

Moeurs et coutumes des
Bantous : la vie d'une tribu
sud-africaine. Vie sociale /
Henri A. Junod,...

Junod, Henri Alexandre (1863-1934). Auteur du texte. Moeurs et coutumes des Bantous : la vie d'une tribu sud-africaine. Vie sociale / Henri A. Junod,.... 1936.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

Le Châp Roy
BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE,

21738

HENRI A. JUNOD

DE LA MISSION SUISSE ROMANDE EN AFRIQUE DU SUD

MOEURS ET COUTUMES DES BANTOUS

LA VIE D'UNE TRIBU SUD-AFRICAINE



TOME I : VIE SOCIALE

Avec vingt-sept gravures



PAYOT, PARIS

MŒURS ET COUTUMES
DES BANTOUS

« Le meilleur livre d'ethnographie. »

B. MALINOWSKI,

Professeur d'Anthropologie à l'Université de Londres.

« Je considère cet ouvrage comme la meilleure étude qui ait été faite jusqu'ici sur une peuplade africaine. »

EDWIN W. SMITH,

Membre du Conseil de l'Institut des Langues et Civilisations africaines.

« Nous souhaitons que cet ouvrage soit lu par tous ceux à qui il est destiné. »

A.-C. HADDON,

Professeur d'ethnologie à l'Université de Cambridge.

« L'ouvrage de M. Henri Junod a sa place dans la bibliothèque de tout africaniste digne de ce nom. Il mérite aussi d'être consulté par beaucoup d'éducateurs coloniaux. »

HENRI LABOURET,

Professeur à l'École des Langues orientales.

« Après avoir fait les réserves nécessaires, nous estimons que *Mœurs et Coutumes des Bantous* est un ouvrage de tout premier ordre et un modèle à proposer pour les monographies des peuplades arriérées. »

C. TASTEVIN,

Professeur d'ethnologie des Missions à l'Institut Catholique de Paris.

« M. Henri-A. Junod est certainement un des hommes qui ont pénétré le plus avant dans la mentalité des Bantous du Sud de l'Afrique. Depuis de longues années, il connaît à fond leur langue, il est initié à leurs coutumes, à leurs traditions sociales, à leurs rites religieux. Il a recueilli les confidences confiantes des indigènes les mieux au courant des coutumes de leur race. Tout ce qu'il a écrit a toujours été hautement apprécié par les sociologues, les ethnologues, les psychologues les plus avertis. Il est constamment cité par tous ceux qui s'efforcent de comprendre ce qui se passe dans ces milieux si différents des nôtres. Outre l'intérêt pittoresque que présente cet ouvrage, il a en même temps l'avantage de représenter le dernier mot de la science ethnologique sur les peuples mis en scène. »

RAOUL ALLIER,

Professeur honoraire de l'Université de Paris.

« Parmi les ouvrages destinés à faire connaître les institutions et les mœurs des sociétés que l'on appelle, faute de mieux, « primitives », il en est peu qui puissent se placer sur le même rang que *Mœurs et coutumes des Bantous*. M. H.-A. Junod a passé presque toute une vie d'homme avec ces Bantous de l'Afrique orientale portugaise, si mal connus avant lui. Il parle leur langue familièrement; il n'est plus un étranger chez eux. Une chaude sympathie humaine, jointe à une rare pénétration psychologique, l'a guidé dans le dédale presque inextricable de leurs façons de sentir et de penser. Il nous y fait entrer avec lui. Ces gens sont vivants dans son livre. On les voit, on les entend.

L'ouvrage de M. Junod est donc d'une extraordinaire importance pour l'étude de la mentalité primitive. Je ne saurais assez dire tout ce dont je lui suis personnellement redevable. »

L. LÉVY-BRUHL,

Président de l'Institut d'Ethnologie.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

HENRI A. JUNOD

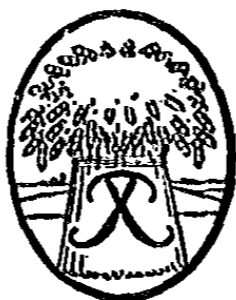
DE LA MISSION SUISSE ROMANDE EN AFRIQUE DU SUD

**MŒURS ET COUTUMES
DES BANTOUS**

LA VIE D'UNE TRIBU SUD-AFRICAINE

TOME 1 : VIE SOCIALE

Avec 27 gravures.



PAYOT, PARIS
106, boulevard St-Germain

—
1936

Tous droits réservés

**Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.**

INTRODUCTION

J'eus, en 1895, le très grand plaisir de recevoir la visite de Lord Bryce à Lourenço-Marques, alors que j'y dirigeais la Mission Suisse Romande. Au cours de ses voyages à travers l'Afrique du Sud, cet homme d'État si intelligent s'était beaucoup occupé des tribus indigènes de toute la région, essayant de les comprendre et de prévoir leur avenir. Il eut d'ailleurs vite fait de se rendre compte de la pauvreté de nos connaissances à leur sujet et essaya d'inciter ceux qui habitaient sur place à entreprendre une étude scientifique de leur vie primitive. Une de ses remarques me frappa tout particulièrement au cours de notre conversation : « Si un Romain avait pris la peine d'étudier à fond les coutumes et les mœurs de nos ancêtres celtes, quelle reconnaissance ne lui aurions-nous pas, nous, hommes du XIX^e siècle! Ce travail n'a pas été fait et nous ignorerons toujours ce qui nous aurait tant intéressés! »

Cette remarque fut pour moi un véritable trait de lumière. Il était donc possible que ces indigènes pour qui nous étions venus en Afrique profitent eux-mêmes d'une étude de ce genre, et que, plus tard, ils nous soient reconnaissants d'apprendre ce qu'ils avaient été au temps de leur vie primitive. Cet argument, ajouté à tant d'autres, ne m'était jamais venu à la pensée. Jusque-là j'avais réuni quelques contes ronga et étudié quelques coutumes curieuses de la tribu, mais mon passe-temps favori était l'Entomologie. La baie de Delagoa est un endroit merveilleux pour les scarabées et les papillons. J'avais trouvé, près de Morakwène une forêt splendide, où j'avais eu la bonne fortune de découvrir une espèce nouvelle de « Papilio »! Depuis lors, l'Éthnographie supplanta plus ou moins l'Entomologie. J'entrepris l'enquête systématique et complète que Lord Bryce m'avait recommandée, et je m'aperçus très vite qu'après tout l'Homme est infiniment plus intéressant que l'Insecte! Les matériaux que je réunis parmi les Rongas de la baie de Delagoa furent d'abord publiés en 1898, dans mon livre : « Les Bu-Ronga », grâce à l'appui de la Société de Géographie de Neuchâtel. Depuis cette époque, j'ai continué mes études parmi les clans septentrionaux des Thongas du Transvaal et, si je puis entreprendre cette publication, dans laquelle j'espère donner une description plus complète de la vie d'une tribu sud-africaine, je sens que j'en dois à mon hôte distingué l'idée génératrice, l'impulsion décisive.

C'était le bon moment pour entreprendre une enquête de ce genre; la pitoyable anecdote que je vais raconter le démontrera clairement. Pendant un de mes trajets de retour, en 1909, je rencontrai à bord du splendide vapeur sur lequel nous voyageons

trois indigènes qui allaient, je crois, en Angleterre pour des raisons politiques. J'éprouvai un grand plaisir à leur parler. L'un d'eux était l'éditeur d'un journal indigène, l'autre un chef chrétien, le troisième se trouvait à la tête d'une maison d'éducation qu'il avait fondée lui-même. Je me proposai, un beau jour, d'obtenir d'eux quelques renseignements ethnographiques. Jamais, dans toute ma carrière de chercheur, je n'ai éprouvé d'échec plus complet! L'éditeur était né dans une famille wesleyenne, et n'avait jamais vécu au milieu des païens. Le chef était beaucoup mieux renseigné, mais, pour une raison inavouée, il n'était pas disposé à faire part de son savoir. Le Principal du Collège était un homme très intelligent; il me déclara tout d'abord que l'on trouvait de la sorcellerie chez les Blancs aussi bien que chez les indigènes de l'Afrique du Sud, et que ce n'était là, après tout, qu'une forme de mesmérisme. Puis, comme il était toujours désireux d'acquérir lui-même de nouvelles connaissances, il se mit à me questionner sur le mesmérisme. Toute l'entrevue se termina donc par une leçon que je fus obligé de lui donner sur ce mystérieux sujet et je n'appris rien de nouveau de mes trois amis... Ce fut dans des sentiments très mélancoliques que je les quittai, songeant combien ils étaient différents de mes informateurs thonga : Mboza, Tobane et même Elias!

En effet, les circonstances dans lesquelles je me trouvais parmi les Thorgas étaient les plus favorables que l'on puisse imaginer pour une telle enquête. La grande masse de la tribu était encore complètement sauvage. Nous nous sommes rendus maîtres de sa langue et pouvons comprendre tout ce qu'on nous dit. D'autre part nous avons fondé une Église parmi eux, et nous avons des relations intimes avec certains d'entre eux. Les adultes de nos congrégations ont été eux-mêmes païens et ont pratiqué les rites sur lesquels nous les avons interrogés. Ils peuvent les décrire mieux que des païens non dégrossis puisqu'ils se trouvent maintenant à une certaine distance de leur ancienne vie et peuvent la juger d'une façon plus indépendante. Ils possèdent ce que les historiens appellent le recul nécessaire. Jouissant de toute leur confiance, ayant appris par un long apprentissage comment poser des questions afin de recevoir des réponses impartiales, je pense que leur témoignage peut être considéré comme digne de foi, au point de vue scientifique. Des erreurs sont naturellement toujours possibles, mais la science procède par approximations successives. J'ose dire que cette monographie de la tribu thonga, comparée à mon livre sur les Ba-Ronga, serre de plus près la vérité, et il est très possible que, plus tard, une description plus parfaite soit donnée par quelqu'un qui aura eu plus de temps et plus de perspicacité que moi-même pour accomplir cette œuvre délicate.

Lorsqu'un historien publie une monographie, il donne d'abord la liste de ses sources d'information. Il revendique l'exactitude de ses conclusions en montrant qu'elles sont basées sur des documents dignes de foi. Mes documents à moi ne sont pas des livres;

ce sont des témoins vivants et je demande la permission d'en présenter quelques-uns à mes lecteurs, car ils ont été mes fidèles collaborateurs et je leur dois la plus grande partie de ce que je sais.

Le premier homme que j'entrepris de questionner systématiquement était un Ronga du Nondwane (au nord de Lourenço-Marques) appelé *Spoon*. Je l'employais à m'attraper des papillons et j'avais souvent admiré son adresse et sa puissance d'observation. Il devint mon maître dans l'art de jeter les osselets. Il avait été plus ou moins un devin, se servant de ses astragales avant de partir pour la chasse; mais après la guerre des indigènes contre les Portugais (1894-1895) il perdit confiance en ses osselets magiques, aussi bien qu'en ses dieux-ancêtres, et devint chrétien. Il a toujours eu une forte dose d'imagination et j'étais souvent obligé de vérifier ses explications. *Spoon* avait certainement le sens mythologique plus développé qu'aucun de mes autres informateurs; quoi qu'il en soit, il était, des pieds à la tête, un Bantou, et ce qu'il disait était toujours pittoresque et frappant. Il mourut en 1924.

Après lui, j'entrepris de recueillir toutes les connaissances possédées par *Tobane*. *Tobane* était un homme splendide lorsque je le connus à Lourenço-Marques, en 1895 et 1896. Grand, d'un teint remarquablement clair, avec des yeux vifs et brillants, il était un personnage important au sein du clan *Mpfoumo*. Depuis sa jeunesse il avait été en relations avec les principales familles de la tribu, étant lui-même le fils de *Magougou*, le général indigène qui termina la longue guerre de succession des clans *Shangaan*, de 1856 à 1862. De bonne heure, il avait été initié à toutes les affaires du pays; il possédait une connaissance approfondie des coutumes de la cour et du tribunal. Il était patriote dans l'âme et, lorsqu'il devint chrétien, il chercha à amener tous ses frères à la foi nouvelle. Dès qu'il eut compris ce que je désirais, il fit de son mieux pour me satisfaire et quelquefois même il devançait mes questions: « *Tjika, ndi kou byela...* Reste tranquille, je vais te raconter », disait-il vivement! Je lui dois la plus grande partie de ce que je sais au sujet du système tribal des Rongas.

Par suite du développement de la Mission, je dus quitter, vers cette époque, Lourenço-Marques afin de fonder une école parmi les *Thongas* du *Transvaal*. Je rencontrai à *Shilouvane*, près de *Leydsdorp*, un homme qui était aussi bien renseigné sur les clans du nord de la tribu que *Tobane* sur les clans ronga du sud. Son nom était *Mankhélou*. Il était le fils aîné de *Shilouvane*, ancien chef du clan *Nkouna*, et il avait été pendant des années le prince-régent des *Nkounas* jusqu'à la majorité du chef actuel *Mouhlaba*. *Mankhélou* était à la fois général en chef de l'armée, grand docteur du kraal royal, un des principaux conseillers du roi, devin très convaincu, prêtre dans sa famille, enfin un Bantou si profondément plongé dans les conceptions obscures de l'esprit bantou qu'il ne put jamais s'en débarrasser et qu'il demeura un païen jusqu'à sa mort qui eut lieu en 1908. Très bon, très dévoué aux missionnaires, il fut pour moi un ami fidèle et il me dévoila vo-

lontainement les secrets de sa science médicale et divinatoire. Je lui dois une description de sa façon de jeter les osselets, beaucoup plus complète que celle que Spoon m'avait donnée à Rikatla, bien que les deux soient d'accord sur les points principaux. Mankhélou avait de nombreuses relations avec les clans souto et pédi du Nord-Est du Transvaal. Il était un « faiseur de pluie » célèbre et avait parmi eux une influence d'autant plus grande qu'il était un étranger. J'ai pris grand soin de séparer, dans les informations qu'il me donna, ce qui était d'origine souto et ce qui était purement thonga.

Dans l'assemblée des fidèles de ma station de Shilouvane se trouvait un vieux converti qui, chose étrange, avait reçu au baptême le nom d'un professeur de théologie de Lausanne : *Viguel*. C'était un homme intelligent mais qui, je dois l'avouer, ne fut pas toujours un très bon chrétien. Il était doué d'une mémoire merveilleuse. Ayant été le chef d'un village de réfugiés thonga dans les Spolonken, il me donna de précieuses informations concernant les mystères de la vie familiale et les cérémonies d'initiation. Il était originaire de Tsoungou, sur le Limpopo, mais il avait émigré au Transvaal pendant la guerre de succession de 1862. C'était certainement un informateur de première classe, possédant des idées claires, se servant toujours d'expressions techniques et fournissant très adroitement des arguments à l'appui de ses dires. Lui et Mankhélou m'ont appris la plus grande partie de ce que je sais sur les clans du Nord. J'ai cependant reçu encore bien d'autres informations de *Mawéwé*, le poète en titre de la Cour nkouna, de *Siméon Gana*, un de mes élèves appartenant à une vieille et importante famille, et d'autres encore.

Je revins au Littoral de Mozambique en 1907, afin de fonder, pour notre œuvre, une école à Rikatla qui se trouve en territoire portugais, à 18 milles au nord de Lourenço Marques. Je retrouvai là mon vieil ami Spoon qui avait été baptisé sous le nom d'Elias et était l'un des « anciens » de la petite Église; il avait vieilli, mais possédait toujours le même caractère gai, et était toujours disposé à faire part de tout ce qu'il savait. Un autre de ces « anciens » était un Ronga de la famille Mazwaya, appelé *Mboza*. Je m'aperçus qu'il était un homme très intelligent, et une véritable autorité pour tout ce qui concernait les rites du clan. Il avait été « possédé », avait passé par toutes les cérémonies d'initiation de la possession ngon, et il était devenu lui-même un exorciseur. Il pouvait donc me donner des informations nouvelles sur ce sujet mystérieux. Aidé de ces deux hommes, j'entrepris en 1909 une enquête systématique d'après le questionnaire préparé par le Professeur J. Fraser à l'intention des chercheurs désireux de réunir des faits ethnographiques. Je portai plus spécialement mon attention sur la question des t-bous. Au cours de cette étude, qui me prit bien des mois, je fus plus que jamais frappé par l'immense complexité de la vie d'une tribu sud-africaine!

En énumérant mes sources d'information, je dois également mentionner les élèves de mon école. Tous les mardis soir nous avions une réunion au cours de laquelle l'un d'eux devait racon-

ter une histoire, décrire une coutume, ou bien encore narrer un conte indigène. Ses camarades ajoutaient alors ce qu'ils savaient, et, comme certains d'entre eux étaient des hommes mûrs, ces discussions devenaient souvent très instructives.

Je réussis à réunir en tout plus de 100 contes dont la plupart ont été publiés dans mes *Chants et Contes des Ba-Ronga* et dans le livre sur *Les Ba-Ronga*. J'en possède encore une grande partie manuscrits, dont quelques-uns paraîtront dans le second volume du présent ouvrage.

En réunissant toutes ces données ethnographiques je poursuivais deux buts : l'un scientifique, l'autre pratique.

Tout d'abord le but scientifique. La vie d'une tribu sud-africaine est une collection de phénomènes biologiques qui doivent être décrits objectivement et qui sont du plus grand intérêt, car ils représentent un stade donné du développement humain. Ces phénomènes biologiques inspirent parfois, à première vue, une certaine répulsion. La vie sexuelle des Bantous, spécialement, choque notre sens moral. J'ai estimé cependant que je ne pouvais pas omettre ce sujet dans un livre scientifique, car au fur et à mesure que je les étudiais, je m'apercevais que ces rites étranges avaient une signification bien plus profonde que je ne le croyais tout d'abord. Nous ne pouvons prétendre connaître les indigènes si nous ignorons ces faits. D'autre part, je suis persuadé qu'une description complète, pour être véritablement scientifique, doit nécessairement être limitée à une tribu bien définie. Je vais même plus loin : toutes les données doivent être scrupuleusement localisées. En effet il y a des clans différents dans la tribu elle-même et les coutumes varient de l'un à l'autre. Il est extrêmement important que tous les faits soient classés géographiquement. Un travail similaire pourra être entrepris plus tard pour d'autres tribus, et c'est seulement lorsqu'il existera un nombre suffisant de monographies dignes de foi qu'une étude comparative sur l'ethnographie bantou pourra être entreprise. L'« Essential Kasir » de Dudley Kidd est très intéressant et rempli de remarques utiles, mais le « Kasir » ne sera pas connu tant qu'une étude scientifique et complète de toutes les tribus ne sera pas terminée. Mon but a été de soumettre la tribu thonga à une étude de ce genre et je serais extrêmement satisfait si je pouvais inciter par là d'autres observateurs à entreprendre des recherches similaires en Afrique.

Je ne veux rien préjuger des autres tribus sud-africaines; cependant on s'apercevra immédiatement que la plupart des coutumes que je décris ici sont plus ou moins répandues sur tout le sud du Continent, et ce que j'écris au sujet des Thongas s'applique plus ou moins aux Soutos, aux Zoulous, même aux Nyandjas du lac Nyassa et aux tribus de l'Afrique Centrale. Je pense donc que les conclusions auxquelles j'arrive dans cette étude peuvent être utiles, non seulement à ceux qui s'intéressent à la tribu thonga elle-même, mais à tous les Africanistes ou Bantouistes.

Il y a deux catégories d'hommes au travail desquels j'aimerais apporter une aide efficace : ce sont les administrateurs coloniaux et les missionnaires.

Il serait absolument nécessaire que les administrateurs connaissent mieux la tribu qu'ils dirigent au nom de Gouvernements civilisés. Ils sont susceptibles de commettre les erreurs les plus dangereuses par simple ignorance de la nature véritable des rites ou des superstitions qu'ils ne comprennent pas. J'ai entendu parler de personnalités coloniales qui, recevant des accusations de sorcellerie, étaient persuadées que les prétendus sorciers étaient de véritables assassins ou anthropophages, et les condamnaient comme tels ! Pour gouverner des sauvages, il faut les étudier à fond afin, non seulement de connaître les idées fausses contre lesquelles il faut lutter, mais d'éviter de blesser inutilement leurs sentiments. Ceci est indispensable si l'on désire gagner leur confiance et maintenir une entente amicale entre eux et le Gouvernement européen. Que de guerres indigènes auraient été évitées, si l'administrateur colonial avait mieux connu l'ethnographie bantou ! Et aussi, que de bien a été fait par ceux qui ont pris la peine d'étudier les indigènes avec sympathie afin d'être justes à leur égard.

Ceci est également vrai pour les missionnaires.

L'œuvre missionnaire est actuellement mieux comprise qu'autrefois. La Conférence d'Edimbourg de 1910 a déclaré qu'il était nécessaire que les missionnaires étudient avec sympathie les croyances et les coutumes sociales des indigènes. L'une des huit Commissions qui préparèrent ce merveilleux Congrès consacra un temps considérable à ce sujet et fit paraître un rapport remarquable, dont les conclusions valent la peine d'être lues. Il insiste pour qu'une étude complète soit entreprise dans chaque champ de travail afin que l'Évangile soit présenté de manière à faire appel à ces aspirations vers le Vrai qui se révèlent dans la religion et les rites sociaux des indigènes. Combien cette façon de comprendre les choses est supérieure à celle que l'on avait autrefois, alors que le paganisme était regardé comme une création du diable !

Nous voyons mieux maintenant que l'esprit païen recherche souvent la lumière et la justice même dans des rites qui nous choquent, et ces rayons de vérité, ces pressentiments d'une vie plus haute, doivent être infiniment respectés et mis à profit lorsque nous prêchons l'Évangile du Christ. Voyez par exemple avec quel sérieux les sauvages respectent leurs tabous ! Certains de ces tabous, ainsi que nous le verrons, sont inspirés par d'étranges idées physiologiques, fort peu scientifiques, concernant la souillure et la contagion. Ces idées elles-mêmes disparaîtront au fur et à mesure du développement des connaissances scientifiques, mais si on les rectifie un tant soit peu, si on fait comprendre aux indigènes que le tabou n'est pas la souillure physique, mais bien le mal moral, leur forte aversion envers l'acte tabou peut se transformer en une puissante impulsion morale vers le bien.

