamba mu mululu :* s'ils ne lui donnent pas une autre petite fille, il (le *khaga*) saisit en otages ses frères et dit : donnez-moi encore une femme. Il les jette dans les bois, dans les entraves ».

Le plus souvent il lui suffisait d'envoyer un messager au fils de sa sœur lui disant de venir avec une de ses filles et de la présenter en épouse au grand-père : « *Nda mutamega mwegh'wami eze no mukhetu wa mujikulu tughane gudi khag'enji, mwene mba tughwe o matombe :* va appeler le fils de ma sœur qu'il vienne avec une petite-fille et qu'il la remette à son grand-père. Celui-ci donnera le vin de palme ».

En effet, « le grand-père doit donner une calebasse de vin de palme à la maison de la semence (la maison de notre semence) où il a demandé une femme : *khaga udi*

mughwa mbinda ya matombe mo nzo ya lukuno (gisapa gia lukuno luetu) wamuhula mukhetu ».

Si le *mweghu* refusait sa fille, on lui reprochait de détruire la maison de la semence : « *Yala weka watambula, tumwange nzo ya kuno :* un autre homme va la prendre, nous détruisons la maison de la semence ».

Les formules impératives du grand-père, pour exiger de ses descendants, une de ses petites-filles comme épouse étaient les suivantes :

« *Eme khag'enu wabutile gin'enu, ngudi kiaji waniele o mangolo. Lulongay gughwe mujikulu muko, nguzule, mba ngubute n'enji ana ako muhanga ho ngabutile agin'enu. Mono mba ngughuile go mukhetu go, mba nguya gufunda gudi fumu a palata :* Je suis votre grand-père qui a engendré vos mères, je suis la bourse d'œufs d'où sont sorties toutes les chenilles. Maintenant, donnez-moi une autre petite-fille que je l'épouse et engendre d'elle d'autres enfants comme j'ai engendré vos mères. Si vous ne me donnez pas une femme, j'irai vous accuser devant le chef médaillé ».

L'expression, « *eme kiaji waniele o mangolo,* je suis la bourse d'œufs d'où sont sorties toutes les chenilles », est en usage partout, jusqu'à la Loange. Des Akwa Ngashi de passage chez les Moshinga pendant notre séjour dans cette peuplade, nous dirent qu'elle était employée aussi à Ngashi : c'est la formule du *lemba* quand il demande les petites-filles de sa sœur. Nous ne l'avions jamais entendue nous-même pendant notre séjour à Ngashi. Lors d'une visite ultérieure à Ngashi, nous avons interrogé le chef YONGO au sujet de cette formule et de son emploi dans sa chefferie : il nous dit qu'elle était connue, mais qu'on disait de préférence, « *eme kiaji ngaïmine makunde :* je suis la fleur d'où sont nés les haricots » (1).

(1) Traduction littérale : « Je suis la fleur qui ai bourgeonné en haricots ». *Kiaji* désigne en premier lieu la fleur : *iaji ya mitshi :* les fleurs des plantes. Les

Le P. DE DECKER a recueilli la même expression dans un vieux carnet de notes prises il y a quelque quinze ans, alors qu'il était missionnaire à Kikombo, mission dont dépendent les Samba et Ndala. Le P. DE DECKER a noté dans un carnet : « *kiaji waniele o mangolo :* une fille est destinée au frère de la mère de son père. Si elle ne se marie pas selon la loi, elle portera tout le produit de sa chasse aux chenilles à l'oncle » (1).

D'autres formules, peut-être plus archaïques encore, et dont le sens littéral ne semble plus leur être très clair, m'ont été données par les Moshinga (2). Toutes ces for-

bourses d'œufs d'où sortiront les chenilles sont aussi des *iaji : iaji ya mangolo. Guniela* est le causatif du verbe *gunia :* pondre, donner naissance *(suswa yania maï :* la poule pond des œufs).

Guymina : germer, bourgeonner, indique ici la transformation de la fleur en fruit.

(1) Nous n'avons pas eu connaissance de pareille règle chez les Moshinga ou ailleurs. Le P. DE DECKER n'avait aucun souvenir précis à ajouter à ces notes prises il y a plus de quinze ans. Nous n'avons assisté personnellement qu'à la récolte des chenilles les plus communes, dites *mangolo,* qui viennent sur les *mikhoso (Erythrophleum Africanum)* durant la seconde quinzaine de juillet, en telles quantités qu'une femme n'a aucune peine à approvisionner son *lemba* ou ses frères non mariés en même temps que son mari.

(2) Les Pende ne connaissent plus le sens exact de certains mots ; mais ils sont certains du sens général de toutes ces formules prononçées par l'aïeul, et qui est toujours le même : « *Eme shina ya athu :* c'est moi l'origine des hommes ». En voici deux exemples : « *Eme gishina gya kombo, mwange pupu* » qui signifierait : « Je suis l'origine des chèvres, de la dispersion des petites bêtes » (*gumwanga :* disperser ; *pupu :* petites bêtes très nombreuses à l'orée de la forêt que nous n'avons pu identifier). — « *Eme gathotho ngamuenene kyao, makamba nazauga* ». Personne ne sait plus ce que signifie le mot *gathotho.* La hutte en brousse où sont cachés les masques de circoncision s'appelle *gatoto gya mukanda ;* il ne s'agit certainement pas de cela ici. D'après YONGO et MULANGI, *gathotho* serait un très vieux mot kipende pour grand-père, *makamba,* un autre vieux mot pour vassal ou esclave.

