

Deux palabres d'esclave chez les Pende
(Province de Léopoldville 1956).

Deux palabres d'esclave chez les Pende (Province de Léopoldville, 1956)

PAR

L. de SOUSBERGHE s. j.

CHARGÉ DE MISSION DE L'I. R. S. A. C.

PROFESSEUR D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

À L'UNIVERSITÉ IBÉRO-AMÉRICAINE, MEXICO.

Deux palabres d'esclave
chez les Pende
(Province de Léopoldville, 1956)

PAR

Mémoire présenté à la séance du 19 décembre 1960.
Rapporteurs : R. P. J. VAN WING et M. N. DE CLEENE.

CHARGE DE RECHERCHE
PROFESSEUR D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE
À L'UNIVERSITÉ INTER-AMÉRICAINE, MEXICO

Deux palabres d'esclave chez les Pende (Province de Léopoldville 1956). *

AVANT-PROPOS

Nous avons signalé jadis ⁽¹⁾, à la suite d'une première mission chez les Pende ⁽²⁾, l'intérêt que présentait, à bien des points de vue, l'étude des palabres coutumières et suggéré qu'il soit fait, sans tarder, emploi du magnétophone pour recueillir, alors qu'il en était encore temps, quelques documents scientifiques.

Nous demandions peu après à l'Académie royale des Sciences coloniales ⁽³⁾ de nous permettre, bien que sans qualification comme linguiste ou technicien, d'en faire nous-même l'essai chez les Pende. La tâche était urgente et l'Académie voulut bien nous faire confiance en mettant à notre disposition un matériel complet d'enregistrement. Le Musée de Tervuren nous confiait les bandes magnétiques qui restaient sa propriété et devaient lui être retournées avec transcription et traduction.

Il y avait, du moins en ce qui concerne les Pende, nous devions

* L'ethnie Pende s'étend de part et d'autre du 6^e parallèle sud, *grosso modo* de la Lutshima, affluent du Kwilu qu'elle chevauche, au Kasai. Le fleuve Loange qui traverse le territoire occupé par les Pende formait, au moment de nos recherches, la limite des provinces de Léopoldville et du Kasai. Il n'est question ici que des Pende de la province de Léopoldville, les seuls chez lesquels nous ayons séjourné longuement et opéré des enregistrements.

Le lecteur pourra situer les chefferies et lieux mentionnés ici sur la carte annexée à notre mémoire *L'Art Pende* (Académie royale de Belgique 1960) ou sur celle plus ancienne et un peu moins complète annexée au mémoire *Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende*, Académie royale des Sciences coloniales, 1955.

⁽¹⁾ *Zaire*, avril 1955, 339-358.

⁽²⁾ Mission de l'I. R. S. A. C., 1951-1953. Nous devons la seconde mission, 1955-1957, au cours de laquelle ont été enregistrées les palabres qui font l'objet de ce mémoire, à l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer pour l'équipement de la première année, à l'I. R. S. A. C. pour la seconde année. Nous remercions ici ces deux institutions.

⁽³⁾ Dénomination actuelle : Académie royale des Sciences d'Outre-Mer.

le constater de suite, encore moins de temps à perdre que nous le supposions.

Nous allions trouver, en effet, à notre retour en décembre 1955, le milieu coutumier plus profondément transformé, après deux années d'absence, que nous n'aurions jamais osé le prévoir et l'évolution se poursuivant à un rythme toujours plus rapide.

Un fait frappait dès le premier coup d'œil : la nudité des villages : les *mahamba*, figurines et pieux sculptés devant les cases, encore nombreux à notre départ en 1953, avaient complètement disparu. Le soir, les échos ne résonnaient plus des bruits du tambour, mais de ceux de la radio et du gramophone. Disparus également, les rites d'initiation, *mungonge* et *khela* que nous avions observés et décrits quelques années auparavant.

Des agents de l'administration crurent même pouvoir nous affirmer à notre arrivée que les palabres coutumières avaient, elles aussi, complètement disparu et étaient désormais choses du passé ; c'était donc inutilement qu'un matériel encombrant et coûteux avait été transporté jusque là.

Il s'avéra heureusement par la suite que des palabres coutumières en brousse avaient encore lieu bien qu'en moins grand nombre et moins solennelles ; que, suspendues, comme celles des tribunaux de secteur (dits « indigènes ») par les travaux de fin et de début d'année (notamment le recouvrement de l'impôt), elles ne tarderaient pas à reprendre dès février ou mars de l'année suivante.

En fait, déjà le 23 janvier 1956, nous avons l'occasion d'enregistrer au village de Kindamba, à côté de Gungu, une palabre d'esclave présidée par le chef du village, GINGUNZA A SANGU.

Les 19 et 20 mars suivants, nous enregistrons à Kahungu une palabre de circoncision ⁽¹⁾ suivie d'une palabre d'esclave, palabres présidées par le chef KAHUNGU (chef de la chefferie) et son neveu utérin, Jean NZOMBA, chef de secteur adjoint à Kondo (secteur dont dépend la chefferie Kahungu).

(1) Celle-ci au sujet du cadeau dû, selon la coutume, par la dernière classe de circoncision à la classe plus ancienne. Les jeunes, circoncis à l'hôpital après leur naissance et non plus initiés par leurs aînés, trouvent cette exigence désormais sans objet et s'y refusent, tandis que les aînés continuent à le réclamer. Nous n'avons poursuivi que partiellement l'établissement du texte et de la traduction de cette palabre qui nous a paru médiocrement intéressante.

Nous décidions de mettre complètement au point le texte de cette dernière palabre d'esclave. En nous confiant les bandes magnétiques, M. MEEUSSEN nous avait recommandé, en effet, de nous attacher à obtenir avant tout une palabre fidèlement transcrite et traduite en son entièreté, plutôt que de multiplier les coups de sonde, les enregistrements partiellement ou imparfaitement transcrits et traduits.

Étant donné la longueur de pareil travail de transcription mot à mot, effort qu'il ne serait peut-être pas possible de renouveler, un choix s'imposait : choix quant à la nature de la palabre que nous expliquerons plus loin ; choix quant au secteur et à l'endroit de l'enregistrement, en prévision des possibilités de collaboration qui s'offriraient pour le travail ultérieur de transcription.

Il fallait, en effet, pouvoir compter, parmi les participants, sur l'aide d'une oreille indigène pour retrouver le mot à mot de la bande, discerner les voix des différents orateurs, attribuer à chacun les mots qu'il avait prononcés, établir ainsi une transcription rigoureusement fidèle ; cette première étape du travail nous apparaissait de grande importance. Il fallait pouvoir compter sur une aide patiente et disciplinée pour se plier pendant de nombreuses journées au travail fastidieux du déroulement de la bande centimètre par centimètre pour l'établissement du texte mot à mot.

Il ne paraissait guère possible d'obtenir de l'un ou l'autre chef coutumier, ou d'un *ngambi*, orateur en renom, de se plier à longueur de journées à pareille discipline. Nous en avons fait l'expérience avec le chef du village Kindamba, GINGUNZA, cependant plein de dévouement et de compétence, mais insistant toujours pour que soient déroulées quelques longueurs de bande dont il donnait ensuite la paraphrase ou le résumé. Il apparaissait clairement que sa patience n'eût pas résisté à l'épreuve du mot à mot accompagnant le déroulement par petites fractions de la bande. Aussi nous sommes-nous plié à sa manière de faire pour obtenir rapidement une première version remettant à plus tard l'obtention d'un texte plus fidèle, du moins pour des passages jugés plus intéressants. Ce premier aperçu ne laissa cependant rien découvrir de particulièrement

intéressant soit comme proverbe soit comme mode d'argumentation.

Le seul dont nous pouvions attendre, sans grandes difficultés, une collaboration pour la transcription mot à mot des bandes enregistrées paraissait être le chef adjoint du secteur Kondo, Jean NZOMBA, assez averti des méthodes européennes et assez travailleur et souple ⁽¹⁾.

Nous pouvions compter, avec son aide, réaliser tout au moins la première partie du programme : enregistrement et transcription littérale d'une palabre entière. Il devait, de fait, s'y engager et y persévérer jusqu'au bout, s'attachant à y retrouver, avec l'aide de quelques membres de son clan à l'ouïe particulièrement fine, jusqu'aux interruptions et interjections se superposant au discours d'un orateur, en identifiant les auteurs, et nous donnant, pour une même section de bande, un double ou triple texte, là où plusieurs parlent en même temps. A ce point de vue il n'était guère possible de faire mieux. Ajoutons que sa connaissance du français devait encore être précieuse pour l'établissement de la traduction du texte transcrit.

C'est à l'étape suivante que nous devons trouver le revers de la médaille. En possession des textes, il fallait maintenant situer faits et personnages dans leur milieu coutumier, établir les liens de parenté qui les unissent. En ce domaine, notre collaborateur témoignait d'une connaissance du milieu bien inférieure à celle qu'en ont les chefs coutumiers.

Alors que GINGUNZA A SANGU, expliquant la palabre enregistrée à Kindamba, pouvait donner avec exactitude les rapports de parenté de la plupart des protagonistes et des orateurs, remontant plusieurs générations dans leur généalogie jusqu'à l'ancêtre commun, ce qui nous permit d'établir un tableau généalogique des parties, notre collaborateur de Kahungu ne parvint jamais, même après enquête dans les villages, à nous donner plus que quelques éléments de la généalogie et des liens de parenté des orateurs et des parties. En outre, il ne pouvait

(1) Il était nécessaire aussi que notre collaborateur ne soit pas absorbé par le travail du secteur et que l'agent territorial dont dépendait le secteur n'élève pas d'objection. Le chef de région, M. l'administrateur assistant Philippe de MARNIX DE SAINTE-ALDEGONDE, qui s'intéressait à notre travail, voulut bien autoriser et encourager Jean NZOMBA à nous consacrer les heures laissées libres par le service. Nous tenons à l'en remercier ici.

nous donner la description précise de certains rites de réconciliation auxquels il était fait allusion.

Par ailleurs, comme celle précédemment enregistrée à Kindingamba, la palabre de Kahungu se révélait pauvre en proverbes. Cette constatation, désormais basée sur un texte intégral, s'imposait ; elle serait confirmée ultérieurement par des coups de sonde dans d'autres palabres en différents secteurs. Parmi les proverbes que nous rencontrions encore, nous ne découvrions plus aucun proverbe normatif, plus aucune formule de sagesse traditionnelle. Les proverbes, *ishima* ⁽¹⁾, rencontrés encore dans nos palabres Pende en 1956 ne sont plus que l'équivalent des *mikele* (sing. : *mukele*) des Lega, décrits par M. E. MEEUSSEN, ou des *besako* des Mongo, décrits par Mgr E. VAN GOETHEM ⁽²⁾ :

Le *mukele*, nous dit M. E. MEEUSSEN, c'est sous forme d'allusion ou de comparaison, un avertissement, une protestation, un encouragement adressé à l'une des parties plaidantes :

Un insecte rampe sur vous, tâchez de le secouer au plus tôt.

C'est-à-dire qu'on vient d'apporter contre vous un argument ou une insinuation qui va vous faire du tort si vous ne pouvez la neutraliser. Exemple du même genre dans notre palabre de Kahungu, quand un *ngambi* chante :

X. (personnage jadis fameux) racontait beaucoup d'histoires, nous les avons percées à jour, nous savons ce qu'il en est.

Avertissement à l'orateur qu'on se rend compte qu'il ment et qu'on voit clair dans son jeu. Mgr E. VAN GOETHEM donne à peu près la même définition des *besako* par opposition aux *besise* et *beeko*, ces dernières expressions des lois divines et humaines (*op.cit.* p. 81) :

« Les proverbes judiciaires servent à inculquer les suites sévères

⁽¹⁾ Les Pende n'emploient guère que le mot *ishima* pour désigner leurs proverbes, tandis que les Lega, d'après M. A.-E. MEEUSSEN, et les Mongo, d'après Mgr E. VAN GOETHEM, auraient différents mots s'appliquant aux différents genres ou catégories de proverbes de palabre.

⁽²⁾ VAN GOETHEM, E. : Procédure du tribunal indigène d'après l'ancienne coutume (*Aequatoria*, 4, 1941, 81-94).

MEEUSSEN, A.-E. : *Aktiespreuken bij de Lega* (proverbes judiciaires chez les Lega) (*Kongo-Overzee*, XXV, 1959, 2-3, p. 73-76).

qu'entraîne la transgression de ces lois (*besise*, *beeko*) et c'est pour cela qu'on les appelle aussi *besise* et *beeko*. Ils sont adressés spécialement à celui qui a perdu le procès pour lui conseiller une meilleure conduite. Mais plus communément les proverbes judiciaires servent à diriger le débat, à dénoncer les fautes commises dans les plaidoiries, à rappeler à l'ordre le comparant qui dévie... Ce sont les *besako* ».

Prenant toujours la forme d'allusions ou comparaisons pour insinuer au plaideur qu'il s'écarte du sujet ou qu'il est dans une situation dangeureuse, ils ne méritent le nom de proverbes judiciaires que du fait qu'ils sont employés dans les palabres. S'ils présentent un certain intérêt pour l'étude du style oral, ils n'en présentent aucun au point de vue strictement juridique.

Les *besise* et *beeko* cités par M^{gr} E. VAN GOETHEM dans cette excellente analyse des palabres Mongo sont des préceptes d'allure très générale que nous devons qualifier de moraux plutôt que juridiques. Mais ce sont au moins des normes de conduite et présentant de ce fait déjà un certain intérêt pour le juriste. Nous n'avons pu relever d'équivalents chez les Pende. M^{gr} VAN GOETHEM nous dit d'ailleurs que ce genre de proverbes est plus rare que les *besako* qui forment le grand nombre de ce qu'on appelle « proverbes judiciaires ».

Il semble que le proverbe exprimant directement une norme ou règle de conduite ait toujours été rarissime ou exceptionnel ; celle-ci est sous-entendue et va de soi. Mais il y a encore un genre fort important que nous ne pouvons ranger dans les catégories citées par M^{gr} VAN GOETHEM et ne pouvons mieux caractériser que comme un dicton formant image ou comparaison, celle-ci résumant ou synthétisant le point de vue d'une partie, mettant en relief la responsabilité de l'autre partie et son écart d'une norme sous-entendue.

Des confrères Bahungana et Bakongo nous dirent avoir assisté à des palabres où les proverbes, qui ont souvent plusieurs sens, étaient maniés avec beaucoup de finesse et d'habileté : un proverbe, évoqué en faveur d'une partie, était habilement retourné contre elle par les orateurs de l'autre partie dans des joutes témoignant d'une véritable virtuosité. Ils avaient gardé pour ces palabres, même après de longues études et une formation européenne, une sincère admiration.

Le R.P. BOKA, en particulier, nous dit avoir assisté en 1957,

avec quelques confrères, Bakongo comme lui, à des palabres (partiellement enregistrées et transcrites) dans les environs de Kisantu. Le sens des arguments en proverbes ne put être saisi par eux que grâce aux explications des juges données après la palabre.

L'une d'elles était une palabre de fécondité, c'est-à-dire : en remboursement de dot pour cause de stérilité. Le clan de l'époux lançait un chant :

Le commerçant achète et vend pour gagner de l'argent.
Je vous ai acheté une calebasse dont je n'ai aucun usage.

Le clan de l'épouse répondait par un autre chant :

Si la calebasse n'a pas d'usage faut-il en accuser la plante ?

Le premier chant signifiait : vous m'avez cédé une épouse qui n'enfante pas. Le second : si l'épouse n'enfante pas, est-ce nécessairement sa faute à elle et celle de son clan ? (voyez s'il n'y a aucune responsabilité de votre part).

Chaque clan ou partie se retirait alors en conciliabule privé, examinant les causes possibles de stérilité pouvant exister de sa part. Les résultats de ces conciliabules étaient donnés par des chants ou proverbes dont le sens ou l'allusion était clair pour les initiés. Le mot stérilité n'a jamais été prononcé.

Au tribunal de secteur, tout aurait été dit en langage plus direct et plus cru, langage que préférèrent les jeunes générations ; il ne leur demande d'ailleurs aucun effort d'intelligence, ayant tout perdu des finesses traditionnelles sans avoir encore rien acquis de notre précision de formulation juridique.

Les palabres coutumières entendues chez les Pende lors de notre premier séjour nous laissaient entrevoir une argumentation riche en proverbes comme celle qui nous était signalée. C'était une argumentation de ce genre que nous avions espéré recueillir et fixer en transcription, avec la conviction qu'un texte intégral ne manquerait pas d'apporter, avec quelque révélation de leur sagesse traditionnelle et du mode d'emploi des proverbes (non pas de proverbes juridiques proprement dits que nous savions inexistantes, mais de vieux proverbes par lesquels s'exprime leur sagesse), quelques termes techniques propres aux palabres.

Or, le long travail de transcription et de traduction achevé ne laissait voir dans ce domaine comme sur tout le plan de l'argumentation que le vide et la médiocrité la plus décevante. De toute évidence, nos palabres se situent à un niveau bien inférieur à celles décrites par M^{gr} VAN GOETHEM ou nos confrères Bakongo, ou à celles entendues jadis.

Si nous sommes arrivé à temps pour trouver matériellement quelques palabres coutumières, l'esprit et l'inspiration sapientiale s'exprimant en proverbes en a déjà disparu, du moins chez les Pende, comme s'évanouissent si facilement et rapidement les éléments d'inspiration culturelle, si fragiles, de civilisations sans écriture, de tradition purement orale.

Nous ne trouvons plus ou guère, dans nos palabres, de proverbe jugeant ou qualifiant la situation ou les actes des parties. Tous les proverbes sont de la catégorie des *mikele* ou *besako*, n'ayant d'intérêt selon nous que comme échantillons de style oral, ainsi que certains morceaux d'éloquence bien vivants, dont, malgré tout, nos palabres ne sont pas dépourvues.

Nous trouvons encore des formules d'interpellation archaïques, mais le sens échappe souvent à notre collaborateur, comme d'ailleurs aux *ngambi* les plus réputés que nous avons pu interroger.

Quelques formules, dont une surtout revenant constamment, « *milonga yeza no gufwa, yeza no gubila* : la palabre vient avec la mort, vient avec la disparition », va nous permettre par la suite, grâce aux explications de grands *ngambi* d'autres régions, Mulangi des Mushinga et Mayamvwa de la chefferie Mweni-Mbangu, d'obtenir quelques principes de la procédure coutumière et de nous faire une idée de la nature de la palabre ou *milonga* et de sa place en procédure coutumière.

L'étude de la palabre elle-même ne semblait permettre qu'une moisson de renseignements d'ordre sociologique et ce point de vue nous décidait à reprendre l'étude de la première palabre enregistrée à Kindamba, GINGUNZA s'étant montré plus capable de fournir les informations de cette nature.

Nous devons malheureusement apprendre, à notre retour à Gungu, que notre collaborateur, GINGUNZA, venait d'être frappé d'hémiplégie et privé de l'usage de la parole ⁽¹⁾.

(1) Nous avons espéré et attendu quelque temps son rétablissement, mais il

Disposé, malgré ces contretemps, à fournir un nouvel effort s'il se présentait une palabre de plus haute tenue, nous avons assisté à des palabres dans divers secteurs, procédant à des enregistrements partiels aux fins de sondage. Aucune ne se présentait mieux que celles déjà enregistrées : partout se manifestait la même médiocrité dans l'emploi des proverbes et dans l'argumentation, en même temps qu'une indiscipline qui permet à plusieurs de parler et vociférer en même temps.

Cette indiscipline doit s'expliquer par la dégradation des formes traditionnelles du rituel et de la procédure. La palabre, en effet, n'est désormais plus dansée nulle part ; lors du premier séjour, chants et discours étaient dansés, l'orateur marquant son discours de temps de course vers la partie adverse ou d'une partie à l'autre, courses se terminant en demi-voltes, piquant ses flèches en terre ou y enfonçant le *muhangô*, la canne de palabre.

Ce rituel n'est plus qu'un souvenir conservé par le vocabulaire comme l'attestent nos textes de palabre : l'orateur est encore appelé *mulumbu* : danseur ; il commence son discours en disant : « je viens danser aujourd'hui devant vous » et non « parler » ; il ne dit pas : « je viens parler de telle ou telle chose », mais : « je viens piétiner l'herbe au sujet de telle chose ».

Nous retrouvions encore dans la terminologie le souvenir du rituel et de la procédure, tandis que nous ne trouvions aucune trace de proverbes d'allure normative ou juridique.

Enregistrements et enquêtes subséquentes n'ont fait que confirmer ce que nous avons avancé (*op.cit.*, Zaïre, 356-357) au sujet de la médiocre importance des soi-disant proverbes juridiques et, au contraire, de la place prépondérante de l'étude de la procédure. Celle-ci paraît bien constituer l'essentiel du processus juridique, la manifestation essentielle de l'esprit juridique de nos peuplades, la seule traduite ou exprimée en principes et formules traditionnelles survivant encore aux usages abolis par l'eupéanisation. C'est bien par elle, semble-t-il, qu'il fallait aborder l'étude du droit coutumier indigène, plutôt que par la recherche, hors du contexte procédural ou rituel,

devait mourir après deux mois d'hôpital à Gungu, âgé d'une cinquantaine d'années.

de formules ou proverbes juridiques la plupart du temps inexistantes.

Cette étude de la procédure est, malheureusement, infiniment plus onéreuse ; elle suppose que l'étude d'un litige soit abordée dès sa naissance, suivie à travers les multiples démarches qu'il a suscité : consultations de *ngambi* (spécialistes des palabres), conciliabules et tentatives d'arbitrage, jusqu'à la joute publique ou *milonga* qui en est peut-être, nous le verrons, l'étape la moins révélatrice au point de vue juridique et qui, elle-même, s'étale souvent sur plusieurs jours.

C'est précisément l'absence de ces raccourcis ou formules synthétiques que sont les formules juridiques qui prive de tout moyen de saisie rapide du processus judiciaire à un moment décisif ou privilégié, moment qui le résumerait et le définirait et oblige l'enquêteur à en suivre tout le déroulement et tous les moments. Ceci exige de lui une énorme dépense de temps et le suppose en intimité telle, avec une au moins des parties, qu'il puisse prendre part à toutes les discussions, consultations et démarches d'un clan.

Sans avoir pu réunir ces conditions d'enquête parfaite, il a cependant été possible de récolter quelques données intéressantes qui, nous l'espérons, laissent entrevoir ce que l'observation des palabres indigènes peut apporter de lumière dans le domaine de l'histoire de l'élaboration du droit et du processus juridique.

Ce sont ces données de rituel et de procédure, ainsi que les données sociologiques recueillies au sujet des palabres d'esclaves que nous donnons, dans ce mémoire, en introduction à l'exposé succinct des deux palabres intégralement enregistrées. La publication *in extenso* des textes transcrits avec traduction, un moment envisagée, ne paraît pas mériter d'être retenue.

Le texte kipende de la seule palabre de Kahungu comprend 75 grandes feuilles dactylographiées ; il y est fait un large emploi d'abréviations pour les nombreuses formules stéréotypées et formules d'interpellation qui reviennent constamment. Par exemple : « *ubanda,ubanda, uzia* : dors, dors, tu sauras » est noté : *u.u.u.* Ces abréviations, le fait aussi que certains couplets ou ritournelles, qu'il a suffi de noter une fois, sont repris et chantés longuement, explique qu'un nombre restreint de pages

corresponde à trois bobines de 1 800 pieds [*double-track* ⁽¹⁾].

Abréviations maintenues — ce qui oblige le lecteur à recourir constamment, comme dans l'usage du texte dactylographié, à une table des abréviations ⁽²⁾ — ce texte correspondrait à plus de cent pages imprimées auxquelles s'ajouteraient un nombre triple de pages de traduction et notes.

Une publication aussi volumineuse et dispendieuse, ne s'adressant d'autre part qu'à un nombre limité de spécialistes ⁽³⁾, ne paraît pas se justifier.

Elle constituerait, en effet, essentiellement un spécimen de style oral, avec ici et là des éléments folkloriques, mais peu nombreux, qui pourraient intéresser un cercle plus large de lecteurs, de beaux chants qui devraient être accompagnés d'une notation musicale.

Certaines formules et comparaisons nous mettent bien dans l'atmosphère de la palabre d'esclave. Celle de Kahungu a pour objet un homme, GIPOY (et les siens), qui n'a, sa mère étant morte, avant d'avoir pu lui faire des confidences, qu'une vague idée de son clan d'origine dont le secret est jalousement gardé par son clan propriétaire, Mvula. Il s'est enfui à plusieurs reprises à la recherche de son clan. Chaque fois, ses propriétaires Mvula ont pu le revendiquer victorieusement, aucune parenté n'ayant pu être prouvée avec le clan où il a cherché refuge. Il a donc été l'objet de nombreuses palabres ; il a pris si souvent la fuite et on a tellement discuté à son sujet que les juges disent de lui : « GIPOY, c'est le tambour qui ne sait où tomber, où rouler ».

(1) Soit six heures d'enregistrement. La palabre de Kindamba est plus longue encore et comporte 5 bobines.

(2) A cette table des abréviations, il faut ajouter une table des noms des orateurs et des noms des clans, ceux-ci disposant de plusieurs noms employés indifféremment par les orateurs. Un homme est le plus souvent appelé de son nom suivi du nom de son père, ainsi dans notre palabre de Kahungu : TANGWA A MASHINGO, TANGWA fils de MASHINGO est appelé parfois du nom de son fils : *sha* MUNGWA, père de MUNGWA, ou encore : *sha* MUNGWA A TANGWA, père de MUNGWA fils de TANGWA. Certains noms, qui ne sont que des sobriquets, sont parfois déformés par l'un ou l'autre orateur. Ainsi, toujours dans la même palabre : « *Tumeso* : les petits yeux » est parfois appelé « *Gameso* : le petit œil ».