Voici le plan que j'ai l'intention d'adopter : après avoir brièvement expliqué, dans un chapitre préliminaire, ce qu'est la tribu thonga,

je prendrai un individu et je le suivrai tout au long de sa carrière depuis sa naissance jusqu'à sa mort; l'histoire de l'évolution d'un homme puis d'une femme formera la première partie du livre

Je passerai ensuite au premier organisme social formé par ces individus et j'étudierai la vie de la Famille et du Village, qui n'est en somme qu'une famille élargie.

Les villages forment le clan et la tribu. La vie nationale sera l'objet de ma troisième partie, et je traiterai surtout du Chef, de la Cour et de l'Armée.

La vie agricole et industrielle, ainsi que la vie littéraire et artistique, seront étudiées ensuite (en tant que manifestations collectives de la vie de la tribu) et enfin je consacrerai une place considérable à la vie religieuse et aux superstitions, en essayant de pénétrer l'âme de la tribu, et de comprendre les manifestations multiples de sa vie mentale, qui a toujours eu pour moi un intérêt spécial.

Travailler pour la science est très noble, mais aider ses semblables est plus noble encore.

Dans l'entreprise ardue qui s'offre à moi, je serais extrêmement satisfait si des savants trouvaient, parmi mes observations, matière utile à leurs travaux. Les Anthropologues essaient de jeter quelque lumière sur l'obscur problème de l'origine de la vie psychique dans l'humanité; puisse l'image d'une tribu sud-africaine primitive leur apporter de précieux éléments d'information. Mais j'éprouverais une satisfaction plus profonde encore si cette œuvre pouvait aider mes frères sud-africains, et contribuer à la solution pacifique du grand problème pratique qui se pose là-bas : le problème indigène. Les Blancs se fatiguent vite des indigènes lorsqu'ils n'ont l'occasion de voir que les jeunes voyous qui flânent dans les rues de nos villes coloniales. Ils les méprisent, les trouvent insolents, et en arrivent très vite à se dire : « Il n'y a rien à tirer des indigènes! » Il est indéniable qu'une telle attitude est aussi néfaste à la paix du pays que les défauts reprochés aux indigènes et qui proviennent souvent du contact avec une civilisation dépravée et sans scrupules! Que ceux qui ont des préventions contre la race noire étudient avec plus de soin ses coutumes, son esprit, tels qu'ils se révèlent dans les anciens rites des tribus bantou. Ils verront que ces indigènes sont beaucoup plus sérieux qu'ils ne le pensaient et qu'en leur poitrine bat un vrai cœur humain. Si, dans leur ignorance de la véritable moralité et de la véritable religion, ils se sont soumis volontairement aux souffrances de l'initiation, à des rites pénibles de purification, afin d'arriver à ce qu'ils croient être un niveau supérieur d'humanité, n'est-il pas permis d'espérer que nous arriverons à former en eux une conscience droite en les soumettant à l'influence moralisatrice du Christianisme, et en leur faisant comprendre la religion qui a sauvé le monde?

Si je réussissais à susciter parmi les Blancs une sympathie plus éclairée envers nos frères indigènes, si ce livre parvenait à empêcher l'élargissement du gouffre qui sépare les races, mes efforts n'auraient pas été perdus.

Puis-je me permettre une dernière réflexion? Des modifications colossales sont en train de s'effectuer au sein des tribus sud-africaines. La civilisation a pris possession non seulement de la côte, mais de l'intérieur du pays. Elle exerce une influence extraordinaire sur toute la population indigène masculine qui afflue aux mines d'or de Johannesburg et elle parvient jusqu'aux limites du désert. Parmi ces races si longtemps stagnantes, l'évolution amorcée se développe avec une grande rapidité, avec une espèce de fatalité. Quel en sera le résultat final? L'ethnographe ne se préoccupe généralement pas de telles questions. Il lui suffit de noter soigneusement les faits et de les décrire d'une manière exacte. Je désire être un ethnographe fidèle et impartial en ce qui concerne l'étude des coutumes qui existent encore et qui auront vite disparu, mais je ne puis oublier que je suis aussi un missionnaire. J'appartiens à ce groupe d'hommes qui, avec les administrateurs et les Coloniaux à l'esprit large, sentent qu'ils ont un devoir sacré à remplir vis-à-vis de la race plus faible. Dans la corbeille de fruits assortis, si tentants, que la civilisation offre à l'indigène, nous sentons qu'il est de notre devoir de guider sa main inexpérimentée, de lui montrer ceux qui le conduiront à son bonheur et à son progrès et ceux qui sont empoisonnés et pourraient lui être fatals. Ce livre est destiné aux personnalités capables d'influencer cette évolution : aussi bien aux Autorités obsédées par le problème indigène, qu'aux indigènes cultivés préoccupés par l'avenir de leur race. J'essaierai d'indiquer les directions vers lesquelles il semble que nous devons orienter la tribu afin qu'elle échappe à la honte et à la destruction. Mais ces indications seront données à la fin du volume, dans des paragraphes spéciaux, soigneusement séparés du traité scientifique lui-même. J'ai assez de respect pour la science, pour éviter de mêler les deux sujets. D'autre part j'espère que ceux de mes lecteurs qui ne partagent pas ma foi religieuse et mes espoirs philanthropiques ne me blâmeront pas d'aborder ici les importants problèmes de la politique indigène. La science ne s'est jamais opposée à l'amélioration et à l'ennoblissement de l'humanité! Si ce livre peut contribuer, aussi peu que ce soit, à la réalisation de ce but, ce sera sa meilleure et sa plus précieuse justification.

Depuis la publication de la première édition en anglais, j'ai passé de nouveau sept ans à Rikatla (1913 à 1920) et j'ai pu amasser une quantité considérable de nouvelles informations, surtout en ce qui concerne le système de parenté, les rites de chasse et les cultes ancestraux. J'ai eu également l'occasion de séjourner dans le pays des Soutos et parmi les Vendas du Nord du Transvaal; j'ai pu ainsi recueillir des faits précieux pour l'étude comparative des coutumes des diverses tribus bantou de l'Afrique du Sud. Je les mentionnerai à l'occasion, sans cependant abandonner mon plan original qui est la description de la tribu thonga.

Genève, Février 1934.

HENRI A. JUNOD.

MŒURS ET COUTUMES DES BANTOUS

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

LA TRIBU THONGA

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES SUR L'ORTHOGRAPHE DES MOTS THONGA.

Il sera utile d'indiquer dès le début les règles que j'ai suivies pour l'orthographe des mots de la langue indigène qui seront cités au cours de cet ouvrage.

Le principe qui me paraît seul raisonnable, c'est d'écrire ces mots de telle façon que, en les lisant, le lecteur français non initié se rapproche autant que possible de la prononciation correcte. Les missionnaires suisses qui ont mis par écrit le thonga ont adopté pour les indigènes une orthographe phonétique basée sur l'alphabet type de Lepsius et ils s'en sont très bien trouvés. Mais il ne serait guère possible de l'employer ici, car elle exige certains caractères spéciaux difficiles à se procurer et qui correspondent à des sons particuliers au thonga. Ainsi elle possède un *s* sibilant labial (*s* surmonté d'un circonflexe) que je rendrai par *ps*; un *d* et un *l* cérébraux (*d* et *l* avec un point dessous) que je transcrirai par *dj* et *lj* (le *j* étant très atténué). Le *u* du thonga se prononce *ou* et je l'écrirai ainsi, quitte à le conserver dans les textes thonga, dans les tableaux linguistiques et les listes de termes de parenté où il est désirable de rester le plus près possible de l'orthographe indigène. Quant au *w*, il équivaut aussi la plupart du temps à *ou*. Mais son emploi est maintenant admis dans les publications scientifiques françaises, et je le conserverai, cela d'autant plus qu'il se prononce comme le *u* français dans certaines combinaisons (lorsqu'il est précédé d'une consonne et suivi d'un *i* ou d'un *e* (*lwi*, *rwé*, etc.). Mais il faut se souvenir que *w* est la semi-voyelle correspondant au *w* anglais et qu'il n'est jamais un *v*. La seule lettre n'appartenant pas à l'alphabet français que j'introduirai c'est

le ñ, le n avec le til portugais, qui se prononce comme *ng* dans l'anglais *singing*. Le *s* chuintant (*s* avec un petit *v* au dessus) sera rendu par *ch* comme habituellement en français, mais nous conserverons *sh* dans certains mots où la forme anglaise a été consacrée par l'usage, comme *Shilouvane* qu'on peut lire déjà sur les cartes de géographie. *S* est toujours *s* et jamais *z*. Nous nous servons abondamment du *k* pour le *c* guttural français; ainsi nous pouvons marquer l'aspiration qui le suit si souvent par *h*, tandis que si nous employions *c*, nous obtiendrions ainsi *ch*, la chuintante. Les finales thonga *en*, *in*, *an* seront écrites et prononcées *ène*, *ine*, *ane* l'*e* final étant ici un *e* muet.

E est ouvert à la pénultième syllabe, qui est celle sur laquelle tombe l'accent (*béka*, *placer*), sauf lorsque la dernière syllabe commence par une consonne précédée de *m* ou de *n* (*lèmbé*, *année*). Il est alors fermé. Il l'est à toutes les autres syllabes, souvent même, il doit être prononcé comme *é*. Nous ne mettrons l'accent aigu que dans les cas où c'est particulièrement indiqué pour éviter de grosses erreurs dans la prononciation.

Gi et *gé* se prononcent *gui* et *gué*.

Système syllabique. — Pour lire correctement les mots thonga, il faut savoir que, dans ces langues, toutes les syllabes finissent par une voyelle (sauf les finales *an*, *en*, *in*, dont nous venons de parler). Le mot *Tembé*, par exemple, ne doit pas être lu à la française : *Tem-bé* (comme *tam-hour*), mais *Té-mbé*. *Tinsengi*, les bananes, ne se lit pas *tin-sen-gi*, mais *ti-nse-ngui*. On voit donc que le *n* et le *m*, à l'intérieur des mots, ne doivent pas être joints à la syllabe qui les précède, mais à celle qui les suit. Ex. : *ti-ntangou*, les souliers; *ti-mpfou-la*, les pluies; *ti-mba-mbo*, les côtes.

Quant aux *noms propres*, ceux de peuples en particulier, de nombreuses difficultés se présentent. Les règles suivies dans les ouvrages d'ethnographie sont loin d'être uniformes. Dans les langues bantou, ces noms ont au singulier le préfixe *mou* et au pluriel *ba*, parfois *ma*. Beaucoup d'auteurs les conservent sous cette forme en français et écrivent : les *Bassoutos*, les *Matébélé*, etc. Le *Rev. Wanger* dans un article paru dans la *Revue Africa* en octobre 1929, propose avec beaucoup de raison de laisser tomber ces préfixes, car leur signification échappe au grand public, et il pourrait arriver qu'un lecteur non initié dit : un *Bassouto*, un *Baronga*, ce qui serait une injure criante à la grammaire bantou, une offense aussi grave que celle qu'on commettrait vis-à-vis d'un français si on disait : un *chevaux*. Je supprime donc ces préfixes. Comme d'autre part il est très important pour la clarté de l'exposé

que l'on puisse distinguer le singulier du pluriel, j'ajouterai à ces mots le suffixe français *s* quand ils sont au pluriel, ce *s* ne devant d'ailleurs jamais être prononcé. J'écris donc : un Souto, un Ronga, deux Soutos, deux Zoulous, etc. Au cas où il serait désirable, pour une raison ou une autre, de conserver la forme indigène avec son préfixe, j'écrirais : deux Ba-Souto, dix Ma-Gwamba, en séparant le préfixe du radical par un tiret., et en prenant bien garde de ne pas ajouter le *s* du pluriel, ce qui serait une tautologie inadmissible (Il faut noter, quant au préfixe *ma* en thonga qu'il n'est que rarement un préfixe du pluriel. Le plus souvent c'est un préfixe du singulier comme *mou* ou *ñwa*).

Pour être logique jusqu'au bout, il ne faudrait plus parler de *Bantous*, mais de *Ntous*. Le Rev. Wanger n'hésite pas à aller jusque-là. Mais la rédaction d'*Africa* ne le suit pas aussi loin. Elle estime, comme moi-même, tout en appuyant la suppression des préfixes, que ce mot est maintenant d'un usage si courant que nous ne saurions guère en changer l'orthographe. Nous l'envisagerons donc comme un mot incorporé à notre langue et soumis aux mêmes règles que les substantifs analogues en français.

Le problème est plus compliqué lorsque les noms de peuples sont employés comme adjectifs. Deux questions se posent ici : 1^o Faut-il les écrire avec une majuscule ou non? Il me paraît qu'il y a lieu de distinguer; certains d'entre eux sont vraiment des qualificatifs, comme *thonga*, *ronga* qui signifient étymologiquement oriental, *djonga*, méridional, etc. Nous écrirons ceux de cette catégorie avec une minuscule. Mais d'autres sont des vrais noms de personnes, comme dans l'expression : le clan *Nkouna*. *Nkouna* est l'ancêtre du clan. Ici la majuscule paraît s'imposer; 2^o Faut-il soumettre ces adjectifs aux variations du genre et du nombre? A plus d'un égard ce serait désirable. Mais remarquons d'abord que la plupart de ces mots se terminent par un *a* ou un *o* et qu'il est impossible de les mettre au féminin par l'adjonction d'un *e*; là où ils se terminent en *i* ou *ou*, on hésite et on recule devant des combinaisons comme celles-ci : les traditions *pédies*, les coutumes *hlemgwées* *hlanganoues*. Il paraît donc préférable, pour le moment, du moins, et en raison de leur structure exotique, de conserver ces mots invariables lorsqu'ils sont employés comme adjectifs. Pour le moment, dis-je. L'accoutumance joue en effet un rôle dans ce domaine. Si ces mots entrent jamais dans l'usage courant, ils seront peut-être un jour incorporés eux aussi comme c'est le cas du mot *bantou*. En attendant nous nous abstiendrons de leur accoler les suffixes français du féminin et du pluriel.

I. — DÉLIMITATION GÉOGRAPHIQUE DE LA TRIBU.

La tribu thonga est composée d'un groupe de populations bantou établies sur la côte est de l'Afrique du Sud, depuis les environs de la baie de Sainte-Lucie sur la côte du Natal, jusqu'au fleuve Sabie, au nord¹. On rencontre donc des Thongas dans quatre des États actuels de l'Afrique du Sud : le Natal (Amatongaland), le Transvaal (districts de Lydenbourg, du Zoutpansberg et du Waterberg), la Rhodésia, et surtout l'Afrique Orientale Portugaise (districts de Lourenço-Marques, d'Inhambane de la Compagnie du Mozambique). Les Thongas sont limités au sud par les Zoulous et les Swazis; à l'ouest par les Mbayis, les Laoutis et autres clans souto-pédi; au nord par les Vendas et les Nyais dans le Zoutpansberg et la Rhodésia, les Ndjaos près de la Sabie; à l'est par les Tongas près d'Inhambane, et les Tchopis au nord de l'embouchure du Limpopo.

La tribu comprend un certain nombre de clans. Ces clans forment six groupes qui parlent les divers dialectes de la langue thonga.

II. — TRIBU, GROUPES ET CLANS.

Il est nécessaire tout d'abord de définir la signification précise de ces trois termes.

Nous réservons le terme *tribu* à la totalité de la nation thonga. Ce mot est fréquemment employé pour désigner des unités nationales plus petites, portant le nom de quelque ancien chef dont les descendants règnent encore, par exemple Tembé, Khosa, Nkouna, etc... Nous préférons, pour plus de clarté, appeler ces petits groupes « clans », car il existe certainement une grande ressemblance entre eux et les clans écossais. En règle générale tous les hommes appartenant à un même clan portent le nom de l'ancien chef qui est considéré plus ou moins comme leur ancêtre commun. En pays Tembé, la plupart des habitants se saluent par ces mots : « Shawan Tembé, bonjour Tembé! » Or Tembé, le nom

1. Il existe deux cours d'eau portant le nom de Sabie dans le territoire thonga, l'un est la Sabie du Sud, qui coule dans le district de Leydenbourg et se jette dans le Nkomati non loin du kilomètre 53 de la ligne de chemin de fer qui unit Lourenço-Marques au Transvaal. L'autre, dont il est question ici, vient de la Rhodésia et se jette dans l'Océan Indien, près du 21° degré de latitude sud.

du clan, signifie non seulement un groupe de personnes, mais également une certaine partie du territoire situé au sud de la baie de Delagoa. Des hommes appartenant à d'autres clans se sont également fixés dans cette région. Il y a aussi des sous-clans du clan Tembé qui ont déjà adopté des salutations spéciales, parce qu'ils ont formé des branches collatérales de la grande famille Tembé. Cependant le terme *clan* est, je crois, le meilleur pour désigner cette espèce d'unité nationale, puisque son origine est essentiellement familiale. Quelques-uns de ces clans forment des *groupes* parce qu'ils parlent le même dialecte thonga.

III. — NOM GÉNÉRIQUE DE LA TRIBU.

Ainsi que nous le verrons, il n'y a pas de véritable unité nationale parmi les Thongas. Ils ont à peine conscience de former une nation bien définie et n'ont même pas un nom commun pour la désigner. Le nom *Thonga* (prononcer *t + h* aspiré, et non le *th* anglais) leur fut donné par les envahisseurs Zoulous ou Ngonis qui réduisirent en esclavage la plupart de leurs clans entre 1815 et 1830. L'origine de ce nom Zoulou est probablement le terme *Ronga* qui signifie : orient (*buronga* = aube) et par lequel les clans des environs de Lourenço-Marques avaient l'habitude de se désigner. Suivant les lois phonétiques des deux langues *r* en *Ronga* devient *th* lorsqu'il est prononcé par les Zoulous (ex. : *randja* : aimer, en *ronga*, devient *thanda* en zoulou; *raru* : trois, *thathu*). Le mot « *Thonga* » devint un surnom qui dans la bouche des Zoulous était presque l'équivalent d'esclave, et ils l'appliquèrent à toute la race thonga; cette appellation n'est pas aimée des Thongas, mais je n'en connais pas d'autre qui lui soit préférable.

Chose curieuse, les Thongas des clans du Nord, surtout ceux des groupes Bilan et Djonga, aiment à s'appeler *Tjongas*, les Hlengwés *Tsongas*. Ce mot est peut-être, à l'origine, le même que *Ronga* et peut avoir signifié également : peuple de l'Est, bien que le *r* du dialecte *ronga* ne se change pas régulièrement en *tj* et *ts* dans les clans du Nord. Cette signification est douteuse et elle a, en tous cas, été oubliée. Un autre nom très usité parmi les Blancs pour désigner les Thongas est le mot *Shangan*. *Shangan* ou *Tshangan* était l'un des surnoms de Manoukosi, le chef zoulou qui s'établit sur la côte est, et soumit la plupart des Thongas au temps de Tchaka. Il est possible que ce nom soit même plus ancien

et qu'il ait appartenu à un chef vivant dans la vallée du Bas-Limpopo avant Manoukosi. En tous cas, cette vallée s'appelait « Ka Tshangaan » et ses habitants Ma-Tshangaan. Cette appellation ne fut jamais acceptée par les Rongas qui la considèrent comme une insulte. On l'emploie à Johannesburg pour désigner en gros tous les ouvriers indigènes de la côte orientale, même les Tchopis qui sont considérés par les Rongas de la baie de Delagoa comme leur étant bien inférieurs. C'est pourquoi il y aurait inconvénient à l'adopter. Je reconnais que le mot Thonga ne jouit pas d'une faveur plus grande et n'est pas entièrement satisfaisant, mais, étant donné qu'il signifie à l'origine « peuple de l'Est » et que la tribu vit bien dans la partie orientale de l'Afrique du Sud, il sera vraisemblablement accepté, par la suite, sans grande difficulté.

Remarquons qu'une autre tribu, complètement différente par la langue et les caractères ethnographiques et habitant près d'Inhambane tout près de notre tribu thonga, se désigne elle-même par le nom de Ba-Tonga; mais il n'y a pas d'h aspiré après le *t* et ceci suffit à les distinguer des Ba-Tonga.

IV. — LES SIX GROUPES DES CLANS THONGA.

Étudions brièvement ces six groupes principaux à l'aide de la carte ci-jointe.

1. Tout autour de la baie de Delagoa, nous trouvons le *groupe ronga*. Le mot ronga est très ancien et très commode, car tous ces clans consentent à être désignés par lui. Les véritables Rongas sont, je pense, les clans Mpfoumo et Matjolo, situés à l'ouest de la baie. Au sud de la baie se trouve le clan Tembé et ses deux sous-clans devenus indépendants : Matoutw'ne et Mapoutjou. Au nord de Lourenço-Marques sont les clans Mabota et Mazwaya, le territoire de ce dernier, qui s'étend des deux côtés de l'estuaire du Nkomati, s'appelle Nondwane. Plus au nord se trouvent les deux clans de Chirindja et Manyisa qui font la transition avec le groupe suivant. La nouvelle génération parle un dialecte ronga plus pur, l'ancienne parle plutôt le djonga.

En continuant notre enquête du côté du nord, nous traversons deux rivières : le Nkomati et l'Olifant. Entre le Nkomati et l'Olifant se trouve le groupe djonga, et au nord de l'Olifant le groupe ñwaloungou. Djonga signifie : sud, ñwaloungou : nord. Les Ba-Djonga sont les clans situés au sud de l'Olifant, alors que

les Ba-Ñwaloungou sont au nord. De telles dénominations n'ont donc qu'une valeur relative et ont été inventées évidemment par des populations habitant au bord de l'Olifant, mais elles sont employées en quelques endroits et je n'en trouve pas de meilleures pour désigner les deux dialectes thonga parlés au sud et au nord de la rivière.

2. *Le groupe djonga* comprend du sud au nord les clans Khosa (dans le pays de Khosène ou Cossine), Rikotjo, Chibouri et Matyié. A l'est des clans djonga proprement dits, nous trouvons un certain nombre de clans établis des deux côtés du Limpopo, dans le triangle formé par le Limpopo, la Chengane et la ligne du 24^e parallèle. Ils se désignent eux-mêmes par le nom de Ba-Hlabi, et parlent un dialecte très proche du djonga. Voici leurs noms, à partir du confluent de l'Olifant et du Limpopo vers le sud : Mapsanganyi, Tsoungou, Mavoundja, Nkwinika et Makamo. Le clan Nkouna était établi non loin du confluent. Il émigra en masse au Transvaal, avec des Mavoundjas et d'autres Hlabis, pendant les guerres de Manoukosi.