Nous croyons, d'après d'autres indications que *gathotho* pourrait signifier le premier, ou, le chef de terre. Le sens serait alors : « Je suis le premier, le chef de terre qui ai vu la rivière, les vassaux la traversent ». Il y aurait ici allusion à la migration des sources du Kwango où, à chaque rivière, on a dû trouver un gué que l'on passait à l'aide d'une corde ou liane. Le premier prenait le risque et devenait le héros ; d'où : « C'est moi qui le premier ai vu où passer la rivière (et qui ai pris le risque de passer le premier) et à ma suite, vous avez tous traversé ».

D'où le sens général sur lequel tous les indigènes sont d'accord : « C'est moi qui ai traversé pour vous toutes les difficultés pour vous donner la vie » (ce qui me donne sur vous, ma descendance, tous les droits).

mules expriment le droit de l'ancêtre sur les vies sorties de lui, son droit d'être encore pour elles source de génération.

Pour le reste, les règles de mariage données par les Moshinga sont identiques à celles des autres Pende de la province de Léopoldville :

« *Mon'ami wavutuga wazula mukhetu ha mago a sh'enji, hokunda dia sh'enji, mba avutule mbombo.*

Mujikulu wa yala wavutuga mu jigo dia akhag'enji wazula mukhetu.

Ana mujikulu adi kuno zietu, akaz'ietu, hene tonokhena nao. Khaga wahata mujikulu, lukuno luenji, eze, azule :

Mon enfant revient épouser une femme des mains de son père, de derrière son père ; il va rendre le visage.

Le petit-fils retourne au *jigo* de ses grands-pères (pères de sa mère) épouser une femme.

Les petites-filles sont notre semence, nos épouses, c'est pourquoi nous jouons avec elles. Le grand-père suit sa petite-fille, sa semence, qu'elle vienne et l'épouse ».

Guhata signifie en kipende à la fois : suivre et épouser ; en ce sens, *guhata* et *guzula* sont souvent employés comme synonymes.

IV. — Les principes d'inspiration des unions préférentielles chez les Pende et autres peuples mentionnés, devant les hypothèses explicatives de Rattray et de Lévi-Strauss.

B. Z. SELIGMAN a fait jadis la remarque [1] qu'il y a entre l'union grand-père—petite-fille (appelée par elle « gérontocratie maritale ») et le mariage des cousins croisés, une association qui n'est pas accidentelle.

Remarquons que chez les Pende cette union grand-père—petite-fille est proscrite là où l'union avec la c. c. patrilatérale est seule permise ; elle n'est pratiquée que dans les régions où l'union avec la c. c. matrilatérale l'est également. Il serait intéressant de savoir s'il en va de même chez leurs voisins Mbuun ; mais nous n'avons pas de renseignements sur ce point.

Les principes d'inspiration de ces unions sont, en effet, profondément différents. Sans doute, de part et d'autre, nous trouvons le thème commun du retour à la source ancestrale, mais dans un sens très différent.

Dans l'union entre c. c., c'est le retour au clan d'origine.

Dans l'union grand-père—petite-fille, c'est le principe du retour à l'ancêtre invoqué par celui-ci à son bénéfice personnel ou du moins à un point de vue patriarcal pour se procurer des épouses et multiplier sa progéniture.

L'union avec la c. c. matrilatérale peut, nous l'avons vu, dans une certaine mesure, s'inscrire dans le cadre d'un système d'unions préférentielles patrilatérales inspiré du souci du retour au clan d'origine. Elle peut aussi

[1] Marital Gerontocracy in Africa (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1924, p. 240).

être l'expression du droit à la descendante, pour un chercheur d'épouses.

Certains dictons dans les chefferies d'entre Kwilu-Loange semblent orienter le choix du jeune homme vers sa c. c. matrilatérale ; entre autres celui-ci : « *Gisoni giami, mona lemba diami giafula giavumba :* littéralement, ma cousine croisée, fille de mon *lemba*, a bon goût, bonne odeur ». Ce qui doit se traduire, « Ma cousine croisée, fille de mon *lemba*, est délicieuse ».

En la demandant en mariage, ce sera encore un principe de restitution qui sera invoqué : « *Nguvutula mbombo wabutile lemba diami :* rends-moi le visage qu'a engendré mon *lemba* ». Il ne peut y avoir cependant ici aucune restitution au point de vue clanique, puisque de toutes façons les enfants ne reviendront pas au clan.

En effet : Toute descendante d'un homme du clan est définitivement perdue pour le clan, sauf le droit à la semence d'une génération suivante, droit maintenu précisément par l'union avec la c. c. matrilatérale : supposons, en reprenant le cas du schème donné supra (p. 68), que YONGO n'ait pas eu de fils de MIPIA, mais seulement une fille. Si un de ses successeurs dans son clan, un de ses neveux utérins, épouse cette fille au lieu de SHANDUA, une seule union préférentielle s'offre alors à NDUA : le retour au clan grand-paternel (père de sa mère) étant en même temps retour au clan du père. Il n'y aura pas pour NDUA compétition entre deux unions préférentielles, l'une avec le clan A du père de sa mère, l'autre avec le clan X de son père.