(3) Le texte, sans notations phonétiques, n'offre d'intérêt pour le linguiste qu'en tant que spécimen de style oral ou des procédés oratoires Pende ; en ce domaine, il constitue sans doute un document unique. Ceux qui pourraient s'y intéresser le trouveront à leur disposition au Musée de l'Afrique centrale à Tervuren.

Ou encore : « GIPOY est un cadavre, un mort (parce qu'il quitte son clan) ; il a pris de lui-même l'état de féticheur : *Gipoy, mvumbi ; wadikwatela nganga hokh'enzi* ». A son sujet on chante (un très beau chant) : « GIPOY, c'est GANENE a LELEMBO, etc. » GANENE a LELEMBO, évoquée dans cette chanson populaire, est une jeune fille qui, en l'absence de sa mère, a mangé des légumes *lembe* ou *lembo* dans le jardin malgré la défense de la mère. A son retour, la mère s'en aperçoit et la frappe d'un bâton, le bâton qui sert à tourner le *luku*. Elle s'enfuit, se jette à la rivière où elle devient l'épouse du croco. Voyant venir l'orage, sa mère l'appelle et ne la voit pas. Mais quand la mère va puiser l'eau à la rivière, GANENE trouble l'eau pour que sa mère doive rester après les autres, puis elle apparaît à la surface. Sa mère la conjure de revenir avec elle. Elle consent à revenir en visite au village, mais toujours brièvement, déclarant qu'elle doit rejoindre son époux le crocodile.

Le juge MONANYI par cette chanson compare GIPOY à GANENE qui fuit ses parents et son village pour s'attacher à son époux le crocodile. Les milieux coutumiers ont encore de la peine à accepter les règles européennes en la matière, comme le montre toute la palabre. Un autre juge proteste contre le fait qu'on ait révélé finalement à GIPOY son clan d'origine :

Avant, nous étions avec les coutumes des ancêtres. Les hommes étaient tout près (de leur clan d'origine, sans s'en douter) et ils ne savaient pas. Or donc le Blanc est venu dire : que les hommes d'autrui que vous avez achetés sortent (du clan acheteur), que les hommes sortent ; s'ils connaissent leur clan, donc qu'ils sortent.

Mais, à côté de ces quelques passages, que de discussions et d'interruptions oiseuses et puériles. La palabre se présente comme un très long bavardage où l'on trouve de tout et dont il faut extraire les rares éléments intéressants.

Au point de vue juridique, il n'est aucune plaidoirie ou discours qui, par la subtilité de l'argumentation ou le maniement habile des proverbes, mérite d'être reproduite.

Il paraissait donc préférable, en vue d'un exposé succinct, de réunir les données recueillies au cours de l'étude des palabres, données d'ordre sociologique et données d'ordre juridique, celles-

ci concernant essentiellement la procédure ; de présenter ces données ainsi rassemblées en introduction à un exposé résumé de chacune des deux palabres entièrement enregistrées ; on se contentera, dans cet exposé résumé de chacune des palabres, de décrire les parties et l'objet du litige, le déroulement de la palabre : griefs et arguments invoqués de part et d'autre, enfin le verdict ou sentence rendue par les juges.

Nous traiterons donc successivement dans une première partie ou introduction :

1^o) Des raisons qui ont motivé le choix de palabres d'esclaves ;

2^o) Des données de procédure recueillies, d'après lesquelles nous pouvons nous faire une idée de la nature de la palabre ou *milonga* et de sa place en procédure coutumière ;

3^o) Des données d'ordre sociologique formant le contexte d'une palabre d'esclave.

et, concernant essentiellement la procédure, de présenter ces données ainsi rassemblées en introduction à un exposé, tenant de l'histoire des deux paysans, entièrement consacré, on se convaincra, dans cet exposé, comme de l'histoire des paysans, de la théorie des parties et l'objet de l'étude, le développement de la procédure, et, en particulier, l'analyse de la procédure, enfin, la vérité ou l'absence de vérité par les juges.

Notre intention, donc, est de présenter dans une première partie, et, dans la seconde, les deux tableaux d'analyse, et, en particulier, l'analyse de la procédure, et, en particulier, l'analyse de la procédure, et, en particulier, l'analyse de la procédure.

2°) Des données de procédure recueillies, d'après lesquelles nous pourrions nous faire une idée de la nature de la procédure, et, en particulier, de la nature de la procédure, et, en particulier, de la nature de la procédure.

3°) Des données d'ordre sociologique, formant le contexte, d'une part, et, d'autre part, les données de la procédure, et, en particulier, les données de la procédure, et, en particulier, les données de la procédure.

Avant, nous allons avec les données des années. Les données sont, en fait, les données des années, et, en particulier, les données des années, et, en particulier, les données des années.

Mais, à côté de ces quelques données, il y a, en fait, les données des années, et, en particulier, les données des années, et, en particulier, les données des années.

En fait, les données des années, et, en particulier, les données des années, et, en particulier, les données des années, et, en particulier, les données des années.

Il paraît, en fait, les données des années, et, en particulier, les données des années, et, en particulier, les données des années, et, en particulier, les données des années.

PREMIÈRE PARTIE

I. Le choix de la palabre d'esclave.

Les palabres d'esclave forment le plus grand nombre des palabres qui se poursuivent en brousse sous forme coutumière. D'après les renseignements reçus à notre arrivée (et qui s'avérèrent inexacts) elles auraient été les seules subsistantes et donc notre dernier espoir.

Les palabres d'esclave étaient devenues beaucoup plus nombreuses depuis quelques années, fait déjà constaté par l'Administration lors de notre premier séjour, et, par leur nombre même et leur complexité, difficiles à contrôler ⁽¹⁾.

Un des facteurs de cette multiplication paraît être la grande prospérité dont jouissent les Pende : Les moyens de paiement abondent ; les caisses de clan sont bien pourvues, permettant aux clans de racheter les descendants de ceux qui ont été vendus autrefois, de régler en numéraire et marchandises les dettes jadis payées en hommes, du temps où « il n'y avait richesse que d'hommes ».

Il va de soi que seules sont admises actuellement les tractations dites de rachat.

L'Administration se doute bien cependant que dans le grand nombre de palabres dites de rachat, seules admises par elle, se glisse parfois l'une ou l'autre vente déguisée en rachat. La vente d'un membre indésirable est souvent pour le clan la manière la plus humaine de se débarrasser d'un membre nocif, soupçonné ou convaincu de porter la mort par sortilège ou poison.

(1) Il a été recommandé au chef de secteur et à son adjoint, qui doivent être avertis par les chefs de chefferie et de village, d'assister à ces palabres et de transcrire les jugements qui y ont été rendus au cahier du tribunal de secteur. Il ne leur est toutefois pas toujours possible de les suivre toutes, quand elles sont nombreuses, et ils ne sont guère en état, nous avons pu le constater à Kahungu, de contrôler les données généalogiques.

L'appartenance d'un individu est parfois discutable et objet même de palabre. La multiplicité des saisies et ventes d'hommes jointes à la pratique, jadis courante, de séparer de ses enfants la femme acquise par achat ou saisie ou de la faire disparaître avant que ses enfants soient en âge d'apprendre d'elle le secret de leur origine, ont souvent rendu les généalogies incertaines. Il y a ainsi dans nos tribus du Kwango-Kwilu, nombre de gens à la parenté incertaine, c'est-à-dire ne détenant pas eux-mêmes les données ou les secrets (lorsque ces données sont gardées secrètes par leur propriétaires) de leur descendance. On les voit pousser des fugues, errer, à la recherche de problématiques parents claniques et les palabres se multiplient à leur sujet. GIPOY, objet de la palabre de Kahungu, est un de ces cas : il a déjà été l'objet de nombreuses palabres avant celle enregistrée à Kahungu en 1956.

La palabre coutumière, comme l'état même d'esclave, c'est-à-dire d'appartenance par achat à un groupe ou clan, se poursuit donc par la seule force de la coutume : tous le savent, le Blanc l'a proclamé : il n'y a plus d'esclaves ; tout homme est libre d'aller s'installer où il veut et où il sera accepté. Mais cette institution, qui a marqué longtemps les sociétés indigènes, ne s'efface pas rapidement des structures sociales et des mentalités. Celui qui a été vendu, ou cédé pour dette, ne se considère comme libre et réintégré dans son clan d'origine qu'une fois dûment racheté par les siens ou éteinte la dette pour laquelle il a été cédé.

Bien des éléments affectifs interviennent dans ces palabres : celui dont la mère ou l'aïeule a été vendue en conçoit souvent du ressentiment à l'égard de son clan d'origine et s'attache au clan acquéreur et père. Par la suite, une accusation ou une injustice subie dans ce dernier clan suffira à provoquer un retournement d'attitude et d'affections vers le clan d'origine. C'est le cas, dans notre palabre de Kahungu, de TANGWA A MASHINGO : sa mère, une Mvula, a été vendue. Quand le clan Mvula essayera de le racheter au clan Kinzashi, il s'y refusera lui-même, disant :

Pourquoi m'avez-vous vendu (c'est-à-dire ma mère) ? Je ne connais pas Mvula ; je ne connais que Kinzashi.

Quelque temps après, une épidémie ayant fait mourir quelques Kinzashi, il sera accusé d'avoir une magie qui fait mourir les

gens. Cette accusation et la mort de son père nourricier MASHINGO, du clan kinzashi auquel il était attaché et dont il a pris le nom, le décident à se laisser racheter par les Mvula au milieu desquels il siège au moment de notre palabre.

Bien souvent, nous en avons été témoin, une palabre commencée entre clan possesseur et clan d'origine cherchant à racheter, se poursuit entre ce dernier clan et ses membres esclaves dans l'autre clan, pour les persuader de se laisser racheter et de réintégrer leur clan d'origine. Ainsi, à une palabre au village de Totshi, en juillet 1953, présidée par le chef de secteur, palabre à laquelle nous avons assisté, un jeune évolué, ayant découvert que le clan dans lequel il avait été élevé n'était pas le sien, avait pu se racheter facilement grâce au salaire relativement élevé qu'il gagnait et cherchait à racheter sa sœur. Celle-ci, comme de coutume, était l'épouse d'un homme du clan possesseur et fort attachée, semblait-il, à son époux. Elle refusa obstinément de se laisser racheter malgré les objurgations de son frère. Celui-ci (qui y voyait une question d'honneur et de prestige, semble-t-il, car nous n'avons pu l'interroger sur ses motifs) la suppliait, disant :

Reste avec ton époux, mais en épouse libre ; permets seulement que je te rachète.

Il ne put obtenir son consentement. Dans le cas des époux peuvent intervenir les considérations suivantes : seule l'épouse appartenant au clan de l'époux peut « entrer » dans toutes les médecines et magies de son mari ; elle seule peut conclure avec son époux un pacte d'union dans la mort qui autrement risquerait de mettre le clan de l'époux en palabre avec celui de l'épouse. L'existence d'un tel pacte suffirait à elle seule à expliquer le refus de l'épouse de se laisser racheter.

Un autre facteur intervient dans ces palabres : l'incertitude du clan d'origine, lorsque l'état d'esclavage remonte à plusieurs générations. Or, l'indigène ne conçoit pas la vie hors de l'appartenance à un groupe clanique. S'il ne peut retrouver avec certitude le groupe auquel il appartient par descendance utérine, il trouve, nous le verrons, chez ses possesseurs, une « appartenance » et des liens de parenté par descendance patrilinéale qui, malgré le *status* inférieur qu'elles lui assurent, lui parais-

sont souvent préférables par leur certitude à l'appartenance incertaine et douteuse au clan qui pourrait, de prime abord, l'accueillir comme un membre d'origine, quitte à élever des doutes et des soupçons et remettre en question cette appartenance à un moment de crise.

On a vu fréquemment, dans les palabres courantes de ces dernières années, un clan remettre un fugitif qui s'est présenté à lui comme un de ses membres, mais dont la parenté n'a pu être établie avec certitude à l'égard du clan possesseur venu le réclamer ; il le restitue aux mains de ce clan possesseur et paye les frais de la palabre. C'est le sort subi par GIPOY, héros de notre palabre enregistrée à Kahungu, au cours de plusieurs palabres antérieures, auxquelles il est fait allusion dans cette dernière.

La palabre d'esclave, se poursuivant par la seule force de la coutume et de préférence en brousse, c'est-à-dire rarement portée au tribunal de secteur, était à présumer moins influencée que d'autres souvent portées au secteur.

D'autres palabres que celles d'esclaves seraient, en principe, d'un intérêt égal ou supérieur : palabres de propriété de terres ou palabres de succession cheffale.

En fait, depuis longtemps, elles ne sont autorisées et ne peuvent être tranchées que devant l'Administration et en Kikongo véhiculaire. Même autorisée spécialement, à notre intention, sous forme coutumière, il serait à présumer qu'une palabre de terre, par exemple, a subi de ce fait des influences européennes : il y a les arguments qui l'emportent devant le Blanc et que les indigènes, qui n'ont pas tardé à les déceler, mettent désormais en avant, les précédents aux archives du Territoire...

Le choix de la palabre d'esclave semblait donc s'indiquer par les considérations suivantes : l'état de préservation du caractère coutumier et en même temps sa fréquence.

II. Nature de la palabre publique, *milonga*. — Ses différentes formes. — Sa place et son rôle en procédure indigène.

La palabre reste enveloppée d'un certain mystère ; c'est le sentiment qu'éprouvent, non seulement l'Européen qui s'efforce de la suivre, mais aussi, du moins chez les Pende, tous les jeunes évolués. Ceux-ci se disent tous dégoûtés des palabres coutumières et ne veulent plus y assister ou les écouter :

Les vieux, disent-ils, ne parlent pas franchement ; ils cachent toujours quelque chose ; il semble qu'ils tournent toujours autour de l'affaire sans jamais y venir ou y toucher autrement que par des allusions qu'ils sont seuls à comprendre... C'est trop décousu... Cela ne va jamais au but... Peut-être les vieux se comprennent-ils entre eux, nous ne les comprenons plus.

Les jeunes préfèrent écouter les palabres au secteur (tribunal dit « indigène »), où la marche est plus rigoureuse et où, à la manière européenne, on va directement aux faits. S'ils viennent parfois encore prêter l'oreille aux palabres coutumières, c'est pour écouter les chants qu'ils apprécient encore et trouvent même très beaux.

De ce fait, nous ne pouvions compter, pour la transcription et l'interprétation d'une palabre coutumière, sur l'aide d'aucun évolué ni d'aucun de nos moniteurs dont l'aide avait été souvent précieuse en d'autres domaines.

L'impression des évolués que, dans la palabre coutumière, les vieux cachent quelque chose, qu'ils ne cherchent pas à faire toute la lumière et que l'auditeur ne peut s'assurer que les faits ont été impartialement évoqués est due sans doute pour une part à ce qu'ils ne sont plus à même de suivre les modes de pensée et d'expression coutumiers par proverbes et allusions. Il est certain aussi que ces modes d'expression mystérieux facilitent les combinaisons et les escamotages, permettent d'éviter de heurter de front certains intérêts.

Il est d'ailleurs probable que dans les consultations préliminaires, le plaignant qui prend conseil des spécialistes, des *ngambi*, s'informe des chances qu'il a de gagner sa palabre non du simple point de vue juridique, mais aussi par rapport aux intérêts et aux forces en présence. Ces mêmes modes d'expression mystérieux permettent d'ailleurs à la partie, qui se croit victime d'un déni de justice, de faire allusion aux intérêts ligués contre elle. Elle ne s'en privera pas ; ses allusions seront comprises par les initiés et suffiront à alerter l'opinion publique.

Nous en avons un bon exemple dans notre palabre de Kahungu, ou palabre de GIPOY, du nom de l'esclave que se disputent les parties au litige, les clans Mvula et Kinzashi. C'est un cas typique où deux parties se disputent un objet auquel elles n'ont droit ni l'une ni l'autre devant un tribunal qui en est parfaitement conscient et où tous sont de connivence pour garder le silence sur le fait capital que le véritable ayant-droit ou chef de clan de GIPOY est d'une autre chefferie. L'intérêt de tous, parties et juges, tous de la chefferie Kahungu, est que GIPOY ne soit pas perdu pour la chefferie et que sa parenté matrilineaire ne soit pas dévoilée. Aussi n'est-il question que de ses ascendants en lignée paternelle.

Cependant, vers la fin de la palabre, MBENZA, l'épouse cheffale du chef Kahungu, entonne un chant à la fois obscène et moqueur, qui marque bien le sentiment public, sentiment qui s'exprime d'ailleurs souvent par la bouche des femmes :

Mettez le doigt dans le vagin et reniflez.

C'est-à-dire : cherchez l'ascendance maternelle.

C'est là, en effet, l'élément décisif qu'on évite d'aborder pendant toute la palabre.

Le jeu d'allusions et de devinettes que constitue la palabre ne peut souvent être suivi que par les gens du milieu même où s'est développé le litige, qui l'ont vécu dans ses détails et auxquels tous les aspects de l'affaire sont familiers.

Elle suppose que l'affaire soit discutée et jugée dans le petit monde clos, clan, village, ou même chefferie, où tous se connaissent, vivent de la même vie et sont plus ou moins directement partie à toute activité ou événement. On ne se préoccupe pas d'évoquer ou d'exposer les faits ; on se contente d'y faire

allusion. Un exposé des faits n'est pas prévu par la procédure qui lance d'emblée l'auditoire dans les proverbes et devinettes. Ainsi, pour ceux du dehors le voile n'est jamais levé et l'audition d'une palabre reste pour eux décevante et même irritante.

Dans certains cas de palabres peu compliquées il suffisait sans doute, pour être à même de suivre, d'avoir une certaine connaissance des proverbes, de leurs significations et emplois en palabre. Cette connaissance a depuis longtemps disparu chez les jeunes, évolués ou non.

Le fait que les palabres sont tranchées en majorité devant des tribunaux de secteur, suivant des normes plus simples et plus directement accessibles à tous, auxquelles d'ailleurs les Pende, assez rationalistes de nature, ont pris goût, a enlevé aux vieux orateurs eux-mêmes le goût de l'inspiration sapientiale s'exprimant en proverbes et qui ne rencontre plus guère de succès dans l'auditoire.

Le répertoire de proverbes en usage s'est prodigieusement appauvri en quelques années, comme nous avons pu constater entre 1951 et 1956.

Les palabres coutumières comme les palabres au secteur ont tout perdu des finesses de leur propre tradition sans avoir encore reçu la moindre initiation aux rigueurs et précisions de nos disciplines juridiques.

On a tenté de remédier à ce néant culturel au tribunal de secteur en prescrivant au greffier d'avoir à insérer, en justification de chaque sentence rendue, un axiome ou proverbe traditionnel en vertu duquel elle aurait été rendue.

On espérait ainsi insérer une tradition indigène nettement formulée dans une procédure expéditive à l'européenne et permettre en même temps à l'autorité européenne de prendre connaissance de cette tradition et de la contrôler.

Cette prescription, autant que nous sachions, s'est révélée inopérante, absolument inopérante en tout cas dans nos régions Kwilu-Kwango. Il est, en effet, impossible, nous l'avons déjà fait remarquer (*op. cit.*, 354), de lier directement une sentence à un proverbe ou de l'en faire découler nécessairement. Il n'est guère possible d'insérer ou d'utiliser le proverbe indigène dans une autre procédure que celle où il est traditionnellement évoqué, en ce qui nous paraît d'interminables détours et des allusions multiples, lointaines et indirectes, aux faits.

Il ne faudrait cependant pas en conclure immédiatement que nous allons plus directement aux faits que l'orateur indigène. La différence entre lui et nous c'est que nous sommes à même de placer immédiatement un fait sous le scalpel de formules précises, aux arêtes tranchantes, d'en qualifier rapidement, d'après un code de formules préétabli, tous les aspects, tous les éléments de légalité ou d'illégalité. L'indigène, dépourvu de ces formulations, n'a d'autres repères que des proverbes ou comparaisons évoquant ou qualifiant les faits en litige sous ce que nous appellerions un aspect global. Le déroulement de la palabre permet aux orateurs de multiplier ces proverbes ou comparaisons, chacun d'eux mettant en lumière un aspect nouveau des mêmes faits.

On s'aperçoit aux mouvements d'approbation des auditeurs que tel proverbe ou telle comparaison leur révèle un nouvel aspect de la question, qu'il leur paraît justifié, ou même qu'il leur paraît qualifier mieux qu'un autre la situation ou l'ensemble des faits tels qu'ils sont connus de tous et dont il n'est jamais fait récit détaillé en cours de palabre. Il est frappant néanmoins de constater que la palabre ne paraît jamais préoccupée de qualifier certains aspects qui nous paraissent essentiels : elle ne se préoccupe pas d'établir si une lésion a été causée intentionnellement, s'il y a eu préméditation.

Il est vrai que la palabre publique n'est qu'un stade final de procédure, précédé de conciliabules où l'on s'est efforcé de régler le litige. Dans ces conciliabules auxquels nous n'avons jamais assisté et dont nous n'avons aucune expérience, les faits ont pu être établis et discutés à loisir.

Nous touchons, en effet, ici, une distinction essentielle chez les Pendé et peuplades avoisinantes : selon que les clans des parties en litige entretiennent des rapports d'amitié ou d'hostilité (d'où présomption d'intention), le litige se règlera dans ces conciliabules à porte close ou aboutira à la palabre publique.

Ceci fut découvert en demandant le sens d'une expression constamment répétée du début à la fin des palabres publiques : « *milonga yeza no gufwa, yeza no gubila* : la palabre publique vient avec la mort, vient avec la disparition (l'esclavage) » (1).

(1) Ceci est répété dans notre palabre de Kahungu. « *Gubila* : disparaître, se perdre », en kipende comme en kisuku, est un terme couramment employé

Les *ngambi*, MULANGI notamment, nous expliquèrent que la palabre publique, *milonga*, est un acte de guerre, entraînant, comme la guerre, la mort ou l'esclavage du vaincu. C'est pourquoi, jadis, chaque clan partie à la palabre mettait, avant de l'engager, un nombre assez considérable d'hommes en caution. Ceux-ci étaient acquis au vainqueur et devenaient esclaves dans son clan. La coutume est actuellement interdite, mais la formule subsiste.

Ne venaient normalement de plein droit en palabre publique ou *milonga* que « les palabres importantes : *milonga ya ndangu* ». C'étaient « les palabres de plaine : *milonga ya temo* », litiges ayant pour objet la propriété d'une plaine, et « les palabres de succession cheffale : *milonga ya guhinga*, ou *milonga ya mihango ya ufumu* » ⁽¹⁾.

En dehors de ces grands litiges, ne peuvent être apportés à la *milonga* que les « *tondo ya gufwa no gubila* : les griefs de mort et disparition », c'est-à-dire ceux concernant la vie ou la liberté d'un homme, ou mettant en question la vie ou la liberté d'un homme. C'est le cas des palabres d'esclave : tout ce qui les concerne est considéré comme grave ; il est très grave d'avoir « fait fuir un esclave : *gulengesa muhiga* », ne fût-ce que par simple conseil ou en lui révélant le nom de son clan et de ses parents utérins. Aucune procédure préliminaire ne serait requise pour porter ces accusations en palabre publique. De même la vie d'un homme est en question dès que le sang a coulé.

Tout autre grief ou *tondo*, qu'il s'agisse d'une lésion aux biens matériels ou d'une affaire de femme (adultère), doit en principe se régler en conciliabule, c'est-à-dire en discussion à portes fermées : « *nzo ya guthata, gilende gia gusabiga* : maison close et natte (de la porte) tirée ».

en parlant d'esclaves. Ainsi, on ne dira pas qu'un homme a été vendu comme esclave aux Tshokwe, mais qu'il « a disparu chez les Tshokwe : *wabila gu Tshokwe* ».

⁽¹⁾ *Guhinga* : remplacer, succéder. La seconde expression signifie : palabre des bâtons de pouvoir cheffal. Les bâtons ou *mihango* dont il est question ici ne sont pas à confondre avec les *mihango*, cannes sculptées apportées à la palabre. Ce sont des bâtonnets : dans chaque chefferie Pende, plusieurs clans, généralement trois, se succèdent au pouvoir par roulement. Chacun des clans cheffaux garde un nombre de bâtonnets correspondant au nombre de chefs pris en son sein. A celui qui a le plus petit nombre de bâtonnets revient, en principe, le droit de fournir le chef, s'il peut présenter un candidat ayant les capacités suffisantes.

Dans ces conciliabules à portes fermées, où se rencontrent les spécialistes, *ngambi*, délégués par les parties, sont proposées des solutions d'équité facilement acceptées si les parties, c'est-à-dire les clans en présence, sont en rapports amicaux.

Mais si la partie qui vient d'être lésée nourrit déjà des griefs contre l'autre partie, elle verra dans la lésion, peut-être légère, qu'elle vient de subir, l'occasion d'exiger satisfaction pour tous les griefs, même les plus anciens, thésaurisés dans la mémoire clanique. L'autre partie a peut-être, elle aussi, sa liste de vieux griefs et l'hostilité réciproque s'oppose à tout accord.

Le désaccord devra alors être tranché en palabre publique et le simple grief mineur, *tondo*, transformé en « grief de mort et disparition : *tondo ya gufwa no gubila* » par une procédure dont la forme la plus simple est « la saisie d'otage : *gukwata jungi* » par la partie offensée et demanderesse dans le clan de l'offenseur. La liberté d'un homme est ainsi mise en question et il y a matière à palabre publique, *milonga*.