3. *Le groupe ñwaloungou* comprend deux éléments différents : les Ba-Loyi ou Ba-ka-Baloyi, dans le triangle formé par les deux rivières au nord de leur confluent, puis les Maloulékés plus au nord, tout le long du Limpopo jusqu'à son confluent avec le Lébvoubyé, et plus loin encore le long du Lébvoubyé lui-même. Ils occupent ainsi une partie du Bas-Transvaal et y sont mêlés plus ou moins avec les populations venda et nyai. Les Maloulékés, suivant les historiens indigènes, ne sont que la moitié d'un clan plus important appelé les Ñwanatis, la seconde moitié étant établie près de l'embouchure du Limpopo et portant le nom de Makwakwas de Khambane et Ndindane.

Ces trois groupes se trouvent sur une ligne centrale formant l'axe de la tribu. A l'ouest on rencontre le groupe hlanganou, et à l'est les groupes bila et h'engwé.

4. *Le groupe hlanganou* est le moins nombreux de tous. Il comprend le clan Ñwamba dans la plaine à l'est de la baie de Delagoa, et les clans mabila et hlanganou sur les collines de Léombo. Les Hlanganous débordent sur le territoire du Transvaal et sont disséminés dans le grand désert du Bas-Pays du district de Lydenbourg, où ils sont mêlés à des clans d'origine soutu (pédi) et swazi (Mbayi). Le dialecte hlanganou est très proche du djonga.

5. *Le groupe bila*, ainsi nommé à cause de Bila, la grande plaine que traverse la Bas-Limpopo, comprend les clans vivant sur les deux bords de la rivière. Les envahisseurs zoulou qui s'établirent

dans ce pays fertile les ont beaucoup influencés, mais leur dialecte a conservé quelques caractères très particuliers.

6. *Le groupe hlangwé.* — En dialecte djonga, *hlangwé* signifie fortune. Je ne sais si c'est là l'étymologie du nom Hlangwé désignant toute la population thonga de l'est et du nord-est, du Limpopo à Inhambane et à la Sabie du Nord. Le nom Hlangwé ne s'applique, à proprement parler, qu'à la partie septentrionale des clans de l'est. Cependant je le conserve à titre provisoire. Il semble que ce groupe, qui forme peut-être la moitié de la tribu, comprend au moins trois grandes sub-divisions : 1° les *Hlangwés proprement dits*, à l'ouest des Maloulékés et des Loyis, s'étendent jusqu'à la Sabie du Nord. Leurs clans principaux sont ceux de Tchauké, Mbenzane, Mavoubé, Magwinyane; 2° *Les Tswas ou Ba-Tswa*¹ d'Inhambane, avec les clans Hlenbengwane, Yingwane et Nkoumbi; 3° *Les Nwanalis* avec les Makwakwas, Khambanes, Ndindanes, sur la frontière des Tchopis au nord et à l'ouest.

La patrie des Thongas est évidemment dans les Districts de Lourenço-Marques et d'Inhambane. Mais au cours des guerres qui troublèrent profondément la tribu durant le XIX^e siècle et dont nous parlerons ci-dessous, un grand nombre d'entre eux émigrèrent dans la région nord-est du Transvaal. Aux Spelonken ils forment actuellement la majeure partie de la population. Les Vendas et les Pédis qui étaient avant eux les maîtres de la contrée, les appelèrent Mahgouamba. Ce sont surtout des réfugiés hlangwé malouléké et djonga. D'autres se sont établis dans le pays de Modjadji, plus au sud. On y trouve au moins deux colonies de Ba-ka-Baloyi avec leurs chefs. Près de Loydsdorp, se trouve un clan plus considérable, d'environ 6.000 indigènes : le clan Nkouna,

1. Ce nom de Ba-Tswa est la forme hlangwé de Ba-Tjwa, nom par lequel les Zoulous étaient communément désignés parmi les Thongas. Ba-Tjwa est sans doute la forme correspondant à Ba-Rwa, nom par lequel les Soutos des plaines du Zoutpansberg avaient l'habitude de désigner les tribus des montagnes d'où vient le vent appelé bourwa. Comme on le sait, les Ba-Rwa sont tout simplement les Bushmen ou Bochimans, mais ce nom servait à désigner également des Bantous d'un type entièrement différent. Ceci montre que les indigènes, lorsqu'ils donnent un nom à des tribus étrangères, considèrent bien plutôt la relation géographique existant entre eux-mêmes et ces tribus que leurs caractères ethniques; ainsi l'on trouve très souvent le mot « Ba-kalanga » qui signifie peuple du nord. Les Ba-Kalanga proprement dits se trouvent en Rhodésie, mais, à Lourenço-Marques, les Thongas de la tribu Khosa sont déjà appelés Ba-Kalanga.

La désignation Ngoni est appliquée aux Zoulous, ainsi que celle de Ba-Tjwa, mais elle est réservée au clan zoulou dont le chef était Manoukosi.

ayant pour chef Mouhlaba. Sur les bords de la Sabie du Sud, dans la plaine du district de Leydenbourg, une autre colonie a été fondée plus récemment, après la guerre faite par les Portugais contre Goungounyane, (1894-1896) par les Ngonis et les Bilas qui refusèrent d'accepter le nouveau gouvernement. Ils avaient pour chef Mpisane, un proche parent du dernier potentat ngoni.

Des groupes assez considérables existent aussi dans le District de Lydenburg, dans celui de Pietersburg et jusque dans celui de Waterberg.

Au cours du xx^e siècle cette émigration a continué par le fait que des milliers de Shangaans viennent chaque année travailler dans les mines d'or de Johannesburg, et qu'une certaine quantité d'entre eux se sont définitivement fixés, sur le territoire de l'Union sud-africaine. Les Thongas se sont tellement multipliés dans le Bas-Pays entre les montagnes du plateau transvaalien et la frontière portugaise qu'ils y constituent une fraction considérable de la population. On peut même se demander s'il n'y aurait pas lieu de passer en couleur la portion de la carte que nous avons laissée en blanc dans les précédentes éditions de ce livre et qui était autrefois occupée principalement par les Vendas (Bvéchas) et par les Pédis. Le tiers de la tribu thonga environ est actuellement fixé en dehors du territoire portugais, comme nous allons le voir en réunissant les données statistiques récentes.

V. — IMPORTANCE NUMÉRIQUE DE LA TRIBU THONGA.

Il n'est pas possible de la fixer avec certitude. Néanmoins les informations recueillies ces dernières années nous permettent d'arriver à un résultat plus précis que celui que nous avons publié dans l'édition anglaise.

Considérons d'abord la portion de la tribu thonga établie dans l'Union sud-africaine.

Grâce à l'obligeance des Commissaires des Indigènes, j'ai pu obtenir les chiffres suivants : dans le district du Zoutpansberg, il y a 107.645 Tongas; dans la région de Tzaneen, 28.500; dans celle de Leydsdorp, 5.100, et dans celle de Pilgrims' Rest, District de Lydenbourg, 37.400. Cela fait un total de 178.745. Comment ces chiffres ont-ils été obtenus? Le recensement officiel n'avait pas indiqué pour chaque indigène le nom de sa tribu. Or la population du Zoutpansberg et des autres régions ci-dessus indiquées est fort mélangée. Les Commissaires se sont donc donné la peine de relever

le nombre des hommes payant la taxe appartenant aux chefs de nationalité thonga; ce nombre a été multiplié par cinq pour fixer la population totale. C'est dire que le chiffre de 178.745 doit être envisagé comme très approximatif. Il y a encore de nombreux Thongas dans les Districts de Pietersburg, de Barberton (où ils se confondent plus ou moins avec les Swazis), de Waterberg. Si l'on y ajoute ceux qui sont établis dans les quartiers indigènes dits locations, aux environs des villes, on arrive à ce résultat que la population thonga totale du Transvaal ne doit pas être inférieure à 200.000. Mentionnons le fait qu'il y a aussi quelques milliers de Thongas dans la Rhodésie.

En ce qui concerne le Mozambique, les renseignements publiés dans l'Annuaire statistique de 1928 sont des plus intéressants. Le Département de la Statistique de la Colonie a fait de louables efforts pour arriver à une précision plus grande mais il doit avouer qu'on n'a jamais fait de réel recensement de la population indigène. On compte seulement le nombre des huttes en vue de la perception de l'impôt; chaque hutte est censée correspondre à tant de têtes de population, et l'on fait la multiplication. Les chiffres obtenus de cette façon sont donc plus ou moins exacts, d'autant plus que les indigènes s'efforcent de cacher autant de huttes que possible aux percepteurs afin d'échapper au fisc! Des erreurs considérables risquent donc de se produire avec cette manière de procéder qui est d'ailleurs la seule possible pour le présent. Ainsi l'Annuaire raconte que, pour le District d'Inhambane, on comptait en 1917 411.968 indigènes et seulement 223.930 en 1927, c'est-à-dire 188.638 de moins. La population a peut-être diminué, mais probablement pas dans de telles proportions (ajoutons que dans le même laps de temps, la population du District de Lourenço-Marques avait passé de 418.440 à 430.993, ce qui est beaucoup plus admissible). Les chiffres qui suivent ne prétendent donc pas à une exactitude absolue, mais ils sont en tous cas plus près de la réalité que ceux d'il y a vingt ans.

Un autre élément d'incertitude c'est que, ici aussi, la population est mélangée. Elle ne l'est guère dans le sud et jusqu'au centre du District de Lourenço-Marques, tous les indigènes parlant des dialectes du Thonga. Mais au nord-est de ce District et dans celui d'Inhambane nous rencontrons les Tchopis et les Thongas qui n'ont pas été comptés à part dans les statistiques gouvernementales. Nous avons questionné nos collègues qui ont parcouru ces régions et avons fixé la proportion des Thongas con-

formément à leur estimation. Voici les chiffres auxquels nous nous sommes arrêtés et que nous donnons sous toutes réserves.

Circonscriptions du District de Lourenço-Marques ¹.

Marracuene (Rongas)	33.675
Manhiça (Rongas).	41.965
Sabiè (Hlanganous).	22.582
Maputo (Rongas).	33.398
Magudo (Djongas)	37.614
Bilene (Bilas).	42.446
Muchopes (Doux tiers Tchopis, un tiers Khambanes).	19.397
Chibuto (Hlabis, Khambanes, Makwakwas).	74.911
Guija (Hlabis)	31.939
Vila de João Belo (Tchopis Khambanes)	36.180
Total des Thongas du District de Lourenço Marques.	374.107

Circonscriptions du District d'Inhambane.

Vilanculos (Thongas-Tswas)	19.039
Massinga (Thongas-Tswas).	17.670
Morrumbene (Thongas-Tswas)	19.500
Panda (Thongas-Tswas)	25.133
Homoine (Thongas-Tswas).	28.640
Cumbane (Thongas-Tswas).	5.190
Inharrimo (Tchopis)	
Zavala (Tchopis)	
Inhambane (Tongas)	
Total des Thongas du District d'Inhambane.	115.172

En additionnant ces deux totaux, nous obtenons 489.279 comme chiffre de la population thonga au Mozambique. Si on y ajoute 200.000 pour le Transvaal et peut-être 10.000 pour la Rhodésia, la tribu dans son ensemble compterait 699.272 âmes, disons 700.000 ².

1. Nous transcrivons les noms des Circonscriptions avec l'orthographe officielle portugaise.

2. Il faut considérer ce chiffre comme un minimum. J'ai reçu, après la rédaction de ce paragraphe, des informations que m'a fort aimablement envoyées le Directeur du Bureau de Statistique de Lourenço-Marques. Il me dit qu'un recensement est en train de se faire pour toute la Colonie de Mozambique et il croit pouvoir fixer le nombre des Thongas sur territoire portugais à environ 900.000. Mais il faut remarquer que ce chiffre inclut aussi les Tchopis et les Thongas d'Inhambane.

VI. — HISTOIRE DE LA TRIBU THONGA.

Tous ceux qui ont eu à instruire des indigènes de l'Afrique du Sud ont été étonnés de leur mémoire. Elle est si excellente qu'elle empêche parfois les facultés de raisonnement de se développer comme elles devraient le faire. Quelques-uns de ces indigènes peuvent redire une histoire longue de cinq à dix minutes après l'avoir entendue deux ou trois fois seulement. Il est donc étonnant qu'ils aient si peu de traditions, ou plutôt que ces traditions ne remontent pas plus haut dans l'histoire. En effet, si l'on cherche à savoir ce qu'ils connaissent de leur passé, on trouve : premièrement, une histoire concernant leur origine à caractère très fortement mythique; deuxièmement, des traditions plus ou moins légendaires au sujet des migrations des divers clans; troisièmement des généalogies de la famille royale contenant huit à dix noms, et quatrièmement, des récits historiques remontant au début du XIX^e siècle, qui donnent d'ailleurs l'impression de faits historiques authentiques. L'histoire, pour les Thongas, ne commence qu'il y a cent ans. Ce qui s'est passé auparavant est presque entièrement oublié. Ceci montre que, même parmi les races qui possèdent une bonne mémoire, avant l'introduction d'un système d'écriture, on peut difficilement se fier aux traditions concernant un passé déjà ancien.

A. — Période préhistorique.

1^o Voici l'histoire de l'origine de l'homme. — Les premiers êtres humains sortirent des roseaux. Chaque tribu vint au monde avec ses caractères actuels. Par exemple les Bveshas, qui sont d'habiles forgerons, savaient, dès le premier jour, forger leurs pioches de fer. Ils « vinrent au monde » en les tenant à la main. Le groupe ronga appelle les premiers ancêtres humains Likalahoumba et Nsilambowa, c'est-à-dire celui qui apporte un charbon ardent dans un coquillage, et celle qui prépare les légumes pour la cuisson. Les Djongas les appellent Gwambé et Dzabana. Une autre histoire à laquelle tout le monde ajoute foi nous raconte comment la mort descendit parmi les hommes par la faute du caméléon (Voir la VI^e Partie). Toutes ces histoires sont des mythes purs et font partie de la genèse africaine que l'on retrouve dans la plupart des tribus.

2^o *Légendes concernant les migrations anciennes des divers clans.*
 Presque chaque clan prétend être venu de loin et, chose curieuse, ils viennent de tous les points cardinaux. Deux de ces clans viennent, sans aucun doute, du nord. Ce sont les Ba-ka-Baloyi et les Tembés. Les Ba-ka-Baloyi racontent qu'ils ont descendu la vallée du Limpopo en des temps très anciens; ils vinrent si nombreux qu'ils tracèrent une large piste, aussi large qu'une route carrossable : « C'est la vieille, vieille route de Gwambé, le premier homme qui sortit des roseaux. La route fut si bien frayée que jusqu'à ce jour, l'herbe ne l'a pas recouverte. » Beaucoup de Thongas prétendent l'avoir vue, blanche et droite, partant de la rive du Limpopo et se déroulant vers le sud à travers le désert, exactement comme la route sur laquelle Attila passa! A un certain endroit, près d'un ruisseau où les Ba-Ka-Loyi se reposèrent, on peut encore voir dans le roc les empreintes des mortiers des femmes. « Les pierres à cette époque n'étaient pas encore durcies et elles conservèrent les marques faites par les mortiers lors de cette antique expédition, ainsi que les marques des pipes à chanvre des hommes et de leurs *malchouba* » (Les *malchouba* sont les petits trous creusés sur quatre rangs par les indigènes pour leur jeu favori appelé *tchouba*. Voir la II^e Partie, chapitre II).

Suivant quelques historiens indigènes, les Loyis vinrent du pays des Nyais avec les Nwanatis, qui appartenaient aussi à la race Nyai ou Kalanga. Ils descendirent du côté du sud par cette merveilleuse vieille route jusqu'à ce qu'ils eussent atteint la côte, non loin de l'embouchure du Limpopo. La vue de la mer, cette large rivière inconnue, les remplit d'épouvante. Les Loyis sentirent qu'ils ne pouvaient pas demeurer dans un voisinage aussi dangereux et ils conseillèrent à tous ceux qui les accompagnaient de retourner vers le nord. Mais pendant ce temps, leurs amis Nwanatis avaient découvert un fruit assez rare sur les hauts plateaux africains, bien que très commun dans les plaines sablonneuses de la côte. Il était rond, à peu près de la taille d'une orange, avec une coque résistante. Une fois qu'ils l'eurent ouvert, ils trouvèrent à l'intérieur des noyaux entourés chacun d'une pulpe délicate, fortement aromatisée, dont les indigènes se servent pour préparer un plat excellent. Ces fruits s'appellent *makwakwa*. « Nous voulons demeurer ici pour ouvrir nos *makwakwa* », dirent les Nwanatis, et ils firent leurs adieux aux Ba-Loyi qui se rendirent dans la région qu'ils occupent actuellement. De là le nom de Makwakwas donné aujourd'hui encore à ces Nwanatis.

Les Nwanatis comprenaient les Makwakwas de Khambane et

les Maloulékés. Ces derniers se séparèrent de leurs frères et retournèrent au nord, au pays des Loyis, sous la conduite de leur ancêtre Machakatsi. Celui-ci, qui était un grand chasseur, vit qu'il pouvait facilement battre les Nyais qui s'étaient établis dans la région, et il ramena avec lui ses compagnons. Il devint le fondateur de la dynastie de Malouléké (Pour de plus amples détails sur ces légendes, voir « Addresses and Papers of the Joint Meeting of British and South African Associations for the Advancement of Science, Johannesburg 1905).

Quant au clan Tembé, on prétend qu'il est descendu, par la rivière Nkomati, du pays Kalanga jusqu'à la baie de Delagoa, sur une île flottante de papyrus et, qu'ayant traversé la rivière Tembé il s'est établi au sud de la Baie. Un vieux dicton fait allusion à cette arrivée et à la conquête du pays :

Phandje, phandje ra nala — Tembé koulou a wela.

Comme la feuille de palmier avec ses nombreuses folioles — ainsi fit l'ancêtre Tembé lorsqu'il traversa.

Il établit ses fils dans tous les districts de la plaine, afin qu'ils gouvernent en son nom. Lorsque les Tembés se saluent, ils emploient quelquefois la salutation : Nkalanga, c'est-à-dire : homme du Nord ou du pays de Kalanga, et l'on ne peut guère douter, malgré les traits légendaires de cette tradition, que le fait même de l'origine nordique de ces clans ne soit vraie. Dans la suite, les chefs de Matoutwène et de Mapoutjou, descendants de Tembé, devinrent indépendants.

La plupart des autres clans indiquent le pays zoulou ou le pays swazi comme ayant été leur première patrie; ils l'auraient abandonné pour envahir les plaines de la côte. Mpfoumou et Matjolo sont tous deux fils de Nhlarouti, qui fut, dit-on, le premier envahisseur; ces deux clans, devenus indépendants et même hostiles l'un à l'autre, descendent de lui. Les familles du Nondwane indiquent les environs de Komati-Poort comme étant leur lieu d'origine. Il y eut des invasions successives d'un caractère pacifique. Ces populations continuent à enterrer leurs morts la figure tournée vers l'Occident, parce que leur clan vient des collines du Léombo. Ce rite suffit à prouver le bien-fondé de la tradition. Les clans nkouna, khoza et hlabi revendiquent aussi la même origine occidentale, ou sud-occidentale. Parmi les Nkounas, certains vieillards disent qu'ils connaissent l'endroit précis du pays zoulou d'où partit leur ancêtre Nkouna, et déclarent qu'ils ont encore des parents là-bas.

Les Hlanganous et les Hlengwés semblent n'avoir aucune tra-

dition de ce genre. La seule dont j'aie entendu parler à propos des Hlengwés est la suivante : Tchaouké, leur premier roi, prit pour femme la fille d'un autre chef de la tribu des Sonos. Les Sonos savaient faire cuire leurs aliments, les Hlengwés ne le savaient pas; ils ne connaissaient pas le feu et mangeaient leur bouillie de millet crue. Le fils de Tchaouké vola un charbon ardent chez les Sonos et le rapporta chez lui dans un grand coquillage. Les Sonos furent très irrités et déclarèrent la guerre aux Hlengwés, mais ces derniers ayant pris de nouvelles forces parce qu'ils avaient mangé des aliments cuits, furent victorieux. Le fils de Tchaouké fut alors appelé Choki-cha-houmba : celui qui apporte du feu dans un coquillage. Cette tradition est liée au nom du premier homme, Likalahoumba, que nous venons d'expliquer, et elle a, de toute évidence, un caractère légendaire.

On raconte une histoire de ce genre au sujet du clan Chibouri (entre les rivières Olifant et Nkomati). Les anciens habitants de cette région étaient les Masilanes et les Nchongos. Un jour, il y a très longtemps, un homme du clan Chibouri, qui était pédi et demeurait à Maboulanène, au pied des montagnes du Drakensberg, poursuivit un élan qu'il avait blessé, et le tua sur le territoire des Masilanes. Il retourna chez lui pour appeler ses compatriotes afin de le dépecer et de le manger, suivant la coutume des chasseurs. Ils rôtirent la viande et en donnèrent aux Masilanes. Les Masilanes avaient l'habitude de manger la viande crue et ils ne connaissaient pas l'usage du feu. Ils trouvèrent la viande cuite meilleure que la viande crue et dirent aux Chibouris : « Vous êtes plus intelligents que nous, nous vous servirons désormais! » Ils décidèrent donc de se débarrasser de leur propre chef. Les Chibouris allumèrent un grand feu, creusèrent un trou et y mirent des braises ardentes. Puis une natte fut étendue à la surface du trou et l'on demanda au chef de s'asseoir dessus. Il tomba dans le trou et mourut, et les Chibouris devinrent les maîtres du pays. Ils abandonnèrent leur costume (le mousoubelo, c'est-à-dire le morceau de peau attaché entre les jambes qui est le vêtement traditionnel des Pédis), leur langue et leurs lois matrimoniales, épousèrent des femmes Masilane et devinrent de vrais Thongas (Mabouyandlela).