Tout descendant d'un homme du clan peut y faire retour par mariage, en y engendrant une descendance, en « rendant la semence ».

Le principe du système qui n'admet que l'union préférentielle avec la c. c. patrilatérale est clair et nettement exprimé par les indigènes eux-mêmes. Nous mettant à leur point de vue, considérant non les individus, mais

avant tout le clan qui engendre, constatons que, dans le clan matrilinéal, les enfants engendrés par les femmes, ou, pour employer un néologisme qui nous paraît utile, les enfants matri-créés par le clan, le sont dans le clan, les enfants patri-créés par le clan, le sont hors du clan. Pour éviter la dispersion du patrimoine d'hérédité, ou, pour parler comme eux, « la dispersion de la semence », pour que les éléments du patrimoine clanique se réunissent, ressuscitant dans la descendance les visages des ancêtres, il faut, comme disent les Pende, que le visage du père, la semence du père, qui n'a pu procréer que hors du clan, revienne dans le clan, c'est-à-dire que les mâles patri-créés reviennent s'unir aux matri-créées, restituant au clan tout son patrimoine biologique.

La même idée est encore présente et clairement exprimée dans le reste du pays Pende (province de Léopoldville), où l'union avec la c. c. matrilatérale est aussi admise, mais où l'union avec la c. c. patrilatérale reste préférentielle au premier chef. L'union avec la c. c. matrilatérale rentre en principe, nous l'avons vu, dans le même cadre de retour à un clan ancestral, de retour à une paternité, les clans étant unis par toute une tradition d'alliances réciproques : cette union se présente ainsi, avons-nous dit, comme un cas particulier de l'union patrilatérale.

Mais il s'y joint une idée nouvelle, d'inspiration, semble-t-il, patriarcale, visible surtout là où s'affirme et s'étend la pratique de l'union grand-père—petite-fille : il ne s'agit plus du droit du clan paternel ancestral à voir revenir à lui les éléments mâles issus de lui, mais du droit de l'ancêtre mâle sur les vies issues de lui ou de son clan pour engendrer encore et multiplier sa descendance.

Quoique les deux idées usent des mêmes formules, évoquant le retour de la progéniture aux sources ou origines ancestrales, la réunion de la semence autrement dispersée par des alliances étrangères, elles sont en réalité

divergentes. Dans la seconde prédomine la préoccupation de l'aïeul, du patriarche, de s'assurer la descendance la plus nombreuse même en d'autres clans, plutôt que le retour de cette descendance dans son clan ; dans ce but, il considère chaque femme engendrée par lui ou les siens comme une possibilité nouvelle d'engendrer pour lui et les siens.

On aura déjà remarqué que l'explication donnée par les Pende de leurs unions préférentielles entre c. c. se rapproche sensiblement de celle élaborée par RATTRAY sur les données recueillies par lui chez les Ashanti (1).

RATTRAY la présentait comme une hypothèse basée sur une petite phrase, assez vague il est vrai, retrouvée dans ses notes : « *It is because of names*, c'est à cause des noms », lui avaient répondu les indigènes auxquels il avait demandé le motif de ces unions préférentielles.

Comme l'indigène prenait de préférence le nom du père de son père qu'il était censé faire revivre ou réincarner, RATTRAY émit l'hypothèse que l'union des c. c. avait précisément pour but de réunir dans le petit-fils les mêmes éléments de la personnalité que chez le grand-père paternel, faisant de lui la reproduction ou réincarnation de ce dernier. Ces éléments pour les Ashanti étaient le *ntoro*, élément transmissible seulement par les mâles, et le *mogya* ou *abusua*, sang, transmissible seulement par les femmes.

Mais seule l'union avec la c. c. patrilatérale réunissait dans le petit-fils ces éléments de la personnalité du grand-père. L'hypothèse de RATTRAY ne rendait pas compte de l'union avec la c. c. matrilatérale et suscita immédiatement des critiques (2) qu'on a cru à tort, pensons-nous, définitives.

Pour autant que nous puissions en juger par les for-

(1) RATTRAY, Ntoro and Abusua (*Journal of the African Society*, XXIV, 1924-25, nº 94, p. 83).

(2) B. SELIGMAN (*Man*, XXV, nº 70, 1925),

mules des Pende et autres populations du Kwango, il semble que RATTRAY a cherché dans la bonne direction et que son hypothèse n'est fragile qu'en tant que liée à une théorie trop précise de la transmission des éléments de l'hérédité.

Les Pende et, semble-t-il, aussi leurs voisins, n'ont pas de théories sur la génération ou la transmission des éléments de la personnalité de leurs ancêtres (1). D'une manière générale, les populations du Kwango-Kasai semblent avoir moins spéculé, ou, du moins, avoir actuellement beaucoup moins de notions spéculatives ou systématiques, que ce soit au point de vue de l'hérédité ou à d'autres points de vue, comme le point de vue religieux, que les populations des régions nigériennes.