Il y va de soi que si la partie lésée a été elle-même, jadis, traînée en palabre publique par l'autre partie pour une lésion mineure, elle s'empressera de lui rendre la pareille et de lui « manger des hommes » à son tour pour la moindre lésion.

Il a ainsi de nombreux clans en tradition de palabres continues, en rapports d'hostilité, où la moindre lésion provoque *milonga* et cession d'hommes à la partie lésée. Même ces lourdes amendes n'éteignent pas le ressentiment, et, à chaque palabre, les vieux griefs sont repris en une longue litanie.

Nous voyons ainsi, dans notre palabre de Kahungu, selon la narration des antécédents faite par l'orateur du clan plaignant, le clan *manda* ou cheffal de Kahungu obligé de livrer un homme au clan Mvula parce qu'un de ses membres, MAWANO, a cassé accidentellement, dans l'excitation du jeu, le manche d'un chasse-mouche emprunté aux Mvula pour aller jouer aux dés. Le clan Mvula sera obligé, ensuite et à son tour, de livrer un homme pour le bris tout aussi accidentel d'une lame de machette empruntée au même MAWANO.

Une lésion dans les biens n'est qu'un grief mineur qui, en principe ne devrait pas venir en palabre publique. En fait, certains clans provoquent des palabres publiques mêmes pour des lésions minimales, des bagatelles qui sont à peine des lésions.

Il arrivait souvent jadis, nous dit MULANGI, qu'une partie traînée en palabre et ayant eu « des hommes mangés » pour une affaire insignifiante, tendait un piège à l'autre partie, c'est-à-dire aux membres du clan opposé : on laissait tomber une ou deux arachides sur le sentier reliant les champs au village et quelques hommes se cachaient dans les herbes bordant le sentier. S'ils voient un membre du clan qui « leur a mangé des hommes », fût-ce même un enfant, ramasser et manger les arachides tombées à terre, ils sortent de leur cachette en poussant des cris : yélélé !, provoquent un attroupement, saisissent celui ou ceux qui ont ramassé les arachides et les accusent publiquement de vol :

Crois-tu que les arachides poussent sur le sentier ? Tu es mon esclave.

A la palabre qui s'ensuivra, ceux qui ont été ainsi pris par surprise pourront objecter : « *wanguhagele selego* : tu m'as tendu un piège ». La partie qui a tendu le piège devra alors perdre la palabre, à moins qu'elle ne puisse montrer qu'elle ne fait que rendre la pareille à la partie adverse qui lui a précédemment « mangé des hommes » pour une affaire tout aussi minime : « *wangudile mu suswa waye* : tu m'as mangé (des hommes, jadis) au sujet de ta poule », à mon tour de te manger. La perte d'une poule est considérée comme une bagatelle. Mais on ne pourrait opposer le piège des arachides pour obtenir compensation d'une perte d'hommes cédés pour une affaire de chèvre. Car la perte d'une chèvre, tout en étant une lésion mineure, est cependant une perte réelle, tandis qu'une poule n'est qu'une bagatelle : « *khombo gidi gima, suswa idi gima ndo* : une chèvre, c'est quelque chose, une poule, ce n'est (même) pas quelque chose », c'est une bagatelle.

Une bagatelle ne peut donc être opposée qu'à une autre bagatelle. Ainsi dans une palabre à Kilamba, chez les Mushinga ⁽¹⁾, on évoquait un litige dont certains assistants avaient encore été témoins : les Matadi du village Kasanji avaient dû livrer trois hommes aux Katundu de Kilamba pour un poussin écrasé par mégarde, un homme de leur clan ayant marché dessus. C'était

(1) Palabre partiellement enregistrée (le 14 mars 1957) et transcrite, déposée au Musée de Tervuren.

une revanche des Katundu qui, auparavant, avaient dû livrer trois hommes pour un poisson volé aux Kasanji par un des leurs.

Notons que, tandis que d'une part il y avait fait délictueux, de l'autre il n'y avait que simple accident. Mais quand il y a entre deux clans rapports d'hostilité, ce qu'implique la palabre publique, ces qualifications n'entrent pas en ligne de compte et l'on se contente d'opposer lésion à lésion.

Quand donc la réparation exigée ne peut être obtenue en conciliabule à portes fermées, le demandeur considère que l'autre partie « lui fait violence : *wahaga ngolo* ». Il rend publique cette violence à lui faite par un acte de violence transformant son grief, *tondo*, en « grief de mort et disparition : *tondo ya gufwa no gubila* » lequel peut être porté en palabre publique.

Cet acte de procédure préliminaire, par violence faite soit à la partie opposée soit à un tiers, porte les noms de *gutheta* ou *gukwanga*, verbes archaïques dont le sens exact ne nous est pas connu avec certitude ⁽¹⁾, mais qui s'appliqueraient indifféremment, nous dit MULANGI, aux deux formes de violence ou de saisie :

Le demandeur peut, soit, comme nous l'avons dit, « saisir un homme en otage : *gukwata fungi* » chez l'offenseur, soit saisir de son grief et de sa palabre un tiers étranger au litige en portant atteinte aux biens de ce dernier. Il le fera généralement en tuant ou en saisissant une de ses chèvres ou un certain nombre de ses poules. Le tiers saisi est toujours un homme riche et influent qui peut faire pression sur le débiteur pour obtenir paiement ou réparation. On désigne ce tiers saisi des noms de *ginanga gya nzimbu* ⁽²⁾ ou *ginanga gya mukwanga* ou *ginanga gya mu-theta*.

⁽¹⁾ *Gukwanga* paraît être une forme archaïque de « *gukwata* : saisir » et doit s'appliquer originellement, quoiqu'en dise MULANGI, à la seule forme de saisie d'otage. « *Gutheta* : chercher de l'argent » paraît s'appliquer plus spécialement à la seconde forme par saisie des biens d'un tiers riche et influent, forme que nous croyons plus tardive. Les refrains de palabre ne parlent que de « *gukwanga* : on chante indifféremment » : « *milonga wamana athu* : la palabre publique extermine les hommes », ou « *mukwanga wamana athu* : la saisie extermine les hommes ».

⁽²⁾ *Ginanga* : homme riche. — *nzimbu* : coquillage-monnaie. — « homme riche en argent ».

Ce *ginanga*, ou tiers saisi, ne peut chercher à se débarrasser du litige, où il se trouve désormais impliqué par l'acte de saisie, en se retournant contre un autre tiers qu'il saisirait à son tour : il perdrait, ce faisant, tout recours. Les *ngambi*, spécialistes des différentes régions, que nous avons interrogés, sont unanimes sur ce point : Il doit se tourner immédiatement contre le débiteur ou accusé que lui indique ou notifie celui qui l'a saisi. Il peut aussi s'il le préfère, si cela lui est physiquement plus facile ou s'il estime que la saisie est abusive et que la cause du demandeur n'est pas bonne, se retourner contre ce dernier, saisissant à son tour ses biens ou un de ses hommes. Le demandeur a, de toute façon, obtenu par cette procédure le droit d'introduire son grief en palabre publique, ce qu'il doit faire conjointement avec le tiers saisi quelle qu'ait été la réaction de celui-ci.

Si ce dernier, le *ginanga*, s'est tourné vers l'accusé que lui indique le demandeur, jugeant bonne la cause de celui-ci, le litige peut encore se régler en conciliabule : le *ginanga*, homme riche et influent, peut faire pression sur le débiteur pour qu'il s'exécute. Si celui-ci, l'accusé, refuse toujours de s'exécuter envers le *ginanga*, celui-ci se présente conjointement avec celui qui l'a saisi de son grief devant un des grand *ngambi* ayant pour fonction de présider aux palabres ; ceux-ci sont appelés *ginanga gya misadi* chez les Mushinga, *ginanga gya muti a panza* ⁽¹⁾ chez les Mweni-Mbangu.

⁽¹⁾ *Misadi* = flèches. Les flèches, *toma*, prennent le nom de *misadi* lorsqu'elles sont employées à la palabre (on entend dire aussi parfois : *toma dia milonga* : flèches de palabre ou *gitutu*). Demandeur et défendeur doivent, en effet, remettre chacun une flèche au juge qui présidera leur palabre. Cette flèche est le plus souvent remise par les parties par l'intermédiaire d'un *ngambi* qui les représente comme délégué auprès du *ginanga gya misadi* auquel il explique l'affaire et la position de leur client ; chacun d'eux lui apporte en même temps, de la part de leur client, une poule et du *luku* (gruau de manioc). C'est aussi le plus souvent un *ngambi* délégué qui porte le *mulheta* au nom de son client.

« *Muti a panza* : battements de mains » qui accompagnent les dialogues des orateurs ou *ngambi*.

Les grands juges, choisis pour présider les palabres publiques, doivent cet office, non au choix du chef, mais à leur réputation : « *watumbuya, udi no zinzimbu udi no kano* : il est renommé, il a de l'argent, il a de la bouche (éloquence) », en somme, comme disent les indigènes, à leur renommée de richesse et d'éloquence. Un chef de chefferie ne sera également choisi que s'il a « de la bouche », s'il a des dons d'orateur dans une certaine mesure. Il ne peut cependant arrêter une palabre ou l'attirer à son propre tribunal que s'il juge qu'elle va amener des troubles dans la chefferie.

Demandeur et tiers saisi se présentent portant une branche de palmier appelée *mutheta* ⁽¹⁾, au sommet de laquelle on a attaché la queue de la chèvre ou des plumes des poules saisies. En portant cette branche chez le juge présidant les palabres, on chante : « *wamona mbambi, wamona milelembo, mukwanga wamana athu* : tu vois une affaire très grave ⁽²⁾, le *mukwanga*, la saisie, extermine les hommes ».

Ce chant est encore chanté au début des palabres, bien qu'il ne soit plus permis de saisir des hommes ou de les mettre en enjeu, de même que l'on répète au cours de la palabre publique qu'« elle vient avec la mort et la disparition : *yeza no gufwa, yeza no gubila* ». S'il n'est plus permis à la palabre publique de dévorer les hommes d'un clan, elle en dévore toujours les richesses : La palabre publique est conçue comme un acte de guerre qui doit ruiner le vaincu, sinon en dévorant ses hommes, du moins en dévorant sa substance.

Notons que la procédure préliminaire, du moins dans sa forme principale et que nous croyons la plus ancienne, la saisie d'un homme est déjà un acte de guerre, une déclaration d'hostilité. Il y a de bonnes raisons de croire que l'autre procédure d'introduction, par saisie des biens d'un tiers, est postérieure et admise seulement à l'origine pour permettre l'introduction en palabre publique d'un litige entre deux clans frères. La palabre publique étant un acte de guerre n'est, en effet, pas permise en principe entre clans frères se connaissant une aïeule commune. Elle a été admise cependant à condition d'en exclure tout le

Le rôle du tiers saisi, *ginanga gya mukwanga*, s'arrête avec cette démarche d'introduction du litige. Il n'est pas partie à la palabre, pendant la durée de laquelle il reste à l'écart, à l'ombre des feuillages : « *wasala mu lundala* : il reste dans les feuillages », c'est-à-dire qu'il assiste en spectateur. Mais, nous dit-on, il a appelé (et payé) beaucoup de *mangambi* et des meilleurs.

Après avoir remis la flèche et le cadeau d'un repas, le demandeur, « *mulumbe mâle* » de la palabre, laissait aux mains du *ginanga gya misadi* dix hommes : en gage ou otage ou davantage. Le défendeur, « *femelle* » de la palabre, en laissait un nombre égal. Actuellement on laisse des malles de tissus.

(1) Chez les Mweni-Mbangu, d'après MAYAMVWA ; chez les Mushinga, d'après MULANGI, il portait une branche de l'arbre *mulemba* appelée également *mutheta*.

(2) On nous traduit par « affaire très grave » les mots *mbambi* et *milelembo*, mots peu usités et archaïques. Cf. d'ailleurs : J.-M. LECOMTE, *Lexique Gimbala-Français*, Louvain, 1956, p. 115, « *mbaambi* : état latent d'inimitié entre deux villages ou entre deux clans ; escarmouches, guérillas ».

symbolisme habituel signifiant « qu'on est prêt à verser le sang ».

C'est ainsi que, encore actuellement (et c'est le cas à notre palabre de Kahungu, palabre entre clans frères), flèches, *mihango* ou cannes de palabre ⁽¹⁾, chasse-mouches, ne peuvent être apportés ou exhibés aux palabres entre clans frères, car, nous disent les experts, les *ngambi*, ils signifient directement « qu'on est prêt à verser le sang ».

Il n'est pas admis non plus que l'on saisisse son frère en otage, car un homme ne peut être l'esclave de son frère utérin pas plus qu'il ne peut verser le sang de son frère.

Il n'y a pas d'autre procédure possible, pour introduire une action en palabre publique contre un clan frère, sinon par saisie d'un tiers qui, lui, introduit l'action. De même que, dans une palabre entre clans frères, il ne peut être question de céder des hommes (qui seront remplacés par des quantités de richesses équivalentes : malles remplies de tissus), de même, on aura vraisemblablement dû admettre ici la saisie d'un bien à la place de la saisie d'un homme.

Il semble que l'action contre un clan frère n'ait pu se faire admettre en palabre publique qu'en apportant à celle-ci des modifications et des adoucissements. Ainsi s'expliquerait, semble-t-il, cette procédure, bizarre à nos yeux européens, par saisie d'un tiers étranger au litige préalablement à l'action en palabre publique ⁽²⁾.

(1) Ceci confirme notre hypothèse (dans : *L'Art Pende*) d'après laquelle la canne sculptée employée à la palabre serait une forme dérivée de la lance dépouillée au sommet du fer de lance que rappelle d'ailleurs généralement un losange allongé, plein ou évidé, sculpté vers le sommet. — Dans notre palabre de Kindamba, le *muhango* est appelé « *muhango ya gufwa no gubila* : *muhango* de mort et disparition ». Lorsque cette palabre, entamée entre Mbuun et Pende avec tout l'attirail habituel, se poursuivra entre clans beaux-frères, on réclamera le retrait des *mihango*, chasse-mouches et tambours. Nous n'avons jamais cependant entendu énoncer le principe d'après lequel les clans parents par alliance devraient renoncer à l'acte de guerre, à la palabre publique.

(2) F. GRÉVISSE, *La grande pitié des juridictions indigènes* (Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles 1949, p. 22.) signale la même procédure de « subrogation par rapt » chez les Sanga de la région de Kolwezi où elle porte le nom de *kukwatshila* ; « celui à qui les objets étaient dérobés est appelé : *mukwatshiwa* ». F. GRÉVISSE attribue cette procédure à la nécessité de rémunérer les juges et à la concussion : il fallait être un homme riche pour plaider et gagner une palabre. Il semble, d'après les faits Pende et les explications données par eux, que ce facteur entre aussi en ligne de compte chez eux, mais qu'il faille chercher à cette procédure une explication plus profonde. Outre l'explication que nous

Celle-ci, la palabre publique, est donc, de sa nature, une procédure finale qui suit l'échec d'arbitrages à portes fermées. Elle prend, en même temps que l'allure d'une joute guerrière, la forme d'une gageure ou d'un défi, chaque partie mettant en jeu une bonne part de la vie du clan, c'est-à-dire remettant en otage ou caution, aux mains de celui qui présidera la palabre, un nombre généralement élevé de membres du clan : dix, vingt, ou davantage, comme nos missionnaires, à leur arrivée, en ont été encore témoins, enjeu acquis à la partie gagnante et qui donne à son triomphe l'allure d'un triomphe guerrier : elle emmène les vaincus captifs en esclavage ⁽¹⁾.

C'est normalement une joute guerrière (sauf s'il s'agit de clans frères), où les armes sont brandies en même temps que les arguments, mais en simulacre et arrêtées à temps pour laisser la décision à la parole.

La palabre publique, *milonga*, est d'ailleurs précédée de danses (non admises encore aux palabres entre clans frères), analogues aux danses guerrières, chasse-mouches en main, où l'on s'encourage à ne pas fuir le danger menaçant « de mort et disparition » (esclavage).

C'est par conséquent et tout aussi nécessairement, non pas l'évocation d'une lésion ou du grief isolé qui est l'occasion de la palabre et sur la réparation duquel on aurait pu tomber d'accord sans le fond d'hostilité entre les parties. C'est ce fond d'hostilité entre les parties qu'il faudra évoquer ici, à la palabre publique, avec tous les griefs qu'elles nourrissent l'une contre l'autre, chaque grief ne prenant son sens que dans ce contexte et y portant témoignage. Conception qui n'a plus rien de juridique.

donnons et d'après laquelle elle serait un subterfuge permettant à des clans frères d'introduire leur litige en palabre publique, elle serait à rapprocher aussi peut-être de cette tendance générale chez nos peuplades du Congo à impliquer un tiers dans tout litige : Nous retrouvons ce thème dans notre palabre de Kindamba : A lésé par B, plutôt que de saisir un homme du clan de B, saisit l'épouse de ce dernier appartenant à un clan C, de manière à mettre B en conflit avec C. Il y a là une tendance qui relève probablement davantage de la tactique politique (brouiller l'ennemi avec tous ses voisins) que de la procédure judiciaire.

(1) Tous les chefs Pende nous font cette distinction (qui n'est plus, actuellement, que de principe et de tradition, l'esclavage n'étant plus admis) :

Quand on perd une palabre avec *mihango* (cannes) et *mininga* (chasse-mouches), beaucoup d'hommes partent en esclavage.

Quand on perd une palabre « seulement parlée : *kuzwela ha kano tshima* », c'est-à-dire sans accompagnement de danses, sans brandir les cannes, flèches ou chasse-mouches, on ne perd que de l'argent.

Les parties apportent, en effet, à la *milonga* le « *shita* : paquet, tas », appelé encore « *matende a shita* : les herbes en brassée ou botte ». C'est une brassée d'herbes ou de feuillage, contenant des peaux de serpents, de lézards et de crapauds, symbole des agissements de la partie adverse. Elle est jetée à terre par l'orateur au début de son exposé : « Voilà le *shita*, le tas de méchancetés que tel clan a commises envers moi... ». Le *shita* est le seul symbole matériel admis dans les palabres entre clans frères.

La palabre publique ou *milonga* est donc par sa nature même un exposé général des griefs. Pour ne pas l'avoir compris, bien des Européens n'ont pu que reprendre avec la même ironie, la description de TORDAY :

« A... appartenant au village de X... a volé une chèvre de B... du village Y... A..., à la palabre, admet qu'il a dérobé la chèvre, mais pourquoi le grand-père de B... avait-il pris au grand-père de A... sa femme ? B... admet cela, mais affirme que son père eut une volaille volée par le grand-père de A... A... ne cherche pas à prétendre le contraire, mais rappelle qu'à son oncle fut subtilisé un porc par un esclave du beau-frère du grand-père de B... Et ainsi continuent les débats » ⁽¹⁾.

Ce que TORDAY présente ici comme spécimen de *milonga* ne pourrait s'appliquer qu'à une palabre exceptionnellement médiocre et mal menée. Nous devons y voir plutôt une caricature ou l'expression de l'impression déroutante causée par la *milonga* dans l'esprit de l'auditeur européen non averti de sa nature : procédure finale qui, à l'occasion d'un litige, évoque tous les griefs entre les clans en litige.

En outre, cette description, en ce qui concerne les Pende, contiendrait une erreur : un « grief de femme », adultère, enlèvement d'une épouse, ne vient jamais, nous le verrons, en compensation d'un vol ou d'une lésion à la substance humaine ou matérielle d'un clan, mais connaît une procédure spéciale. Ces « griefs de femme » ne sont jamais évoqués qu'au début de la *milonga*, le plus souvent comme cause initiale de la mésen-

(1) TORDAY, E. et JOYCE, T.-A.: *Notes ethnographiques sur les populations habitant les bassins du Kasai et du Kwango oriental*, p. 262. — Cette description reprend presque mot pour mot celle déjà faite dans TORDAY, *Camp and tramp in African wilds*, p. 72, London 1913.

tente et des dissensions entre les clans ; ils ne sont pas mis dans la balance des griefs que les parties évoquent l'une contre l'autre.

La description de TORDAY est d'ailleurs trop brève pour que l'on puisse distinguer début, milieu et fin de palabre. Il décrit aussi, il est vrai, la *milonga* chez les Bambala. Mais nous avons des raisons de croire que la *milonga* des Bambala ne diffère guère de celle des Bakwese et Pende, ces trois peuplades étant à tous points de vue étroitement apparentées. Nous n'oserions rien affirmer d'autres peuplades de la même région Kwango-Kwilu dont nous n'avons pas de renseignements.

Il semble qu'il y ait de peuplade à peuplade des différences assez notables et dans la procédure et dans la classification des palabres ⁽¹⁾.

Les Bakongo, d'après l'exposé donné par le R.P. J. MERTENS ⁽²⁾,

⁽¹⁾ Ladislaus MAGYAR, dans son ouvrage : *Reisen in Süd-Africa* (Pest und Leipzig, 1859), consacre un bon nombre de pages, en fait, presque un chapitre (chap. VIII, p. 324) aux *milonga*, ou palabres publiques, d'un ensemble de peuplades d'Angola assez étroitement apparentées aux Pende et qu'il appelle les Kimbunda (*Kimbunda volk*), spécialement celles de Bihé où il a résidé de longues années. Sa description est aussi ironique ou dépréciative que celle de TORDAY, mais, plutôt que l'enchevêtrement des griefs et des arguments, il souligne plutôt la corruption, les cadeaux ruineux à faire aux avocats et aux juges, le fait que la palabre publique entraîne la ruine et l'esclavage de clans tout entiers. Ici aussi « la palabre vient avec mort et disparition ». Il donne des *milonga* au Bihé la classification suivante (p. 325) :

« — *milonga ya munu* : palabres de vol ; il y en a de plusieurs sortes.

» — *milonga ya ovaluku* : palabres concernant les insultes à la dignité des supérieurs. La palabre la plus sérieuse en ce genre est celle de lèse-majesté » (*Majestäts-verbrechen*) quand il s'agit du *soba* ou *soma*, chef de chefferie : » *katava kundi au soma*. Viennent ensuite les insultes à l'oncle (vraisemblablement utérin, chef de clan : *Beschimpfung des Oheims*) : *kundi pakwila* ; l'insulte » au préposé du chef : *katava kulonga*.

» — *milonga ya veta* : palabres concernant les atteintes à l'intégrité corporelle » (*persönliche verletzungen. Hieher gehören :*) *olo mundo* : meurtre ; *olo vischo* : perte d'un œil ; *olo kulo* : perte ou blessure du pied ; *olo koko* : perte ou blessure » du bras.

» — *milonga ya kai* : affaires matrimoniales ou de mariage.

» — *milonga ya baluba* : « A cette catégorie appartiennent deux crimes qui » passent pour pire que le meurtre, notamment : *Ondele an kikulu* : rapports » secrets avec les esprits (*geheimer umgang mit den Geistern*) et : *Ou hanka* : » sorcellerie. En ce qui concerne ces deux crimes, on laisse toujours la décision » à l'ordalie ou jugement de Dieu ».

⁽²⁾ MERTENS, J. : *La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux*. Série de 18 articles s'échelonnant dans la revue *Kongo-Overzee* (Anvers) depuis le vol. X-XI (1944-45) jusqu'au vol. XVIII (1952).

confirmé par le R.P. BOKA, ont une procédure notablement différente et ne connaissent pas la *milonga*. Ceci est peut-être à attribuer à un contact déjà ancien avec les Européens et les missions.

Nous retrouvons cependant, d'après l'exposé de J.MERTENS, bien des traits communs dans les procédures : l'importance du du collège arbitral (*op.cit.*, *passim*), le fait qu'arbitres et juges ne sont pas nommés par le chef, mais doivent leurs fonctions et leur clientèle à leur renommée et sont librement choisis par les parties, du moins par les plaignants (*op. cit.*, X-XI, 4-5, p. 188-189) ; le caractère secret des séances et conciliabules précédant la palabre publique,

« ... en ce sens, nous dit l'auteur, que seuls les arbitres mandataires des parties y ont accès... Chaque arbitre se présente, sans doute, accompagné de quelques membres de sa lignée ; mais ces gens se mettent à l'écart de manière à voir tout ce que les conciliateurs font, sans toutefois entendre ce qu'ils racontent dans la discussion du cas posé » (XIV, I p. 26).

L'acte de violence nécessaire à l'introduction de la palabre publique :

« Quand toute procédure extrajudiciaire est vouée à l'insuccès et qu'une des parties a appuyé son droit d'une violence externe, a donc passé de l'état de fait à l'acte de fait : violence, hostilité guérilla, un arbitre commissionné par la partie lésée est saisi d'une requête orale. Voici comment se confie le mandat en bonne et due forme... » (*ibid.*, p. 23).

L'auteur n'a consacré ni une section, ni un paragraphe aux affaires de femme, mais se contente de nous dire :

« Par contre, les voies de droit pour arranger une affaire d'adultère sont assez simples » (*ibid.*, p. 28).

MULANGI nous affirme que chez les Pende les griefs de femme ne viennent pas en palabre publique et connaissent une procédure spéciale : « *tondo zia mukhetu adi milonga wekha, nzila wekha* : les griefs de femme forment une autre palabre, une autre route (procédure) ». Ils ne permettent pas d'exiger livraison d'hommes et ne peuvent venir en compensation d'autres

griefs pour lesquels des hommes auraient été livrés ; ils n'entrent pas en ligne de compte lorsqu'il s'agit de compenser les griefs réciproques des parties.