Si ces récits avaient une origine historique, ils laisseraient croire qu'il fut un temps où l'emploi du feu était inconnu à certains clans thonga. Ce n'est pourtant guère admissible : le feu était connu des humains depuis l'antiquité la plus reculée même à l'époque paléolithique — dès la période moustérienne — il y a

20.000 ans, ou plus. Il est probable que même avant cette époque le veldt desséché de l'Afrique du Sud fut souvent incendié par la foudre. Mais la répétition de ces légendes, qui rappellent le mythe grec de Prométhée, montre, en tout cas, l'immense valeur que les Thongas attachent à l'emploi du feu.

Quelles races les envahisseurs trouvèrent-ils dans ce pays? Leurs noms sont encore connus en certains endroits. Dans le pays Khosène, ils s'appelaient les Ntimbas et les Chibambos. Dans le Nondwane, les Honwanas, les Mahlangwanas et les Nkoumbas. Tous s'accordent à dire qu'ils avaient une civilisation moins développée (Voir la VI^e partie), et que les nouveaux venus eurent facilement le dessus, parce que plus intelligents et possédant de meilleures armes.

3^o *Les généalogies des familles royales*, conservées d'une façon plus ou moins complète par chacun des clans, forment une troisième source d'information sur les temps préhistoriques. J'ai recueilli les suivantes ¹ :

Mpfoumou : Nhlarouti, Mpfoumou, Fayi, Maromana, Chiloupane, Hasana (qui attaqua Lourenço-Marques en 1868, fut exilé puis retrouva son royaume en 1875 et mourut en 1878), Hamoule, Zihlahla, Ñwamantibyane (exilé en 1896 en Afrique Occidentale, où il mourut).

Tembé : Tembé, Nkoupou, Ñwangobé, Silambowa, Mouhari (1781-1795), Mayeta (1823), Bangwana, Boukoutje (1857), Mabayi (exilé en 1890), Boukoutjé II.

Mapoutjou : Mapoutjou était le frère cadet de Mouhari, il se sépara de lui pour devenir indépendant. Mouwayi, Makasana (1800-1850), Tlhouma, Mousongui ou Nozililo (1850), Ngwanazi (qui se réfugia en Amatongaland anglais après la guerre de Gounyonyana en 1895).

Nondwana : Libombo (qui régnait probablement avant l'invasion), Masinga, Ngomana, Matinana, Makwakwa, Papélé, Khobété (qui se révolta contre les Portugais en 1859), Mapounga, Mahazoule.

Matola : Mabota, Magwenyana, Lawoulana, Magoumbin, Mbakana, Ñwatjonga.

Ñwamba : Kopo-Ñwamba, Rihati, Sindjini, Malengana, Nkolélé, Mangoro, Moudlayi, Nwangoundjouwana.

Khosa : Khosa, Ripanga, Maboné, Molelemané, Ripindjé,

1. Comparer avec E. Torre do Valle. *Diccionario shironga-portuguez*. Lourenço-Marques. Imprensa Nacional, 1906.

Magoudjoulane, Nchalati Poukwana, Magoudjou, Chongèle.

Nkouna : Nkouna, Chitlhelane, Rinono, Koulalen, Nwarinyekana, Mouhlari, Ribye-ra-kou-tika, Chilouvane, Mouhlaba.

Malouléké : Machakatsi, Dlamana, Chitanda, Chihala, Nkouri, Mhinga, Soundouza.

Comme on peut le voir, ces généalogies comprennent généralement huit à dix noms. La liste des chefs Mapoutjou n'en a que six, parce que cette dynastie n'est pas aussi ancienne et ne remonte pas au delà de la fin du xviii^e siècle. Toutes les autres sont plus longues. Je n'affirme pas qu'elles soient absolument exactes, puisque, dans le même clan, les informations varient suivant les informateurs. Des chaînons peuvent avoir été omis dans la chaîne car, pour les indigènes, un petit-fils est un fils, absolument comme un véritable fils. D'autre part, la loi de succession chez les Thongas appelle à la dignité de chef les frères plus jeunes du chef mort; quelques-uns de ces noms peuvent fort bien appartenir à des frères. Il ne s'ensuit donc pas du tout que huit noms correspondent à huit générations différentes. S'il en était ainsi, en estimant à trente ans une génération, nous pourrions conclure que le premier chef vivait il y a deux cent cinquante ans, c'est-à-dire en 1650; or j'ai trouvé, pour quelques-unes de ces généalogies, la preuve certaine que le premier nom de la liste était déjà connu en 1550. Nous devons donc considérer ces généalogies comme trop courtes. Beaucoup de noms ont dû être oubliés au cours des siècles.

La preuve à laquelle je fais allusion m'a été fournie par les rapports portugais publiés dans le Mémoire adressé en 1873 au Président de la République française, appelé à faire acte d'arbitre dans le conflit entre l'Angleterre et le Portugal, au sujet de la possession du pays situé au sud de la Baie (Lisboa. Imprensa Nacional). Dans cette intéressante publication se trouvent les documents les plus anciens concernant la Baie, entre autres le récit suivant qui figure dans le rapport du chroniqueur portugais Perestrello, écrit en 1554 : « Trois rivières se jettent dans la Baie... La première au sud s'appelle Zembé. Elle sépare le territoire du roi de ce nom, du royaume du roi Nyaka... La deuxième est la rivière du Saint-Esprit, ou de Lourenço Marques; elle sépare le pays de Zembé de celui de deux autres chefs appelés Roumou et Mina Léombo. La troisième et dernière est le Manhisa, qui porte le nom d'un Caffre régnant en ce lieu. » Ces indications nous permettent de reconnaître les noms des clans actuels de Tembé (Zembé), Mpfoumou (Roumou), Léombo et Manyisa. A l'époque

ces noms étaient déjà connus et les chefs qui les portaient étaient établis dans le pays même où ils se trouvent actuellement, ou non loin de là. Le chef Nyaka a laissé son nom à l'île d'Inyak. Il semble que le clan Nyaka occupait alors un territoire plus étendu qu'à l'heure actuelle. Peut-être les opérations militaires de Mapoutjou l'ont-elles obligé à se retirer sur l'île où vivent maintenant ses membres. Remarquons en outre que Zembé et Manhisa étaient des noms appliqués non seulement à ces deux chefs, mais à des rivières. Le Zembé est le Mi-Tembé actuel qui coule entre les territoires Tembé et Matjolo, et le Manhisa est évidemment le Nkomati qui traverse le pays de Manhisa, à 50 kilomètres environ au-dessus de l'estuaire. Si les indigènes avaient déjà donné à des rivières les noms de ces chefs, il est probable que les chefs eux-mêmes étaient déjà morts, et avaient vécu dans un passé plus ou moins lointain. Tous ces arguments tendent à prouver qu'il y a quatre ou cinq cents ans au moins, les chefs Tembé, Mpoumou, Manhisa, Léombo, qui tous ont encore des descendants à l'heure actuelle, étaient déjà établis dans la région de la baie de Lourenço-Marques. Je ne pense pas qu'une indication plus précise puisse être donnée sur une période aussi reculée, et je propose d'adopter ces faits comme des points de repère dans l'histoire des indigènes sud-africains ¹.

B. — Période historique.

Après avoir essayé de dégager ce qu'il y a d'historique dans la période préhistorique, nous arrivons au XIX^e siècle, et là, nous avons une masse d'informations circonstanciées qui renferment peut-être quelques traits légendaires, mais qui, dans l'ensemble, paraissent entièrement dignes de foi. Il n'est pas conforme à notre plan de citer ici tous ces faits, cela nous mènerait trop loin. Disons seulement que, pendant tout le XIX^e siècle, l'histoire de la tribu thonga est principalement celle de l'invasion et des migrations des conquérants zoulous qui, s'étant séparés de Tchaka, réduisirent en esclavage, pour leur propre compte, les pauvres Amathonga de la côte, comme Mosilekatsi le fit pour les Ma-Chona. Ces Ngonis, dirigés par Manoukosi, trouvèrent tous les clans

1. Pour de plus amples détails sur l'histoire des Thongas et des tribus environnantes, voir mon article dans le *South African Journal of Science*, 1914 : The condition of the Natives of South East Africa in the XVIth Century according to the early Portuguese documents.

thonga vivant à l'ancienne mode bantou, chacun pour lui, sans unité nationale; ils les conquièrent facilement et essayèrent de leur imposer le système de domination militaire créé par Dingiswayo et Tehaka. De nombreux clans thonga émigrèrent au Transvaal vers cette époque (1835-1840), plutôt que de se soumettre à Manoukosi. Comme les Boers s'étaient installés dans le pays et que les chefs ngoni redoutaient avant tout une guerre avec les Blancs, ces Thongas ne furent pas inquiétés par Manoukosi. Ils appartenaient aux clans nkouna, loyi et mavoundja, et fondèrent de nombreuses colonies au Transvaal. Manoukosi régna tranquillement pendant plus de vingt ans sur la vallée du Limpopo jusqu'au Mosapa (territoire des Ndjaos, au nord de la Sabie). Il mourut en 1856. C'est alors qu'une terrible guerre de succession, encore connue de nos jours sous le nom de « la guerre civile » (moubango), fit rage pendant plus de six ans sur tout le territoire de la tribu thonga. Deux hommes se disputaient le pouvoir. Suivant la loi de succession des Thongas, Mouzila était l'héritier légal, mais la loi ngoni lui était contraire et favorisait son frère cadet Mawéwé. Mawéwé fut donc proclamé chef et les partisans de Mouzila s'enfuirent aux Spelonken. Or le nouveau roi se conduisit en despote cruel, et Mouzila, aidé des Portugais et des guerriers rongas, remporta sur lui une victoire décisive à la rivière Sabie (17 au 20 août 1862). Les Rongas demeurèrent toujours indépendants des chefs ngoni, car ils étaient sous la dépendance directe des autorités portugaises.

Un Portugais nommé Albasini qui, pendant toute cette période, fit fonction de chef des Thongas des Spelonken joua un rôle considérable dans tous ces événements.

Lorsque Mouzila mourut, son fils Goungounyana lui succéda. Les Ngonis étaient devenus beaucoup moins nombreux. En 1890 ils étaient à peine quelques centaines dans toute la région, cependant ils s'y maintenaient énergiquement et les Thongas les détestaient. Aussi, lorsqu'en 1894 la guerre entre les Portugais et certains clans rongas créa des difficultés entre les Blancs et Goungounyana, le chef ngoni fut abandonné par la plupart de ses sujets, et même par son oncle Nkouyou. Sa capitale Mandlakasi fut brûlée et lui-même capturé par Musinho d'Albuquerque à la fin de l'année 1895; le gouvernement despotique des Zoulous était terminé et remplacé par l'administration portugaise, au grand bénéfice de la tribu thonga.

VII. — CARACTÈRES ETHNIQUES DE LA TRIBU THONGA.

Quels sont les traits caractéristiques de la tribu comparée aux autres groupes ethniques des Bantous sud-africains, et surtout aux Zoulous et aux Soutos? Nous essaierons de les décrire brièvement en ce qui concerne la langue, les caractères mentaux et les caractères physiques.

1^o *Langue des Thongas.* — Il est inutile de donner ici une description minutieuse de la langue thonga; ce travail a déjà été fait, pour le dialecte ronga, dans ma « Grammaire Ronga » publiée avec l'aide du Gouvernement Portugais en 1896 (Bridel, Lausanne) et, pour le dialecte djonga, dans ma Grammaire élémentaire de la langue Thonga-Shangaan, publiée au début du dictionnaire de poche Thonga-Anglais compilé par les soins de mon collègue, le Révérend Ch. Chatelain (Bridel, Lausanne 1908). Je n'étudierai donc la langue qu'au point de vue ethnologique, c'est-à-dire seulement pour déterminer la situation exacte des Thongas parmi les Bantous.

L'idiome thonga appartient au *groupe sud-oriental des langues bantou*, et il est apparenté à la fois au souto et au zoulou. Toutes ces langues ont, en commun, certains caractères grammaticaux qui les distinguent des autres groupes. Parmi ces caractères je puis mentionner : l'emploi fréquent des sons latéraux *hl, dl, ll*; la présence de sept ou huit classes de noms, reconnaissables aux préfixes qui correspondent les uns aux autres dans ces trois langues; la formation du locatif par le suffixe *ini* ou *ng* et non par des préfixes, l'absence par conséquent des trois classes locatives *pa, kou, mou*, etc... Certaines personnes, qui n'avaient pas étudié avec soin le thonga, ont affirmé qu'il s'agissait tout simplement d'un dialecte zoulou. C'est inexact¹. Le thonga est entièrement différent du zoulou et du souto, bien qu'il leur soit très étroitement apparenté, surtout en ce qui concerne le zoulou.

Parenté avec le souto. — Le système phonétique du souto est caractérisé par l'absence d'un phénomène spécial commun à la plupart des langues bantou, au thonga et au zoulou en particu-

1. Les Thongas et les Zoulous *ne se comprennent pas*. En terminologie linguistique, je crois qu'on ne devrait jamais appeler dialecte d'une langue, un idiole qui est incompréhensible pour ceux qui parlent cette langue. C'est une langue entièrement différente et il convient de réserver le terme dialecte aux diverses formes d'une même langue, qui sont d'une nature telle que ceux qui les parlent peuvent se comprendre d'une façon plus ou moins parfaite.

lier. La phonologie bantou est dominée par une singulière transformation de certaines consonnes lorsqu'elles sont précédées des préfixes *n* ou *m*. Cet *n* ou ce *m* est généralement le préfixe de la classe *mou-ba*, *mou-mi* ou *in-tin* (*zin*), et il a la propriété de produire de merveilleux changements dans cette consonne initiale. En souto ce préfixe disparaît complètement excepté dans quelques cas, et la transformation à laquelle je fais allusion manque presque entièrement. En ce qui concerne le vocabulaire, le souto, et surtout le dialecte pédi du souto, présente certaines analogies intéressantes avec le thonga. Il n'est pas possible de citer beaucoup d'exemples; notons seulement que le souto possède les racines *loya* (sorcellerie) et *yila* (tabou) qui se retrouvent également en thonga alors qu'elles manquent en zoulou.

Parenté avec le zoulou. — La grande différence phonétique entre le thonga et le zoulou est l'absence complète en thonga des trois clicks¹ caractéristiques du zoulou. Les Thongas n'ont aucun click, excepté dans quelques rares mots empruntés au zoulou comme *nqolo* (wagon). Il y a régulièrement permutation de certaines lettres d'une langue à l'autre : le *z* du zoulou devient *l* en thonga, le *r* du thonga est généralement remplacé par *l* ou *th* en zoulou.

Originalité du thonga. — Bien que le thonga et le zoulou se ressemblent sur bien des points, le thonga possède quelques traits particuliers qui démontrent son originalité. En ce qui concerne la phonétique, il est caractérisé par la fréquente occurrence d'une labiale sibillante, un peu comme *ps* prononcé avec une espèce de sifflement, qui correspond au *z* zoulou tel qu'il se rencontre au pluriel de la classe *isi-izi*. Le thonga est également caractérisé par quelques transformations spéciales des consonnes initiales. *N + k*, qui reste *nk* en zoulou, devient *h* en thonga. Par exemple : le zoulou *nkosi* (chef), devient *hosi* en thonga. (*khouchi* en souto-pédi, l'initiale *n* étant tombée). Il y a une longue liste de mots de la classe *in-tin* où ce phénomène apparaît (*homou* : bœuf, *houkou* : poule, etc...). L'*r* initial, lorsqu'il est précédé de *n*, devient *nh* (*nhena* : guerrier, *tinharou* : trois; cf. *rur* ou : trois, *bourena* : brave, *morena* : chef, en souto). Il semble que ce soit là la combinaison primitive. En quelques autres cas il devient *nljh* en ronga et *ndj* en djonga (*rako* : derrière, *nljhako*, *ndjako*). Ces deux *r* ont sans doute une origine différente dans l'ancien bantou, mais ces transformations sont spéciales au thonga.

1. L'on croit généralement que les clicks Zoulou sont d'origine hottentote. Il n'est donc pas surprenant qu'ils n'aient pas été adoptés par les Thongas, qui ne semblent pas être entrés jamais en contact avec les Hottentots.

En ce qui concerne la morphologie, le thonga a quelques particularités frappantes : une grande variété de formes démonstratives dues à la présence d'une espèce de particule démonstrative *le* ou *la* ainsi qu'un important développement des participes du verbe. Dans sa conjugaison le verbe est aussi bien pourvu d'auxiliaires que n'importe laquelle des langues sud-africaines et nous pourrions facilement découvrir en thonga les mille ou deux mille combinaisons qui ont été comptées dans la conjugaison zoulou.

Pour toutes ces raisons le thonga est une véritable langue qui s'est développée avec ses différents dialectes.

Les six dialectes. — Nous avons essayé de les classer en six catégories, mais cette classification est purement formelle; en effet chacun de ces dialectes présente des formes de transition, et ils passent de l'un à l'autre par le moyen d'un grand nombre de formes intermédiaires¹. C'est là un fait très frappant. Je prends par exemple le mot *ririmi*, qui signifie langue en djonga, au nord de la rivière Nkomati. Ici nous trouvons deux *r* prononcés plus ou moins comme des *r* roulés, jamais d'une façon gutturale. Si nous allons un peu plus loin vers le sud, au Nondwane, *ririmi* devient *rjirjimi*. Le *r* devient plus palatal. Nous arrivons à Mofoumou : là le mot s'est transformé en *lidjimi*. Le premier *r* est devenu une dentale pure, le second une palatodentale (avec une espèce de cérébralisation). Il y a évolution régulière du son, d'un dialecte à l'autre. Le même processus pourrait être observé pour *b* qui, au sud de la Baie, est un véritable *b* explosif, et devient *b* faible, un *b* labial fricatif et quelquefois presque *w*, une demi-voyelle, en allant vers le nord. Cette régularité dans la relation géographique des sons est très claire, elle montre que la langue a dû se développer organiquement, comme un arbre sur lequel poussent des rameaux, ces rameaux s'écartant de plus en plus les uns des autres jusqu'à ce que les dialectes soient formés, chacun avec ses sons particuliers.

Ceci semble d'autant plus merveilleux que la tribu thonga est formée de populations d'origines diverses qui ont envahi le pays de différents côtés. La seule explication plausible de ces deux faits, en apparence contradictoires, est que les envahisseurs adoptèrent la langue de la population primitive et ne l'altérèrent pas au point de l'empêcher de suivre son évolution naturelle... Si c'est exact la langue thonga devrait être considérée comme l'élément

1. Dans l'appendice n° 1, je donne une liste des mots les plus intéressants et je montre comment ils sont prononcés dans toutes les parties de la tribu afin de caractériser les différents dialectes.

le plus ancien de la vie de la tribu, et nous pouvons alors comprendre comment elle lui a donné son unité.

Il est vrai qu'au point de vue linguistique, les événements se sont déroulés d'une toute autre façon depuis l'invasion zoulou du XIX^e siècle. Les Ngonis de Manoukosi n'adoptèrent pas le thonga comme leur langue, ils conservèrent leur dialecte zoulou que la plupart des clans thonga connaissaient et employaient en même temps que leur langue nationale. Toutefois cette différence peut facilement s'expliquer : les généraux zoulou qui suivirent l'exemple de Tchaka, Manoukosi et Moselekatsi, amalgamèrent les clans et les tribus sous leur gouvernement militaire et ne purent subsister qu'en les maintenant sous une domination despotique. Ils étaient une race aristocratique et considéraient leur propre langue comme supérieure. Gouvernant par la crainte et par l'épée ils demeurèrent exprès étrangers aux tribus asservies. Tout différent était l'esprit des anciens envahisseurs vers 1.400 ou 1.500. Ils n'avaient pas cet idéal de domination étendue, car, opérant sur une beaucoup plus petite échelle, ils se contentaient de prendre aux aborigènes le pouvoir, et se mélangeaient vite à eux, en épousant leurs filles (ainsi qu'ils le font encore) en sorte qu'ils ne formaient plus avec eux qu'un peuple.

Les Ngonis auraient-ils pu dans la suite imposer leur dialecte zoulou à la place du thonga, si les Portugais n'avaient pas brisé leur puissance? C'est impossible à dire. Ils avaient réussi à imposer la terminologie zoulou dans toutes les affaires militaires mais, d'autre part, les femmes n'apprenaient pas le zoulou et dans les peuplades primitives, les femmes sont les meilleures gardiennes de la pureté de la langue. C'est pourquoi je ne pense pas qu'ils auraient jamais réussi à déraciner l'ancienne langue qui doit avoir été parlée en territoire thonga depuis plusieurs siècles.

J'en conclus que la langue thonga était déjà parlée par les premiers occupants du pays, il y a plus de cinq cents ans, et qu'avec un certain nombre de coutumes, elle forme le grand lien qui a uni les clans thonga dans les siècles passés.

2^o Caractères mentaux des Thongas. — Nous nous demanderons seulement quelle comparaison on peut établir entre les Thongas, les Zoulous et les Soutos quant au caractère et surtout au point de vue militaire.

Ayant eu l'occasion d'être témoin d'une guerre au Zoutpans, berg, dans laquelle Mouhlaba, le chef Nkouna, était allié à Maerghé, le chef pédi, je puis attester que les Thongas avaient dix fois plus l'esprit militaire que les Pédis. Je vis le même jour deux

armées se préparant à la même bataille. Les Thongas armés jusqu'aux dents et formés en un grand cercle, tous debout, hurlaient leurs chants de guerre, gesticulaient et faisaient des bonds, en suppliant leur chef de donner l'ordre du départ. Les guerriers pédi étaient assis sous des arbres, priaient et semblaient aussi calmes qu'en n'importe quel autre jour.

Pendant la guerre de Goungounyana, les Thongas furent braves, tout au moins ceux qui ne dépendaient pas entièrement du grand chef ngon, car celui-ci n'avait pas permis à ses guerriers de tuer des Blancs. Les Rongas de Mpfoumou, en particulier, firent preuve d'un grand courage et d'une grande endurance, et ceux qui, pendant la guerre d'Angola, servirent sous les Portugais, ont montré qu'ils étaient très sûrs et que l'on pouvait avoir confiance en eux.