L'idée et la préoccupation de la « revie » ou réincarnation de l'ancêtre dans ses descendants, si elle reste instinctive et non systématisée, n'en est pas moins vivante et forte chez les Pende. Nous y trouvons bien l'idée que les descendances mâle et femelle emportent chacune de leur côté une part du patrimoine d'hérédité ancestrale et que ces descendances séparées par les lignées claniques doivent être réunies pour rassembler de nouveau ce patrimoine et en empêcher la dispersion.

Nous sommes malheureusement, malgré les efforts de RATTRAY, peu documentés sur les motivations des unions préférentielles chez les Ashanti, ou sur les rôles respectifs joués jadis chez eux par ces unions ; il ne nous est donc pas possible d'établir un parallèle.

L'appui apporté à l'hypothèse de RATTRAY par les

(1) Nous n'avons pu trouver, malgré des recherches persévérantes, aucune théorie ni spéculation à ce sujet chez les Pende de la province de Léopoldville. A plus forte raison, aucune intervention de croyance à des éléments constitutifs de la personnalité se transmettant plutôt par un sexe que par l'autre. Certains Pende interrogés, nous ont dit que l'enfant vient tout entier du père, qui le passe à la femme à nourrir et porter dans son sein, comme il lui passe toutes les autres corvées.

Nous n'avons relevé que la croyance, commune aux populations du Kwango, à un « chef de l'oreille » dont le cérumen est la défécation.

formules Pende n'en est pas moins un indice en sa faveur et un hommage à la perspicacité de son auteur. Dans un ouvrage récent et étendu, M. LEVI-STRAUSS rejette sommairement l'explication de RATTRAY en tant qu'explication « par les croyances métaphysiques » (*op. cit.*, p. 143). Que l'union préférentielle des c. c. soit liée au mânisme ou à une inspiration mâniste nous semble établi incontestablement pour les Pende ; il est probable qu'il en est ainsi ailleurs encore.

Il ajoute plus loin (p. 144) que cette explication « est une explication paresseuse ». Ce qualificatif qui s'applique mal au laborieux travail de recherche de RATTRAY, convient malheureusement beaucoup mieux à l'explication proposée par M. LEVI-STRAUSS et qu'il prétend substituer à celle de RATTRAY.

M. LEVI-STRAUSS nous dit qu'il s'efforcera « de montrer que le mariage entre c. c. est essentiellement un système d'échange » (p. 60 et *passim*), le mariage par échange par excellence ; que la prohibition de l'inceste n'est que l'aspect négatif d'une loi d'échange qui est « un complexe fondamental de la culture » (p. 78), loi qui régit tout mariage et dont les unions préférentielles sont l'aspect positif : « En effet, le mariage des cousins croisés se distingue de la prohibition de l'inceste en ce sens que celle-ci utilise un système de relations négatives, et celui-là un système de relations positives » (p. 153).

Cette thèse est développée dans un ensemble de propositions dont on peut dire que les principales sont des affirmations purement gratuites, en contradiction avec toutes les données et faits connus des ethnologues :

« La prohibition de l'inceste ne diffère pas de l'exogamie » (p. 80).

« La violente réaction de la communauté devant l'inceste est la réaction d'une communauté lésée » (p. 79), dans le processus d'échange.

Il suffit d'apporter quelques faits pour montrer l'ab-

surdité de la première affirmation : dans une société matrilinéale, la loi d'exogamie et la loi d'échange supposée sont également violées, qu'un homme épouse la fille de sa sœur ou sa sœur elle-même ; il soustrait une femme qui lui appartient au soi-disant mécanisme d'échange. La réaction sera cependant infiniment plus violente dans le dernier cas, car il y a inceste caractérisé. Inversément, si un homme épouse sa fille, ni la loi d'exogamie ni l'échange entre clans n'est lésé ; il aura commis cependant un crime abominable, alors que son neveu utérin, son *alter ego* et participant à son titre de père de la même fille, est un époux préférentiel de cette même fille. L'absurdité de la seconde affirmation est également patente : il suffit d'évoquer le cas de l'adultère commis par une femme mariée avec un homme quelconque ou avec un de ses proches, son frère, par exemple. Dans les deux cas il y aura lieu à dédommagement du mari lésé ; mais dans le second il y aura en outre un crime dont l'auteur devra rendre compte non pas au conjoint, ni au clan du conjoint, mais à son propre clan où il aura amené la désécration des liens familiaux les plus sacrés.

Bien plus, chez les Pende comme chez bien d'autres peuples, dévoiler sa nudité ou voir la nudité de sa mère ou de sa sœur est assimilé à l'inceste.

Nous avons connu le cas d'un chef Pende à Vudi qui, étant guérisseur, voulut soigner sa sœur d'un abcès à l'aine. Il fut démis par les siens : « Tu as vu la nudité de ta sœur, tu ne peux plus être notre chef ».

Nous avons vu juger, au tribunal de secteur de Kondo le cas d'un père qui s'était montré tout nu à sa fille. Au jugement de tous, l'inceste était déjà commis du fait même. Anciennement son clan l'aurait rejeté et vendu comme esclave. Il n'y avait ici aucune lésion à réparer ; la valeur de la jeune fille pour son futur conjoint n'était pas diminuée et la dot n'était pas changée. Mais un sacrilège avait été commis qui ne concernait que la

communauté au sein duquel il avait été commis et au sein duquel vivait son auteur.