La seule procédure éventuellement admise pour introduire un grief de femme en palabre publique serait la « saisie d'otage : *kwala fungi* » dans le clan offensé. Il semble (nous ne savons pour quelle raison) qu'on n'en connaisse pas d'exemple. La procédure par saisie d'un tiers est, en tout cas, absolument exclue pour ce genre d'offense. Comme c'est la seule procédure dans laquelle peuvent s'engager des clans frères pour introduire une palabre publique, il ne leur reste aucune voie ouverte leur permettant d'apporter à la *milonga* leurs « *tondo zya mukhetu* ». Aussi nous voyons, dans notre palabre de Kahungu, le mari bafoué par un membre d'un clan frère, recourir à un procédé magique, extra-judiciaire : il met la terre rouge, le *konji*, qui fait périr automatiquement et magiquement le coupable. Celui-ci, terrifié, s'exécute immédiatement et verse l'indemnité.

III. Contexte sociologique de la palabre d'hommes.

Ce qui a été dit du mode de règlement des palabres permet déjà de soupçonner le degré d'extension de l'esclavage chez les Pende et leurs voisins. Certains clans riches et puissants sont composés en majorité d'esclaves. Il n'a jamais été possible de faire une estimation statistique pour l'ensemble du pays. Une enquête directe ou une simple question directe sur le statut d'homme libre ou d'esclave de tel ou tel homme, de la part d'un Européen, se heurte à un mur de silence. Ce n'est qu'occasionnellement et indirectement qu'on apprend que tel ou tel est esclave ⁽¹⁾, c'est-à-dire s'insère dans le clan, non par descendance utérine depuis l'aïeule, mais par achat, et filiation paternelle.

L'homme ou la femme achetés est, en effet, immédiatement donné en époux ou épouse à un membre du clan de façon à l'y attacher par des liens de parenté. Lorsqu'il s'agit d'un homme, la qualité d'esclave meurt avec lui, le clan Pende étant matrilinéal et les enfants suivant le statut personnel de leur mère. Le seul avantage obtenu par le clan acquéreur sera de posséder des droits complets et non partagés sur les enfants, le père appartenant au clan comme la mère ; avantage jugé médiocre comparé à l'accroissement par la descendance que peut apporter une femme. Aussi ce sont toujours des femmes qui sont exigées de préférence, en cas de « cessions d'hommes » ⁽²⁾, ou saisies, lorsqu'il y a saisie d'otages.

(1) Nous avons pu obtenir la condition des individus d'un village, Mbete, près de la mission de Totshi, en dressant d'abord la généalogie complète du clan Hako qui le compose, puis en faisant le relevé des habitations et de leurs habitants. Quand ceux-ci ne se retrouvaient pas sur la table généalogique, il ne leur était plus possible d'éviter l'aveu de la condition d'esclave. La consternation du village à se voir arracher par surprise ce secret bien gardé était pénible même pour nous. L'opération n'aurait pu être recommencée ailleurs, les autres villages étant avertis.

(2) Nous traduisons par hommes le mot indigène *athu* qui n'implique aucune connotation de sexe et qu'il faudrait traduire littéralement par « êtres humains »,

Données en mariage à des hommes du clan acheteur, elles forment souche au sein de ce clan d'une descendance esclave ; descendance désignée à l'enquêteur tantôt comme « enfants du clan » puisqu'ils ont été engendrés par un homme du clan, tantôt comme membres du clan, car ils n'ont pas d'autre appartenance clanique que celle du clan acquéreur et paternel ; ils ne sont cependant pas membres de plein droit par la naissance, c'est-à-dire par descendance utérine.

Comme il est de règle partout de donner à la femme acquise ou achetée un mari dans le clan acquéreur, il est également de règle partout de renouveler ce lien de mariage et de paternité à chaque génération ; c'est-à-dire que les filles de souche esclave sont, à chaque génération, prises comme épouses par les hommes libres du clan ⁽¹⁾.

Le lien d'acquisition, à lui seul très fragile, nous explique-t-on, doit se doubler d'un lien de parenté étroit et toujours renouvelé si l'on veut attacher au clan ceux qui ont été acquis et leur enlever toute idée de fuite. Le lien de parenté par le père assure un certain attachement tout en laissant l'infériorité de naissance. Le renouvellement du lien de paternité à chaque génération entre clan acquéreur et souche acquise aboutit à un schème régulier d'union avec la cousine croisée matrilatérale.

Nous devons découvrir d'ailleurs que ce schème d'alliance est lié, chez les Pende comme chez leurs voisins, Tshokwe par exemple, à la nécessité de renouveler un lien de paternité avec une souche dominée et ne s'explique que par elle. Il ne nous avait été possible jadis ⁽²⁾ que d'en obtenir des explications con-

ce qui serait un peu lourd. Ainsi « *milonga ya athu* : palabre d'hommes » ou littéralement : palabre d'êtres humains.

(1) On se préoccupe moins des unions à contracter par les descendants mâles, laissés parfois longtemps sans épouse, comme en témoignera notre palabre de Kahungu, jusqu'à ce que leur échoie l'une ou l'autre veuve que personne ne convoite. Cf. aussi R. P. J. VAN WING, s. j., *Études Bakongo, histoire et sociologie*, Bruxelles 1921, p. 137 (Nouvelle édition, 1959, p. 103) : « Les femmes esclaves » sont données en mariage par leur père ou maître, de préférence à des hommes » de leur clan, souvent à des membres de sa lignée et surtout à ses neveux. Ainsi » elles et leurs descendants restent propriété du clan et en augmentent d'autant » la vigueur »... « Les *bana ba nzo* (enfants de la maison, esclaves) passent en » héritage au successeur légitime de leur maître défunt » (p. 104).

(2) Mémoire intitulé : *Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende*. Académie royale des Sciences coloniales, t. IV, fasc. I, Bruxelles 1956, p. 51. Tout ce qui y concerne l'union avec la cousine croisée matrilatérale est à reviser.

fuses à cause du silence et de la réticence observés sur tout ce qui touche à l'esclavage.

Au début, et tant que la souche acquise reste peu nombreuse, elle porte le nom du clan propriétaire et, extérieurement, se confond avec lui sous le même nom. Les unions présentent à l'enquêteur (comme au missionnaire, s'il s'agit de chrétiens venant se marier à la mission) l'apparence de formes d'endogamie de clan. Il faut un long et patient interrogatoire pour obtenir l'aveu que l'épouse ne descend pas de la même aïeule que l'époux, mais d'une aïeule entrée dans le clan par acquisition.

Avec le temps, la souche acquise peut se multiplier et devenir très nombreuse. Elle se donnera alors généralement un nom qui lui est propre, mais dont elle fera un usage plus ou moins régulier et fréquent selon le respect et le prestige acquis par le nombre et la valeur de ses membres, prestige qui peut égaler ou dépasser celui du clan acquéreur.

On donne des noms spéciaux à ces souches ou clans esclaves devenus nombreux et puissants, au point qu'ils ne sont pratiquement plus considérés comme esclaves : *kingudi*, *ilumbi*, ou encore *gishikulu* qui signifie petit-fils. L'obligation de donner leur filles en épouses à leurs maîtres se relâche. D'ailleurs, à ce stade de développement ils ne sont plus tentés de fuir : « *usi gulenga mwavula go* : ils ne s'enfuient guère », nous dit-on et on nous en donne la raison : ils ont noué de nombreuses alliances et liens de parenté qui les attachent localement. De plus et surtout, ils se sont si bien multipliés et sont devenus si nombreux qu'ils ne pourraient rentrer chez eux : ils ne trouveraient pas assez de terres ; ils sont plus riches là où ils sont. Ils sont de plus respectés à cause de leur nombre et de leur richesse ; on dit qu'ils se sont rachetés par leur multiplication : « *eza kula ahig'ao* : ils sont parvenus à racheter leur esclavage ». Peut-être le nom de « *gishikulu* : état de petit-fils » leur est-il donné parce que le lien de paternité n'est plus renouvelé et ne date pas de la dernière génération. Devenus puissants et riches, ils ont souvent acheté leurs propres esclaves qui sont donc, comme disent les Pende, « *ahiga ahiga* : esclaves d'esclaves ».

Nous trouvons une même structure clanique, commandant la même forme d'union avec la cousine croisée matrilatérale,

dans les peuplades voisines au sujet desquelles nous avons pu obtenir des renseignements : chez les Tshokwe du territoire de Kahemba, où la partie esclave du village, dont les femmes sont les épouses obligées des hommes libres, s'appelle : « *ana a tshihunda* : enfants du village » ; à Luremo (Haut-Kwango, Angola) où la partie esclave du clan porte le nom de *kyanda*.

Les Pende donnent parfois aussi, improprement nous l'avons dit, le nom de « *ana* : enfants » aux descendants d'une mère esclave du clan. Ce nom désigne plus régulièrement chez eux, comme *bana* chez les Bakongo, les enfants engendrés par un homme du clan, d'une mère libre d'un autre clan, mais établis dans le village de leur père. Il peut y avoir, nous dit le R.P. BOKA, Mukongo, qui en a connu bien des cas, mais sans pouvoir nous préciser les raisons, l'une ou l'autre raison qui les empêche de retourner, comme de coutume, dans leur clan, celui du frère de leur mère. Un homme, nous dit-il, peut obtenir de son clan que ses enfants puissent hériter de lui et jouir après sa mort de la part de terre de culture à laquelle lui-même et son épouse avaient droit de son vivant. Ces établissements dans un clan et village étranger sont souvent favorisés par le clan d'origine et sont souvent, de sa part, le fait d'une politique intentionnelle : On a constaté depuis longtemps que les individus transplantés deviennent plus féconds : une femme mariée au village aura moins d'enfants qu'une femme mariée au loin. Encore actuellement, nous affirme-t-il, on constate qu'une femme Bakongo ou Luba qui se rend à Léopoldville y aura beaucoup plus d'enfants que si elle était restée au pays. Cette expérience ou cette conviction s'exprime depuis longtemps par le proverbe : « *mbongo ba anthu mungenga ituukaanga* : la richesse humaine, c'est au loin qu'elle se multiplie (littéralement : c'est d'autre part qu'elle sort) » ⁽¹⁾.

(1) Ce proverbe, souvent répété, n'est lui-même qu'une section ou extrait, pris dans le sens particulier que nous avons donné, d'un proverbe plus long qui a un autre sens : Quand on vient se plaindre au chef qu'une femme du clan reste stérile et qu'on lui demande d'y porter remède, il répondra : « *mono nsafu miamo ikombanga, mbongo ba anthu mungenga ituukaanga* : moi je ne fais que balayer autour du safoutier, quant à la richesse humaine, c'est d'autre part qu'elle sort ». C'est-à-dire : moi, je ne fais qu'assurer les conditions extérieures, rituelles de la fécondité ; la fécondité elle-même vient d'ailleurs, ne dépend pas de moi.

Chez les Pende, comme chez les Bakongo, on favorise, dans cette conviction, les essaimages du clan dans des villages et chefferies parfois éloignées. Un clan, rencontré en position cheffale dans une chefferie, se retrouve ailleurs en position de vassal, mais parfois plus puissant par le nombre que dans la chefferie où il est maître. C'est une garantie contre l'extinction du clan.

Le clan tient d'ailleurs bonne note, nous dit le R.P. BOKA, des rameaux laissés dans les villages paternels et suit attentivement leur développement. On sera anxieux de rappeler (comme aussi, s'il s'agit de vendus ou d'esclaves, de racheter) celui ou ceux qui se montreraient particulièrement intelligents. Il va sans dire que le clan qui les a accueillis comme enfants ou achetés comme esclaves, appréciant également l'intelligence, fera tout son possible pour retenir et s'attacher les individus doués et, s'il les a achetés, ne les laissera racheter qu'à bon prix ⁽¹⁾.

Nous retrouvons dans les clans Pende cette prime attachée à l'intelligence, aux dons de l'esprit et de la parole, la même attention vigilante à déceler parmi les jeunes garçons les individus doués, comprenant et retenant les détails d'une affaire, habiles en même temps à les exposer en public.

(1) Ici encore paraît chez les « enfants » établis dans le village de leurs pères une tendance à resserrer ou renouveler le lien de paternité à chaque génération, ce qui aboutit de nouveau à un schème d'union avec la cousine croisée matrilatérale. Ce ne sera ici cependant qu'une union préférentielle, tandis que, en ce qui concerne les enfants esclaves, c'est, peut-on dire, une union plus que préférentielle, une union quasi-nécessaire. Loin de constituer, ainsi qu'on a tenté de l'établir, d'une manière purement abstraite (Cl. LÉVI-STRAUSS : *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949), le point de départ d'un système d'échange généralisé, l'union avec la cousine croisée matrilatérale se présente, dans toutes nos sociétés du Kwilu-Kwango, comme une forme d'échange plus restreinte encore que l'union avec la cousine croisée patrilatérale, sinon même comme la négation de l'échange, inspirée du souci de s'attacher par de nouveaux liens ce qui est déjà possédé et prenant souvent, lorsqu'il s'agit d'esclaves, la forme de l'endogamie. Elle ne fait que renouveler des liens déjà établis avec une souche déjà possédée ou dominée.

C'est aussi, contrairement à l'union avec la cousine croisée patrilatérale, celle-ci structure d'échange stable, permanente et définitive en principe (tant qu'une querelle ou brouille entre les clans n'est pas venue mettre fin à la tradition d'alliances), une forme d'union temporaire destinée à fixer une nouvelle souche ; elle ne s'impose plus dès que celle-ci s'est fixée et stabilisée. Nous avons dit déjà qu'une souche esclave devenue nombreuse et par là respectée n'est plus sous l'obligation de donner ses femmes en épouses à ses maîtres. Il faut ajouter que le clan maître a souvent plusieurs souches esclaves et entre celles-ci comme avec le clan libre se nouera tout un réseau d'alliances contribuant à fixer localement les souches acquises.

Si un clan n'a pas ou n'a que de médiocres orateurs, ce qui est pour lui une faiblesse, il en cherchera parmi les « enfants » du clan. Un de ces « enfants » pourra être initié à toutes les affaires du clan paternel et devenir son orateur ou *ngambi* attitré. Il en va de même des esclaves, qu'il vaut mieux appeler « achetés », qui peuvent même devenir chef du clan qui les a achetés, ce qui n'arrivera pas à un « enfant ». Le cas n'est pas rare ; nous en rencontrerons un dans la palabre de Kahungu, où MUTOMBA, esclave de naissance, est le chef respecté du clan Kinzashi et a été tout un temps chef des trois clans frères Kinzashi, Mvula et Khombe, faute d'hommes intelligents et capables dans ces clans.

En somme, nous trouvons en jeu et parfois en conflit comme ce fut le cas dans les sociétés européennes, la naissance d'une part, la valeur personnelle de l'autre, celle-ci aisément reconnue et donnant accès aux plus hautes charges et fonctions dans la société à laquelle appartient l'individu.

Il faut aussi avoir présent à l'esprit, pour bien comprendre les « palabres d'hommes » ou palabres d'esclaves, cette autre donnée déjà mentionnée : ces « achetés » ne se trouvent pas placés entre des liens de dépendance d'un côté et leurs liens de parenté de l'autre ; ils trouvent d'un côté, dans leur clan d'origine (utérine), les liens de parenté maternelle qui les font membres de plein droit et de naissance du clan ; de l'autre côté, dans le clan acquéreur, un lien de dépendance doublé d'un lien de parenté paternelle qui leur fait dans le clan des pères une situation variable suivant le caractère de ceux-ci et leurs capacités personnelles. Si le clan d'origine vient négocier le rachat de descendants d'une mère vendue, le clan propriétaire cherchera presque toujours à garder le « *gitata* : la qualité de père et le pouvoir paternel » sur les enfants qu'il se laisse racheter.

A cet effet, sur les quarante pièces de tissu (prix normal) données pour chaque enfant racheté, le propriétaire et père en restituera quatre ou cinq, disant au délégué du clan d'origine opérant le rachat : « *Eghu waye wakula, wakudile un'ami go* : tu rachètes tes neveux utérins (= les membres de ton clan), tu n'as pas racheté leur qualité d'être mes enfants ». Il garde ainsi son titre de père, le bénéfice du prestige et d'une hospitalité toute spéciale quand il se rend en visite au clan de ses

enfants, la faculté de venir réclamer une part du salaire des fils de même qu'une part de la dot des filles. S'il n'a pas fait cette remise, il ne peut plus invoquer le titre de père. De même s'il s'agit d'un fils déjà grand, si le père et propriétaire ne lui laisse une part du fruit de son travail et de ses biens au moment du rachat, c'est la rupture complète et l'abandon du titre paternel. Nous en avons un exemple dans la palabre de Kahungu.

Même si l'acquéreur n'est pas physiologiquement père de l'enfant racheté, soit que la femme eut été enceinte au moment de l'achat ou accompagnée d'enfants en bas-âge (ceux-ci suivent toujours la mère), il peut se réserver la *gitata*, les droits paternels et la qualité de père, faisant la remise d'usage au moment du rachat. L'acquéreur, époux de sa mère chez lequel l'enfant a grandi et s'est nourri est, en effet, « *tata wa gusasa* : père nourricier » et peut exiger la part de salaire ou de la dot revenant au père. Dans certaines chefferies, on dit qu'on ne cherche à garder la paternité en cas de rachat que si l'on est réellement père physiologique. Dans d'autres, au contraire, on cherche à la garder, même si l'on n'est que père nourricier quitte à la céder, s'il survient et la demande, et alors contre remboursement, au père physiologique.

Si l'individu acquéreur d'un esclave réunit *ipso facto* les titres de propriétaire et de père (qu'il lui est loisible, nous le verrons, de dissocier), le clan acquéreur ne réunit ces titres, et ne devient clan père, qu'à la suite d'une série d'alliances entre maîtres et souche esclave.

Entre le nouvellement acquis et les membres du clan acquéreur s'établissent des liens de parenté individuels à l'exclusion de toute parenté classificatoire.

Du fait que j'ai acheté une femme, nous dit-on chez les Mushinga, elle est mon enfant ; je ne puis l'épouser. Elle ne peut davantage épouser un de mes enfants, car ils sont siblings (elle pourra épouser un neveu utérin de l'acquéreur).

Mais cette règle ne s'étend pas (du moins dans les chefferies de la rive gauche du Kwilu) au frère de l'acquéreur, l'acheté ne connaissant pas dans le clan acquéreur de père classificatoire. Si celui qui a acquis la femme désire l'épouser lui-même, un de ses frères se déclarera père. C'est alors ce dernier qui donne à

sa fille achetée le nouveau nom qu'elle reçoit en entrant dans le clan ; c'est lui qui offre le repas d'accueil dans le nouveau clan avec la bénédiction : « *tunga, gidi gifutshi giaye, kula, uzunde* : établis-toi, c'est ton pays, fortifie-toi et développe-toi ». L'acquéreur, au moment de « mettre cette femme dans sa maison » c'est-à-dire de l'épouser, donnera à ce frère qui assume le titre de père de son épouse laalebasse de vin de palme comme il le donnerait à son beau-père, mais ne lui donnera jamais le titre de beau-père.

C'est ce frère encore qui servira de père et de refuge à l'épouse en cas de dispute ; à lui qu'elle ira confier ses querelles et difficultés de ménage ; c'est lui qui servira d'arbitre dans les querelles entre époux et qui donnera à la femme « la poule de réconciliation » à offrir à son époux, suivant la coutume.

C'est à lui qu'elle ira, en cas de stérilité, demander la bénédiction et l'imposition de kaolin blanc qui doit lui permettre d'enfanter. Ce partage des titres d'époux et de père entre deux frères ne semble pas admis en principe dans les chefferies situées entre Kwilu-Loange.

Samuel MULEBO nous dit :

« Chez nous, Katundu, un homme ne peut épouser une femme esclave de son frère, parce qu'elle est l'enfant de son frère. S'il le fait, il sera considéré comme « *ndoki, muloji* : sorcier » parce qu'il a commis un inceste. La seule façon d'épouser une femme achetée est d'en passer la paternité et propriété à un *lemba* (oncle utérin) ; sinon, il faut la laisser épouser par un neveu utérin ».

Mais la rupture du système de parenté classificatoire à l'égard de l'homme nouvellement acquis ou acheté se marque partout par cette différence : alors que l'homme libre aura la même réaction de fuite à l'égard de toutes ses belles-mères, c'est-à-dire aussi bien devant celle qui a engendré son épouse que devant toutes les sœurs de celle-ci (belles-mères classificatoires), l'esclave nouvellement acquis et marié dans le clan ne fuit que celle même qui a engendré son épouse. Aux autres on ne marque que le respect dû aux maîtres et propriétaires. Les Pende traduisent cela en disant : il y a moins de respect entre eux. Cette différence se retrouve partout, aussi bien sur la rive droite que sur la rive gauche du Kwilu.

Comme nous l'avons dit, respect et prestige viennent à la souche esclave avec le temps ; à mesure qu'elle s'accroît, que ses rapports et alliances avec les maîtres sont anciens et multiples. Les rapports de parenté reprennent alors une allure classificatoire.

Il ne nous a évidemment pas été possible de déterminer en combien de temps et dans quelles conditions se fait cette évolution. Il peut arriver que, dans le clan acquéreur, l'un prenne le titre de *lemba* (oncle utérin) de l'esclave alors que son frère prend le titre de père. C'était le cas du jeune TOTSHI rencontré par TORDAY ⁽¹⁾ chez les Mushinga. TORDAY nous raconte que ce fils du chef YONGO devint son ami, lui révélant tout ce qu'on machinait contre lui.

TOTSHI avait décidé de suivre TORDAY avec la permission de son père, YONGO, mais son *lemba*, MOATA BONDO, s'y opposa et l'enferma le jour du départ de TORDAY. En réalité, comme nous l'apprîmes, TOTSHI était un esclave dont le chef YONGO n'était que pseudo-père et son frère, MWATA MBUNDU, le pseudo-*lemba*. TOTSHI est mort peu après le départ de TORDAY.

(1) TORDAY, E. : *Camp and tramp in African wilds*, London 1913, p. 262.

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE I

La palabre de Gipoï, enregistrée à Kahungu les 19 et 20 mars 1956.

I. OBJET DU LITIGE ET PARTIES AU LITIGE

GIPOÏ est l'aîné, donc le chef, d'une souche esclave disputée entre deux clans frères, MVULA et KINZASHI, de la chefferie Kahungu.

On discute ouvertement de GIPOÏ, mais ce qui fait la valeur de l'enjeu ce sont ses sœurs et les enfants de ses sœurs qui pourraient suivre son sort.

MVULA accuse KINZASHI, chez qui s'est réfugié GIPOÏ et quelques-uns des siens, d'avoir fait fuir et de garder « ses hommes ».

KINZASHI et MVULA sont donc deux clans frères, connaissant encore un ancêtre commun, bien que formant déjà clans distincts avant la migration qui les a conduits de leur patrie d'origine, le « Kwango », c'est-à-dire le Haut-Kwango aux environs de Luremo en Angola à leur habitat actuel, aux bords du Kwilu, migration qui doit remonter à deux siècles environ.

KINZASHI, l'aîné, était clan cheffal (*manda*) dans cette patrie d'origine. Il est venu de là avec les insignes de son pouvoir, le *kifumu* ; mais, parti tard, a dû s'installer sur des terres déjà occupées, en l'occurrence celles des KAHUNGU.

KAHUNGU est pour lui chef de terre et, chef très autoritaire, s'est imposé comme chef suprême, exigeant le tribut non seulement des bêtes cheffales mais de tout gibier tué. Une fois installé sur les terres de KAHUNGU, KINZASHI a appelé auprès de lui son clan frère MVULA, jadis voisin au Kwango, mais qui

à son arrivée dans la région, s'était d'abord installé en chefferie Kisamba, plus en aval.

Il existe d'ailleurs de grosses fractions de ces deux clans dans plusieurs chefferies d'aval : Kambangu-Kipinji, Loso, etc. Ces fractions dispersées de MVULA et KINZASHI se reconnaissent comme apparentées. On parle des « Kinzashi d'amont » et « Kinzashi d'aval », « Mvula d'amont » et « Mvula d'aval ».

Bien après la scission MVULA-KINZASHI, KINZASHI s'est encore scindé en deux : KHOMBA A NGANDU et MASHINGO A NGANDU, aîné des deux et seul couramment désigné encore du nom de KINZASHI. Les différents noms sont employés avec, en outre, des sobriquets ou noms de palabre propres aux différents clans au cours des plaidoiries. Une publication du texte intégral nous eût obligé, pour que le lecteur put s'y retrouver (d'ailleurs difficilement), à donner des tables d'équivalence et pour les noms des clans et pour les noms des orateurs, parfois interpellés, eux aussi, sous leur nom ou celui de leur enfant, « père d'un tel », ou de leur nom de palabre, quand il s'agit d'un *ngambi*.

Dans notre exposé, nous pouvons nous en tenir aux appellations courantes désignant les trois clans frères : KINZASHI, KHOMBA et MVULA.

Quand deux de ces clans sont en litige, le troisième est toujours appelé à arbitrer. Mais les relations entre MVULA et KINZASHI se sont envenimées à tel point que l'arbitrage de KHOMBA n'est pas accepté ; MVULA a accusé son frère devant le chef KAHUNGU.