D'autre part tout semble prouver que ces qualités militaires ne faisaient pas, anciennement, partie des traits du caractère thonga, mais qu'elles leur viennent des Zoulous. Ceux-ci leur enseignèrent, au siècle dernier, l'art de se battre; ils les plaçaient au premier rang dans les combats et les appelaient « Mabouyandlela », « ceux qui ouvrent la voie ». Avant l'invasion ngon, les armées thonga ignoraient le *moukhoubi*, c'est-à-dire le cercle de guerriers armés qui est à la base du système militaire zoulou (Voir la VI^e Partie); ils avaient coutume de se placer en ligne droite et peu d'hommes étaient tués dans leurs batailles. Ils n'étaient, en somme, que des clans bantou normaux, c'est-à-dire des hommes vivant paisiblement, se disputant parfois avec leurs voisins. L'idée de conquête, de domination étendue, le système de nation armée, adoptés par Tchaka et ses partisans, étaient quelque chose de nouveau pour les indigènes du Sud de l'Afrique, quelque chose qui fut sans doute emprunté aux Blancs par Dingiswayo. C'est là une chose qu'il ne faut pas oublier.

Sous une surveillance européenne équitable, il est peu probable que la tribu thonga perde son caractère paisible et doux.

3^o *Caractères physiques des Thongas.* — On ne peut pas dire que les Thongas possèdent un type physique homogène et très distinct. Ils sont généralement d'une couleur brun foncé, parfois entièrement noirs, mais beaucoup plus foncés que les Soutos. Dans l'ensemble, leur aspect extérieur ressemble plutôt à celui des Zoulous; cependant, en ce qui concerne la figure et la taille, ils varient beaucoup d'un individu à l'autre. On rencontre des Thongas dont les faces ont nettement le type nègre : lèvres épaisses, nez épatés, pommettes saillantes, et le même jour, au

même endroit, d'autres individus appartenant au même clan dont la face est beaucoup plus allongée, les lèvres minces et le nez pointu. Il semble qu'il y ait chez eux deux types : le type grossier probablement plus répandu parmi les populations primitives et qui s'est conservé très net chez les Tchopis de la côte, et le type plus affiné, qui appartenait peut-être aux envahisseurs. Ces deux types se sont mélangés de toutes les manières. Il semble qu'il y ait eu également, dans certains clans, une influence arabe. Un administrateur colonial du Zoutpansberg a remarqué, dans quelques-unes des colonies thonga, des traits sémitiques frappants : nez busqués, lèvres minces. Y a-t-il eu des alliances entre les Thongas et les Arabes qui s'établirent sur la côte orientale, bien avant qu'elle ne fut découverte par Vasco de Gama? Qui pourrait le dire?

PREMIÈRE PARTIE
LA VIE DE L'INDIVIDU

CHAPITRE PREMIER

ÉVOLUTION D'UN HOMME DEPUIS SA NAISSANCE
JUSQU'A SA MORT

A. — ENFANCE

I. — LE JOUR DE LA NAISSANCE.

Lorsqu'un nouveau membre de la tribu est attendu, lorsque la mère commence à ressentir les douleurs de l'enfantement (kou louñwa), le père envoie prévenir les sages-femmes du voisinage, et elles arrivent toutes aussitôt. On les appelle *tinsoungakati*¹. Toute femme ayant quelque expérience en la matière est sage-femme, aucune préparation spéciale n'étant exigée pour obtenir ce titre².

La *place choisie* pour l'accouchement (phoulouka) se trouve généralement derrière la hutte (mahosi) dans laquelle habite la femme enceinte. Quelques nattes sont apportées et dressées, de façon à former un petit enclos. C'est pour protéger la femme contre les regards indiscrets. S'il y a assez de buissons, on ne se

1. Ce mot est intéressant. Sa terminaison *ati* est le suffixe féminin qu'on trouve dans *nsati* : femme, *houloukati* : éléphant femelle, *Nkomati* : la rivière du même nom, les rivières étant considérées comme féminines par les Thongas.

2. Dans certains clans thonga, en particulier chez les Khosas de Magoude, il y a une personne qui est obligée de venir assister la femme en couches : c'est la *moukoñwana lo'nkoulou* de son mari, c'est-à-dire la femme qui a été achetée par les bœufs de son mari. La femme en couches appuie sa tête sur la poitrine de cette femme, pendant que les autres sages-femmes aident à sa délivrance. Lorsque le Rév. F. Paillard vint assister une femme en couches, la *moukoñwana lo'nkoulou* lui dit : « Merci! Vous avez pris ma place ». (Voir la 11^e Partie, chap. I. B. 3.).

sert pas de nattes. Tout cet endroit est désigné par un nom spécial : *foukwène* ou *bousakène* (le nid). Si l'accouchement est laborieux, on consultera probablement les osselets divinatoires et l'on transportera la femme à un autre endroit, à l'intérieur de la hutte, ou ailleurs.

L'enfant peut venir au monde normalement, mais, en règle générale, les sages-femmes estiment qu'il est de leur devoir de soumettre leur patiente à une *longue et douloureuse manipulation*, à un véritable pétrissage exécuté avec les mains, parfois même avec les pieds, dans le but d'obtenir l'expulsion à la fois de l'enfant et du placenta. Elles y réussissent quelquefois, mais elles blessent souvent aussi la mère d'une façon grave. Les sages-femmes estiment qu'elles doivent être très brutales et n'avoir aucune pitié de la pauvre femme. Il arrive que la mère finisse par perdre tout sentiment humain à la suite de ce traitement douloureux. J'ai entendu dire que parfois elle refusait de donner le jour à son enfant, mordait ses assistantes et se sauvait. De là, sans doute, l'attitude adoptée par les sages-femmes. La mère ne doit pas *fahla ñwana*, c'est-à-dire briser l'enfant, expression technique désignant les accouchements malheureux.

Pendant tout l'accouchement, la mère ne doit ni manger ni boire; c'est un tabou¹; elle tuerait l'enfant en le transgressant. Naturellement aucun homme ne doit assister à la naissance; les jeunes filles ne doivent pas non plus s'approcher. Une jeune femme nouvellement mariée peut être admise à entrer dans l'enclos afin « d'apprendre ». Il est également défendu aux parentes de la femme, à ses sœurs, et même à sa mère de venir *foukwène*; elles pourraient avoir honte si leur parente se conduisait mal et « brisait son enfant ». Elles ne viennent que le jour suivant, lorsqu'elles apprennent que tout s'est bien passé; le père tuera alors une poule à leur intention.

Aussitôt que l'enfant est né, l'une des sages-femmes attache le *cordón ombilical* (*likabana*) près du nombril et le coupe à environ 7 centimètres. La petite plaie est enduite d'une espèce de graisse; le morceau de cordon qui demeure attaché au bébé est soigné avec

1. Nous traduisons par tabou le mot thonga *yila* qui signifie tout ce qui est défendu. Je me permets de donner la définition provisoire suivante de ce terme, que l'on trouvera de la première à la dernière page de ce livre : « Tout objet, tout acte, toute personne qui comporte un danger pour l'individu ou la communauté et qui doit, par conséquent, être évité — cet objet, cet acte ou cette personne étant frappés d'une sorte d'interdit. » Aussi souvent que possible, j'ajouterai l'explication que les indigènes donnent de ces tabous.

beaucoup d'attention, il tombe généralement au bout de la première semaine, et c'est le signal indiquant la fin de la période des couches.

Le placenta est également attendu avec grande impatience, on l'appelle : *yindlou ya n̄wana*, la « maison de l'enfant », ou *hlalou*. Lorsqu'il est trop long à venir, les sages-femmes commencent à s'inquiéter « car le sang qu'il contient n'est pas entièrement sorti et tuera la mère ». Dans le clan khosa, si le placenta ne vient pas immédiatement, on oblige la femme à se tenir debout le corps à demi penché vers l'avant, et toutes les sages-femmes se mettent à agiter leurs index de droite à gauche en faisant entendre le son : *tswi-tswi-tswi-tswi*. On prétend que cela aide le placenta à venir. Le placenta est en général enterré profondément derrière la hutte à l'endroit où l'accouchement a eu lieu; certains préfèrent cependant l'enterrer à l'intérieur de l'habitation, craignant que les chiens ne le déterrent, ce qui est tabou.

L'enfant est ensuite lavé dans de l'eau. Cette eau est jetée car le sang de l'accouchement qui est tabou l'a rendue impure.

Choix du nom de l'enfant. — Le jour de la naissance, ou l'un des jours suivants, l'enfant reçoit son nom (*bito*), qui peut être choisi principalement de quatre façons :

1^o Souvent les parents donnent à leur rejeton le *nom d'un chef* tel que *Mousongi*, *Makasana*, *Mouzila*, etc... Cela flatte leur vanité!

2^o Mais fréquemment les parents aiment à rappeler un nom des anciens temps (*pfousha bito dja khalé*), le nom d'un ancêtre, car il est bon de se souvenir d'eux. Ils vont jusqu'à consulter les osselets. Un nom est proposé, et si, en retombant, les osselets ne donnent pas une indication favorable, on en essaie un autre jusqu'à ce qu'on soit sûr que les dés « ont parlé »¹.

3^o Ou bien encore quelqu'un sollicite la faveur de donner son nom au nouveau-né; ce peut être un ami de la famille, mais souvent aussi ce privilège est accordé à un voyageur qui se trouve dans le village. Il *se nommera lui-même dans l'enfant* (*kou tit-choula ka n̄wana*). Ceci établira un lien spécial entre cette personne et l'enfant, lien qui ressemble un peu à celui d'un parrain et de son filleul. Une fois par an, cette sorte de parrain viendra et apportera des cadeaux à « son nom » (c'est-à-dire à l'enfant). Lorsque l'enfant sera capable de voyager, la mère ira avec lui rendre visite à son « ami de nom » (*mabitokoulobyé*).

1. Les indigènes chrétiens aiment à demander à leur missionnaire de choisir un nom, peut-être pour une raison semblable.

4^o Une quatrième façon de donner un nom au nouveau-né est d'en choisir un inspiré par les *circonstances de la naissance*. Si l'enfant, par exemple, est venu au monde durant un voyage de la mère, on l'appellera *Ndletène*, c'est-à-dire « sur le chemin », « sur la route »; si la naissance a eu lieu sous un arbre, le nom de cet arbre, mis au locatif, sera choisi. C'est ainsi qu'il y a beaucoup de Thongas portant les noms de Nkanyène (sous le térébinthe), Nkwakwène (sous le Strichnos), Nkouwène (sous le figuier), etc...; ou bien encore Mpfoulène (durant la pluie), Maroumbine (dans les ruines), Mawéwé, si l'enfant est né pendant la guerre faite par le chef portant ce nom, etc... Lorsque le général Beyers parcourait le Zoutpansberg avec ses troupes, les indigènes, admirant la rapidité de ses mouvements, donnèrent son nom à beaucoup d'enfants ¹.

Chez les Thongas, les noms sont les mêmes pour les deux sexes. Deux seulement ne peuvent être employés indistinctement pour les filles et pour les garçons. *Nhwanin* est un nom de fille car il signifie « fille », et *Nwandjise* un nom de garçon puisqu'il veut dire « garçon » ².

Ces noms donnés à la naissance sont abandonnés plus tard, généralement au moment de la circoncision ou à l'âge de la puberté dans les clans où la coutume de la circoncision a disparu; les garçons et les filles choisissent alors de nouveaux noms. Les hommes et les femmes qui passent par l'initiation adoptent ri-

1. En cas de *bowoumba*, c'est-à-dire lorsqu'une femme a perdu plusieurs enfants (Voir I^{re} Partie, Chap. II, 8), si elle en met un autre au monde, on choisira un nom destiné à protéger le nouveau-né contre le sort qui a atteint ses frères et sœurs. Je connais un petit garçon né en de telles circonstances. Son grand-père Chona lui donna son propre nom afin qu'il lui porte bonheur. Le Rev. H. Guye, dans un article intitulé : « Des noms propres chez les Ba-Ronga » (*Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, 1920) cite un exemple intéressant d'un tel nom. Un petit garçon fut appelé *Nyamayabou*, c'est-à-dire « leur viande ». Ses aînés étaient morts, et l'on pensait qu'ils avaient été mangés par des jeteurs de sorts. Lorsque ce petit garçon vint au monde, ses parents avaient perdu tout espoir de le conserver vivant et ils dirent : « Il est leur viande, la viande que les jeteurs de sorts vont manger! » Ils pensaient évidemment que ce nom serait pour l'enfant une protection sans doute parce que les jeteurs de sorts verraient ainsi que leurs crimes étaient connus et qu'ils auraient peur, s'ils le tuaient, d'être découverts. Ces noms sont appelés : « noms de misère » (*mabito ya bousiwana, ya kou titjetja*). comme par exemple Bisana ou Bisalifou, « celui qui hoquète la mort » : partout où vont ses hoquets, ils répandent la mort.

2. Je connais une exception à cette règle. Le fils du chef de Mabota portait le nom de *Nhwanin*, nom de fille, afin de tromper les puissances malveillantes qui avaient tué ses frères et sœurs.

tuellement un nom nouveau. Il en est de même pour les possédés qui sont exorcisés; ils prennent le nom de celui par qui ils sont possédés, lorsqu'il s'est fait connaître. Je renvoie le lecteur à l'appendice II pour de plus amples détails en ce qui concerne les noms thongas.

Naissance avant terme. — Si un enfant naît avant terme, et s'il est très petit et chétif, on l'enveloppe de feuilles de ricin et on le met dans une grande marmite que l'on expose à la chaleur du soleil. C'est une véritable couveuse et l'on prétend que ce traitement est couronné de succès (Tobane).

Naissances tardives et naissances d'enfants illégitimes. — Il ne semble pas y avoir de relations entre les deux, mais dans l'esprit thonga, au contraire, un accouchement tardif et laborieux prouve que l'enfant n'est pas légitime. Cette conviction est si forte que lorsqu'une femme sait que l'enfant qu'elle porte n'est pas le fils de son mari (nouana) mais celui d'un amant (mbouyé), elle le confesse à la sage-femme principale, afin de s'épargner les complications d'un accouchement difficile, car il est tabou de mettre au monde un « enfant d'adultère » sans l'avouer; cela causerait à la mère des souffrances indicibles.

C'est pourquoi, si l'accouchement est trop long, la sage-femme commence à avoir des doutes sur la légitimité de l'enfant. Elle commence par prévenir le mari. Il sait ce que cela veut dire. Il prend dans son *chifado*¹ un peu de *semen*, le mélange à de l'eau dans une coquille de sala (le gros fruit rond du *Strichnos*) et la femme boit le tout. Il est possible que l'enfant « sente alors son père », si le mari est bien son père, et qu'ainsi sa naissance soit rapide; mais si l'on n'obtient pas ce résultat, c'est que l'enfant est vraiment illégitime et la sage-femme forcera la mère à confesser sa faute et le nom de son amant. Si elle en a eu plusieurs et qu'elle cache le nom de certains d'entre eux, « ses entrailles refuseront » (*khouri dji ta yala*) et la naissance ne sera possible que lorsque la confession sera complète.

Si un enfant illégitime naît sans retard, il viendra au monde les poings fermés et refusera de prendre le sein; la sage-femme aura ainsi l'occasion d'extorquer à la mère sa confession. Ces femmes pratiquent une magie divinatoire spéciale : elles prennent un tesson, y déposent des graines de courge et le placent sur le feu. Si les graines, au lieu de brûler et de charbonner, font explo-

1. Voir annotation I à la fin du volume dans la série de notes en latin destinées aux médecins et aux ethnographes.

sion avec bruit, l'accouchée est coupable. Chaque explosion signifie un amant, et tous leurs noms doivent être révélés (Tolane). Cette confession est strictement privée. Les sages-femmes considéreront comme un devoir professionnel de ne divulguer le secret à personne, pas même au père; mais la mère doit avouer, car il est absolument nécessaire que le père véritable de l'enfant soit connu le jour de sa naissance.

Il est tabou que l'amant de la femme vienne à la porte de la hutte après la naissance de l'enfant illégitime, aussi longtemps que le cordon ombilical n'est pas tombé, sinon l'enfant mourrait. Plus tard même, si la mère est assise sur le seuil de la hutte avec l'enfant dans ses bras, et si l'homme vient à passer sur le chemin devant elle, l'une des sages-femmes se lèvera (n'a-t-elle pas entendu la confession?) et, prenant entre ses doigts une pincée de sable dans l'empreinte des pas de l'amant, la versera sans dire mot sur la fontanelle du bébé. Si le mari se trouve là il apprendra par ce geste, qu'il n'est pas le véritable père. Je ne pense pas qu'il en soit très mécontent; l'enfant est à lui en tout état de cause, et, si c'est une fille, personne d'autre ne « mangera les bœufs! » C'est là, pour lui, la chose importante.

En ce qui concerne la naissance de jumeaux, nous étudierons plus tard les coutumes étranges qui l'accompagnent; autrefois l'un des enfants était tué. Sauf dans ce cas, aucun enfant n'est jamais mis à mort volontairement le jour de sa naissance.

II. — LA PREMIÈRE SEMAINE OU PÉRIODE DES COUCHES.

Depuis le jour de la naissance jusqu'à l'instant où le cordon ombilical tombe, sept jours peuvent se passer : cela constitue une période spéciale appelée *bousahana*, qui est la période des couches à la fois pour la mère et l'enfant. Elle se terminera, à la première sortie de l'enfant, par une cérémonie spéciale marquée par le rite du tesson.

Durant ces sept ou huit jours, la mère est astreinte à un régime spécial, et c'est vraiment pour elle une « période de marge »; elle est entièrement en dehors de la société. Le régime est prescrit par le docteur de la famille qui sait comment soigner les enfants; il consiste en un plat spécial appelé *chimhimbi*, fait de graines de millet¹ (mabélé), dans lequel des médecines spéciales ont été

1. L'emploi du millet, dans cette occasion, ainsi que d'autres rites anciens, prouve l'antiquité de cette céréale. Ce fut, sans doute, la première que con-

mélangées. Le but de ce traitement (khwebela bousahana) est double : premièrement, il doit expulser le sang impur qui suit la naissance et qui est un très grand tabou; deuxièmement, il doit stimuler la production du lait. Cet aliment est cuit dans une marmite spéciale (chikhwebelo cha bousahana) et mangé non pas avec les mains, car quelques parcelles de sang impur pourraient y pénétrer et rendre la mère phtisique, mais avec une cuiller spéciale.

A la fin de cette période de réclusion, la marmite et la cuiller sont attachées au-dessus de l'entrée de la hutte, à l'intérieur (chirangène cha nyangwa).

Une volaille est également tuée pendant ces premiers jours une poule si l'enfant est une fille, un coq si c'est un garçon. On introduit un peu de poudre médicinale dans le bouillon, la mère le boit et mange une partie de la viande, le mari mange le reste. On se permet ce petit extra, car il aide la mère à retrouver plus vite ses forces; elle est servie par sa propre mère, qui a été appelée dès que l'accouchement s'est terminé d'une manière satisfaisante, et qui l'aide à nourrir l'enfant.

Quant à l'enfant, son cordon ombilical est oint chaque jour, il commence à prendre le sein et boit les *milombyana*, la grande médecine que nous décrirons plus loin.

Durant ces quelques jours, de nombreux tabous doivent être observés.

Le mari n'est autorisé à entrer dans la hutte sous aucun prétexte, et ceci, non pas parce qu'il est impur, bien au contraire. Chez les Thongas, une naissance ne contamine pas le père comme elle le fait dans d'autres tribus; il n'est pas obligé de se soumettre à un traitement quelconque. Son exclusion de la hutte conjugale est uniquement due au fait que sa femme est souillée par le sang des lochies, et il courrait lui-même le plus grand danger s'il approchait.

Tous les individus mariés sont également exclus (bakhili), c'est-à-dire tous ceux qui ont des rapports sexuels réguliers. S'ils touchaient l'enfant, celui-ci mourrait. Nous verrons plus tard pourquoi. Cependant si une femme désire beaucoup voir le nouveau-né, elle doit s'abstenir pendant deux jours de rapports sexuels avec son mari; elle peut alors être admise dans la hutte.

nurent les indigènes. Le maïs est une nourriture toute moderne pour les Thongas, bien qu'on ne sache pas à quelle époque il a été introduit (Voir IV^e Partie).

Au contraire les jeunes filles sont les bienvenues dans la hutte, mais elles ne doivent pas embrasser le bébé pendant les premiers jours. « Il n'est pas encore ferme; ce n'est que de l'eau » dit-on. Plus tard, lorsqu'il commence à rire et à jouer, elles peuvent l'embrasser, et même son père peut alors le faire : lorsqu'il revient de voyage, il le prend dans ses bras et l'embrasse sur la tempe. Si le cordon ombilical est, à ce moment-là, tombé normalement, la période des couches est finie : cette fin est marquée par deux rites.

La mère de l'accouchée devra *enduire d'argile le sol de la hutte*. C'est la grande purification qui termine la période marginale, Par là tout le sang dangereux est enlevé et le mari est autorisé ainsi que tous les autres habitants du village, à rentrer dans la hutte.

Le deuxième est le *rite du tesson* (kou tjibela chirengelène, c'est-à-dire faire du feu sous le chirengele, le tesson employé à cet usage). C'est à la fois un traitement médical et une cérémonie religieuse. Elle est accomplie par le docteur de la famille sur le seuil de la hutte, et de la manière suivante : il met dans un tesson des morceaux de peau de toutes les bêtes de la brousse — antilopes, chats sauvages, éléphants, hippopotames, rats, civettes, hyènes, élans et serpents venimeux — puis il les rôtit jusqu'à ce qu'ils brûlent. La fumée s'élevant alors, il y expose l'enfant pendant un assez long laps de temps corps, figure, nez et bouche. Le bébé se met à pleurer, il éternue, il tousse; c'est justement ce que l'on voulait. Puis le docteur prend ce qui reste des morceaux de peau, les broie, les pulvérise, les mélange avec de la graisse de tihouhlou¹, vieille de deux ans qui est donc assez ferme pour en faire un onguent. Avec cet onguent il frictionne tout le corps de l'enfant, surtout aux jointures qu'il étend doucement afin d'aider à la croissance du bébé.