Qu'un père batte son enfant jusqu'à le blesser grièvement ou jusqu'à ce que mort s'ensuive, il aura lésé le clan maternel de cet enfant auquel il devra réparation. Qu'il commette un inceste avec cet enfant et la réaction de la communauté ne sera plus du tout celle d'une communauté lésée, mais celle d'une communauté où quelque chose de sacré a été violé. Jadis, nous l'avons dit, le sacrilège était retranché de sa famille ou de son groupe qui ne le comptait plus parmi ses membres (alors qu'un meurtrier ne serait pas exclu) ; tout le petit bétail (chèvres, cochons, poules) était mis à mort et partagé entre les différentes classes de circoncis ; c'était en effet l'institution de la circoncision, gardienne des lois sexuelles et chargée de l'initiation et de l'instruction en cette matière, qui était censée atteinte par le crime. Dans un but de protection du cheptel, l'État interdit aujourd'hui ces massacres de bétail.

Mais c'est toute la littérature ethnologique qu'on pourrait apporter contre ces affirmations sommaires énoncées, et pour cause, sans appel ni référence aucune aux faits. Abandonnons une réfutation trop facile pour en venir aux nombreux schèmes d'échange présentés en exemple par l'auteur.

S'il y a une loi de prohibition de l'inceste qui oblige l'homme à chercher son épouse hors du cercle de ses proches, il est évident que, du fait même de cette loi, un théoricien superficiel a la possibilité de ranger la plupart des unions ou mariages sous un schème d'échange.

Il est non moins évident que, s'il est des formes d'union où l'homme peut librement éviter l'échange (apparent) tout en restant soumis à la loi de prohibition de l'inceste (qui continue à s'imposer du moins dans ses normes les plus strictes et essentielles) et que ces formes d'union sont précisément préférentielles, ni la prohibition de l'inceste

ni l'union préférentielle ne s'expliquent par une loi d'échange.

En d'autres termes, si la loi de prohibition de l'inceste s'impose partout et toujours et est universelle, tandis que la prétendue loi d'échange ne l'est pas, la loi de prohibition de l'inceste déborde la loi d'échange et ne peut s'expliquer par elle, tandis que la loi d'échange ou d'exogamie peut très bien n'être qu'une expression de la loi de prohibition de l'inceste

C'est précisément le cas de l'union grand-père—petite-fille, comme de l'union, en société matrilinéale, de l'oncle avec sa nièce utérine.

Mais M. LEVI-STRAUSS, dans sa volumineuse étude, après avoir exposé sa théorie, apporte les faits en exemple et dans la mesure où ils illustrent la thèse. C'est la méthode ou plutôt le procédé de l'*illustration*, si largement employé jadis par LÉVY-BRUHL, qui consiste à faire un choix parmi les faits et à n'en faire usage que dans l'intérêt de sa thèse. Ainsi les nombreux systèmes rassemblés par l'auteur de tous les coins de l'univers, ne sont jamais que très partiellement décrits ; nous n'apprenons presque jamais si nous avons affaire à un système patrilinéal ou matrilinéal, ce qui modifie pourtant entièrement la signification du schème d'échange qu'il se contente d'en extraire.

Quant à nous, après avoir montré que la loi de prohibition de l'inceste maintient interdites des unions cependant conformes à un schème d'échange et d'exogamie comme l'union entre père et fille dans une société matrilinéale ; qu'inversément elle autorise des unions qui ne sont pas conformes à un schème d'échange et d'exogamie, comme l'union d'un homme avec la fille de la fille de sa sœur, ou même avec la fille de sa sœur en société matrilinéale, unions qui sont souvent préférentielles ; que la loi de prohibition d'inceste reste seule d'application constante et universelle, tandis que la prétendue loi d'échange,

dont elle est supposée être l'aspect négatif, ne l'est pas et ne mérite donc pas le nom de loi, après ces constatations, il nous reste encore une objection majeure à l'explication tentée par M. LEVI-STRAUSS : c'est que, précisément, l'appel à la notion d'échange n'explique guère l'union préférentielle, dans les sociétés étudiées par les disciplines ethnologiques, en ce qui la rend différente du choix libre (hors du veto posé à l'union avec les proches) qui prévaut dans nos sociétés européennes.

En fait, ce qui distingue ces systèmes d'union préférentielle de notre liberté ou indifférence, ce n'est pas l'échange (notre indifférence en serait la forme la plus parfaite), mais bien la limitation, ou mieux la spécification (ou même, comme nous allons le montrer, la négation) de l'échange ; et c'est tout au moins cette limitation ou spécification qu'il s'agit d'expliquer.

C'est en cela que nous pouvons appeler cette explication par l'échange, « une explication paresseuse » : elle n'est pas explication, mais description d'un caractère superficiel, commun d'après son auteur à toutes les formes d'union, mais qui, en réalité, ne leur est même pas commun à toutes.

En fait, nous l'avons vu, quand un homme d'un clan ou segment de clan « A » s'allie à un clan « B », ce sera entre les deux clans le point de départ d'une série d'alliances préférentielles ; mais ce ne seront pas des alliances réciproques quelconques, tout au moins au début (1).