Voici ce que nous avons pu apprendre des antécédents de l'affaire, antécédents dont on ne parle pas au cours de la palabre :

La mère de GIPOY, MASALA, a été enlevée par les Tshokwe, au cours d'une des nombreuses razzia effectuées par ceux-ci, d'une section du clan KINZASHI établie dans une chefferie d'aval. Pendant la marche qui l'emmenait vers l'amont, dans le pays de ses ravisseurs Tshokwe, entre Lutshiko-Loange (probablement en chefferie Shamalenge), MASALA réussit à leur échapper et à s'enfuir ; mais, sur le chemin du retour passant à travers la chefferie Kahungu, elle est arrêtée et retenue par les Mvula de cette chefferie. Ceux-ci la donnent en épouse à un des leurs dont elle enfantera plusieurs enfants dont l'aîné est GIPOY.

Alors que GIPOY n'est encore qu'un enfant, MASALA meurt.

Notons qu'il était de coutume de faire disparaître par le poison la femme acquise qui a fait souche dans le clan avant qu'elle n'ait pu informer ses enfants avec précision de leur clan d'origine et de leurs véritables parents. Son attitude et ses conversations avec ses enfants sont surveillés à cet égard. Elle doit attendre pour leur faire des confidences qu'ils soient assez grands pour garder un secret. Seul l'aîné, GIPOY, a pu recueillir quelques renseignements des lèvres de sa mère et en graver quelque chose dans sa petite mémoire. Il sait qu'il n'est pas dans son clan chez les Mvula, que son clan se trouve loin en aval. S'il sait que c'est une section du clan Kinzashi (ce qui n'est pas sûr), il ne sait pas laquelle ni dans quelle chefferie et il n'a pas retenu le nom de son *lemba* (frère de sa mère) ou chef de clan. Aussi, comme les Mvula vont le raconter à la palabre, GIPOY multiplie les fugues dans les chefferies d'aval, à Banda sur la Lubwe, à Musenge des Pugu, à Loso, Luvuji, où chaque fois il se présente en parent retrouvant les siens : « je suis votre frère ; bientôt tous les miens vont me suivre ». Partout, avant même que la parenté soit solidement établie, on fête le parent retrouvé : on tue mouton, chèvre ou canard pour le fêter. Il faut croire que chaque clan a tant de disparus dont on ignore où ils se trouvent et quelle descendance ils ont laissée qu'on ne s'attache guère à des vérifications exactes. Aussi quand le *lambda* des Mvula, qui s'est mis à la poursuite de « son homme », se présente dans le clan où il a cherché refuge et le réclame, il n'a pas de peine à gagner sa palabre : aucune parenté utérine n'a pu être prouvée. On lui rend GIPOY, mais il doit rembourser le festin d'accueil dont GIPOY est responsable : il est arrivé en disant : « Je suis votre frère ».

MVULA, comme il le raconte longuement, doit ainsi rembourser un mouton d'un côté : 350 F, pour lesquels il donne une boîte de poudre, un canard d'un autre côté. Mais en ce qui concerne le canard, GIPOY peut lui préciser : « Tu ne dois pas croire qu'ils m'ont offert un canard vivant. C'était un canard déjà mort », pour lequel Mvula remboursera 8 F. Par contre, MVULA, ayant gagné la palabre, reçoit chaque fois un coq, qu'il a remis chaque fois aussi à son aîné, le chef de clan Kinzashi, MUTOMBA, qui l'accompagnait à sa demande pour l'appuyer de son autorité. D'ailleurs, faute d'homme capable de remplir les fonctions de chef de clan, MUTOMBA, esclave des Kinzashi, a fait pendant

tout un temps fonction de chef pour les trois clans frères, qui n'avaient donc qu'un seul chef. C'est MUTOMBA qui a dû agir en justice pour les Mvula aussi bien que les Kinzashi. Il reste aujourd'hui chef du seul clan Kinzashi et assiste en cette qualité à la palabre. Son grand âge et sa compétence lui confèrent encore grand prestige et autorité. Il parle assis, somnole sur sa chaise et n'a plus qu'un faible murmure de voix.

Maintenant que GIPOY, n'ayant pu retrouver son clan en aval, s'est enfui chez KINZASHI qui le garde, offrant au MVULA de lui rembourser son prix d'acquisition, MVULA use de l'argument suivant :

Comment se fait-il qu'au cours des palabres que nous avons eu en différents lieux d'aval, où lui KINZASHI m'a accompagné, où il a même « mangé l'amende » payée par les perdants (le coq), comment se fait-il qu'il n'ait jamais « planté ses témoins », c'est-à-dire dit devant témoins : cet homme, GIPOY, est un des miens, c'est un Kinzashi, je compte le racheter ?

A cela KINZASHI se contente de répondre :

GIPOY est venu chez moi disant : je suis KINZASHI. J'ai dit aussitôt à MVULA : dis-moi où tu l'as trouvé et combien tu l'as payé pour que je te rembourse. Moi, j'ai toujours racheté les miens partout où je les trouve, non seulement les miens, mais les Mvula.

Réponse malicieuse : KINZASHI sait fort bien que MVULA n'a rien payé et n'a aucun titre d'acquisition. Normalement, quand l'origine et l'appartenance d'un esclave sont discutés, celui qui le détient doit indiquer où et à qui il l'a acheté, ce qui permet en suivant la filière de retrouver le clan d'origine, de vérifier le prix d'achat qu'il dit avoir payé et qu'on devra lui rembourser. Nous ne savons comment MVULA a pu gagner les nombreuses palabres dans les chefferies d'aval, tout en refusant de donner ces indications.

Ici à Kahungu, les deux parties en présence, MVULA et KINZASHI, connaissent la parenté véritable de MASALA et GIPOY qu'ils se gardent bien de révéler : GIPOY pourrait alors retrouver les siens et serait perdu pour la chefferie et le groupement lo-

cal. La solidarité locale des clans frères prévaut, du moins chez KINZASHI, sur la solidarité entre fractions du même clan dispersées sur différentes chefferies. KINZASHI, en se taisant, agit en fonction de l'intérêt du groupe local, plutôt que dans celui de l'entité clanique formée par l'ensemble des fractions dispersées de son clan. Il entre peut-être dans cette attitude un élément de crainte vis-à-vis du chef de chefferie dont l'autorité est très forte. En révélant à GIPOY sa parenté véritable, en l'aidant à retrouver son clan dans une autre chefferie, KINZASHI se ferait condamner par le tribunal de chefferie : il aurait fait fuir un esclave.

Nous avons donc le spectacle, qui n'est pas rare devant les tribunaux indigènes (proprement dits), de deux parties se disputant un enjeu auquel elles n'ont droit ni l'une ni l'autre, devant un tribunal qui sait parfaitement qu'il n'y a de droit ni d'une part ni de l'autre.

Ce tribunal, émanation d'une autorité locale, en l'occurrence la chefferie, se préoccupe non pas de dire le droit, mais de sauvegarder les intérêts de la chefferie.

Aussi tribunal et parties s'entendent-ils pour faire silence au sujet de la descendance matrilineale de MASALA et GIPOY. MBENZA, épouse associée au pouvoir du chef KAHUNGU, exprime les sentiments de l'assistance en intervenant dans les débats par un chant :

Mettez le doigt dans le vagin et reniflez.

C'est-à-dire cherchez la descendance par les femmes. C'est là en effet l'élément décisif, mais on n'y donnera pas suite et on se gardera bien de le faire. MVULA ne parlera que de la généalogie patrilineale de GIPOY, généalogie d'esclave qui le rattache à son clan.

C'est bien là le type de la palabre dont se plaignent les jeunes évolués, « où les vieux nous cachent quelque chose », où l'on tourne autour du litige sans aborder franchement les faits, palabre décevante pour eux comme pour nous. Le jeu des intérêts, comme la palabre nous le révèle, prime toute règle de droit.

En principe, on ne peut garder comme esclave, ou acheté, un membre d'un clan frère. Or, MVULA garde sciemment des

membres de son clan frère, KINZASHI, d'une fraction d'aval, il est vrai, appartenant à une autre chefferie.

KINZASHI le laisse faire sans protester ni réclamer : ce sont des gens d'aval. Il dira avoir ignoré jusque là qu'ils étaient des Kinzashi.

En outre, au cours de la palabre, nous est révélée une série de transactions, entre MVULA et KINZASHI, portant sur des membres de leurs clans : MVULA, au cours d'une série de palabres malheureuses avec différents clans, surtout avec le clan cheffal, est obligé de livrer un certain nombre de ses membres. KINZASHI, clan riche, se vante à bon droit de racheter partout les siens, KINZASHI ou MVULA, qu'il trouve en esclavage. Les « hommes » perdus par MVULA se retrouvent tôt ou tard chez KINZASHI qui les garde tant que MVULA ne le rembourse pas.

Mais à quel titre les garde-t-il ? C'est ce qui n'est jamais défini clairement au cours de la palabre ; il semble bien que ce soit comme esclaves.

Si on ne peut garder un membre d'un clan frère comme esclave, il est permis de le garder comme remplaçant d'un défunt : ainsi, le clan qui a causé la mort d'un homme dans un autre clan donnera un de ses membres qui prendra le nom et la place du défunt avec tous ses droits.

Il reste homme libre avec le seul désavantage d'être peut-être plus facilement accusé de magie ou de sorcellerie lorsqu'une calamité ou une épidémie s'abat sur le clan. C'est le cas de MISASHI dans notre palabre.

Il est peut-être admis aussi, quoique nous n'ayons jamais recueilli de témoignage formel à ce sujet, qu'un homme d'un clan frère soit gardé comme caution, *fungi*, d'une dette. Malheureusement, aucun terme technique n'est jamais employé au cours de la palabre. NJINJI, sœur de MISASHI, n'est-elle pas gardée comme esclave chez KINZASHI ? Sur ce point la lumière n'est jamais faite : quand elle fuira dans son clan, MVULA, avant que celui-ci n'ait remboursé KINZASHI, ce dernier l'accusera : « N'as-tu pas fait fuir ma pintade par les oreilles (en lui parlant à l'oreille) ? » et gagnera la palabre. Le terme est piquant, mais ne révèle rien au point de vue juridique.

De ces négociations de rachat, qui nous sont contées tout au long de la palabre, MVULA tire l'argument suivant : Quand moi

je cherchais de l'argent pour racheter les miens qui se trouvaient chez KINZASHI, comment se fait-il qu'il ne m'ait pas dit : moi aussi, j'ai des hommes à moi chez toi que je compte racheter, GIPOY et les siens.

Nous aurions alors fait un échange. Cet argument serait coutumièrement décisif, nous affirme-t-on.

En fait, KINZASHI, sachant qu'il n'y avait rien à rembourser pour GIPOY et les siens, a préféré se taire tant que MVULA n'a pas racheté ses hommes. Puis il a laissé venir ou invité à venir chez lui, GIPOY et les siens et demandé à MVULA : « Combien as-tu payé, que je te rembourse ? », sachant très bien qu'il n'avait rien payé.

Ce silence est maintenant évoqué contre lui par MVULA et, selon la coutume des ancêtres, devrait lui faire perdre la palabre. Mais comme doit l'affirmer à plusieurs reprises, à la délibération, le chef de secteur adjoint, Jean NZOMBA, les règles du Bula-Matari (du Blanc) passent avant les coutumes des ancêtres quand celles-ci sont mauvaises. « Il n'y a plus d'esclaves, vous entendez bien, il n'y a plus d'esclaves », nous ne pouvons plus mettre à un homme la corde au cou et le forcer à aller dans tel clan ou dans tel autre ». Par conséquent, GIPOY et ceux des siens qui ont fui chez KINZASHI sont libres d'y rester. Aux Mvula qui demandent s'ils doivent aussi livrer aux Kinzashi, Maleba, Léonard et autres enfants de MASALA, qui sont encore chez eux, nous répondons que si ces derniers préfèrent rester chez les Mvula ils sont libres d'y rester.

Assez curieusement, le tribunal, vu que la descendance de MASALA s'est partagée, une partie fuyant chez KINZASHI, une partie restant chez MVULA, décide que les deux parties perdent la palabre et les condamne par moitié aux frais.

Le jugement rendu à Kahungu est inscrit au registre du tribunal de secteur de Kondo.

La palabre se déroule sur la place centrale du village Kahungu, vaste mais peu pourvue d'ombrages. Les clans adverses, Kinzashi et Mvula, se sont groupés chacun sous un petit arbre, distants l'un de l'autre d'une trentaine de mètres.

En face, l'assistance s'est alignée le long des clôtures des cases, sous une ombre un peu plus dense. Dans cette assistance, on remarque le clan cheffal entourant le chef KAHUNGU. A ses pieds,

sur une natte de raphia, sont posés le *muninga*, chasse-mouches de palabre, des flèches de palabre et du kaolin. Devant le chef du clan Mulenge, clan arrivé du Kwango comme KINZASHI avec un pouvoir cheffal et installé comme lui sur les terres de Kahungu, se trouvent également sur une natte à ses pieds le chasse-mouches et les flèches de palabre du clan.

La palabre étant entre clans frères, ces instruments ne peuvent être pris en main en cours de palabre. Seuls les chefs de ces deux clans prendront le chasse-mouches en main et l'agiteront au moment de donner la parole ; ils le redéposeront aussitôt après sur la natte. Le chef du clan Kizanga, clan de la cheffesse MBENZA, demandera au chef KAHUNGU de se servir de son *muninga* pour donner la salive ⁽¹⁾ à celle-ci qui va prendre la parole ; permission qui lui sera accordée.

Par contre, un incident se produira quand un orateur du même clan Kinzanga, MWAMBA-KAPUNDU, prétendra parler chasse-mouches en main.

Quand il déclarera que ce n'est qu'un chasse-mouches de témoin, on lui répondra : « Va-t-en avec ton chasse-mouches de témoin ».

Les autres clans, et parmi eux les parties, sont venus sans flèches et chasse-mouches. La salive sera donnée sans autre formalité aux orateurs, d'oncle utérin à neveu ou d'ainé à cadet, quelques mots de bénédiction étant murmurés à voix très basse. Ce rite n'a pu être enregistré qu'une fois, le micro étant placé assez loin devant le clan plaidant, vers l'endroit où s'avance l'orateur du clan. Chez les Pende de la rive gauche du Kwilu, l'orateur demande toujours la salive à son père. Quand nous avons fait part à MULANGI (chef Mushinga, rive gauche) de ce que nous avons constaté sur la rive droite, à Kahungu, il a marqué une profonde stupéfaction : le *lemba* (oncle utérin, aîné de clan) est tout à fait « *pamba* : bon à rien » pour les dons de l'éloquence, nous dit-il, « il ne peut donner ni de l'esprit, ni de la bouche ». Les Pende de la rive droite ont des conceptions plus nettement matrilineales que ceux de la rive gauche. Cependant, chez eux aussi, comme nous le verrons au cours de la

⁽¹⁾ Au sujet de ce rite de la salive, cf. *op. cit.* : *Structures de parenté et d'alliance*, p. 28.

palabre, tous les interdits, alimentaires ou autres, s'héritent du père.

II. LE DÉROULEMENT DE LA PALABRE.

Nous y retrouvons le schème habituel de la *milonga* : chants préliminaires, après lesquels l'accusateur, « *mulume a milonga* : mâle de la palabre », ici MVULA, fait son exposé de l'affaire, sans interruption de la part du défendeur, mais souvent interrompu par les juges ou l'un ou l'autre des assistants demandant des précisions ou faisant une remarque. L'exposé est encore fréquemment interrompu par des discussions entre membres du clan Mvula, croyant pouvoir mieux que l'orateur exposer tel ou tel point ou lui recommandant de ne pas oublier tel point. MVULA exposera d'abord les affaires de femmes, causes de la brouille entre les clans qui refusent désormais l'arbitrage de leur frère KHOMBA, puis toutes les autres affaires, pour terminer par le dernier litige. Quand il a fini, le défendeur, KINZASHI, fait à son tour un exposé ininterrompu qui sera suivi de la délibération et de la sentence des juges.

1) *L'exposé de MVULA.*

Après des chants préliminaires relativement brefs où l'on évoque le léopard qui extermine les chèvres dans la vallée et qu'il s'agit de découvrir, on rappelle que cette palabre est déjà venue bien des fois et qu'elle repart pour revenir ; « elle est venue avec la mort et la disparition ». On lie, en effet, en une seule palabre, tout un ensemble de litiges, dont certains avec des clans tiers auxquels il a fallu livrer des hommes. D'ailleurs, au sens large, la palabre, c'est « la mort et la disparition ». Puis la question : « Fuirons-nous ? Non, nous ne fuirons pas (la palabre) ». Très vite, MALENGE, un des hommes du clan Mvula, clan plaignant qui doit parler le premier, dit à son chef de clan, MUSHIGO, qui doit introduire l'accusation : « *haga gale mashita* : place déjà les paquets (les bottes d'herbe) ». MUSHIGO s'avance la poignée d'herbes et de feuilles à la main, qu'il jettera devant lui après avoir parlé :

« gima, mwangumona, ngamagana na gyo ha mago, gashita genyaga ;

mukatshi dia shita mumu, mo nzo ya mun' etu mukwa Kinzashi, no mo gasumba, no mo fuga, no ukamba, mu zinzo ya mafuta, nu makwedi, nu mako a ime ; gima ngakwatele dishita ha mago mutegela we ! mutegela ! vwa mukatshi dia shita, ilwa iboto idi mwene, minyanyala idi mwene, zinioka zia mavwambu zidi mwene » :

« Ce que vous me voyez dans la main, ce petit paquet ; dans ce paquet (d'affaires en litige), dans la maison de notre enfant (c'est-à-dire, notre frère) du clan Kinzashi, et par emprunt, et par mise en gage, et en cherchant de l'argent dans les maisons d'amis, de beaux-frères, ou de parents par alliance d'une autre génération ; ce pourquoi j'ai pris le *shita* en mains, écoutez ! écoutez ! dans ce *shita* il y a des crapauds, il y a des lézards, il y a des serpents *mavwambu*. »

Il jette le *shita* à terre et poursuit :

Entendez l'origine de la palabre avec notre enfant (= frère) KINZASHI ; c'est l'enfant de maman, pas l'enfant de papa (c'est-à-dire : un véritable frère utérin), mon frère, enfant du clan, enfant du ventre, entendez comment ont commencé les litiges et palabres avec lui : ce ne sont ni les bananes d'ordalie (affaires de vol) ⁽¹⁾, ni les affaires d'esclaves avec les bassins de femmes (affaires de femmes) est venue la mort, est venue la perdition ⁽²⁾.

On exposera donc d'abord, comme il est coutumier, toutes les affaires et griefs de femmes entre les deux clans, puisque ce sont ces griefs qui sont à l'origine des dissentiments entre eux, les empêchant de s'entendre et d'éviter les palabres sur d'autres points. Mais certaines de ces affaires de femmes seront cependant postérieures chronologiquement à d'autres palabres qu'on évoquera par la suite. Ce mépris de l'ordre chronologique contribue à faire de la palabre Pende un imbroglio où l'on a grand-peine à se retrouver.

(1) *makondo a ilози* : bananes d'ordalie. Les affaires de vol étaient tranchées par ordalie à l'huile bouillante. A celui qui avait subi victorieusement l'épreuve, on donnait à manger des bananes appelées bananes d'ordalie.

(2) « Vwa ishina ya milonga nu mun'etu mukwa Kinzashi, muna mama ! » geshi muna a tata go ! pangi'ami ! mona a kumba ! mona a vumo ! uvwa » imbula, itubula n'enzi ya mikungu nu milonga : nu makondo a ilози, nu » mabundu athu, na guzia gami ndo ! mu mbunda zia akhetu muza gufwa ! muza gubila ! nanyi ? Ngonga (suit immédiatement l'exposé de l'affaire de Ngonga) ... ».

a) *Les affaires de femme.*

MUSHIGO évoque de suite et d'abord l'affaire de MASEKA, femme Mvula, donnée en mariage à un esclave des Kinzashi, NGONGA. A l'occasion des funérailles de son *lemba* (oncle utérin) MUKALA, MASEKA est revenue en visite dans son clan ; à l'occasion de cette visite, TUMESO a MUKALA, esclave et en même temps fils de Mukala se dit :

Je vais saluer ma maîtresse. Au cours de l'entrevue il dit à cette dernière : L'esclave des Kinzashi que tu as épousée, NGONGA, il mange à sa faim ; moi que vous (Mvula) avez acheté, je cherche à manger du *luku* (= vous ne m'avez pas donné d'épouse pour préparer ma nourriture). Toi, ma maîtresse, pourquoi repartir ?

Il saisit MASEKA qu'il garde dans sa maison. Colère et plainte du mari abandonné, NGONGA.

TUMESO, ou un représentant des Mvula, rapporte aux Kinzashi la dot de MASEKA en même temps qu'une chèvre pour payer l'offense. L'usage veut que cette chèvre soit tuée sur place par l'offensé et une patte remise en signe de réconciliation à l'offenseur. Mais, en tuant la chèvre, MUKALA (représentant des Mvula et de TUMESO) a été aspergé de sang, ce qui est une insulte. Il a refusé la patte ; il n'y a donc pas de réconciliation ⁽¹⁾.

Suit une seconde affaire de femme : MANGANDA A MANGA, un Mvula, a fait entrer unealebasse de vin de palme (= une demande en mariage) dans la maison de MUTOMBA, esclave et en même temps chef de clan Kinzashi. MUTOMBA accepte et boit le vin de palme (reçoit la dot) et promet à MANGANDA comme épouse, sa fille GISANGA, engendrée d'une femme du clan Mulenge. GISANGA est encore une toute petite fille et doit grandir avant d'entrer dans la maison de son époux. En attendant, TANGWA, esclave des Kinzashi, laissé sans épouse (comme TUMESO chez les Mvula), saisit GISANGA. Colère de

(1) La même formule exprimant la même insulte et refus de réconciliation termine toutes les affaires de femmes. S'agit-il d'une formule purement rituelle ou bien y a-t-il eu réellement asperision de sang ? Notre aide, Jean NZOMBA, ne peut ou peut-être ne veut nous donner aucune information à ce sujet.

MANGANDA qui met le *konji*, la terre rouge qui doit faire périr le voleur. TANGWA effrayé s'empresse de lui apporter l'indemnité et la chèvre. Mais en tuant celle-ci, il a les jambes aspergées de sang d'où refus de la patte et de la réconciliation.

Il est intéressant de remarquer ici que TANGWA est en réalité un Mvula : sa mère, MISASHI, Mvula, dont il sera question plus loin, a été saisie jadis par le clan cheffal qui a engendré d'elle TANGWA lequel a été racheté au clan *manda* ou cheffal par les Kinzashi et cédé ensuite par eux aux Mvula. Au moment où TANGWA saisit GISANGA, il n'a encore été ni réclamé ni racheté par les Mvula. Le clan Kinzashi, son propriétaire du moment, est rendu responsable de son délit envers Mvula, son clan d'origine auquel il fera bientôt retour. Au moment de notre palabre, il siège parmi les Mvula et prend la parole de leur côté.

L'affaire de la saisie de sa mère MISASHI, bien qu'antérieure à la sienne, sera évoquée plus loin par les orateurs Mvula.

Vient ensuite l'affaire de GATSHITSHI, appelée encore l'affaire du Samba ; elle semble avoir été la palabre la plus sérieuse entre MVULA et KINZASHI, si sérieuse que toute palabre entre les deux clans (y compris la palabre actuelle) est appelée la palabre du Samba, car c'est le grief principal qui les a définitivement brouillés.

GIPAPA, jadis *lemba*, c'est-à-dire chef de clan Mvula, avait engendré (par son cadet, SHA MAHUNJI) un enfant, NGWANDA, dans le clan Samba. Ce dernier clan est en palabre avec le chef TSHOKWE GIMVITA (installé à cette époque en chefferie Kahungu où il se conduisit en maître) et se résout, pour éteindre cette palabre, à lui donner NGWANDA en paiement. Or, sur le sentier où Samba conduisait NGWANDA chez GIMVITA, SHA MAHUNJI, en embuscade, parvient à saisir son enfant et à le cacher au loin. GIMVITA se venge en saisissant une femme Mvula, MWEJI avec son enfant GAPAMBU. MWEJI, saisie, lance un interdit sur la lignée de GIPAPA, comme quoi cette lignée toute entière doit être saisie et la rejoindre en captivité (1).

(1) Ici encore notre collaborateur Jean Nzomba a été incapable de nous donner le moindre renseignement sur la nature de cet interdit qu'il eût été intéressant de connaître. L'orateur MVULA, citant les paroles de MWEJI se contente de dire : « *magino nguye ngumbe mukwala mo nzo ya Gimvita* : aujourd'hui je vais jeter un interdit, une loi dans la maison de GIMVITA ». A quoi GIMVITA répond : « Je vais saisir les Mvula et les mettre dans les liens ».

GIPAPA cherche donc un autre esclave à remettre à GIMVITA pour l'apaiser et racheter MWEJI. Son choix se porte sur GATSHITSHI, femme Mvula mais dont le père est Samba (en représailles du choix fait auparavant par les Samba). Mais GATSHITSHI a déjà été donnée en mariage à BAMA du clan Kinzashi. GIPAPA va donc trouver BAMA pour lui redemander GATSHITSHI (de son autre nom : *gina* GIKWENGE : mère de GIKWENGE) BAMA se met à gémir et l'orateur Mvula reproduit ses plaintes :

Me prendre mon épouse ? qui désormais va me préparer mon petit repas ? Je vais te donner un esclave mâle à remettre à GIMVITA ; tu me le rendras quand tu pourras, mais laisse moi GATSHITSHI.