Cette fumigation et cette manipulation sont destinées à agir comme préventifs. L'enfant ayant été exposé à tous les dangers extérieurs, dangers représentés par les bêtes de la brousse, peut sortir de la hutte. Il peut désormais « traverser les traces des bêtes sauvages » (tjemakanya mitila) sans danger. Les serpents ne le mordront pas, ou tout au moins leurs morsures ne lui feront pas de mal; les lions ne le tueront pas. Le reste de la poudre est

1. Les tihouhlou sont les graines de l'arbre nkouhlo connu sous le nom de mafou reira. Elles sont oléagineuses et la graisse (mafoura) que l'on en retire est très employée par les Thongas pour les usages externes.

versé dans un petit bout de roseau, bouché aux deux extrémités que la mère devra porter sur elle pendant toute la période d'allaitement, de manière à continuer le traitement.

Le rite du tesson est également le grand remède préventif contre les *convulsions*, le mal tant redouté pour les bébés. Si un enfant en souffre, on dira : « a tlalile chirengelène », c'est-à-dire : « le rite du tesson n'a pas réussi » et les parents s'adresseront à un autre docteur dont les drogues seront plus puissantes, afin qu'il l'expose une seconde fois à la fumée. Il se peut même qu'un adulte subisse à nouveau ce traitement, s'il a été pris de convulsions. Mais dans ce cas, le tesson avec ses morceaux de peau, est placé sur la tête du patient que l'on a préalablement recouverte d'une touffe de cuscute (haré dja yendjéyendjé). Le but de toute la médication dite des « milombyana » est également, comme nous le verrons, de lutter contre les convulsions¹.

L'enfant thonga est toujours reçu avec joie par toute la famille. Si c'est une fille, elle représente des bœufs qui permettront plus tard d'acheter une femme à l'un des fils; c'est donc non seulement une augmentation de richesse mais une augmentation des membres de la famille. Si c'est un garçon, il n'y a pas d'enrichissement matériel direct, mais le clan devient plus fort et le nom du père est glorifié et perpétué.

Lorsqu'il s'agit de la naissance du premier-né (ñwana wa mati-boula), une cérémonie spéciale est célébrée à la fin de la première semaine. Dès que la grand'mère a enduit d'argile la hutte, elle retourne chez elle et rassemble toutes ses parentes qui sont souvent au nombre de dix ou quinze; elles emportent avec elles de la nourriture, de l'ocre et de la graisse préparés dans ce but. Deux ou trois hommes les accompagnent. Elles entrent dans le village de l'enfant en exécutant une danse spéciale appelée *khana*, et en chantant le chant suivant (qui est précisément le chant destiné à glorifier un premier-né) :

Je glorifie ma marmite qui a fait *ngélébendje*...

1. Dans *Savage Childhood*, p. 12, Dudley Kidd décrit ce « baptême de fumée » chez les zoulous. Un peu de saleté est raclée sur le corps du père et est mélangée à d'autres drogues, de façon à communiquer l'esprit ancestral à l'enfant. Un autre ingrédient est un fragment d'aérolithe réduit en fine poussière. Il est intéressant de comparer l'emploi de l'aérolithe avec le fait que, chez les Thongas, cette fumigation est destinée à empêcher les convulsions. Les convulsions, en effet, ainsi que nous le verrons (VI^e Partie. Chap. II B.) sont causées par la puissance mystérieuse du Ciel. L'aérolithe est tombé du ciel. Le baptême de fumée tend donc à mettre l'enfant sous l'influence des deux principaux éléments de la religion bantou: les dieux ancestraux et le Ciel.

Elles comparent l'enfant à une marmite de terre qui a été cuite au four, puis mise à l'épreuve comme il est d'usage d'éprouver une marmite, en la laissant tomber sur le sol : la marmite ne s'est pas brisée car elle ne s'était pas fendue dans le four, elle est restée intacte ! Voilà ce que signifie l'adverbe descriptif ngélébendjé.

Puis elles enduisent d'ocre le bébé, la mère, le père, tous les habitants du village. C'est une grande fête. Une chèvre doit être tuée si possible, car le père et la mère ont « acquis un village » (kouma mouti) par l'intermédiaire de l'enfant, ils ont « poussé des racines » (mila mitjou). Telle est la loi, mais sa non-exécution n'est pas tabou. Lorsque les grands-parents n'accomplissent pas cette cérémonie, on estime qu'ils offensent les parents de l'enfant, mais il n'en découlera aucune conséquence funeste.

Pour chacun des enfants suivants, la fête sera réduite à l'ofrande, par la grand'mère, d'une corbeille de nourriture destinée à *llangela ñwana*, c'est-à-dire à « fêter l'enfant ».

III. — LA PÉRIODE DE L'ALLAITEMENT.

L'enfant a été sorti de la hutte où s'est passée la période des couches (houmecha bousahanen), il est alors autorisé à aller au dehors. La période de l'allaitement commence et elle durera deux ans et demi ou trois ans; avant d'étudier les rites qu'elle comporte, remarquons de quelle façon on porte l'enfant et quel est son régime durant toute cette période.

1° *Le ntéhé.*

La mère ne porte pas l'enfant dans ses bras mais dans une peau assouplie appelée *ntéhé*. La préparation du *ntéhé* est sujette à de nombreuses prescriptions.

En voici la première : on ne doit pas s'occuper du *ntéhé* avant la naissance de l'enfant, car cela porterait malheur. On pourrait appeler ce tabou un « tabou de prévision ». Il y a d'autres tabous de ce genre dans la tribu.

La peau destinée au premier-né doit être fournie par l'oncle maternel. C'est là une règle, mais la coutume n'est pas tabou¹. Le père peut également la préparer, si c'est nécessaire.

1. Bien que le terme tabou signifie généralement une prohibition, je me permets de l'employer dans un sens positif : une coutume est tabou lorsque sa violation est tabou.

Le ntéhé ne doit pas être une peau de brebis. C'est tabou. Il faut prendre la peau d'un duiker (antilope grise), d'une chèvre ou d'une antilope mhala (en zoulou impala). On emploie des peaux de brebis seulement dans le cas où trois ou quatre enfants étant morts pendant les années précédentes la mère se trouve dans l'état de destitution appelé bouwoumba (chap. II).

Le ntéhé est préparé de telle façon que l'on se sert des pattes de l'animal comme de courroies, les pattes de devant sont attachées autour du cou, les pattes de derrière autour de la taille et, de cette manière, l'enfant est bien maintenu sur les épaules de sa mère. Il peut à volonté sortir sa tête du ntéhé ou bien être entièrement caché par lui. Cette façon de porter les bébés est très commode : la mère et l'enfant s'y habituent tellement bien que, si l'on soulève un bébé, immédiatement il étend ses petites jambes à angle droit avec son corps afin de s'asseoir sur le dos de sa mère; et la mère peut facilement faire tout son ouvrage, même cultiver ses champs, avec le bébé sur son dos dans le ntéhé!

2^o Régime pendant la période de l'allaitement.

L'enfant est nourri par sa mère. Il peut prendre le sein à n'importe quel moment de la journée. Les indigènes n'ont aucune idée des repas à heures fixes, et ils estiment qu'il est cruel de refuser le sein à un enfant qui pleure.

Il existe des coutumes concernant le lait (*masi*). Lorsqu'une mère doit quitter son enfant pour peu de temps, elle fait tomber quelques gouttes de lait sur son cou, pour l'empêcher d'avoir soif. Lorsqu'elle a dû s'absenter pour plus d'un jour (et ceci ne peut se faire qu'à partir du moment où l'enfant peut manger des aliments solides) et qu'elle revient chez elle, avant de donner à boire à l'enfant, elle fait chauffer un tesson dans le feu et y fait tomber, de chaque sein, quelques gouttes de lait. Le liquide s'évapore. Voici la raison de cette coutume : le lait de la mère s'est refroidi; il doit être réchauffé, sinon l'enfant serait constipé. C'est un tabou¹. Si un bébé mord le mamelon, on estime que c'est par méchanceté et la mère lui égratigne le front pour le punir.

Les mères qui n'ont pas assez de lait emploient comme médecine une espèce d'arbuste appelé *nela*. Cet arbuste qui est une euphorbiacée, a une sève laiteuse; le traitement est basé sur le principe : *similia similibus curantur*.

1. Comparer aux charmes du lait chez les Zoulous, décrits par D. Kidd dans *Savage Childhood*, p. 38.

Les Thongas croient que le lait, à lui seul, ne suffirait pas à faire grandir un enfant : *Nwana a koula hi miri, l'enfant grandit grâce aux médecines*, tel est l'adage universellement adopté. Si l'on regarde avec attention une femme portant un enfant sur son dos, on remarquera, suspendu au *nléhé*, le bout de roseau (*lihlanga*) contenant la poudre noire qui protège contre les dangers de la brousse, et une petitealebasse à demi remplie d'eau. Ce n'est pas de l'eau pure, mais de la tisane appelée *milombyana*. Ce mot est le diminutif, au pluriel, de *nombo* qui signifie le mal des bébés. Le grand *nombo*, ce sont les convulsions également appelées *tilo*, ciel, car cette maladie est mystérieusement liée à l'influence du ciel (Voir la VI^e Partie). Le petit *nombo* est la diarrhée infantile dont souffrent si souvent les petits enfants. Les deux maladies sont attribuées au *nyoka*, le parasite intestinal, le ver ou serpent (*nyoka* signifie les deux) dont souffrent tous les enfants et qui doit toujours être combattu, car, s'il n'était pas tenu en échec, il passerait des intestins à l'estomac, il viendrait battre intérieurement à la fontanelle¹ et finirait par pénétrer dans la poitrine. Alors les yeux du bébé se retourneraient, il serait pris de convulsions et il mourrait. Heureusement certaines drogues ont un effet merveilleux contre cet être dangereux! L'un de mes voisins, converti de Rikatla, me donna leurs noms. La première est une protéacée (?) très commune à longues siliques, appelée *dlanycka* : « celle qui tue les vers ». Mélangée aux racines d'une légumineuse appelée *nwamahlanga* et à deux autres plantes que l'on trouve près de la mer, elle oblige le ver à rester tranquille. On fait bouillir ces drogues et la décoction ainsi obtenue est versée soigneusement dans une petite marmite spéciale appelée *hlembelwana ya milombyana* que l'on conserve dans la hutte. Tous les matins la mère réchauffe légèrement la marmite, verse un peu de son contenu dans une coquille de sala et en donne à boire une gorgée à l'enfant; puis elle trempe son doigt dans la tisane, et laisse tomber deux ou trois gouttes sur la fontanelle; après quoi elle crache sous la coque et la passe sur le corps du bébé, tout le long du sternum, jusqu'à l'ombilic. Ceci afin de « soigner l'enfant pour le faire grandir ». S'il tombe malade, ce traitement sera répété plusieurs fois par jour. S'il va bien et sort avec sa mère, celle-ci

1. Tjaba-tjaba, la fontanelle, joue un grand rôle dans les diagnostics des médecins indigènes et ils la couvrent souvent de cire noire. Quand l'enfant a le hoquet, sa mère ou quelqu'un d'autre soufflera sur la fontanelle pour empêcher les vomissements. Cela fera « tenir son cœur debout (*yimisa mbilou*) ».

prendra un peu de la décoction dans une petitealebasse et lui en donnera un peu de temps en temps.

L'enfant ne doit jamais boire d'eau ordinaire, mais seulement la tisane des *milombyana*. C'est un tabou. Si la mère part en voyage loin de chez elle et laisse derrière elle la marmite des *milombyana*, elle peut ajouter de l'eau à laalebasse, mais elle doit toujours auparavant y laisser un peu de la tisane. La mère elle-même n'est pas autorisée à boire l'eau d'un autre pays que le sien. Si elle est obligée de voyager, elle doit prendre un peu de la poudre contenue dans le roseau, toutes les fois qu'elle boit, afin que l'enfant se familiarise avec le pays¹. Ces règles doivent être observées pendant toute la période d'allaitement.

L'enfant commence à prendre de la nourriture solide aussitôt que ses dents ont poussé et qu'il peut la saisir avec ses mains. Certains indigènes n'aiment pas à lui en donner trop tôt, car, disent-ils, ses selles deviennent fétides. Plus tard, lorsqu'il peut sortir et prendre soin de lui-même, il peut manger n'importe quoi.

Si la mère meurt pendant la période d'allaitement, le bébé est à peu près sûr d'avoir le même sort. En effet il est nourri de lait de chèvre ou de vache, et comme les indigènes ne savent pas qu'ils doivent l'additionner d'eau, l'enfant finit par mourir d'entérite.

J'ai entendu citer des cas où une autre femme, s'étant chargée de l'enfant orphelin, le nourrit de son propre lait jusqu'à ce qu'il pût être sevré. Son enfant à elle étant plus âgé, elle l'avait sevré plus tôt que de coutume, et avait allaité l'autre enfant à sa place. Cette femme et la mère de l'enfant étaient les épouses du même mari à Libombo près de Rikatla, et la nourrice réclama une récompense pour ce qu'elle avait fait. Un autre cas extraordinaire est le suivant : une femme mourut peu après la naissance de son fils appelé Mayimboulé; la grand'mère dont le nom était Michidohi qui avait un fils adulte et n'avait pas eu d'enfant depuis, prépara de la bière légère ainsi que d'autres aliments appropriés, et réussit à sécréter elle-même du lait; et c'est ainsi que l'enfant fut sauvé!

Pendant les premiers mois de son existence, un enfant est regardé comme une très faible créature. « I matil » c'est-à-dire « Ce n'est que de l'eau! » De là peut-être l'étrange idée qu'un bébé,

1. Une coutume semblable est observée lorsqu'on va d'un pays à l'autre. Lorsqu'un Ronga revient de Kimberley après y avoir pris femme, ils apportent tous deux un peu de la terre de la contrée qu'ils quittent, et la femme doit en mélanger un peu chaque jour à sa bouillie afin de s'habituer à sa nouvelle résidence. Cette terre pourvoit à la transition entre les deux domiciles!

semblable à un animal nouveau-né, peut nager, et en tout cas ne peut pas se noyer : il flotte sur l'eau. Si une femme, portant un bébé sur son dos, traverse une rivière et se trouve en danger d'être emportée par le courant, on lui crie du rivage : « Dénoue le ntéhé et laisse le bébé traverser. Ne pense qu'à toi, le petit suivra bien ». On dit : « Psa yila : il est tabou qu'un bébé se noie ». A remarquer l'emploi curieux du mot « yila » dans cette expression.

3^o Dentition.

Aussitôt que les deux incisives supérieures et inférieures de l'enfant ont percé, la mère prend une perle blanche (tjambou) et l'attache à l'un des cheveux de l'enfant, au-dessus du front. On prétend que cette perle blanche aide les autres dents à pousser normalement. Si l'on ne prenait pas cette précaution, l'intelligence de l'enfant ne se développerait pas; il frissonnerait au lieu de sourire, il mettrait en avant ses lèvres et sa langue pour empêcher l'air de pénétrer dans sa bouche! Lorsque toutes les dents ont percé, la perle est enlevée et jetée *talen*, c'est-à-dire sur le *lala*. Le *lala* est le tas de cendres, l'endroit placé derrière la hutte où chacun jette les balayures et les ordures. Il joue un rôle important dans les coutumes des Thongas et des autres Bantous de l'Afrique du Sud.

Les dents (linyo-menyo) des enfants sont appelés métaphoriquement *hobé*. Le *hobé* (pl. *lihobé*) est le grain de maïs pilé qui est blanc et très semblable à une dent; d'où l'expression : « A houmi hobe », « il lui est poussé un grain de maïs », employée pour indiquer qu'une dent est poussée.

Lorsque les dents de la mâchoire supérieure de l'enfant percent les premières, c'est mauvais signe. Dans les clans du Nord et plus spécialement chez les Pédis, c'est un grand tabou. A sa mort l'enfant doit être enterré en terrain humide. Chez les Rongas le mauvais augure n'est pas envisagé comme étant très sérieux.

Plus tard, lorsque l'enfant perd ses premières dents, il ne doit pas les laisser tomber n'importe où. Il doit prendre la dent tombée, aller au tas de cendres, mettre son doigt dans le trou de la gencive et dire : « Kokwa, kokwa, ndji hwe hobel » (Grand-père, grand-père, donne-moi un grain de maïs!) Puis il jette la dent par-dessus son épaule sur les cendres, et rentre sans regarder derrière lui. S'il regardait en arrière, son grand-père (un esprit ancestral)

ne lui donnerait pas de nouvelle dent¹. Actuellement cette coutume n'est plus tabou et disparaît.

On estime que lorsqu'un frère cadet perce ses dents, celles-ci enlèvent ou arrachent les dents de l'aîné car, en règle générale, le cadet vient au monde trois ans après l'aîné.

En ce qui concerne les *cheveux*, la première coupe est accompagnée de la coutume suivante : la mère asperge de quelques gouttes de son lait le front et l'occiput de l'enfant, puis elle coupe ses cheveux et les jette dans l'herbe touffue. Lorsqu'elle coupe ses propres cheveux, elle laisse toujours une boucle de chaque côté de la tête pour amuser l'enfant jusqu'à ce qu'il soit capable de marcher.

Les nourrices s'enduisent souvent d'ocre. On prétend que c'est pour empêcher leur mari d'avoir des rapports sexuels avec elles.

On ne considère pas ces rites comme très importants, mais il en est trois autres qui sont observés très minutieusement et qui divisent la période d'allaitement en trois sous-périodes : la présentation à la lune, au bout de trois mois; l'attachement du cordon, au bout d'un an; les cérémonies du sevrage à la fin de la période.

4° La présentation à la lune (*kou yandla*).

L'apparition de la nouvelle lune est toujours reçue avec des cris de joie par les Rongas. La première personne qui l'aperçoit se met à crier : « Kengélékézèèèèèèl » et cette exclamation est répétée d'un village à l'autre. *Kengé* est l'adverbe descriptif qui désigne la forme du croissant de la lune. Chaque « lune » — ou mois — est considérée comme nouvelle, l'ancienne étant morte. Il existait autrefois des noms spéciaux pour chacun des mois de l'année (Voir VI^e Partie).

Dès que la mère de l'enfant recommence à avoir ses règles (les règles sont appelées *tinwheti* : mois) — et ceci arrive d'habitude, chez les femmes thonga, le troisième mois après l'accouchement — elle prend ses vêtements, les lave et met de nouveaux habits; c'est alors qu'a lieu lieu la cérémonie du *yandla*. Il faut « donner son mois » à l'enfant. Voici comment on procède. Le jour où la

1. Ethnographie comparée : Je me souviens fort bien que, lorsque j'étais enfant, on nous disait à Neuchâtel, en Suisse, qu'il ne fallait pas perdre une dent tombée, de peur qu'elle ne soit trouvée par un chien et qu'une dent de chien ne pousse à sa place!

nouvelle lune apparaît, la mère prend une torche ou plus simplement un tison enflammé, la grand'mère la suit avec l'enfant dans ses bras; toutes deux vont au tas de cendres derrière la hutte. Arrivée là, la mère jette vers la lune le tison ardent, et la grand-mère lance l'enfant en l'air, en disant : « Voici ta lune! » (hweti ya kou hi yoleyo) : puis elle le dépose sur les cendres. Le petit pleure et se roule dans les ordures du tas de cendres. Alors la mère l'enlève brusquement (woutla), lui donne le sein et ils rentrent.

Cette cérémonie, qui est certainement un rite de passage, est censée « ouvrir la poitrine de l'enfant »; autrement « ses oreilles mourraient », il resterait un imbécile. Il arrive souvent que l'on se moque d'individus quelque peu nigauds en leur disant : « On a oublié de te montrer ta lune »¹.

Le *yandla* signifie donc un progrès de l'enfant, son entrée dans une nouvelle phase de l'existence. Le fait est souligné par les trois changements qui ont lieu le jour du *yandla* : 1° Désormais le père est autorisé à prendre l'enfant dans ses bras. Jusqu'à ce jour c'était tabou, car l'enfant, étant continuellement avec sa mère, était peut-être souillé par le sang dangereux qui suit la naissance; mais depuis qu'elle a lavé ses vêtements et a été purifiée par le retour de ses règles, le danger n'existe plus; 2° Il est à présent permis de lui pousser doucement les coudes quand on le porte sur le dos et 3° de lui chanter des chansons pour le consoler (*khongota*) lorsqu'il pleure — ce qui était tabou avant la présentation à la lune.

Il est une autre coutume que l'on semble parfois confondre avec le *yandla*. Elle est observée déjà vis-à-vis des tout petits enfants et appelée : *koulakoulisa*. Lorsqu'un ami de la famille passe par le village, venant de loin — de Johannesburg par exemple — il prend le nouveau-né dans ses bras, le jette en l'air et dit : « Koula-koula-koula, ou ya tllhasa Johan ». (Grandis, grandis, grandis et arrive jusqu'à Johannesburg). C'est une coutume moins importante (*naou nyana*) — plutôt un jeu — qui n'est pas tabou comme le *yandla*.

Après le *yandla*, un nouvel agent thérapeutique, le *biyeketa*, s'ajoute au traitement par les *milombyana*. *Kou biyeketa* veut dire : « mettre dans un enclos ». Deux fois par mois, dans l'après-

1. Cependant le nom du mois de l'enfant est vite oublié et n'est jamais rappelé dans la suite, ce qui semble prouver que la coutume disparaît aussi bien que la connaissance du nom des divers mois.

midi à la nouvelle lune et à la pleine lune, le docteur de la famille va au village du bébé; il allume un feu devant la porte de la hutte et fait cuire ses tisanes dans une marmite jusqu'à ce qu'elles bouillent; il assemble alors les braises à côté de la marmite et met dessus une grosse boulette, une *mhoula*. La *mhoula* est faite de la graisse de panse de bœuf ou de panse de chèvre mélangée à une poudre médicinale. Puis il dresse une natte de façon à en faire un petit enclos dans lequel la mère et le bébé pénètrent. Il les recouvre d'un linge de coton. Ils se penchent alors sur la vapeur émanant de la marmite et sur la fumée produite par la boulette. Dès qu'ils ont tous les deux abondamment transpiré et que les émanations sont terminées, la mère demande au docteur de les découvrir et ils sortent du bain de vapeur. C'est alors que le docteur leur fait à tous les deux des incisions, avec un rasoir, sur le front, sur le sternum, sur la colonne vertébrale entre les épaules, au coude, au poignet, aux genoux et qu'il introduit un peu de sa poudre médicinale dans les scarifications. Puis le docteur prend la marmite contenant la décoction chaude et la porte derrière la hutte, la mère l'accompagne. Elle verse un peu de cette eau dans les mains du docteur, il y crache en faisant *tsou* (c'est l'acte sacramentel en usage dans le culte) et la jette sur l'enfant. La mère en frictionne tout le corps du bébé; pendant ce temps le docteur invoque ses dieux, c'est-à-dire les esprits de ses ancêtres. Commencant par la formule d'invocation dont se servent toujours les docteurs, il dit : « Abousayi, akhwaril! Voici l'enfant! Qu'il grandisse, qu'il devienne un homme grâce à ces médecines. Que sa transpiration soit saine, que sa souillure s'en aille, qu'elle aille à Chibouri, qu'elle aille à Nkhabelane¹! Que l'enfant joue bien qu'il soit comme ses compagnons. Ce n'est pas là mon premier essai! Vous m'avez donné ces drogues; qu'elles le protègent contre la maladie afin que personne ne puisse dire qu'elles n'ont aucun pouvoir, etc... » Après cette prière le médecin prend l'enfant et retourne à la place centrale du village. La mère reste sur place et se lave avec la décoction en invoquant également ses dieux (mais sans prononcer le *tsou*, car il l'a été déjà par le « maître des drogues »).