Si l'alliance était préférentielle parce que conforme à une loi d'échange, il suffirait que lorsqu'un homme de

(1) En théorie, après nombre d'alliances entre deux clans, tout membre de l'un pourrait être finalement considéré comme descendant de l'autre, et la formule de restitution aboutir à un principe d'échange indifférent dans le choix des membres du clan allié. En fait, la société matrilinéale a la mémoire très courte et le principe en jeu dans les unions préférentielles était toujours un principe de restitution du descendant immédiatement engendré (fils ou petit-fils), principe nettement contre-distingué d'une formule d'échange.

Nous n'avons jamais entendu invoquer le retour au clan de l'arrière-grand-père. La plupart des Pende seraient incapables de le nommer.

clan « A » engendre en « B », tout homme de « B » engendre préférentiellement en « A » ; il en résulterait la situation même décrite par les Pende dans cette expression de paternité réciproque : « Nous vous engendrons et vous nous engendrez ».

Mais ce que le clan « A » réclame préférentiellement, ce n'est pas un échange, mais bien l'alliance de l'enfant qu'il a engendré dans le clan « B » ; c'est que sa propre semence lui revienne.

Il en va de même de la cousine croisée : celle qui est épouse préférentielle, c'est celle que mon *lemba* a engendrée, qui est enfant de mon clan (quoique hors du clan), qui est descendance de mes propres ancêtres, non une femme quelconque du clan où le *lemba* a engendré.

Dans tous les cas d'union préférentielle, on pourra observer de même que le conjoint préférentiel est tel, c'est-à-dire préféré non parce qu'il est *autre*, mais parce qu'il est *mien*, parce que, né des mêmes ancêtres, il emporte une part d'un héritage qui est en même temps le mien ; en d'autres termes, parce qu'il m'est apparenté.

L'union préférentielle, sous toutes ses formes, ne s'explique donc que comme formule de *restitution*, de *retour* ou de *réunion*, c'est-à-dire exactement l'opposé d'une formule d'*échange :* est préférentielle, l'alliance qui réunit dans une génération subséquente ce que les alliances de générations précédentes ont séparé.

Ceci équivaut déjà à dire qu'elle ne s'explique pas par l'effet d'une seule loi, mais par le jeu de deux lois ou tendances antagonistes :

Loi de prohibition de l'inceste qui disperse la descendance d'un même couple, loi absolue et universelle que nous retrouvons aussi bien dans toutes les sociétés civilisées que dans toutes les sociétés primitives.

D'autre part, la tendance opposée, propre aux sociétés primitives, à renouer ou réunir par des alliances préférentielles, dans les générations suivantes, les éléments

d'une même descendance séparés par la loi de prohibition de l'inceste. Cette tendance est à base sinon de culte, du moins de vénération ancestrale ou tout au moins d'une conscience aiguë de solidarité ancestrale ; elle a disparu de nos sociétés civilisées en même temps que cette conscience ou vénération.

Tendance tellement forte qu'elle n'était arrêtée que par les prohibitions absolues de la loi d'inceste (union avec la mère, la sœur ou la fille) qui, elles, n'ont jamais été entamées ; mais qu'elle rendait préférentielles les unions immédiatement marginales, qui, dans les sociétés où elles cessaient d'être préférentielles, revêtaient un caractère nettement incestueux. (Comme par exemple, l'union avec la fille de la sœur, ou avec la sœur du père).

Elle contrait la prohibition absolue de l'union frère-sœur, par l'union préférentielle de leurs enfants. Loin d'être l'aspect positif de la loi négative de prohibition de l'inceste, elle en était le contre-pied.

Ainsi s'explique plus clairement, pensons-nous, que par la théorie de M. LEVI-STRAUSS, pourquoi les cousins croisés sont quasi-universellement conjoints préférentiels, alors que les cousins parallèles ne le sont pas ou sont conjoints prohibés : ce qui fait du mariage entre cousins croisés, selon les termes de M. LEVI-STRAUSS, « la plaque tournante... au carrefour des institutions matrimoniales » (p. 156). On voit mal, en effet, comment l'union entre les enfants d'un couple frère-sœur constitue un schème d'échange et de réciprocité, comment cette union constitue « la formule élémentaire du mariage par échange » (p. 167).

Il est au contraire immédiatement évident que cette union entre enfants d'un couple frère-sœur est une *formule de réunion*.

M. LEVI-STRAUSS *illustre* cette thèse du mariage entre cousins croisés, « formule élémentaire du mariage par échange », par le seul cas (p. 167 et sq.) où, en société

patrilinéale, le frère qui a donné sa sœur en mariage voit son fils recevoir une femme en retour, la fille de sa sœur.

Si l'on se décide à abandonner le procédé de l'illustration en faveur d'une méthode de preuve scientifique, ce sont tous les cas qu'il faut évoquer et examiner. C'est-à-dire aussi bien le mariage de la fille de la sœur avec le fils du frère que celui du fils de la sœur avec la fille du frère, et cela en société matrilinéale comme en société patrilinéale. Il sera vite évident que ces autres cas ne se rangent pas sous une « formule d'échange et de réciprocité » ; que, par contre, une formule de réunion les explique tous.