GIPAPA accepte et, à la place de GATSHITSHI, prend l'esclave mâle qu'il remet à GIMVITA. Mais peu après, GATSHITSHI fuit son époux pour se réfugier dans son clan, Mvula. Il semble, en effet, que GATSHITSHI ait eu des doutes et des craintes fondées au sujet de la nature de la transaction proposée par son époux, BAMA ; qu'elle soupçonne qu'en échange de l'esclave cédé par BAMA à GIPAPA, les Mvula aient consenti à ce qu'elle, GATSHITSHI soit cédée à BAMA, non plus comme « épouse de luku et de vin de palme » (c'est-à-dire épouse libre), mais désormais comme épouse appartenant au clan Kinzashi à la place de l'esclave cédé.

Il semble ressortir de toute la palabre que Mvula et Kinzashi, clans frères, gardent comme esclaves des membres du clan frère, contrairement aux règles (toujours énoncées, mais probablement guère observées).

C'est ce que révèle le chef KAHUNGU, président de la palabre, qui, s'adressant ⁽¹⁾ aux KINZASHI, dit :

Cesse de dire (au Mvula) : tu es mon frère ; cet homme je te le donne. GATSHITSHI reste tienne. Ainsi quand tu verras à trouver un homme, tu me le donneras.

En réalité, il s'est agit de tout autre chose et MUSHIGO, chef Mvula, renchérit :

(1) Début de la 2^e bobine. Quelques mots du chef KAHUNGU ont été perdus pendant le changement de bobine.

O fraternité ! fraternité ! Les champignons sont mauvais ! Il y en a de deux et de trois sortes. La fraternité ! Elle est dans la coupe de vin de palme, elle est dans le panier de *luku* (on est frère pour boire et pour manger) ! Mais cette fraternité ! Quelle fraternité de prendre l'homme de son clan et d'aller le donner en paiement à la palabre ? Mensonge ! mensonge !

Le tribunal cherche à connaître exactement les paroles échangées entre MVULA et KINZASHI au cours de ces négociations : MULABU, un homme d'une chefferie d'aval, s'adressant aux Kinzashi, dit :

Tu as dit : nous te la gardons. Tu as dit : va, je te la garde. Quand tu trouveras de l'argent tu viendras racheter ton homme (il s'agit de GATSHITSHI) ; mais que la femme prépare mon repas. Est-ce ainsi ?

Ndeke (Mvula) répond : Tu as bien compris ...

Mais MUNDANDAMA (autre Mvula) précise que ce sont là les propositions Mvula :

J'ai dit à KINZASHI : vois donc, que GATSHITSHI reste ; je vais trouver un homme mâle ; je viendrai te donner ton homme ; mais GATSHITSHI reste épouse de luku et de vin de palme (libre)... Il y a un témoin de ces paroles, c'est MUKELENGE. KINZASHI a refusé (l'accord proposé, c'est-à-dire qu'il considère son épouse comme tenant la place de l'esclave remis aux Mvula)... Je vois une palabre sérieuse ; je cherche de l'argent, je me presse... en vain ! GATSHITSHI s'enfuit et revient dans ma maison définitivement.

Le chef KAHUNGU remarque :

Vous avez entendu dire que les Kinzashi ont l'habitude de faire fuir les esclaves (des autres). Toi (Mvula) as-tu été faire fuir (conseiller et aider à fuir) Gatshitshi ? Ou qui a été lui conseiller de fuir ? L'autre (le Kinzashi) voit que lui (Mvula) a fait fuir GATSHITSHI. Il se dit : attends, moi aussi je vais faire fuir.

Ceci est un coup droit porté par le chef KAHUNGU à l'argumentation des Mvula. Ceux-ci réclament GIPOY qui a fui chez

les Kinzashi, à l'instigation, disent-ils, de ces derniers ; il l'ont fait fuir, disent les Mvula, selon leur habitude bien connue. Or, il était considéré comme très grave par les Pende, et sévèrement puni, de faire fuir (conseiller ou aider à fuir) les esclaves d'autrui.

C'est en même temps, par implication, une reconnaissance par le chef lui-même qu'on garde en esclavage des membres de clans frères, ce qui sera confirmé par la contre-argumentation des Kinzashi : Comment ! on m'accuse de faire fuir ? Mais tout le monde sait que je suis riche, que je suis constamment à la recherche des miens. Quand je rencontre un des miens en esclavage, que ce soit un Kinzashi, que ce soit un Mvula, je rachète, je n'hésite pas à racheter. Mais mon frère Mvula (qui, lui, est pauvre), quand il aperçoit chez moi un des siens que j'ai été racheter au loin, ne s'empresse pas de le reprendre et de me rembourser (il attend que l'autre ait l'occasion de fuir). Par la force des choses, KINZASHI garde chez lui comme achetés (c'est-à-dire : esclaves) les Mvula qu'il a rachetés.

Nous nous trouvons ainsi devant un état de fait et une coutume qui s'est introduite malgré tous les principes : véritable déliquescence du droit Pende.

D'ailleurs, KINZASHI a été finalement payé pour GATSHITSHI, mais les coffres remis en dédommagement ont traîné chez des tiers avant d'être remis aux Kinzashi ; le tribunal qui avait tranché l'affaire les ayant laissés aux mains de KIANZA du village Mbata où ils sont restés longtemps.

Ainsi l'affaire de GATSHITSHI est terminée... Mais non ! MUSHIGO, *lemba* des Mvula lance une dernière remarque (argument coutumièrement décisif) :

Comment se fait-il que le jour où nous avons réglé cette palabre et que, outre les coffres pour GATSHITSHI, un homme, GISWA, a été remis à KINZASHI en échange de celui qu'il avait fourni pour être cédé à GIMVITA, comment se fait-il qu'à ce moment là KINZASHI n'ait pas dit devant témoins : il y a des hommes à moi dans ton clan, MASALA et GIPOY.

b) Les autres affaires.

Sont évoquées ensuite des palabres au sujet d'un chasse-mouches, *muninga* et d'un morceau de machette, *gitshinyi gya*

njangu, palabres d'ailleurs mal exposées par le jeune orateur du clan, MUNDANDAMA, qui embrouille les noms et les clans, invertit les rôles et doit être constamment repris et corrigé par ses aînés et par le *lemba* du clan, MUSHIGO.

MAWANO, du clan cheffal, et plus tard chef Kahungu, a emprunté un chasse-mouches aux Mvula pour aller jouer aux dés au village Kinganji (chefferie Ngashi) ⁽¹⁾. Dans l'excitation du jeu, MAWANO a frappé tellement fort le tambour, du manche du chasse-mouches, qu'il a brisé celui-ci. En dédommagement, il doit payer un homme aux Mvula et leur remet MANGANGA.

Peu après, pour défricher son champ en forêt, un Mvula emprunte à MAWANO une machette dont l'extrémité de la lame est brisée et qu'on appelle, de ce fait, morceau de machette. Au cours du travail, la lame se brise tout à fait, « avec la langue et les dents », et devient désormais tout à fait inutilisable.

MAWANO dit aux Mvula : « quand j'ai cassé le chasse-mouches qu'avons-nous fait ? ». Les Mvula ayant déjà revendu MANGANGA, il saisit NJINJI, femme libre Mvula, née d'un père Khomba ; il la revend aux Tshokwe où KINZASHI la rachète.

Un Mvula, GILAMBWE, l'aperçoit chez KINZASHI dans la maison de KHENDA GIZANGA, et vient annoncer à son clan que NJINJI que l'on croyait chez les Tshokwe se trouve maintenant chez KINZASHI. Les Mvula viennent aussitôt « planter des témoins », c'est-à-dire affirmer devant témoins chez KINZASHI que « cet homme-là qui est l'origine des bêtes » ⁽²⁾ est de leur clan et qu'ils ont le droit de le réclamer. Mais ils ne se pressent pas de venir rembourser le prix d'achat payé aux Tshokwe par KINZASHI. Finalement, après avoir encore engendré un enfant aux Kinzashi, NJINJI fuira dans son clan, Mvula.

Ici TANGWA, héros de la seconde affaire de femme, exposée plus haut et qui, en ce moment, siège dans son clan, Mvula, après avoir été esclave chez KINZASHI, prend la parole. Il s'agit

(1) Le joueur de dés, avant de lancer ceux-ci, frappe le tambour du manche du chasse-mouches, pour appeler la chance ; s'il gagne, il se met à danser en agitant le chasse-mouches. Tant que la chance est avec lui, il a seul le droit de frapper le tambour.

(2) « *muthu unu, mwene gishina gia shitu* : cet être humain là, lui est l'origine des bêtes sauvages ». Expression courante pour désigner celle qui a été originairement vendue et a engendré en esclavage. Cette expression désigne NJINJI et tous ceux qu'elle a engendrés. — *gishitu* : la forêt, là où vivent les bêtes sauvages : *shitu*.

en effet de sa mère classificatoire : NJINJI est sœur de MISASHI, qui a engendré TANGWA et qui a été l'objet elle-même d'une palabre exposée plus loin.

TANGWA qui a été esclave avec NJINJI connaît bien son affaire. Avant de prendre la parole, le *lemba* ou chef de clan, MUSHIGO, lui donne la salive ⁽¹⁾, disant à TANGWA :

Mets-toi à genoux ! à genoux ! viens t'agenouiller là !

Il lui crache dans les paumes des mains étendues : *tshwa* !

TANGWA explique que NJINJI a eu de nombreux avortements pendant sa captivité. C'est qu'elle est soumise à un *hamba* ⁽²⁾ hérité de son père. Celui-ci l'a fait connaître à son épouse MVULA : c'est le *hamba* de la peau d'antilope : toute femme soumise à ce *hamba* doit, dès la grossesse, quitter le pagne de raphia et revêtir jusqu'à l'accouchement un petit pagne de peau d'antilope ; son père lui construit en même temps une hutte en brousse, loin du village, où elle demeurera jusqu'à sa délivrance. L'enfant né en brousse s'appelle « *foto* : brousse ».

Un Mvula, au cours d'une danse, révèle à NJINJI la cause de ses avortements et le *hamba* auquel elle est soumise de par sa lignée paternelle. De nouveau enceinte, « elle prend le *hamba* de peau qui la rejette en brousse » et enfante un fils : FOTO A KHENDA ⁽³⁾. Peu après elle fuit dans son clan, Mvula.

KINZASHI accuse MVULA d'avoir, ne fut-ce qu'en lui parlant à l'oreille, fait fuir NJINJI :

N'as-tu pas fait fuir ma pintade par les oreilles ?

KINZASHI a gagné la palabre et MVULA a dû payer.

Mais le chef KAHUNGU fait remarquer que KINZASHI n'a pas profité de cette palabre pour affirmer à ce moment devant témoins que des membres de son clan : MASALA et GIPOY, se trouvaient chez MVULA et qu'il comptait les revendiquer. Cette remarque vaut au chef KAHUNGU les acclamations des femmes Mvula et le cadeau immédiat de deux paquets de cigarettes de

(1) C'est la seule fois que ce rite, qui d'habitude se passe rapidement et à voix basse, a pu être enregistré audiblement.

(2) *hamba* : rite ancestral ou mettant en communication avec les ancêtres.

(3) C'est-à-dire : Brousse, fils de KHENDA, du nom de son père et propriétaire, du clan Kinzashi.

la part des Mvula : c'est un argument décisif contre KINZASHI.

Un autre juge, GIZEMA, s'efforce de rappeler aux deux clans qu'ils sont frères :

Toi MVULA, et toi, KINZASHI, votre chasse-mouches, *muninga*, n'est-il pas unique ? Vous êtes ici entre frères à la palabre. Toi (KINZASHI), si tes hommes s'enfuient, entrent dans la maison de ton frère, doit-il venir avec de l'argent (pour racheter) ? Toi (MVULA), si des hommes s'enfuient dans la maison de ton frère, ton frère doit-il venir avec de l'argent pour racheter ? Toi, si quelquefois des hommes s'enfuient et entrent dans la maison de ton frère et que tu vas avec de l'argent, ton frère te refuse-t-il ?

GIZEMA attire l'attention sur le caractère anormal des relations entre deux clans frères (dû, à l'origine, aux palabres de femmes qui les ont brouillés).

A celui-là, dit MUSHIGO, chef Mvula, je donne un paquet de cigarettes tout entier en vérité.

L'affaire de NJINJI terminée, l'orateur Mvula passe à la palabre du pangolin : Un Mvula, MUKUMBILA A GATANGA, passant auprès d'un piège dressé par SHA KIALU A GABUZA du clan Ngundu s'aperçoit que le pieu de soutien du piège, pourri, s'est affaissé ; il se dit : « Je vais réparer le piège ». Il y trouve un pangolin qu'il va manger en cachette avec quelques amis, n'en offrant rien à ses *lemba* (aînés de clan). SHA KIALU l'apprend cependant et envoie un tiers ou « témoin », SHA NYANGA A GINZENGE, interroger MUKUMBILA. Celui-ci était « homme à nier » et a nié aussitôt. Selon la coutume, on sort le *ndanji*, le pot d'ordalie par l'huile bouillante. Le maître de l'ordalie, SHA LOANJI A MVELE, appelle MUKUMBILA : « Allons et jetons les feuilles de *lembu* ⁽¹⁾ dans le pot ». Le pot s'enflamme ; MUKUMBILA essaye d'y mettre le bras et s'enfuit. SHA KIALU dit : « Puisque MUKUMBILA a fui le *ndanji*, c'est qu'il a mangé mon pangolin ». Il envoie

(1) On prend les feuilles de l'arbuste *lembu* pour en frotter le bras de celui qui subira l'ordalie, puis on les jette dans l'huile bouillante qui s'enflamme. A ce moment, celui qui subit l'épreuve doit plonger le bras dans le pot et en retirer des amandes de palme ou coconottes placées dans le fond. MUKUMBILA aura retiré le bras à la première sensation de brûlure, pour prendre la fuite.

donc son témoin tuer et saisir une chèvre confiée à MUKUMBILA par un certain MABULU A YONGO de la chefferie (et village) NGASHI, de façon à mettre MUKUMBILA en palabre avec MABULU.

Mais MABULU, au lieu de se retourner contre MUKUMBILA, saisit une femme du clan cheffal Kahungu (dont les Ngundu sont un rameau), BENGEDI. Pour libérer BENGEDI, MUKUMBILA doit livrer à NGASHI sa propre sœur. L'échange se fait et MUKUMBILA revient avec BENGEDI ; mais celle-ci a attrapé une maladie contagieuse qui règne à Ngashi (le pian, nous dit-on) et meurt avant d'avoir été remise à son clan, les *manda* ou cheffaux de Kahungu. Les *manda* se retournent contre les Mvula qui doivent leur livrer en dédommagement une autre femme : MISASHI ou GINA TANGWA, la mère de TANGWA. Le pangolin leur a finalement coûté deux femmes.

C'est l'histoire subséquente de MISASHI, passablement compliquée, qui fait de cette palabre, à l'origine entre Ngundu et Mvula, une palabre entre KINZASHI et Mvula ; histoire compliquée car les orateurs se trompent, doivent être repris, et TANGWA lui-même intervient pour apporter des rectifications à l'histoire de sa mère : Un *manda* (du clan Ngundu, semble-t-il), MASHIANJIA, a demandé l'initiation au métier de devin à un homme appelé ici GAWIYI (=araignée, surnom donné couramment aux féticheurs et devins), appartenant à une autre chefferie.

En sortant de la réclusion qui termine l'initiation, MASHIANJIA fait l'essai des talents présumés acquis ; mais c'est pour constater qu'il n'a pas « l'intelligence du tambour » : il a beau interroger son *ngombo* (instrument de divination) au son du tambour, le *ngombo* ne répond pas. Il en conclut qu'il a été mal initié et refuse de payer l'initiateur, GAWIYI. Ce dernier dépêche un tiers ou témoin, appartenant à la chefferie Kahungu, pour réclamer solennellement son dû. MASHIANJIA refusant toujours de payer, ce délégué, un Mvula, saisit, au nom de GAWIYI, une femme du clan Kinzashi, GAWAYA, de façon à mettre les *manda* en palabre avec Kinzashi.

GAWAYA meurt rapidement, de la même maladie contagieuse que BENGEDI, avant que KINZASHI ait pu la racheter ou la reprendre. Les *manda* cèdent en compensation à KINZASHI, MISASHI,

acquise des Mvula, que les Kinzashi donneront en épouse à un des leurs, MASHINGO, frère de la morte, GAWAYA. TANGWA, fils de MISASHI, prend le nom du nouvel époux de sa mère, son père nourricier, TANGWA A MASHINGO ⁽¹⁾.

Les Kinzashi changent le nom de MISASHI en celui de la morte qu'elle remplace, GAWAYA. L'orateur Mvula raconte comment son clan, apprenant que MISASHI est chez leur frère KINZASHI, engage des négociations pour la racheter. Mais TANGWA refuse de se laisser racheter avec sa mère :

Je n'accepte pas d'être racheté. Pourquoi m'avez vous vendu (c'est-à-dire : vendu ma mère) ? Maintenant vous dites que vous venez me racheter. Moi, je ne connais pas le clan Mvula. Que je meure à Kinzashi ! Que je disparaisse à Kinzashi !

KINZASHI refuse également de laisser racheter TANGWA.

Mais, par après, une épidémie ou maladie contagieuse ayant fait mourir quelques Kinzashi, un de ceux-ci, MAIMBI, accuse TANGWA d'avoir une magie qui fait mourir les gens. Cette accusation change le cœur de TANGWA qui se dit qu'il sera mieux dans le clan d'origine de sa mère.

Les négociations de rachat se passent devant témoins et en présence du chef Kahungu. Les délégués ou *ngambi* de Mvula vont trouver KINZASHI qui fixe un prix de 4 000 F. Les délégués reviennent dire à MVULA :

Nous avons entendu 4 000, mais nous allons te prendre 3 000 (les 4 000 ne sont qu'un point de départ de marchandage du prix que les délégués se sentent sûrs de ramener à 3 000). Je suis venu avec mon coffre, poursuit l'orateur Mvula, je l'ai versé : les trois mille sont atteints par terre, et portés dans la maison de KAHUNGU. KINZASHI dit : L'argent reste ici ; mais lui, TANGWA, est mon enfant ; je vais le trouver chez lui, qu'il sorte son avoir. Ensuite l'argent qui a été

(1) TANGWA a été engendré par MISASHI pendant sa captivité antérieure chez les Ngundu. Jean NZOMBA n'a pu nous donner le nom de son père physiologique. TANGWA n'a accepté d'être racheté par les Mvula qu'après la mort de son père nourricier, MASHINGO, auquel il est toujours resté très attaché. C'est alors un frère de MASHINGO, père classificatoire, qui reprendra tous les biens de TANGWA, renonçant à la *gitata*, titre paternel. L'importance de ces biens, nous le verrons plus loin, semble indiquer que MASHINGO a été très généreux envers ce fils de son épouse.

donné ici, je viendrai le prendre. KINZASHI part dans la maison de TANGWA qui sort son argent, sort les coffres, sort les cochons, sort les chèvres, sort les chiens. KINZASHI prend tout : il prend l'avoir ; les coffres partent, les cochons partent et aussi les chèvres et les chiens. Il prend tout sans discussion et ensuite vient prendre l'argent chez KAHUNGU.

En ne faisant aucune ristourne sur le prix de rachat et en dépouillant TANGWA de tout ce qu'il possède, KINZASHI a renoncé à la *gitata*, au titre et au droit paternel. Aussi dans la palabre actuelle, TANGWA est tout entier du côté Mvula, son clan maternel, au sein duquel il siège. La palabre s'éternisant sur la question du rachat de TANGWA, MBENZA, la cheffesse, lance un chant : « La maladie du *gihanji* quitte la femme et » saisit l'homme ». *Gihanji*, nous explique-t-on, est une maladie de la femme après l'accouchement : douleurs aux reins et au dos. MBENZA veut dire qu'on oublie d'en venir à l'objet même de la palabre qui est GIPOY pour parler de TANGWA. MVULA, qui n'a pas compris, continue à parler de TANGWA jusqu'à ce que le chef KAHUNGU l'interrompe :

Attends que je te dise pour qui et pourquoi on a placé ce chant : Moi qui suis son époux (à la chanteuse, MBENZA), j'ai repris ce chant. Il est pour toi MVULA.

MVULA se décide alors enfin à entamer l'affaire de GIPOY, mais après avoir encore fait valoir l'argument : comment se fait-il qu'au moment où je cherchais à racheter MISASHI et TANGWA, lui, KINZASHI, ne m'ait pas dit : moi aussi j'ai des hommes chez toi que je désire racheter ?

c) L'affaire de GIPOY.

MVULA évoque d'emblée ce qu'il appelle « les prostitutions de GIPOY », c'est-à-dire ses fuites dans diverses chefferies d'aval. A chaque fuite, il se présente dans l'une ou l'autre en disant : « Je suis votre frère ; les miens sont derrière moi (= vont me suivre) ». Partout il reçoit un festin d'accueil (car : il n'est richesse que d'hommes). Chaque fois, MVULA est allé le rechercher en compagnie de son *lemba* (aîné), MUTOMBA, chef du clan frère, Kinzashi. Chaque fois aussi ils ont pu établir victorieusement

en palabre publique leur droit à reprendre GIPOY moyennant remboursement du festin offert à GIPOY. C'est toujours MUTOMBA qui a mangé le coq revenant à la partie qui gagne la palabre. A peine avait-on ramené GIPOY, qu'on apprenait qu'il était de nouveau en fuite dans une autre chefferie d'aval. GIPOY, comme le définit un orateur, « c'est le tambour qui ne sait où tomber, où rouler ».

Jamais, lors de ces palabres que MVULA et KINZASHI ont plaidé ensemble, MUTOMBA n'a réclamé GIPOY comme sien, comme Kinzashi. Il est vrai qu'à ce moment, MUTOMBA, en tant que seul survivant dans les trois clans de la classe de circoncision des Mingelu ⁽¹⁾, était pratiquement chef des trois clans Kinzashi, Khomba et Mvula. Tous, particulièrement les esclaves des trois clans, étaient à son service :

MUTOMBA, dit l'orateur Mvula, n'avait qu'à dire : tirez-moi du vin ; MUTOMBA n'avait qu'à dire : chassez pour moi... C'était déjà une vieille habitude pour GIPOY de chercher du bois pour MUTOMBA, de tirer du vin pour lui, de tuer pour lui de la viande de chasse.

MBENZA, la cheffesse, croit bon de rappeler que l'élément décisif c'est la généalogie de GIPOY et entonne un chant à cet effet :

Mettez la main dans le vagin et reniflez, si jamais j'ai menti, mère du candidat à la circoncision (c'est-à-dire : cherchez la descendance de mère en père).

A cela MVULA ne peut que répondre :

GIPOY fils de GIBWILA, enfant de GINIANGI A LUPAPA ; ce n'est pas un esclave que j'ai volé en brousse ou acheté ; il est connu comme mon neveu utérin, mon cadet.

Les noms donnés ici par MVULA sont des noms d'hommes :

⁽¹⁾ Les Mingelu sont la classe de circoncision de 1900-1901. Les Pende formant les classes de circoncision de candidats de 12 à 20 ans passés, les fils de chefs étant pris très jeunes, les esclaves généralement tard et MUTOMBA étant esclave de naissance, ceci conduit à lui attribuer 70 ans au moins au moment de la palabre. La classe précédente, les Milenga, ont été circoncis vers 1885. Nous en avons encore connus en 1951 ; il n'y en a plus en 1956, comme MUTOMBA le fera remarquer.

c'est une généalogie patrilinéale impliquant qu'il s'agit d'un esclave. Ce n'est donc pas une réponse au chant de MBENZA, mais plutôt une évasion. Elle rend d'autant plus flagrant le mensonge que constitue la phrase suivante : « Ce n'est pas un esclave que j'ai volé en brousse... » Tous, du moins parmi les juges, le savent et personne ne le relève. C'est ce qui rend la *milonga* si décevante pour nous qui concevons comme premier objet d'une confrontation judiciaire l'établissement de la matérialité des faits dans la plus grande exactitude. Ce souci ne s'y rencontre pas ou guère.

GIPOY, poursuit MVULA, « vagabonde par vieille habitude, cherchant à voler ; il est connu comme un voleur et un filou et en même temps comme mon neveu et cadet », suggérant par là que les fugues ne sont pour lui qu'un moyen de tromper les gens et de se faire payer des festins : piètre argument.

On fait remarquer à MVULA qu'il se fait tard (la soirée du second jour approche) et que, s'il ne cède la parole à KINZASHI, la palabre devra « dormir » une seconde fois, c'est-à-dire qu'il faudra une troisième journée pour la terminer.

MWAMBA-KAPUNDU (l'homme qui a tenté de parler avec un chasse-mouches) déclare alors :

Les poils sous les bras, pourquoi éprouvez-vous de la colère contre eux ? Les poils sous les bras épuisent l'huile, c'est pourquoi vous êtes en colère. Les cheveux sur la tête, vous les arrangez (coiffez), ceux sous les bras, comment les coiffer ?

On compare ici, nous dit-on, les juges, « *ngambi ya guzenga* : *ngambi* qui tranchent », aux cheveux sur la tête, les orateurs et l'assistance, aux poils des aisselles. Ces derniers, même si on y met beaucoup d'huile, restent en désordre ; avec un peu d'huile on range et coiffe facilement les cheveux de la tête : il ne faut pas beaucoup de discours pour les juges ; ceux-ci savent déjà tout et même plus que ce que l'on raconte en palabre. Cette comparaison signifie qu'il n'est pas nécessaire que MVULA continue à parler, peut-être aussi que quelques cadeaux suffisent à acheter les juges, mais qu'il est plus coûteux d'acheter toute l'assistance. MVULA se tait.