Le traitement du *biyeketa* est aussi appelé « *houngoulo dja milombo* », le bain de vapeur pour les maladies infantiles; ce n'est pas un curatif, mais un préventif; il aide à vérifier si l'en-

1. C'est-à-dire jusqu'au bout du monde. Ces clans sont très loin au nord, au-delà du pays rong.

fant va bien. S'il a de vilaines selles (a nga tlambi psinene) la mère se souviendra peut-être qu'elle a oublié de l'enclorre, et elle appellera immédiatement le docteur. S'il tombe malade, on ne recommence pas le biyeketa mais on administrera plus fréquemment les milombyana. Il est, en tout cas, de la plus grande importance pour la croissance de l'enfant; ce serait un tabou de le négliger! ¹

En ce qui concerne les incisions, elles sont parfois suivies d'un deuxième bain de vapeur, comme si le médecin voulait faire pénétrer par elles, dans le corps, la médecine contenue dans la fumée. Dans ce cas il ne les « ferme » que plus tard en y introduisant une poudre curative. Les enfants crient généralement lorsqu'ils voient le médecin; ils craignent la douleur causée par les incisions. Lorsque la mère va au village du médecin, elle emporte avec elle le bois, la natte, et un pot de bière ou une volaille en paiement. Le prix demandé par le médecin pour un biyeketa est de six pence à un shilling, ou bien soit une poule, soit un pot de bière.

5° *L'attachement du cordon.*

Lorsque l'enfant « tiyclanyana », c'est-à-dire « devient un peu plus ferme », la mère obligée de labourer son champ ou de faire la cuisine commence à l'asseoir sur le sol sablonneux, après lui avoir creusé un trou d'environ 10 centimètres de profondeur. Nous avons vu des bébés thonga déjà assis à deux mois. Mais ceci ne suffit pas, aussi la mère se met à la recherche d'une fillette qui puisse s'occuper du bébé (wa kou tlanga na ye, pour jouer avec lui). Ce sera peut-être une sœur aînée ou une cousine : une petite fille de 5 à 10 ans est bien assez forte pour cela. J'ai souvent admiré la patience dont ces nurses en miniature, parfois à peine plus grandes que l'enfant qu'elles portent, faisaient preuve à l'égard de leurs très désagréables bébés.

Mais très vite l'enfant commence à se traîner (kasa) et c'est à ce moment que l'on accomplit un rite très frappant. On observe ce rite dans toute la tribu, mais il a une plus grande importance

1. En général les convertis n'ont pas abandonné le biyeketa, mais ils ne permettent pas au docteur d'accomplir l'acte sacrificiel et de prier les esprits. Sam Ngwetsa, le docteur pour enfants de Rikatla, avait coutume de prier ainsi : « O Père miséricordieux ! Je te supplie ! Je ne prie pas les morts mais Toi seulement qui es dans le ciel ! Accorde-nous de voir cet enfant en bonne santé, qu'il se tienne bien droit, ce petit agneau ! »

dans les clans du Nord que chez les Rongas. Je vais donner ici la description de Viguet qui appartenait au clan Tsoungou et qui avait émigré aux Spelonken. Mes lecteurs me pardonneront si je ne puis conter l'histoire avec tous ses détails et si je suis obligé d'en donner quelques-uns en latins ¹.

Voici textuellement le récit de mon informateur : « Ceci est une grande loi chez les Thongas. Lorsqu'un enfant commence à se traîner, et même avant, le *pouri* est attaché autour de sa taille. Le *pouri* est une cordelette de coton ². Le père et la mère conviennent d'un jour; s'ils oublient de le faire, leurs parents (les grands-parents) leur rappelleront la loi. Ils doivent avoir des rapports sexuels mais de telle façon que la mère ne devienne pas enceinte, s. n. i. (Annotatio 2). La mère devra prendre dans ses mains « leur souillure » (*thyaka ra bona*), en enduire la cordelette et l'attacher autour de l'enfant où elle restera jusqu'à ce qu'elle tombe en pièces. Après cette opération l'enfant « est une grande personne » et trois choses, qui auparavant étaient tabou, deviennent licites :

1^o Si l'enfant meurt, il peut être enterré sur la colline, en terrain sec. Avant qu'on lui ait attaché le *pouri* il aurait été enterré en terrain humide, près de la rivière, ainsi que l'on a coutume de le faire pour les jumeaux et pour les enfants dont les dents de la mâchoire supérieure ont percé les premières.

2^o Il peut prendre part à l'étrange purification appelée *hlamba ndjaka* qui a lieu après la mort de l'un des habitants du village. (Voir les cérémonies qui accompagnent la mort).

3^o Les parents peuvent recommencer à avoir des rapports sexuels, mais ils doivent être de nature telle que la conception ne se produise pas jusqu'à ce que l'enfant soit sevré. Avant cette cérémonie c'était défendu d'une manière absolue, et s'ils avaient transgressé cette loi et que la mère se fût trouvée enceinte, ils auraient été gravement coupables! C'est un tabou dangereux! Ils auraient « volé » l'enfant, ils l'auraient « volé à la loi » (*yiba nawen*). L'enfant ne serait pas « entré dans la loi ». Il aurait été inutile de lui attacher le cordon afin de racheter le mal commis. Même s'il vivait longtemps, s'il devenait un homme âgé, il faudrait l'enterrer en terrain humide, sinon la pluie ne pourrait plus tomber.

1. Une description plus complète de ce rite et de quelques autres concernant les tabous des Thongas se trouve dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, oct. 1910. Paris.

2. Il y a des plants de coton qui sont sans doute spontanés dans le Bas-Pays du Transvaal de la Baie de Delagoa.

Chez les Maloulékés et les Hlengwés ces enfants sont brûlés après leur mort. Nous parlerons plus tard des relations mystérieuses que les Thongas croient exister entre ces enfants, leur enterrement et la pluie.

Parmi les Rongas ce rite est appelé *boha nchale* (attacher le coton) et peut être accompli de la même façon ou même plus simplement par le père (Annotatio 3). Lorsque les parents ont dûment attaché le cordon au bébé, on dit qu'ils ont *fouya ñwana*, c'est-à-dire pris possession de l'enfant.

Chez eux une autre chose encore est désormais permise, alors qu'elle était tabou auparavant : l'enfant peut être porté sur les épaules sans ntéhé, soutenu seulement par les bras (*hi minkono*).

Il est clair que le fait d'attacher le lien de coton symbolise la réception officielle de l'enfant dans la famille, et même dans la société humaine. Auparavant on le considérait à peine comme un être humain, il était *chilo* (une chose), *khouna* (un être incomplet). Désormais il est *nkoulou*, un enfant qui a grandi¹. L'expression *fouya ñwana* confirme notre explication. Cette coutume n'est pas un rite de protection : le docteur n'a rien à y voir; c'est véritablement un acte par lequel le nouveau-né devient un membre régulier de la communauté. La prohibition sévère d'une nouvelle conception avant que ce rite ait été accompli est évidemment dictée par le sentiment qu'un autre enfant ne doit pas faire son apparition avant que celui-ci n'ait été dûment reçu dans la famille.

6° *Le sevrage.*

Une année entière, et même davantage, doit s'écouler après le *boha pouri*, avant que l'enfant puisse être sevré. Il apprendra à parler et à marcher, et c'est seulement lorsque son intelligence est suffisamment développée pour lui permettre de faire de petites courses que la date du sevrage peut être fixée. Quand ses parents peuvent l'envoyer à la hutte voisine demander une prise et qu'ils le voient revenir avec le tabac, ils se disent : « Le moment est venu maintenant! »

Le rite du sevrage est accompli de la manière suivante au Nondwane (Mboza).

1. Ce terme *khouna* est également employé pour désigner les petits garçons qui n'ont pas encore passé par l'école de la circoncision. *Boukhouna* est l'état méprisable de celui qui n'est pas circoncis. L'état de l'enfant avant la cérémonie du *boha pouri* est une autre espèce de *boukhouna*.

Tout d'abord le père choisit un jeune arbuste *ntjopfa* qui n'ait qu'une seule racine. Le *ntjopfa* est un arbrisseau de la famille des anonacées dont le fruit ressemble beaucoup à celui dont les Anglais tirent le mets qu'ils appellent custard. On prétend que la racine de cet arbre a la propriété de faire oublier. La mère fait cuire une marmite de millet dans laquelle elle a mis un peu de cette médecine, qui aidera l'enfant à oublier le sein maternel. Mais l'acte important est le *hondlola* qui s'accomplit sous la direction du médecin. La mère pile un peu de maïs, verse de l'eau dessus, y ajoute du levain et fait ainsi un peu de bière légère (*bou-poutjou*). Elle prend soin de garder un peu du son de ce maïs écrasé. Le docteur vient, tue un poulet, asperge le son avec le sang et *hahla*, c'est-à-dire offre le sacrifice. Il invoque les esprits de sa propre famille et demande à ceux de la famille de l'enfant de se joindre à eux pour bénir le bébé. On attache au cou de l'enfant le bec de la poule sacrifiée, une de ses pattes ainsi qu'une de ses plumes (*psiroungoulo*), puis on étend une natte sur le sol, on y dépose l'enfant et on l'enduit de l'huile et de la poudre apportées par le médecin; ensuite on le barbouille et on le frictionne avec le son. Les parcelles qui tombent sur la natte sont appelées les *limhoré*. La mère les recueille et en fait une boulette. Pendant ce temps le père part à la recherche du nid d'une certaine espèce de grandes fourmis très communes dans la brousse. Elles vivent dans le terre, mais l'entrée de leur trou est assez large. La mère s'y rend au coucher du soleil, elle introduit la boulette dans le trou de façon à ce que les fourmis soient obligées d'emporter toutes les *limhoré* dans le nid. Puis elle retourne chez elle sans regarder en arrière. C'est tabou; si elle manquait à cette règle, elle rapporterait la maladie à son enfant.

Ce rite est le *hondlola* ordinaire qui est exécuté de cette façon ou d'une façon semblable, comme terme du traitement, à la fin de toute maladie sérieuse; il a pour but de faire disparaître la souillure causée par la maladie. Lorsqu'il a accompli le *hondlola*, le médecin demande le paiement de son salaire. Pour un enfant, il demandera 5 shillings ou 5 pièces de 500 reis ¹.

Ce *hondlola* nous révèle l'idée que se font les indigènes de la période d'allaitement. Pour eux, en effet, les trois premières années de la vie de l'enfant sont une période de maladie; tant de

1. Dans le clan Mpfoumou le rite du sevrage diffère légèrement. J'ai publié dans « les *Ba-Ronga* » la description qui m'en avait été donnée par Tobane. Il semble que les éléments des rites du cordon et du tesson soient mêlés au véritable rite du sevrage. Je crois la description de Mboza plus digne de foi

périls menacent le bien-être du bébé qu'on peut à peine le considérer comme bien portant. Il demeure pendant toute cette période sous la surveillance du médecin, qui ne quitte son petit malade que le jour du sevrage.

Cette façon d'envisager l'enfance fait comprendre également quelques autres tabous. Il est *yila* par exemple de dire d'un enfant particulièrement gras : « Wa tika, il est lourd »; — cela lui porterait malheur. On doit dire : « A kota ribye, il est comme une pierre! » Il est également tabou à Shilouvane d'employer devant un enfant le mot de *mfene* : babouin. Il y a une maladie qui porte ce nom, et l'enfant l'attraperait. Ou doit dire : la chose qui habite sur les collines, etc...

Le jour même du sevrage, l'enfant doit quitter le village de ses parents et aller habiter chez ses grands-parents. On prépare sa petite natte avec un peu de linge, et sa grand'mère vient le chercher. S'il est le premier-né il doit aller chez les parents de la mère, le puiné sera reçu par les parents du père. Parfois le père et la mère accompagnent eux-mêmes leur rejeton, pendant la nuit, afin d'adoucir la séparation. C'est pour eux, aussi bien que pour l'enfant, un triste jour! Le lendemain les parents retournent voir comment le petit a supporté leur absence. Ils ne pénètrent pas dans le village, mais restent cachés dans le petit bois et regardent l'enfant à travers les branches! Il ne faut pas qu'il voie sa mère, sans cela il crierait... C'est vraiment une scène touchante!

Si l'enfant sevré est obligé de rester avec ses parents, la mère enduira ses seins de piment (biribiri) de façon à lui faire perdre, aussi vite que possible, le goût du lait maternel.

Le sevrage est appelé *loumoula*, mot qui vient du verbe *louma* mordre, suivi du suffixe reversif *oula* qui signifie enlever, défaire (comme *dé* dans défaire). On dit que la mère et l'enfant sont *loumouka*, c'est-à-dire dans l'état du sevrage. Ce mot est, lorsqu'on le prononce, accompagné d'un curieux sourire car le sevrage est en relation directe avec la vie sexuelle. Comme nous l'avons vu, les rapports sexuels sont absolument interdits avant l'attachement du cordon, c'est-à-dire pendant l'année qui suit la naissance. Ensuite ils sont permis, mais la mère ne doit pas devenir enceinte avant d'avoir sevré l'enfant qu'elle nourrit. La loi est même encore plus sévère : après la cérémonie du sevrage elle ne doit pas concevoir avant que son lait ne soit complètement tari (*phya mabelen*) car, si elle devenait enceinte, cela « barrerait la route à l'enfant sevré » (*tjemakanya ñwana*), lui couperait « le chemin » (*tjemela*), le devancerait, (*rangela*); il maigrirait, serait paralysé,

aurait de grands creux sous les clavicules. Il faut d'abord qu'il soit ferme (tiyela), et une nouvelle grossesse ne pourra plus alors le faire souffrir de dysenterie ou d'autres maladies!

Souvent les parents n'observent pas cette loi si sévère! S'ils s'aperçoivent qu'une grossesse est commencée avant que l'enfant ne soit sevré, ils hâteront la cérémonie. Mais ils seront sévèrement jugés par les vieillards. Si le petit tombe malade, le mari sera rabroué par les parents de la mère. Ils diront : « A djambeli ñwana », il a fait tort à l'enfant! Si un homme oblige sa femme à violer la loi, celle-ci courra, pendant la nuit, à la hutte du père de son mari et le lui dira. Actuellement cela n'arrive que rarement; les enfants se suivent régulièrement à un intervalle de deux ans et demi à trois ans, et l'on ne viole pas souvent la loi qui dit : une mère doit allaiter son enfant pendant trois pioches, c'est-à-dire trois saisons de labour.

B. — JEUNESSE

L'enfant, chipoutja (Ro.) chihlangi (Dj.) est sur le point de devenir un jeune garçon : moufana. Pendant les premières années de cette période, qui va de sa troisième à sa quatorzième année, il demeure avec ses grands-parents. Ils ne lui donnent guère d'« éducation ». L'enfant pousse suivant le bon plaisir de Mère Nature, et comme Nature n'est pas toujours synonyme de moralité, il commet parfois de mauvaises actions. Parfois aussi, craignant un châtement pour une faute plus grave, il se sauve du village de ses grands-parents et retourne chez lui; là la main paternelle le maintiendra plus énergiquement, mais le père ne s'occupe guère des petits garçons qui jouissent d'une grande liberté. Ces années sont peut-être les plus heureuses de toute leur vie. Ils partagent leur temps entre les occupations suivantes : surveillance des troupeaux de chèvres, vols, chasse, acquisition de la science de la brousse et jeux.

1° Surveillance des troupeaux.

De même que le millet est l'ancienne céréale thonga, seule employée dans les rites, ainsi la chèvre est l'animal domestique par excellence, le premier sans aucun doute que la tribu ait connu, et celui qui sert toujours aux sacrifices. Les chèvres sont très com-

munes, tout le monde en possède une ou deux; elles sont gardées en troupeau dans l'un des villages, et les fils du maître du village ou des autres propriétaires doivent en prendre soin. Ils « restent avec les chèvres » (tjhama timboutin) jusqu'à leur dixième ou onzième année, après quoi ils sont promus à la surveillance des bœufs — à supposer qu'il y ait des bœufs dans le village.

Les jeunes bergers, à peine vêtus — une maigre ceinture de queues ou de lambeaux de peau descendant de leurs reins, parfois devant seulement, sans rien derrière, — vont dans la brousse, soufflant dans leurs petites flûtes faites d'un os ou d'un roseau. Ils passent à côté des jardins et les chèvres lorgnent les céréales vertes, les feuilles fraîches des patates, qui ne sont protégées ni par un mur de pierres (il n'y a guère de pierres dans le pays thonga), ni par des clôtures en fil de fer barbelé. Mais les petits garçons les surveillent et « coupent le chemin » des chèvres (tjemetela) afin de les éloigner des jardins. Ils atteignent en toute sécurité la petite plaine où ne poussent que des graminées dures. Les enfants commencent alors à jouer, après avoir confié la garde du troupeau aux plus jeunes. Les pauvres bambins se fatiguent vite de leur surveillance; peu à peu tout le troupeau retourne au jardin défendu et mange gloutonnement les tiges savoureuses des céréales! Au bout d'un moment les gamins s'aperçoivent de la fuite des chèvres, ils courent après elles et les ramènent; mais la propriétaire du jardin, revenant de la source, passe par là avec sa cruche sur la tête. Elle constate le ravage, examine les traces des chèvres, et apprend ainsi quel est le troupeau qui a pillé son champ. Elle arrache quelques-unes des tiges abîmées et, avec de grands cris, court au village des enfants fautifs, et jette les céréales devant la hutte du père. En pareil cas il n'est généralement, réclamé aucune compensation, mais le père corrigera à coups de bâton les délinquants, lorsqu'ils reviendront. Si l'offense se reproduisait, le mari de la propriétaire du jardin administrerait lui-même une correction aux bergers négligents.

Les jeunes garçons qui gardent les troupeaux ont certaines coutumes. Lorsque l'un d'eux émet un bruit peu convenable par le rectum, les autres lui disent : « Fakisal » Il doit répondre : « Citamounyakanya goben » (J'ai laissé passer mon vent par le rectum). Cette formule qui est zoulou est secrète. S'il ne la connaît pas, ils le battent et lui font garder les chèvres jusqu'à la fin du jour. Si un autre petit garçon révèle la réponse aux non-initiés, ils le punissent de la même façon.

2^o Vol.

Qu'étaient-ils en train de faire lorsque les chèvres se sont échappées? Ils avaient sans doute réussi à voler eux-mêmes quelques patates et les faisaient rôtir sur un petit feu, bien cachés derrière les buissons. Ou bien ils avaient découvert dans la brousse une marmite ébréchée, un mortier percé, désormais inutile, que quelqu'un avait posé là pour attirer les abeilles. Et comme, en effet, du miel s'y trouvait, ils l'avaient volé... Les petits bergers sont voleurs dans l'âme, et ils sont connus pour tels.

En général les aînés envoient les plus jeunes commettre ces larcins, et toute la troupe profite du butin. Ils menacent de les battre s'ils reviennent les mains vides. Tel est le triste sort des petits — des coups de tous les côtés : coups des propriétaires des champs s'ils sont pris, coups de leurs camarades s'ils ne rapportent rien!

Voici un ou deux des subterfuges usités par les petits voleurs. Lorsque l'un d'eux veut prendre un melon d'eau (khalabatla) dans un champ, sans être remarqué par les femmes occupées à déterrer les arachides, il coupe la tige et l'attache à une ficelle dont l'autre extrémité est nouée à sa jambe, puis il s'en va très doucement, tirant à sa suite le melon d'eau. Dès qu'il est hors de portée des femmes, vite il met le melon sous son bras et se sauve à toute vitesse.

Pour attraper une poule sans que celle-ci fasse de bruit, ils creusent un petit trou derrière les huttes du village et y mettent quelques grains de maïs. Le volatile met sa tête dans le trou pour manger les grains, et, immédiatement, le petit coquin qui guettait derrière un buisson, se précipite, prend la poule par le cou et l'emporte avant qu'elle ait pu émettre un son!

Un petit garçon pris en flagrant délit de vol est copieusement fouetté, mais il n'est pas question d'amende. « Psa batjongwanal C'est une peccadille de petit garçon! » Ces petits larcins ne sont pas considérés comme sérieux.

3^o La chasse.