M. LEVI-STRAUSS, s'il devra concéder que l'union du fils de la sœur avec la fille du frère ne peut s'expliquer par une « formule d'échange et de réciprocité », pas plus en société patrilinéale qu'en société matrilinéale, voudra sans doute y voir un élément d'un « système d'échange généralisé », c'est-à-dire d'un système où les hommes d'un clan A épousent régulièrement les femmes d'un clan B, etc.

Or, nous l'avons vu, pareil système n'a été trouvé nulle part et n'existe jusqu'ici que dans les spéculations d'ethnologues. D'ailleurs, dans la plupart des cas et des sociétés où cette forme d'union préférentielle est trouvée, rien n'indique que pareil échange généralisé ait jamais existé ; dans bien des cas, on peut affirmer avec certitude qu'il n'y a jamais existé. C'est le cas des Pende où nous trouvons cette forme d'union préférentielle dans un système de retour au clan paternel.

Dans le schéma théorique qu'il nous donne (p. 169) et le commentaire qui le suit, relevons une affirmation erronée, du moins dans sa généralité : « Les enfants de cousins croisés sont croisés entre eux » (p. 170).

Chez les Pende comme dans les autres peuplades matrilinéales du Kwango, les enfants de cousins croisés sont parallèles entre eux. Il n'y a donc pas un jeu de réciprocité passant d'une génération à l'autre. Si l'union ne s'est

pas réalisée entre cousins croisés, ils ont pu néanmoins jouer entre eux ; or tout homme avec qui ma mère a pu jouer est mon père, comme toute femme avec laquelle mon père a pu jouer est ma mère, et leurs enfants sont mes frères et sœurs. Il est vrai que cette règle théorique n'est pas toujours respectée partout dans la pratique.

L'indigène a parfaitement conscience de cette opposition, d'une part, d'une loi subie qu'il ne discute pas, loi absolue de prohibition de l'inceste ; d'autre part, de lois ou coutumes d'institution humaine, variables suivant les peuplades, mais visant toutes à rapprocher et réunir suivant certaines règles qui ne sont jamais absolues, mais seulement des indications de préférence, les éléments de descendance éloignés et disjoints par la première loi.

Il ne dira jamais de la loi de prohibition d'inceste ce qu'il dira des règles d'union préférentielle : « Ce sont les lois, les coutumes de nos ancêtres ». Alors qu'il sait que ses voisins peuvent avoir d'autres coutumes d'union préférentielle, d'autres traditions laissées par leurs ancêtres, la loi de prohibition d'inceste est pour lui un absolu qui résulte de la nature même de l'homme et qui vaut partout indépendamment de toute institution.

On sera peut-être tenté de faire une objection à la thèse proposée dans ces dernières pages : Si l'union préférentielle est une formule de réunion des descendances de même origine, pourquoi se borne-t-elle, en règle générale, aux cousins croisés et ne s'étend-elle pas aux cousins parallèles ?

Il n'est pas encore possible, semble-t-il, de répondre de manière entièrement satisfaisante à cette difficulté.

Il est possible de répondre que, dans le cas des cousins croisés, il y a réaction à la prohibition d'une union qui aurait été réalisable à la génération précédente. Dans le cas des cousins parallèles, il n'y a pas eu pareille frustration.

Il est possible de répondre aussi que le patrimoine

d'hérédité ancestrale est conçu comme divisé entre frère et sœur, tandis que les siblings de même sexe sont considérés comme identiques, comme répétition d'une même entité. Mais alors une formule de réunion ne nous ramène-t-elle pas nécessairement à la formule de reconstitution de l'ancêtre qui est celle de RATTRAY, sujette à de sérieuses objections ?

Il est sûr que ces formules sont proches l'une de l'autre. Nous n'avons d'ailleurs pas eu la prétention de substituer définitivement l'une à l'autre pour la solution d'un problème qui reste pour nous encore plein d'obscurité et de mystère.

Nous avons cru seulement pouvoir affirmer que la formule d'échange que M. LEVI-STRAUSS propose de substituer à celle de RATTRAY est infiniment plus fragile et contredite par trop de données et de faits bien connus ; que RATTRAY, en formulant son hypothèse, guidé par un instinct très sûr et une longue connaissance du milieu, avait cherché dans la bonne direction et que les objections faites à sa formule ne sont pas définitives. Celle-ci peut être aménagée et nuancée ; c'est à cela qu'aboutira, nous en sommes convaincu, toute connaissance approfondie en ce domaine de nos sociétés africaines. C'est aux indigènes à nous donner, alors qu'il est encore temps de les interroger, les éléments d'une réponse définitive.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 3

CHAP. I. — But et limites du travail 13

CHAP. II. — Clans et nomenclature de parenté 19

1. Clans et groupements de village 19

2. Mariage par offrande de vin de palme ou par achat. — Introduction de la dot 23

3. Nomenclature de parenté 35

4. Parenté de jeu ou de plaisanterie 43

CHAP. III. — Unions préférentielles 47

1. Les formules de motivation et de demande d'épouses 47

2. L'union préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale. — Son origine et sa place 51

3. Les facteurs opposés à l'union avec la cousine croisée patrilatérale 67

4. L'union grand-père — petite-fille 72

CHAP. IV. — Les principes d'inspiration des unions préférentielles chez les Pende et autres peuples mentionnés, devant les hypothèses explicatives de RATTRAY et LÉVI-STRAUSS 78

Carte des chefferies Pende *in fine*

LÉGENDE DE LA CARTE

—|—|—|—|— : Limites des Pende.