2) *La plaidoirie de Kinzashi.*

Le vieux MUTOMBA se lève, le *shita*, brassée de feuillage à la main :

Dissensions partez ! querelles, partez ! partez où ? partez au plus profond de la Cuanza ⁽¹⁾. Vous, *ngambi*, vous ne devez pas me dire de prendre la parole. Vous me voyez : suis-je moi un homme plein de force ? J'ai en main le *shita*. Suis-je moi, un Gatamba ? un Gikando ? un Khangala ⁽²⁾ ? Regardez dans la foule : cherchez-y un Mingelu ; il n'y en a pas ! Regardez dans la foule : y-a-t-il là une racine de MILENGA ou YOMBO ? Cherchez un Milenga ; il n'y en a pas ! Dans l'affaire présente qu'il (MVULA) a provoquée, si je suis un esclave, lui (MVULA), tel qu'il marche est un voleur. Il voit un vol de ma part au sujet de GIPOY ; c'est tout le *shita* que je saisis avec les crapauds et les lézards, c'est ceci (Il jette le *shita*). Je serais un voleur ; il me voit de la malhonnêteté à cause de GIPOY. Écoutez : GIKANYO ! oui, GIKANYO !

GIKANYO, appelé souvent GIKADI ou GIKANYI, serait un homme passé en proverbe : il ne répondait jamais aux questions des juges, mais disait : interrogez les autres.

Apparemment épuisé par l'effort qu'il vient de faire, le vieux MUTOMBA passe la parole à son neveu utérin KAZALANGO. Attitude assez décevante : il vient d'évoquer son prestige de plus vieux, donc de plus sage et plus savant, pour abandonner la parole. Il la retrouvera plus tard suffisamment pour s'attirer cette remarque moqueuse du chef KAHUNGU :

Ce petit esclave que vous voyez, quand il ne discourt pas en palabre, il est malade ; à la palabre il est plein de forces. Ou bien ai-je menti ?

(1) C'est un des sens que l'on nous donne pour : *eye gu lukoolle lwa Kwanza*. Personne ne sait au juste ce que signifie *lukoolle*, mot archaïque. Il est possible qu'il s'agisse d'un affluent, Lukala ou autre, de ce fleuve. Nous croyons avoir entendu parfois dans les formules : *lukolela lwa Kwanza*. Cf. aussi : K.-E. LAMAN, *Dictionnaire Kikongo-Français*, au mot « *lukoola* : abîme, vallée profonde entre montagnes ». Les Pende de la Loange souhaitent toujours à leurs morts un bon retour à la Cuanza.

(2) Noms de très anciennes classes de circoncision. MUTOMBA est le seul survivant de la classe des Mingelu (circoncis de 1901), ce qui lui vaut grande autorité et prestige.

Entre-temps, KAZALANGO parle longuement du prestige et de la richesse du clan Kinzashi. C'était un clan cheffal au Kwango (Angola).

Quand il est venu habiter au milieu de Kahungu, il a construit son *gisendu* (case cheffale), l'avait peint en rouge et entouré d'un enclos. Il est parti à la chasse, a tué une antilope *khongo*, se disant « que je mange le tribut ». Mais KAHUNGU lui a envoyé des messagers du clan Mulenge, disant : « Il était avec son *kifumu* (pouvoir cheffal) tant qu'il était chez lui ; mais aujourd'hui qu'il vient chez moi, allons-nous être deux chefs ? Allons-nous être trois chefs ? Je ne l'accepte pas. Si tu quittes ton village là-bas pour te chercher une autre terre, aujourd'hui que tu entres sur ma terre à moi KAHUNGU, tu es mon vassal à moi KAHUNGU. Quand tu tues, tu dois me donner le tribut ». Lui (MVULA), pourquoi me donne-t-il le nom d'esclave ? où a-t-il mangé le tribut ? où KAHUNGU a-t-il parlé avec lui ?

Aux insultes visant le *status* personnel de MUTOMBA, esclave, on répond en exaltant le clan dont il est le chef : KINZASHI a pu discuter d'égal à égal avec KAHUNGU, ce que MVULA n'a jamais pu faire.

KAZALANGO, puis de nouveau MUTOMBA, reprennent les différentes affaires déjà passées en revue par l'orateur MVULA, sans y apporter le moindre élément nouveau. Quand on en vient à l'affaire de GATSHITSHI, les juges essayent de nouveau de savoir quelle a été exactement la nature de l'accord intervenu entre KINZASHI et MVULA au sujet de celle-ci : est-elle restée chez KINZASHI comme épouse libre ou prenait-elle la place de l'esclave cédé à MVULA par KINZASHI ? MUTOMBA ne donne qu'une réponse évasive :

J'ai cédé un de mes hommes en disant : que l'esclave parte (en paiement de la palabre), mais que l'épouse reste.

Les juges n'insistent pas, passent à autre chose et nous restons, comme toujours lorsqu'il s'agit de données précises, sur notre déception.

Quand on en vient à l'affaire de GIPOY, nous apprenons que GIPOY a fui une première fois chez les Kinzashi de KAHUNGU.

Kinzashi lui a conseillé de retourner chez MVULA pour décider tous les siens, c'est-à-dire tous les descendants de MASALA, à se joindre à lui et à passer en groupe à Kinzashi. C'est la tactique habituelle, nous dit-on, qui donne de meilleures chances pour engager la palabre.

KINZASHI, suivant la formule consacrée, déclare que les descendants de MASALA sont arrivés chez lui en bande comme les rats *minono*. En fait, ils sont venus à quatre : GIPOY, MALEBA, KINJIANGU et GAMUSHI. Ont préféré rester chez MVULA, un homme POLOTO et une femme mariée à un Mvula, MWENGA avec ses tout jeunes enfants : Lambert, Vital, Léonie, Tulula et Léonard.

KAZALANGO révèle que MASALA appartenait au clan de GIMWANGATSHI, section des Kinzashi installée en aval à Mubu, en chefferie Kambangu-Kipinji. Lors d'un raid Tshokwe, elle a été livrée à ceux-ci par les Pende pour obtenir leur départ.

Il n'explique pas d'où vient cette science soudaine et certaine et aucune question ne lui est posée à ce sujet. On sait bien que KINZASHI, tout comme MVULA, savait dès le début que GIPOY appartenait aux Kinzashi d'aval et le fait qu'il ne l'a pas réclamé dès le début le met en tort au point de vue coutumier.

Il y ajoute, faute encore plus grave, la révélation du clan d'origine ; celle-ci lui est arrachée par l'exaspération de la palabre et n'aurait pas eu lieu si MVULA ne l'avait traîné en palabre. GIPOY et les siens peuvent maintenant être perdus pour la chefferie Kahungu.

3) *Délibération et sentence.*

Au point de vue coutumier, KINZASHI devrait perdre la palabre. C'est ce qu'a exprimé le juge MONANYI, chef de village, chef purement coutumier, d'une parfaite droiture et pour lequel n'existe que le droit coutumier.

Aussi le chef de secteur Jean NZOMBA prend-il immédiatement la parole et demande à son oncle, le chef KAHUNGU, préalablement instruit et chapitré : Qui a perdu ?

Avec un peu d'hésitation, KAHUNGU répond : MVULA.

Jean NZOMBA : Il perd pour quelle raison ?

KAHUNGU : Il perd ; l'esclave connaît son clan.

Jean NZOMBA : La loi du Bula-Matari passe devant, la loi des ancêtres passe derrière. KINZASHI serait en tort d'après la coutume des ancêtres. Maintenant nous suivons la loi du Bula-Matari : si un homme connaît son sibling c'est une raison d'aller rester là (avec les siens). Si cela va mal, il reviendra (d'où il était parti).

Ensuite nous ne pouvons plus dire que nous le prenons par corde pour le mettre ici ou là. Il ne faut pas dire qu'il est un acheté (esclave). MVULA a perdu, qu'il nous remette les frais de justice (41 F).

Le greffier, Fulgence PALATA, remarque : tu dis le MVULA perd. Le Mvula demande encore : me donne-t-on les hommes qui restent chez moi ? (MWENGA et ses enfants. MVULA ne peut se défaire du concept coutumier que les hommes sont attribués ou donnés par les juges à l'un ou l'autre clan).

Les juges en chœur : Nous donnons l'homme ? Et si l'homme refuse, comment le donnons-nous ?

Jean NZOMBA : Les hommes se divisent, se partagent ici et là (partie chez KINZASHI, partie chez MVULA). D'après la coutume des ancêtres c'étaient des esclaves ; d'après la coutume du Bula-Matari il n'y a plus d'esclaves.

Les juges : Ils perdent tous les deux (la palabre).

NZOMBA : Oui ! KINZASHI doit nous remettre 20,50 F ; MVULA doit nous remettre 20,50 F parce que l'un garde des hommes et l'autre aussi garde des hommes. Ensuite, ceux qui sont restés derrière sont des enfants, pas des esclaves. Ils sont des enfants ; ils ont leurs pères et leurs mères.

Fulgence PALATA : Il (?) ne perd pas sans raison ; quand il parlait la palabre, le MVULA a dit : cet homme ne connaît pas (la maison où est parti) ; qu'on me rende mon Maleba.

NZOMBA : vous juges, vous êtes tous du même avis ?

Les juges (sauf MONANYI, c'est-à-dire trois sur quatre) : d'un seul avis.

NZOMBA : moi aussi, président, je suis de l'avis des trois juges. Ensuite, toi MONANYI, toi seul tu es en tort. Moi je suis de l'avis des trois juges. Enfin, tous les deux payent les frais de justice par moitié : 20,50 F.

L'affaire est terminée. Ne tripotez pas ; ne négligez pas cette décision. La coutume des ancêtres, il faut la suivre quand elle est bonne. Quand elle est mauvaise, il ne faut pas la suivre.

CHAPITRE II

II. La palabre de Kienda Utumbuga, enregistrée à Kindamba les 23 et 24 janvier 1956 ⁽¹⁾.

LES PARTIES AU LITIGE.

Les demandeurs ou accusateurs sont des Mbuun ou Ambunda de la chefferie Mukulu. Ils ont acheté (soi-disant : « racheté ») une femme du village KINZASHI appartenant, disent-ils à leur descendance. Ils en ont versé le prix, il y a quelques semaines, et viennent en réclamer livraison.

Cette femme, MWENGA, a été vendue et le prix reçu par un homme, SWANGA A LUBANYA, du clan Meya Mungwa, village kindamba. Mais déjà avant que cet achat ou rachat ne soit conclu avec les Mbuun, MWENGA a fui le clan Meya Mungwa pour se réfugier chez le *lemba* ou chef du clan PUKU, SHA MUTEBA A GISOKA, du même village kindamba (c'est donc une fuite d'une extrémité du village à l'autre). Elle se dit petite fille d'une femme du clan Puku, KIENDA UTUMBUGA, vendue jadis aux Mbuun. Les Puku se disent heureux de retrouver la disparue, KIENDA UTUMBUGA, dans sa petite fille et refusent naturellement de la livrer.

De ce fait, la discussion commencée entre Mbuun et Pende se poursuivra entre les clans Meya Mungwa et Puku, du village kindamba.

Kindamba est un grand village de près de 2 000 habitants, abritant cinq clans d'importance inégale quoiqu'aucun ne soit *manda* ou cheffal. Meya Mungwa (« Eau salée ») est un clan important, propriétaire de terres. Du nom de l'aïeule (*ngina*) qui lui a donné naissance au Kwango, il s'appelle encore : Muheto a

(¹) Cinq bobines (1 800 pieds) déposées au Musée de Tervuren avec texte manuscrit et traduction partielle.

Ngimbu. Un autre clan, Khanga (« Pintade ») ou Khanga dia Ngimbu est enfant d'un homme de la lignée précédente : « *wabwa mona* : il tombe enfant » du précédent et de *status* inférieur. Enfin les Puku, ou Puku a Gishingo, descendent d'un homme du clan Khanga, GISHINGO, de même que leur clan frère, Khombe a Gishingo. Ce sont des clans « enfants » des Khanga. D'ailleurs « Puku : rats » et « Khombe : bétail » sont des noms donnés d'habitude aux souches ou clans esclaves devenus importants et affranchis, comme nous l'avons exposé, par leur nombre. Les Puku sont les plus nombreux. Ils aiment à se dire du clan Khanga, « clan de notre père. » Le chef du village, GINGUNZA A SANGU, notre collaborateur, décédé trop rapidement après la palabre, se dit tantôt Khanga, tantôt Puku ⁽¹⁾. Les Khanga plaident avec les Puku dans cette palabre.

HISTORIQUE DU LITIGE D'APRÈS GINGUNZA

A SANGU.

Un homme du clan Meyu Mungwa, MAZELA A MBAKA, *lemba* (oncle utérin) de SWANGA a Lubanya, est à l'origine de l'affaire : MAZELA A MBAKA a été jadis chez les Mbuun qui lui ont donné deux coqs, lui disant : « Tu nous achèteras du sel ». MAZELA mange les deux coqs et ne se soucie plus de procurer du sel. Un an se passe. Les Mbuun ne voyant rien venir vont à la recherche de leur débiteur, chez lui, à Kindamba. Ne le trouvant pas, ils s'emparent d'une femme, MAKWA A MUHEGA, de la même chefferie Mweni-Mbangu, du clan Kinzungulu, en mariage dans le village. Le frère de MAKWA, GITANDA NGWADI, va demander raison aux Mbuun de cette saisie. Les Mbuun lui disent : c'est à cause de la dette de MAZELA que nous avons saisi ta sœur, MAKWA.

GITANDA NGWADI va trouver MAZELA et lui demande de payer sa dette afin de libérer sa sœur. MAZELA refuse. GITANDA NGWADI va alors saisir KIENDA UTUMBUGA, du clan Puku, épouse du

(1) GINGUNZA A SANGU a constamment évité de se situer sur la généalogie qu'il nous donne des Puku. Nous n'avons pas insisté, soupçonnant une origine esclave que confirme le fait qu'il a épousé une petite-fille de KIENDA UTUMBUGA, donc du même clan Puku. Il n'a jamais donné le moindre élément de sa propre généalogie et ne mentionne jamais les noms de ses ancêtres comme beaucoup d'autres orateurs, au cours de la palabre.

frère de MAZELA, GIVULE A GASWAPALA. Il la remet aux Mbuun en échange de sa sœur qu'il libère.

Il choisit exprès de saisir une épouse du clan débiteur, plutôt qu'une femme même de ce clan, dans le but de mettre les Meya Mungwa en palabre avec les Puku.

Il finira, en effet, par cet acte, par déclencher une série de palabres entre les deux clans qui, jusque là, avaient vécu en bonne entente, mais les Puku, clan vassal, n'aiment pas se retourner contre Meya Mungwa et se retourneront d'abord contre GITANDA NGWADI. KIENDA UTUMBUGA avait eu d'un premier époux, MABOY A GIVUNDA, deux enfants, NDADI A MABOY, et CUANZA A MABOY, déjà grands, qui n'ont pas été saisis avec elle. De son second époux, GIVULE A GASWAPALA, elle a eu deux autres enfants, deux petites filles, MUSUNGA A GIVULE et LUBUNDA A GIVULE, saisis avec elle et remis aux Mbuun avec leur mère par GITANDA NGWADI. KIENDA UTUMBUGA parviendra à fuir et à se réfugier dans son clan, mais en abandonnant aux Mbuun les deux enfants qu'elle a eu de GIVULE.

Pour venger cette perte, quelque temps après le retour de KIENDA, le chef du clan Puku, SHA MUTEBA A GISOKA, saisit deux Kinzungulu : un homme, MUTSHABATA, et une femme, MAKWA, épouse-esclave de GITANDA NGWADI. Celui-ci va porter plainte chez le Blanc (l'administrateur territorial) : SHA MUTEBA est condamné à rendre les deux Kinzungulu saisis. GITANDA NGWADI est condamné de son côté à remettre à SHA MUTEBA les huit pièces de tissu qu'il réclame pour deux enfants « disparus chez les Mbuun ».

KIENDA ne sera pas rendue à son second époux, GIVULE, mais donnée en épouse à un homme du village Kahundji, KAJI, dont elle aura encore deux enfants, MABONGO A KAJI et MAKALA A KAJI, celle-ci mère de GAMBUMBA, épouse de GINGUNZA A SANGU, chef du village Kindamba.

Les deux filles de KIENDA, laissées chez les Mbuun y mourront chez les Mbuun après y avoir engendré. LUBUNDA A GIVULE donne à sa fille aînée le nom de GALUMBU. Mais le père, Mbuun, se fâche : pourquoi as-tu donné à ma fille le nom Pende, GALUMBU ? Il lui donne le nom Mbuun de GAMWENG' dont les Pende font MWENGA.

Les Mbuun de Mukulu voyant que LUBUNDA A GIVULE a

trop présentes à la mémoire ses origines Pende et y reste trop attachée, craignant qu'elle ne fuie comme sa mère, la revendent plus loin à l'intérieur du pays Mbuun où elle mourra.

Quant à MWENGA, ils viennent la vendre à un des leurs établi à Kindamba, MAINZA A GATENGA, originaire du clan Mbuun Kimbwa Mpia.

MAINZA avait été vendu longtemps auparavant à GANGANGWA MAZELA du clan Meya Mungwa, frère de GIVULE A GASWAPALA et de MAZELA A MBAKA.

Quoique esclave, MAINZA, homme très intelligent, grand *ngambi*, c'est-à-dire orateur, avait fini par connaître mieux que quiconque dans le clan toutes les affaires et traditions de son clan acquéreur. On disait de lui qu'il savait tout. On lui avait confié la caisse du clan, comme au seul capable de la gérer et tous venaient déposer leur argent chez lui. Il avait pris position d'autorité dans le clan : tous les « *fumu* : chefs » de naissance étaient « derrière lui » et à ses ordres. Il était devenu un homme riche : *ginanga*. Il était en rapports constants avec les Mbuun qui venaient traiter chez lui de ventes d'hommes. On le laissait aussi aller là-bas chez les Mbuun, en toute confiance, sachant qu'il n'avait aucune intention d'y retourner pour de bon, ni d'abandonner la position de chef qu'il avait chez les Pende dans le clan Meya Mungwa. Il a, nous dit-on, acheté et revendu beaucoup d'hommes.

On a donné comme épouse à MAINZA une femme du clan Meya Mungwa, SEMBO A MILENGI (cf. tableau généalogique), qui ne lui donnera pas d'enfants : elle est stérile. Il aura trois enfants d'une autre femme, MUSANGI, du clan Khanga.

Un autre « richard : *ginanga* » du village, est le chef du clan Puku, SHA MUTEBA A GISOKA, encore en vie et un des principaux orateurs de cette palabre. GISOKA et MAINZA opèrent souvent de concert. GISOKA a un fils cuisinier à Léopoldville qui a voiture et moto ; un autre est clerc et possède une moto.

MAINZA, n'ayant pas d'argent nécessaire pour l'achat de MWENGA, va trouver GISOKA et lui demande de lui prêter la moitié de la somme demandée par les Mbuun. GISOKA lui avance l'argent, ignorant au moment même qu'il aide à l'achat d'une parente.

MWENGA, au moment où elle est achetée par MAINZA, est

une toute petite fille. Achetée par MAINZA, elle est « *muhiga-muhiga* : esclave d'esclave ». Elle est confiée par lui à SEMBO A MILENGI qui n'a pas d'enfant pour lui en tenir lieu, l'aider et la servir.

Entre-temps MBANGO A ZEMBA, femme du clan Meya Mungwa, sœur de clan de MAZELA et GIVULE A GASWAPALA, mariée à un Mbuun de Mukulu du nom de GIBONDA, revient en séjour dans son village et dans son clan, d'après la déclaration de MWENGA à la palabre ⁽¹⁾.

Elle rencontre MWENGA, dont elle connaît l'origine, dans la maison de SEMBO, épouse de MAINZA. Elle révèle aux siens, aux Meya-Mungwa, qu'ils ont acheté un Pende dont le clan d'origine est dans le village même, ce qui est dangereux : la tentation et la possibilité de fuite est plus grande. Elle leur dit :

Mes frères, pourquoi achetez-vous cette petite-fille de KIENDA UTUMBUGA, nièce de MUKENGE GIMBALUMUGA et de SHA MUTEBA A GISOKA ?

Les Meya Mungwa de Kindamba lui répondent :

C'est une très petite fille ; elle grandira sans savoir qu'elle est Pende du clan Puku.

En fait, MWENGA, plus précoce qu'on ne le pensait, a surpris et entendu ces discussions à son sujet.

Sur ces entrefaites, MAINZA meurt. GISOKA (SHA MUTEBA) prend comme épouse, l'épouse du défunt, SEMBO, qui est sa « *mujikulu* : petite-fille classificatoire » et qu'il adresse ou interpelle comme « mon épouse ». Elle est, en effet (cf. tableau généalogique), la petite-fille du frère de sa grand-mère.

MWENGA suit SEMBO dans sa nouvelle demeure comme enfant-servante ou esclave. Quand une femme se marie, il arrive que le clan mette à sa disposition une jeune esclave qu'elle appellera « son enfant » et qui fera les corvées particulièrement pénibles comme « chercher l'eau : *guthaya meya* » et aider aux travaux des champs. Souvent, c'est quand la femme a enfanté

⁽¹⁾ Cet élément historique de la conversation à son sujet saisie par MWENGA encore enfant provient de la déclaration faite par elle à la palabre et non du récit de GINGUNZA A SANGU. Nous avons joint les données reçues à la palabre au récit de ce dernier.

que son *lemba*, oncle utérin, met à sa disposition une jeune esclave pour prendre soin des enfants. On l'appelle alors « *muledi* : celle qui élève ». Elle donnera le nom de père à l'époux de sa propriétaire. Il est pour elle « *tata wa gusasa* : père nourricier ». C'est à la maison où elle est élevée qu'on viendra la demander en mariage. Le père nourricier n'a aucun droit à la « dot : *makwela* » ; mais lui et son épouse recevront une bonne part des cadeaux donnés en sus de la dot.

Il semble bien que ce soit en garantie des sommes avancées par GISOKA à MAINZA que les héritiers de ce dernier, SWANGA LUBANYA et GAKUSU, confient SEMBO et MWENGA à GISOKA. Toutes deux continuent à appartenir au clan Meya-Mungwa et à donner à SWANGA le titre de *lemba*.

Pendant tout le temps qu'elle a vécu avec SEMBO chez GISOKA SHA MUTEBA, MWENGA se tait ; elle était toute petite fille et GISOKA auquel elle donne le nom de père continuera à ignorer, nous affirme-t-on, qu'elle était en réalité sa nièce utérine.

Aussi quand un homme, GAKUNDE A PUTU du clan Khombe, vient avec unealebasse de vin demander MWENGA en mariage, GISOKA fait avertir de suite SWANGA, et tous deux, GISOKA comme père nourricier, boivent ensemble laalebasse chez GISOKA.

GAKUNDE A PUTU meurt rapidement. MWENGA revient alors chez son *lemba* et propriétaire, SWANGA, où FUNGA MUKADI du clan Khanga vient la demander en mariage. FUNGA meurt aussi rapidement et MWENGA revient chez SWANGA où GIMWAMWA NGWEJIA, du clan Meya Mungwa vient encore la demander en mariage. GIMWAMWA meurt rapidement lui aussi et MWENGA revient veuve pour la troisième fois chez SWANGA, avec ses enfants.

En 1954, il y a palabre entre le Mbuun MANDANG', qui jadis a vendu MWENGA, et SWANGA, au tribunal de secteur de Gungu. Les Mbuun viennent accuser SWANGA de retenir un des leurs et demandent à racheter MWENGA. Les Mbuun étaient en pourparlers avec SWANGA depuis quelque temps pour racheter MWENGA, mais SWANGA demandait trop cher : une motocyclette et un bouc. Il savait que les Mbuun étaient désireux de la racheter pour que ses siblings demeurés chez eux ne soient pas tentés de la rejoindre et leur tenait la dragée haute. D'autre

part, on nous dit que ce sont ces siblings de MWENGA restés chez les Mbuun qui se cotisent pour racheter (croient-ils) leur sœur et envoient encore MANDANG' en 1956.

Au tribunal de secteur, SWANGA dit qu'il faut demander à MWENGA si elle consent : MWENGA dit que non. Elle ne veut pas retourner en esclavage là où est morte sa mère. Elle déclare que son *lemba* ou chef de lignée est SHA GITAMBALA A GIKOMBA, un frère de clan assez éloigné de SWANGA d'une autre lignée du clan Meya Mungwa. GINGUNZA nous dit qu'au tribunal elle a menti et fait cette déclaration par peur. Cette déclaration suffira à débouter les Mbuun. Mais elle ne semble avoir été prise au sérieux par personne. Ni par l'intéressé lui-même, GIKOMBA, qui prendra la parole à la palabre de 1956, mais n'affirmera jamais que MWENGA a une parenté avec lui, ni par les siblings de MWENGA restés chez les Mbuun qui renverront MANDANG' en 1956 pour la racheter.

GATANA, un *ngambi* qui plaide pour SWANGA à la palabre de 1956 nous dit qu'à partir de ce moment, SWANGA soupçonne MWENGA de le tromper et de lui cacher quelque chose. C'est lui qui, craignant de perdre MWENGA va chercher les Mbuun pour leur demander de la lui racheter, se disant capable de la leur livrer.

Voici ce que raconte GATANA, prenant la parole pour SWANGA :

« Takamba giba no mumbunda mu mwanya. Magina mutu yo wangusagisa gami mumbunda : nda, tangila gu secteur. Vwa Mwenga egi : lemba diami Sha Gitambala a Gikomba. Tadiniyi : tubande, tusungile. SWANGA watala egi : ndo ! Masamba eza muzola athu. Mutu wagudimba. Angye nguhule mumbunda, angughwe giba giami. MWENGA gudimba gwangudimba, mbakamuya gu mbunda »

Nous avons discuté le prix avec le Mbuun en plein jour. Maintenant cet homme me crée des complications, le Mbuun :

Va, entrons au secteur (tribunal de secteur). Entends MWENGA (qui dit) que : « mon *lemba* est SHA GITAMBALA A GIKOMBA ». Nous nous sommes dit : Attendons un peu ; SWANGA considère que : non ! Les Blancs viennent faire sortir les hommes (des clans qui les ont achetés). L'homme (c'est-à-dire la femme MWENGA) me ment. Allons demander au Mbuun qu'il me donne mon argent. MWENGA pour ce qui est de tromper, me trompe. Qu'elle aille chez le Mbuun. »



FIG. 1. — MWENGA (à gauche) avec le chef du village Kindamba (à l'extrême droite) GINGUNZA A SANGU.



FIG. 2. — MWENGA (à gauche) avec le chef GINGUNZA A SANGU (à l'extrême droite) au village Kindamba le jour de la palabre.

Les enfants même de MWENGA, ayant cru jusque là que leur mère venait de chez les Mbuun, après la palabre de 1954 viennent interroger leur mère : « tu as refusé de retourner chez les Mbuun. Que sommes-nous alors ? Où est notre clan ? »

MWENGA ne répond pas de suite ; elle dit à son fils : « va d'abord construire une maison au bout du village, près de celle de SHA MUTEBA A GISOKA. Je parlerai ensuite ».

La maison est construite sous prétexte d'aide à la famille de GISOKA et, dès qu'elle peut s'y réfugier sous la protection de GISOKA, MWENGA raconte son origine à ses enfants, ce que sa mère avait appris de sa grand-mère et lui avait transmis à son tour ; comment sa mère, de peur qu'elle ne fuie, avait été revendue plus loin en pays Mbuun où elle était morte.

Parler plus tôt, alors qu'elle vivait au milieu du clan Meya Mungwa, à l'autre bout du village, eut exposé MWENGA et les siens à des vengeance qu'ils craignent surtout sous forme de sorts ou même de poison.

SWANGA croit malin, malgré la fuite de MWENGA et de ses enfants, d'aller trouver les Mbuun et de leur dire : « Donnez-moi l'argent et je vous donnerai MWENGA et ses enfants ». Les Mbuun lui donnent 40 pièces de tissu, 1 000 F, un porc et deux boîtes de poudre. Il est évidemment incapable de livrer « les hommes vendus » qui se trouvent chez les Puku, mais il espère susciter une palabre entre les Mbuun et GISOKA.

En fait, il se mettra lui-même dans une situation inextricable et la palabre entre Mbuun et Pendé que nous avons enregistrée tournera court et s'engage entre SWANGA et GISOKA. Les orateurs demanderont plus d'une fois : entre qui au juste est la palabre ?

Les Mbuun demanderont que MWENGA soit entendue et elle viendra faire la déclaration suivante dont nous ne donnons ici que la traduction :

Je suis, moi, la petite-fille de KIENDA. Au moment de l'affaire (de KIENDA) je n'étais pas encore. Maman m'a engendrée chez les Mbuun ; maman est née chez les Pendé. Elle m'a dit : « Je suis venue avec ma mère dans les bras de mon frère. Maman s'est enfuie et nous sommes restés à nous deux chez les Mbuun. Toi, mon enfant MWENGA, le jour où je t'ai enfantée, je t'ai donné le nom de GALUMBU. Ton père est venu, il m'a frappée du plat de la machette : pourquoi as-tu

donné à mon enfant le nom Pende de GALUMBU ? Mon enfant n'est pas Pende, elle est Mbuun. — Je suis devenue grande comme ceci (fait un geste). Maman m'a raconté tout ce qui concernait ses ancêtres : mon *lemba*, c'est MUKELANGE A GIMBALUMUGA, frère de KAGE A GIMBALUMUGA.

Après ils sont venus me vendre dans la maison de MAINZA A GATENGA. Une femme, MBANGU A ZEMBA, grand-mère de SWANGA, se trouvait chez les Mbuun avec son époux GIBONDA (Mbuun). MBANGU est venue voir ses frères GANGANGWA A MAZELA, GASALA A TANDA et GILOJI A TANDA. Elle m'a rencontrée dans la maison de SEMBO A MILENGI ; elle a dit à ses frères : Vous, mes frères, pourquoi avez-vous acheté cette petite-fille de KIENDA UTUMBUGA, nièce de MUKELANGE A GIMBALUMUGA et de SHA MUTEBA A GISOKA. — Eux répondirent : c'est une très petite fille ; elle va grandir et ne saura pas qu'elle est Pende et Puku. — Moi, je ne désire pas retourner une seconde fois en esclavage. Que j'aille chez mon *lemba*, SHA MUTEBA.

Après cette déclaration, la palabre se poursuit encore quelques heures. Mais les Mbuun, comprenant qu'ils n'ont aucun espoir de l'emporter, lancent un chant triste :

« Nous avons été volés ; nous avons perdu nos hommes et notre argent », puis s'en vont, retournent chez eux, laissant la palabre inachevée. Celle-ci se termine donc par le départ d'une des parties et sans qu'aucune sentence ne soit rendue.

Les Mbuun reviendront deux mois plus tard, porter plainte contre SWANGA au tribunal de secteur de Gungu où ils obtiendront la condamnation de SWANGA à leur rembourser les sommes versées pour le rachat de MWENGA et de ses enfants.

La nouvelle que MWENGA a retrouvé son clan fait cette fois impression sur ceux des siens (c'est-à-dire la descendance de KIENDA) restés chez les Mbuun (ce qui nous paraît un bon indice d'authenticité). Quelques-uns de ses frères sont venus aussitôt la rejoindre. D'autres, nous dit GINGUNZA, s'apprentent à le faire bientôt. Entre-temps SEMBO A MILENGI a quitté son époux, GISOKA, pour GIKAO, chef du clan Khanga de son autre nom ou nom cheffal (*zina dia ufumu*) GIPALO DIA PHAPA.

GISOKA, furieux, redemande la somme jadis avancée à MAIN-

ZA, somme pour laquelle il a reçu SEMBO comme épouse. Les héritiers de MAINZA, SWANGA et GAKUSU, refusent. GISOKA se rend alors chez GIBOLO A NDOMBA, spécialiste fabricant de *konji*, terre rouge au pouvoir magique, qui fait périr automatiquement le voleur ou l'auteur d'une injustice. Il acquiert du *konji* moyennant paiement d'une chèvre et va le jeter chez SWANGA. Tous sont pris de peur : GIPALO DIA PHAPA paye à SWANGA une dot équivalente à la somme avancée jadis par GISOKA que SWANGA remet à ce dernier. Ainsi le *konji* ne tuera personne.

DÉROULEMENT ET CARACTÈRE DE LA PALABRE.

Le déroulement est irrégulier sans pour cela être inhabituel : il n'est pas rare en effet de voir une palabre rester inachevée par la fuite d'une des parties. Mais ici, en outre, la palabre commencée entre deux parties se poursuit entre deux autres. Ceci amène un certain flottement et la discussion part à la dérive, les spécialistes, *ngambi*, ne cessant de répéter : « nous chassons la pintade sous la pluie ».

Le déplacement du litige met d'ailleurs en cause le cérémonial ou rituel : la palabre s'engageant entre Mbuun et Pende, on a sorti l'arsenal guerrier : chasse-mouches et bâtons de palabre, appelés ici : *mininga* et *mihango ya guŵa no gubila* : chasse-mouches et bâtons de mort et disparition, ainsi d'ailleurs que les tambours de bois qui rythment chaque parole (au grand dam de l'enregistrement).

Si la palabre se poursuit entre beaux-frères, cet attirail doit disparaître : comme le remarque le *ngambi* Mbindu :

« Idi mu ukwedi, hene yazoga kudi honze nyi ? : Si c'est une palabre entre beaux-frères, entre parents par alliance, le *kudi*, le tambour de bois, pourquoi est-il sorti ? »

Il n'y a pas, comme à la palabre précédente et comme c'est généralement le cas, un exposé suivi du demandeur cédant ensuite la parole pour le bon au défendeur. Les parties parleront tour à tour sous l'arbitrage ou présidence de MAYAMVWA, le *ngambi* le plus considéré de la chefferie Mweni-Mbangu. Ayant rang de chef, il est appelé et interpellé simplement du nom de Mweni-Mbangu, nom de la chefferie.

Les Mbuun exposent leur cas en peu de mots : MWENGA est notre sœur ; elle a ses frères et sœurs chez nous. Nous l'avons vendue jadis ; nous sommes venus la racheter. Le prix a été versé à SWANGA ; nous demandons qu'on nous la remette. Ceci est dit parfois en kimbuun.

SWANGA confirme les dire des Mbuun et accuse GISOKA de cacher « l'homme d'autrui » chez lui. MWENGA n'a fait qu'accompagner SEMBO en mariage. Il le somme de la remettre aux siens, c'est-à-dire aux Mbuun où elle a été achetée.

GISOKA répond qu'il a retrouvé KIENDA (en sa petite-fille) perdue jadis « par ta faute ».

J'ai perdu KIENDA, je la retrouve, montrez-moi les règles, *zisagu*, d'après lesquelles je devrais livrer KIENDA.

Les *ngambi* font remarquer : l'un dit « mon esclave » ; l'autre dit « ma cadette, ma nièce de clan ». La palabre est donc maintenant entre Puku et Meya Mungwa. Que le Mbuun reste à l'écart, « *mu lundala* : dans les branchages », qu'il assiste en tiers à la palabre : il gagne ou perd avec SWANGA.

L'argumentation des Meya Mungwa (dont les orateurs sont surtout SWANGA et ses frères de clan GIKOMBA et GAKUSU) est la suivante :

J'ai toujours fait des affaires et acheté des hommes (en compte à demi) avec SHA MUTEBA A GISOKA : du temps de la guerre des Tshokwe nous achetions des hommes avec notre frère SHA MUTEBA. Quand on est avec SHA MUTEBA, c'est pour travailler et acheter (pas pour laisser dormir l'argent). Nous avons travaillé et acheté toujours en bon accord. Le temps passe ainsi ; j'attends une occasion. J'ai de l'argent dans le coin de mon coffre. Je vais voir un esclave dans la maison de GIBOLO A NDOMBA (il s'agit de MWENGA, amenée là par les Mbuun) et toi, SHA MUTEBA, n'es-tu pas allé là aussi ? Maman ! que je meure ! maman ! que je disparaisse (si je mens) ! Nous sommes restés là ; nous avons mangé là avec qui ? Avec SHA MUTEBA A GISOKA nous avons mangé en vérité, nous nous sommes remplis le ventre en vérité ⁽¹⁾ !

(1) Les achats et ventes d'esclaves se traitent toujours à un repas. Si SHA MUTEBA a participé au repas c'est qu'il a participé à l'affaire et à toutes les négociations.

Avec SHA MUTEBA notre frère, ici devant vous ! Le Mbuun est venu avec l'esclave. Notre frère, SHA MUTEBA a dit : « Achète le toi ; cet argent va engendrer, va élever (des enfants) ». Et SHA MUTEBA ajoute : « C'est une bonne affaire ».

MAYAMVWA (interrompant GIKOMBA) :

« Magana mbai ! Ul'egi : mweghu wami no mukombo wami. Ul'egi musumbi, mbagumukule hamago aye : (à GIKOMBA qui vient de parler) :

Arrête, ami (à SHA MUTEBA GISOKA). Tu dis (maintenant) : c'est ma nièce de clan (utérine) et ma cadette. Tu dis (à ton partenaire) : Achète, elle va grandir dans tes mains ».

Il y a là une contradiction que les Meya Mungwa vont souligner. GIKOMBA :

« Ngawenda kima, kanji ngugimona ! O gomoshia iphapha. Mwene Sha Muteba udi musweka mukongo, natshio ka mufwa : J'ai voyagé en vérité et n'ai jamais vu cela ! On me fait des querelles et c'est lui SHA MUTEBA qui cache un esclave, je voudrais qu'il meure !

SHA MUTEBA devra expliquer qu'au moment de l'achat il ignorait que l'enfant acheté était descendante de KIENDA. Ce n'est que plus tard que, selon ses paroles « j'ai vu KIENDA arriver chez moi ». Il ne dira pas clairement quand et comment cela lui a été révélé.

MAYAMVWA rappelle alors : nous avons déjà vu pareille affaire, là-bas, sur l'autre rive (du Kwilu, d'où vient MAYAMVWA, la chefferie Mweni-Mbangu étant à cheval sur le fleuve). Avec MBWAMBWA A NGEOU et MONYO A SUPA « nous avons vu un Mbuun qui était Mupende : *tumone Mumbunda ya Mupende* ». Un homme de la chefferie, GISA DIA GALAO, avait saisi jadis une femme d'un village voisin et l'avait vendue aux Mbuun. Les Mbuun, après un temps, viennent la revendre à MBWAMBWA A NGEOU et MONYO A SUPA qui croient acheter une femme Mbuun. Au bout de quatre jours, ayant vécu et parlé avec elle, ils s'aperçoivent que c'est une femme Pende et de leur propre clan. Il y a donc un précédent à l'affaire de KIENDA.

Tous demanderont alors : qu'on fasse venir MWENGA et qu'on l'entende. GISOKA rectifie : que l'on fasse venir KIENDA (elle devrait porter, en effet, le nom de sa grand-mère). Le témoignage de celle-ci sera décisif et l'argumentation de SWANGA

s'effondre. GISOKA lui dira : c'est par ta faute que KIENDA s'est perdue chez les Mbuun. Maintenant que je la retrouve, je la garde. Qu'on me montre les principes d'après lesquels je devrais la livrer. Il expose les autres *tondo* ou griefs des Puku contre les Meya Mungwa : « *tondo zya Gaungula a Gasamba* : grief au sujet de GAUNGULA A GASAMBA ». Celui-ci, fils de SUNGI (cf. Tableau généalogique) est mort en esclavage chez les Tshokwe à cause des Meya Mungwa. Ceux-ci, en effet, avaient vendu aux Tshokwe un des leurs, GABANDA A IKAPA, esclave de Pemba a Udizi. GABANDA parvint à s'enfuir, à revenir à Kindamba où il se cache. Les Tshokwe, lancés à sa poursuite, arrivent dans le village, tuent MULANGA A GISAMBANGU, saisissent GAUNGULA A GASAMBA du clan Puku et plusieurs autres qui n'ont plus été revus. « Tous ces hommes ont péri à cause de toi » dit GISOKA A SWANGA.

La défense de SWANGA s'effondre. Il est convaincu d'avoir vendu l'esclave alors qu'il savait déjà qu'il ne pourrait la livrer. Les Mbuun se rendent compte qu'ils ne pourront jamais en recevoir livraison. Après avoir chanté en kipende : « *Nanyi galegele gwa guzwela milonga* : quel est le gamin qui plaide cette palabre ? », injure qui s'adresse à SWANGA, et chanté d'autres chants en kimbuun, ils s'en iront. MAYAMVWA, le meilleur orateur, fait le point du litige par des allusions où nous retrouvons constamment des images empruntées à la chasse et à l'élevage des chiens. Voici comment il résume l'affaire dans un de ses derniers discours :

Cette façon à lui, SWANGA, d'élever les chiens, ses chiens à lui ! Sa façon d'élever les chiens (c'est-à-dire : de garder les hommes chez lui) est comme ceci : ce chien qu'il élevait, qui était à Mukulu, est revenu vite vite dans sa maison à lui SWANGA ⁽¹⁾. Maintenant, cet homme, SWANGA, sa façon d'élever est comme ceci : Il dort (il attend), il considère et se dit en son cœur : maman ! tous les autres reçoivent de l'argent (pour les esclaves rendus à leurs clans). C'est comme cela ! Et moi, SWANGA, rien du tout ! On va rester (dans le clan, après ma mort) entre jeunes (qui ne connaissent rien aux affaires).

(1) MAYAMVWA désigne par ce chien MBANGU A ZEMBA, revenue en visite lui dire : vous faites une sottise en achetant une fille du village même. — L'allusion est faite d'un trait si ténu, laissant tant de choses sous-entendues, qu'elle ne pourrait être saisie par l'Européen sans l'aide d'un indigène.

Les hommes (= les esclaves) vont partir de tous les côtés. Quand il s'agira de rechercher mes affaires, l'homme (capable) quel est son nom ?

SWANGA est un homme à parler (= penser) ainsi : allons retrouver le Mbuun qu'il me donne mon argent. Au village (Kindamba), il n'y a pas de richard ⁽¹⁾, *ginanga*, avec qui nous puissions nous entendre pour acheter un esclave. Il y a encore de ceux qui ont été témoins du prix ; allons achever l'affaire devant ces témoins tant que le tambour est en route.

GIKOMBA entonne alors un chant repris par son clan, Meya Mungwa :

« *wangukata gami Gawanga* (nom donné au couteau de circoncision) ! tu me fais mal, petit couteau de circoncision (couteau impitoyable, parce qu'on peut circoncire son propre frère ou son enfant. — On ne fait pas attention aux relations de famille). Il continue : Mame ! e ngamwenene gwi o ginyigi ? MAINZA A GATENGA waunga : Maman ! où ai-je jamais vu pareille affaire ? MAINZA A GATENGA il est bête (parce qu'il a acheté quelqu'un de son village) ».

C'est une admission de défaite.

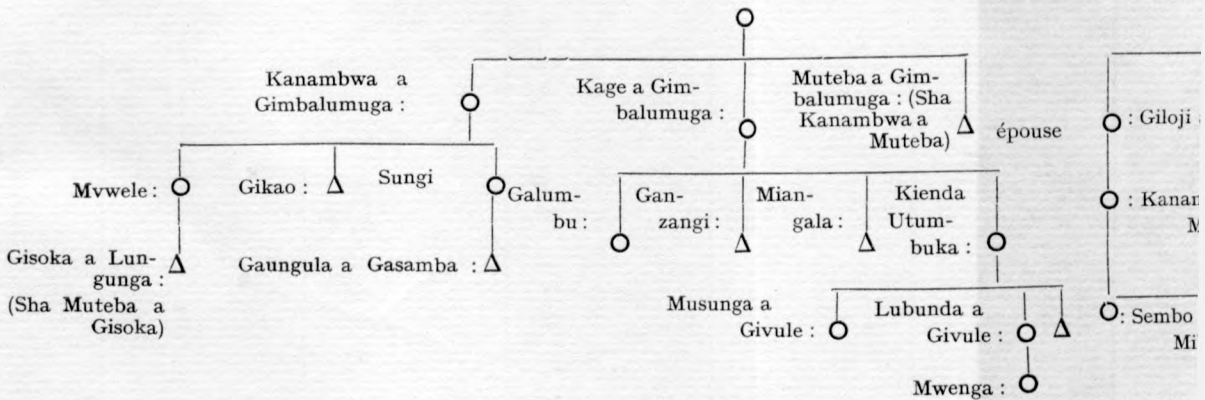
Si l'argumentation est faible, l'élément dramatique est présent dans ce retour de MWENGA à son clan et sensible aux indigènes eux-mêmes, les chants sont nombreux et offrent un contraste intéressant de musique Pende et de musique Mbuun, celle-ci très différente, fortement scandée par des hochets et des clochettes.

(¹) SWANGA a proposé à GISOKA de racheter MWENGA. Mais le prix qu'il demande est trop élevé (une motocyclette). Il s'est rendu compte qu'il n'obtiendra jamais de lui le prix qu'il peut obtenir des Mbuun.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	3
PREMIÈRE PARTIE	17
I. Le choix de la palabre	17
II. Nature de la palabre publique, <i>milonga</i> — Ses différentes formes. — Son rôle en procédure indigène	21
III. Contexte sociologique de la palabre d'hommes (palabre d'esclave)	37
DEUXIÈME PARTIE	47
CHAPITRE I. La palabre de GIPOY, enregistrée à Kahungu les 19 et 20 mars 1956	47
I. Objet du litige et parties au litige	47
II. Le déroulement de la palabre	55
1) Exposé du demandeur, Mvula	55
a) Les affaires de femme	57
b) Les autres affaires	61
c) L'affaire de GIPOY	67
2) L'exposé du défenseur, KINZASHI	70
3) Délibération et sentence	72
CHAPITRE II. La palabre de KIENDA UTUMBUGA, enregistrée à Kindinga les 23 et 24 janvier 1956	74
Les parties au litige	74
Historique du litige d'après GINGUNZA A SANGU	75
Déroulement et caractère de la palabre	83
ILLUSTRATIONS : MWENGA, petite-fille de KIENDA UTUMBUGA, GINGUNZA A SANGU	80
Généalogie des lignées parties au litige concernant KIENDA UTUMBUGA	89

*Tableau généalogique des lignées Puku et Meya Mungwa
les 23 et 24 janv. 1956 : Palabre de*
CLAN PUKU.



Δ = homme } les noms correspondants sont placés { à gauche du sigle pour les Puku ;
O = femme } à droite du sigle pour les Meya-Mungwa.

Pour éviter la surcharge du tableau nous n'avons marqué, parmi les unions entre Puku et Meya Mungwa, que celle entre Muteba a Gimbalumuga (Puku) et Giloji a Tanda (Meya Mungwa).

En outre : Kienda Utumbuka (O, clan Puku) a épousé Givule a Gaswapala (Δ, Clan Meya-Mungwa).

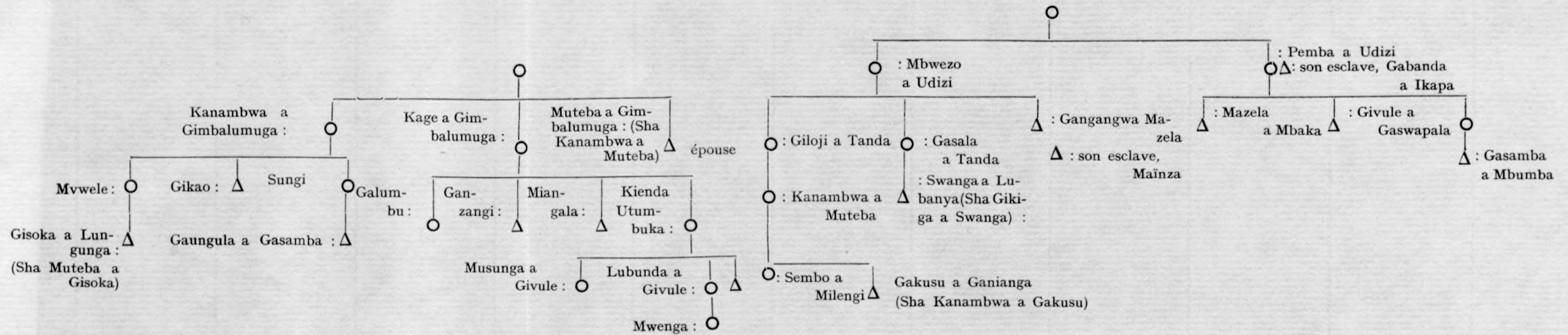
Nous n'avons pas placé au tableau les enfants issus des autres unions de Kienda.

Sungi (O, clan Puku) a épousé : 1° Gasamba a Mbumba (Δ, Meya Mungwa) dont elle a un fils : Gaungula a Gasamba. 2° Gingonji (Δ, clan Khanga) dont elle a trois enfants, Mbongela,

*Tableau généalogique des lignées Puku et Meya Mungwa impliquées dans le litige enregistré à Kindamba
les 23 et 24 janv. 1956: Palabre de Kienda Utumbuka.*

CLAN PUKU.

CLAN MEYA MUNGWA.



Δ = homme } les noms correspondants sont placés { à gauche du sigle pour les Puku ;
O = femme } à droite du sigle pour les Meya-Mungwa.

Pour éviter la surcharge du tableau nous n'avons marqué, parmi les unions entre Puku et Meya Mungwa, que celle entre Muteba a Gimbalumuga (Puku) et Giloji a Tanda (Meya Mungwa).

En outre : Kienda Utumbuka (O, clan Puku) a épousé Givule a Gaswapala (Δ, Clan Meya-Mungwa).

Nous n'avons pas placé au tableau les enfants issus des autres unions de Kienda.

Sungi (O, clan Puku) a épousé : 1° Gasamba a Mbumba (Δ, Meya Mungwa) dont elle a un fils : Gaungula a Gasamba. 2° Gingonji (Δ, clan Khanga) dont elle a trois enfants, Mbongela,

Gavunji et Futshi, non placés au tableau ; il n'en est pas question dans la palabre.

Sembo a Milengi (O, clan Meya Mungwa) épouse 1° Mainza, esclave de son clan ; 2° Gisoka (Puku).

Les autres unions, avec d'autres clans non portés au tableau :

Mvwele (O, clan Puku) a épousé Lungunga (clan Khanga) dont elle a eu Musedia a Lungunga Δ, Kwangu a Lungunga O, Gisoka a L. seul porté à notre tableau, les autres n'intervenant pas à la palabre. Gisoka est chef du clan Puku.

Galumbu (O, Puku) a épousé Mbundu (clan Kinzungulu) dont elle a trois enfants.

Gasala a Tanda a épousé Lubanya (clan Kinzungulu).

Kanambwa a Muteba (O, clan Meya Mungwa) a épousé 1° Milengi, esclave de son clan, dont elle a une fille, Sembo a Milengi ; 2° Ganianga (clan Ubole), dont elle a un fils, Gakusu.