---------- : Limites des chefferies entre Lutshima-Kwilu.

♁ : Missions catholiques.

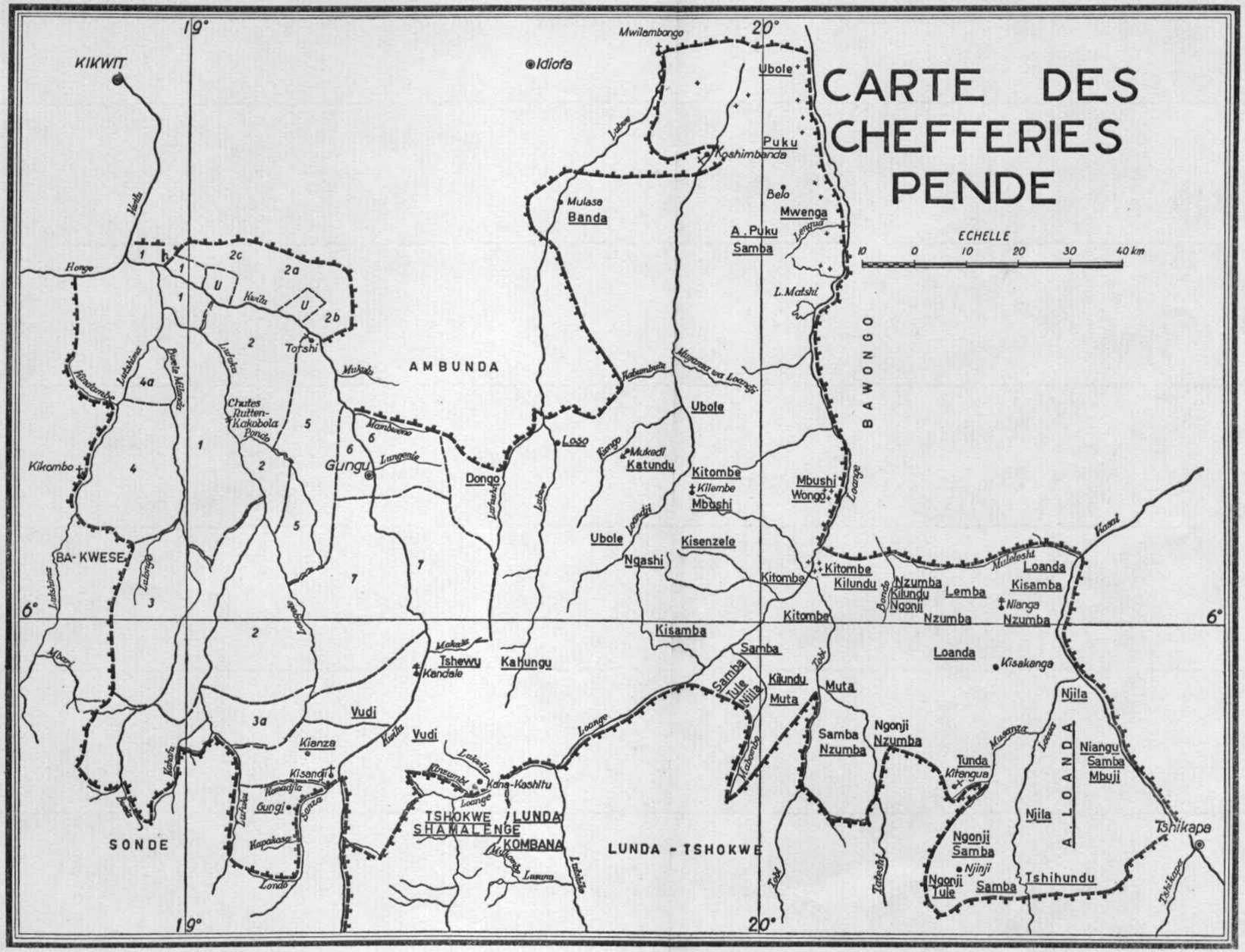
♁ : Missions protestantes : Mukedi, Kandale, Nianga(Nyange).

U.....U : groupes Ullum (A-mbunda enclavés).

+ + + + + + : villages Ba-wongo.

Outre les missions et chefs-lieux de territoire, nous avons marqué des noms de localités indigènes mentionnées dans le texte : Kisakanga, Kana-Kashitu.

Chefferies Pende entre Lutshima-Kwilu :

1 : Samba ou Gombambulu.
2 : Moshinga ou Akwa Mayongo.
2a : sous-chefferie Indele.
2b : sous-chefferie Bondo.
2c : sous-chefferie Bushi.
3 : Ndala ou Tshiboba et 3a : sous-chefferie Dongele.
4 : Kizungu et 4a : sous-chefferie Ngongo ou Kangufu (quelquefois considérée comme chefferie).
5 : Shimuna ou Gikwa.
6 : Niungu ou Mweni-Mbangu.
7 : Kangu (chefferie Lunda).

Chefferies Pende entre Kwilu-Kasai :
Le nom porté sur la carte est souligné : *Kitombe, Mbushi.*