La faim accompagne constamment ces petits garçons qui n'ont pas assez à manger chez eux. Il est vrai qu'ils se sont rassasiés (choura) la veille au soir, mais le matin ils n'ont eu qu'un maigre

déjeuner (fihlouta). Ils essaient de calmer leur appétit jamais assouvi en attrapant du gibier — pas du gros gibier, naturellement, car ils n'ont pas de vraies armes, mais des oiseaux, des mulots, des œufs dans les nids (moins ils sont frais et meilleurs ils sont, car il y a plus à manger dedans!) etc... Ils jettent des bâtons aux oiseaux pour les attraper, et ils tuent très adroitement les perdrix lorsqu'elles s'envolent lourdement de l'herbe. Ou bien encore ils font des pièges à l'aide d'une baguette flexible à laquelle ils attachent une ficelle munie d'un appât. Ils recourbent la baguette, fixent le piège à l'aide d'un petit morceau de bois, et, lorsque l'oiseau commence à becqueter l'appât, son cou se trouve pris par le nœud coulant de la ficelle. Sur les bords du lac de Rikatla, les petits garçons arrivaient à attraper avec ces pièges même de gros oiseaux. Il y a différentes espèces de pièges. L'un d'eux consiste en une cage, faite de baguettes de moelle de palmier, qui se ferme automatiquement quand un oiseau entre et mange le grain qui l'a attiré. Ils fabriquent aussi parfois, avec des bâtons fichés dans le sol, deux palissades qui convergent vers le même point où se trouve une petite porte munie d'un piège. On réussit quelquefois à attraper ainsi même des lièvres, ils suivent la palissade et, lorsqu'ils franchissent la porte, ils passent sur une claie reliée à une baguette recourbée : la baguette se redresse et le lièvre est pris.

4^o Acquisition de la science de la brousse.

La vie dans la brousse, en pleine nature, développe la puissance d'observation de ces petits garçons. Ils connaissent tout ce qu'on y rencontre : la grande chenille Psyche (*Eumeta cervina*) qui est suspendue à l'arbuste nembe-nembe (*Cassia petersiana*) cachée dans un petit fagot de baguettes, et qu'ils appellent *mahambanindlwane*, celle qui marche avec sa maison; le gros Carabe qui apparaît à la première pluie, l'*Anthia alveolata*, dont les élytres sont marquées de grandes dépressions et qui est appelée, pour cette raison, « la varioleuse ». J'ai même trouvé à Rikatla un jeune garçon qui savait qu'un certain coton blanc, trouvé sur les branches de l'arbre nkanye (*Sclerocarya caffra*), donnait naissance au splendide papillon de nuit vert dont les ailes postérieures se prolongent en queues élancées (*Argema Mimosæ*). Etant donné que j'ai collectionné pendant des années les scarabées et les papillons du pays, j'ai pu me rendre compte des

dans d'observation de ces jeunes garçons qui se trouvaient être mes meilleurs chasseurs! Naturellement ils apprécient d'une façon toute particulière les choses qui se mangent, surtout le *chilambela*, gros coléoptère Bupreste qu'ils font rôtir et qu'ils sucent.

Apprenant, comme ils le font, les noms indigènes de toutes ces petites créatures et leurs habitudes, ils finissent par acquérir au cours des années une grande quantité de connaissances.

5° Les jeux.

Parfois il fait mauvais temps, il pleut ou il fait horriblement chaud. Le petit berger souffre et son frère aîné, confortablement assis dans la hutte, chantonne ce refrain :

Le petit, là-bas, dans la brousse où il est!
Il pleure, le berger des chèvres et des veaux!

Mais les vilains jours sont rares et les petits garçons jouent plus qu'ils ne pleurent.

Les jeux des Thongas sont très nombreux et on s'y livre soit pendant le jour, soit le soir, surtout lorsque la lune brille. Je ne m'occuperai ici que des jeux des garçons, et parlerai plus tard de ceux des filles.

Ngouloube yi da mimphobo. (Le porc mange les épis verts). — Un des enfants joue le rôle du porc; marchant à quatre pattes, couvert d'un mortier et d'un morceau d'étoffe, il va d'une hutte à l'autre suivi d'une troupe de camarades qui frappent des mains et chantent les mots cités plus haut. On donne à manger au porc. Ses amis prennent ce qu'on lui donne. Lorsqu'ils ont ainsi rendu visite à toutes les cours, ils se réunissent sur la place centrale du village et mangent ensemble ce qu'ils ont obtenu. Parfois le porc se retourne brusquement et se précipite sur la bande qui le suit, celle-ci se sauve alors en poussant des cris de terreur.

Le jeu du *nsema*. C'est un disque d'herbe que fabriquent les garçons. Ils se répartissent en deux camps. De l'un des côtés, on lance le « nsema » en le roulant et les adversaires doivent courir à sa rencontre et le transpercer de leurs bâtons avant qu'il ne tombe. Quand il s'est couché sur le flanc (*yi holile*), on n'a plus le droit de le toucher. Ce jeu se continue jusqu'à ce que le disque soit tout à fait gâté (*yi bolile*). A ce moment-là, les garçons des deux camps se précipitent les uns sur les autres et s'adminis-

trent réciproquement des volées de coups de bâton. Après quoi, sans rancune, tous ensemble vont se baigner dans la mare voisine.

On fait encore un autre jeu, avec ce disque, le jeu du *ndlopfana* (c'est-à-dire du petit éléphant). Un garçon fabrique un « nsema », l'attache à une ficelle (faite de fibres de certains palmiers) et se cache. Ses compagnons cherchent à transpercer son disque d'herbe. Lui, surveille... Il a le droit de les poursuivre et de les rouer de coups de bâton. Mais si son adversaire réussit à percer le « nsema », à le tirer, à le séparer de la ficelle, « ndlopfana » est vaincu!

Le jeu du *Homane* est tout à fait pareil au hockey des Anglais. On se sert comme projectile d'un fruit de palmier qui est très dur, arrondi un peu comme une pomme de pin et qu'on lance avec le bâton dans le camp opposé. Si le « Homane » tombe entre les deux camps, les joueurs se précipitent dessus et l'expédient à coups de bâton chez leurs ennemis.

Dans le *tlhouba holwane*, autre jeu de garçons, on se répartit aussi en deux camps. D'un côté, on plante en terre un bâton sur lequel on pose un morceau de charbon (?). L'un des adversaires arrive en sautant comme un crapaud, enlève le bâton et va le planter dans son camp, toujours en sautant. S'il atteint le but sans chuter, il aura vaincu. Un ennemi viendra à son tour déterrer (tlhouba) l'objet en question et le reprendre pour le rapporter à ses partenaires. Il paraît que les enfants de ces contrées trouvent cela très amusant.

Le jeu du *Coléoptère* (chifoufounounou) s'exécute comme suit : un enfant fait le coléoptère. Pour cela, il s'entoure la tête d'un mouchoir. On creuse un trou dans le sable; il y entre; il s'y blottit comme le font certains insectes et on le recouvre tout entier de terre. Il reste là immobile pendant que ses compagnons lui chantent la chanson suivante :

Chi-fou-fou-nou-nou!	} vou-ma ma-kwen vou-ma ma-kwen.
N'ta ku te-ka!	
Hi ho-mou yin-we!	

Coléoptère!	} Dis oui à ton frère! Dis oui à ton frère!
Je t'épouserai	
Pour le prix d'un bœuf..	

Encore un amusement de ce genre : *la cruche de miel est agitée* (mbita ya boulombe ya reka-reka). Les enfants, alignés sur deux

rangées qui se font face, se donnent les mains... L'un d'eux se couche sur leurs bras et tous le balancent en chantant ce motif.

Les garçons jouent également à *l'homme au gros dos qui n'a pas trouvé moyen de sortir* (chikouloukouwana cha kou ka bouhoumo). Ils se mettent en rond, enfermant l'un d'eux au milieu. Celui-ci fait le gros dos (a kou : kouloukou) et se lance la tête en avant pour rompre le cercle et sortir soit entre leurs jambes soit ailleurs. S'il n'y réussit pas, on le baptise de ce long vocable très risible : Chikouloukouwana cha kou ka bouhoumo!

Les enfants ont l'habitude de chanter des petites mélodies devant certains animaux. Lorsque, au coucher du soleil, notre char à bœufs débouchait dans la plaine où dort le lac de Rikatla, tous les bergers venaient à notre rencontre et nous accompagnaient assez longtemps sur la route, en criant en l'honneur de nos bœufs : « Gweymanaô, Gweymanaô¹ »! Les jeunes filles se joignaient à la manifestation, montrant l'étrange machine aux bébés qu'elles portaient sur leurs épaules².

Nkwama wa kou (Ta bourse)... — Lorsqu'ils mangent du maïs vert, l'un des petits bergers donne à un autre quelques-unes des feuilles qui recouvrent l'épi et lui ordonne d'aller les jeter. Celui-ci refuse d'obéir. L'aîné ramasse alors toutes ces feuilles, les met en boule et les jette au petit garçon qui a refusé d'obéir, en lui disant : « Ta bourse ». Le garçon répond : « Elle n'est pas à moi! » Ses camarades se sauvent tous en courant. L'enfant ramasse la boule et essaie de la jeter à un autre, en lui disant la même chose. S'il le manque, on se moque de lui et on lui crie : « Tu n'es pas un homme, tu n'es qu'un petit garçon! »

Chifoufounou sha paripari. — C'est une espèce de grand ténébrionide qui a la curieuse coutume de frapper le sol de son abdomen (Psammodes Bertoloni). Des groupes de garçons ou de filles jouent à ce jeu deux par deux. L'un des deux s'étend sur le sol, la face contre terre, l'autre s'assied sur son dos, regardant en avant de façon à protéger la tête de celui qui est couché. Il chante en frappant le dos de ce dernier : « Chifoufounou cha paripari ndjoulouka hi yetlele!... Scarabée lève-toi pour que nous puissions nous coucher! » Aussitôt tous les enfants qui étaient assis se jettent par terre et ceux qui étaient par terre s'assoient sur leur dos, et ainsi de suite...

1. Voir les airs de ces chants et de bien d'autres dans les *Chants et Contes des Ba-Ronga*, pages 34 à 64, et aussi le vol. II, V^e Partie, Chap. III.

2. Il est d'usage de montrer aux bébés les spectacles extraordinaires ou terrifiants, par exemple le passage d'un Blanc, afin de leur « ouvrir l'esprit ».

Pour exercer leur bravoure, les garçons ont un autre jeu plus dangereux : *c'est la guerre aux guêpes* (mipfi). Il y a, dans leur pays, de gros frelons jaunes, bruns, affreux, méchants (genre *Belonogaster*) qui construisent des nids plus ou moins circulaires, parfois aussi gros qu'une tête d'homme. Un beau jour, les gamins résolvent de partir en guerre contre ces ennemis-là. Ils se fabriquent des boucliers avec les feuilles du palmier *nala* tressées ensemble; ils coupent des branches feuillues qu'ils brandissent pour se protéger, et l'un d'eux va administrer un formidable coup de bâton sur le guépier. Les insectes irrités se précipitent sur leurs assaillants, les piquent, les font enfler. Ceux-ci tâchent d'assommer les guêpes à coups de bâton, de les écraser quand elles se posent sur eux. Parfois, vaincus par la douleur, ils s'enfuient. Ou bien, résistant jusqu'au bout, ils tuent, exterminent leurs ennemis ailés!

Au reste il y a aussi de *grandes batailles entre bergers* de troupeaux différents. Les pâtres s'amuse à s'enlever leurs bestiaux les uns aux autres. Ceux qui ont été les plus forts ramènent triomphalement le troupeau volé du côté de leur village. Mais jamais ils ne l'introduiraient dans le kraal aux bœufs. Les vaincus vont appeler à leur secours des grands frères qui viennent reprendre leur bien en administrant, s'ils le peuvent, une bastonnade aux voleurs!

D'un pays à l'autre aussi, on *s'insulte*, on se bat! Les gamins de Mpfoumo crient à ceux de Matjolo : « Coureurs de forêts! mangeurs d'escargots, de boas, de gros lézards et de tortues » (toutes viandes équivoques!) (en ronga : Babalal badi ba tihoumba ni tinhlrou ni makhwahlé ni tinfoutchou). Ceux de Matjolo leur répondent : « Tas de femmes que vous êtes! vêtus d'étoffes » (Babasati! matchimbamphela); car les habitants de Mpfoumo, demeurant aux environs de la ville, ont remplacé depuis assez longtemps la ceinture de queues fort légère des sauvages par un morceau d'étoffe qu'ils attachent à la taille et laissent pendre jusqu'aux genoux (ladoula).

La coutume d'effrayer les petits enfants en les menaçant du croque-mitaine et des ogres est très répandue chez les Thongas.

Le croque-mitaine s'appelle : *Chingomou-ngomou*, ou bien *Chinkounkounounou*, et, par ce vocable expressif, on désigne un être puissant, énorme, qui marche en balançant lentement son gros corps de droite et de gauche et en faisant : « ngomoungomou »...

L'ogre c'est *Chitoukouloumoukumba*¹, mot d'origine zoulou dont le correspondant ronga est : *Nambiloutimhokora*, c'est-à-dire celui qui a des écailles sur le cœur. Il mange les humains.

Ces bêtes imaginaires jouent un grand rôle dans les contes indigènes. « Celui qui a des écailles sur le cœur », en particulier, se nourrit de vermine, de poux, de grosses larves de coléoptères blanches qui lui tiennent lieu d'amandes (mongo)¹.

Quand donc un enfant pleure et qu'on ne peut le consoler, quelqu'un va se cacher derrière la hutte et se met à frapper du doigt contre son cou en faisant : ou-ou-ou. Ceux qui sont restés avec le petit inconsolé lui disent : « Tais-toi! Ecoute *Chinkounkounounou* qui vient. »

Il est encore question d'une sorte de mouches imaginaires que l'on nomme : *timbélémbélé*... Quand plusieurs garçons, par exemple, grimpent sur un arbre et que l'un d'eux, plus petit, moins courageux, n'ose se lancer, les autres lui crient : « Gare! tu vas être piqué par les *timbélémbélé*... » et il est saisi d'une telle peur qu'il trouve la force de grimper lui aussi!

Les petits garçons thonga aiment tellement le jeu qu'ils essaient d'imiter ceux des Européens. Dans la gravure ici reproduite, on les voit assis sur deux rangs et jetant sur le sol des projectiles. Je me demandais ce que pouvait être ce jeu et j'appris que ces garçons ayant vu, au camp, des officiers portugais jouer au billard, avaient essayé de les imiter, et voilà quel avait été le résultat de la tentative!

C. — L'AGE DE LA PUBERTÉ

1. — RITES DE LA CIRCONCISION.

1^o *Origine et diffusion de la Circoncision chez les Thongas.*

Lorsqu'il grandit, le garçon thonga abandonne le troupeau de chèvres, et on lui confie la garde du gros bétail : bœufs et vaches — si son père en possède. Il devient très orgueilleux et tyrannise ses plus jeunes frères; il se donne à lui-même le nom de « hosi » : chef, et il les fait travailler pour son propre compte. A Mapoutjou les grands garçons allaient jusqu'à dédaigner l'eau que les femmes avaient apportée de l'étang et ils ne voulaient se servir que de

1. Nous donnerons une histoire d'ogre complète dans la V^e Partie.

l'eau apportée tout spécialement pour eux par les petits. S'ils acquièrent à leurs propres yeux une telle importance, c'est qu'ils ont été soumis, pendant cette période, à des rites spéciaux calculés pour leur inspirer une grande confiance en eux-mêmes. Parmi ces rites, certains concernent directement la vie sexuelle, d'autres représentent seulement leur entrée dans l'âge viril. Etudions d'abord la circoncision, ensuite nous passerons aux autres rites concernant la puberté et à la coutume du *gangisa*.

Dans beaucoup de tribus bantou, l'âge de la puberté est marqué par des cérémonies d'initiation, souvent accompagnées de la circoncision. Autrefois, il est très probable que le rite de la circoncision existait dans toute la tribu thonga. Elle est encore pratiquée chez les Thongas qui émigrèrent au Transvaal, et il ne s'agit pas là d'une coutume empruntée aux clans pédi, qui, eux, ont tous conservé la circoncision. Bien que les Thongas des Spelonken soient souvent initiés dans les écoles pédi, les Nkounas des environs de Leydsdorp possèdent des écoles à eux. Les Thongas ont un mot spécial pour désigner l'opération physique : *yimba* (*soka* en rongga) qui est employé aussi bien que *ngoma* (*goma* en souto), le terme générique pour toutes les coutumes qui s'y rapportent (Il ne faut pas oublier que le mot *ngoma* est également employé pour d'autres initiations, en particulier pour l'initiation des veuves, ainsi que nous le verrons dans le chap. II).

Le rite de la circoncision a été abandonné par les Rongas, il y a plus d'un siècle, dès avant l'invasion de Manoukosi, et certains clans du Nord les ont surnommés *ba-boutoya*, les poltrons, car ils prétendent que les Rongas redoutaient la souffrance de cette cruelle école. Mboza a connu de vieux Rongas qui avaient été circoncis vraisemblablement au début du XIX^e siècle. On sait comment, peu après, Tchaka mit fin à cette coutume chez les Zoulous, car elle ne cadrait pas avec le système militaire inauguré par lui. Lorsque le général ngoni Manoukosi envahit les plaines du Bas-Pays, il n'est pas étonnant que la circoncision ait disparu aussi dans ces clans. Les luttes constantes de ces temps troublés ne permettaient pas aux hommes de demeurer pendant trois mois consécutifs dans la loge de la circoncision. On craignait également que les jeunes circoncis fussent tués par l'ennemi, puisqu'ils ne pouvaient s'enfuir en cas d'invasion. Cependant les vieillards de Bilène affirment que le *ngoma* était une très vieille coutume des Thongas, et qu'elle fut longtemps pratiquée dans leurs clans.

Est-il possible de s'assurer de sa véritable origine? Mes informa-

teurs, et Viguet spécialement, étaient persuadés que le ngoma avait été apporté aux tribus du Transvaal du Nord par les Ma-Lemba. C'est un fait historique que, tout au moins en ce qui concerne les Vendas de cette région, ce rite a été adopté assez récemment, sous l'influence des Lembas (Ma-Lemba). Les Lembas sont un peuple des plus curieux; ils vivent parmi les Thongas et les Soutos du Zoutpansberg, absolument comme les Juifs parmi les nations européennes, sans chef, sans unité nationale, mais avec des coutumes caractéristiques auxquelles ils demeurent fidèles de génération en génération. Ils ressemblent encore aux Juifs en ce qu'ils ne mangent pas de viande si le sang n'en a pas été tout d'abord soigneusement égoutté. Ils craignent par-dessus tout d'absorber du sang, et ils se rasent à chaque nouvelle lune. Ils ont introduit la métallurgie et les oiseaux de basse-cour dans le pays. Tous ces faits tendent à prouver qu'ils ont eu des relations intimes avec les Sémites, et ils disent eux-mêmes être arrivés du nord par la mer et avoir atteint la côte à la suite d'un naufrage. Actuellement ils pratiquent très assidûment les rites de la circoncision et occupent une place spéciale dans les loges des Spelonken. On les y appelle les maîtres du Ngoma¹. La circoncision est très répandue chez les Sémites et l'on serait tenté de déduire des remarques précédentes que cette coutume a été enseignée aux Bantous par des Sémites. Ceci est certainement vrai pour les Vendas des Spelonken².

Dans le Sud de l'Afrique le ngoma existait bien avant l'arrivée des Lemba (qui remonte au XVIII^e siècle environ). Ce qui est arrivé, pendant le XIX^e siècle, aux Spelonken, par l'intermédiaire des Lembas peut avoir eu lieu à une date plus ancienne pour d'autres tribus sud-africaines, et l'origine sémitique du ngoma est très possible, bien qu'il n'en existe actuellement aucune preuve.

1. Je remarque dans un article du Rév. W. A. Norton sur les rites de la puberté au Basoutoland (S. A. *Journal of Sciences*, March 1910) que, si un Bushman se trouve dans une loge, il prend le pas sur les Soutos et que là-bas les rites de la circoncision proviennent des Bushmen, de même qu'au Zoutpansberg ils ont été introduits par les Lembas.

2. Voir mon article sur les « Balemba du Zoutpansberg » *Folklore*, sept. 1908, et aussi : *Zidji*, ma nouvelle sud-africaine où on trouvera une description plus circonstanciée des rites de la circoncision (Saint-Blaise, Foyer Solidariste).

2^o *Caractères généraux des rites de la circoncision.*

J'étudie ici les rites tels qu'ils se pratiquent en particulier chez les Thongas des Spelonken; mes informateurs, pour ces questions, ont été Viguet, qui fut initié aux environs de 1850, et Valdo, un homme beaucoup plus jeune initié trente ans plus tard; tous deux sont des Spelonken. Là les candidats thonga et Evesha (vendao) entrent dans les mêmes loges. Un jeune homme appelé Pikinini me révéla les formules secrètes récitées par les Nkounas (Leydsdorp). Les rites varient certainement suivant les tribus et ils semblent avoir été simplifiés ces dernières années, bien qu'ils aient partout une certaine ressemblance. Les Pédis ont deux, même trois écoles de circoncision pendant trois années consécutives : la première est appelée *boulika*, la deuxième : *bouhwira*¹. Les Thongas n'ont que la première et c'est celle que je décrirai dans les pages suivantes.

Je n'ai jamais eu la bonne fortune de pénétrer dans une loge, car c'est un grand tabou. J'ai essayé une fois, près de Shilouvane, d'obtenir la permission d'entrer, mais ce fut en vain. Cependant les rites m'ont été décrits avec une telle abondance de détails qu'il me semble avoir vécu pendant trois mois avec les candidats²

Un anthropologue français, M. A. Van Gennep, a publié, il y a quelques années un ouvrage sur *Les Rites de passage* (Paris, Nourry, 1909) qui éclaire tout particulièrement ces coutumes mystérieuses. Il montre qu'un grand nombre de rites ont été inspirés par l'idée de passage d'un endroit ou d'un état à un autre, et que tous les rites appartenant à cette catégorie présentent les mêmes traits généraux : tout d'abord, la séparation d'avec l'ancien état des choses est symbolisée par certains rites qu'il appelle rites de séparation; puis commence une période de marge pendant laquelle l'individu ou le groupe en question est séparé de la société et soumis à un certain nombre de tabous ou de rites; troisièmement, à la fin de cette période, les personnes qui étaient

1. Voir mon article : *La seconde école de circoncision chez les Ba-Khaha du Nord du Transvaal*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, janv. 1929.

2. Un de mes jeunes collègues, le Rév. A. Jaques, fut plus heureux que moi et il réussit à prendre quelques photographies et même un film aux environs de Shilouvane. C'était une école pédi, mais, ainsi que je l'ai dit plus haut, il n'y a pas grande différence entre les « soungi » thonga ou pédi. Ces gravures sont du plus haut intérêt, et je suis reconnaissant à mon ami de me permettre de les reproduire ici.

tabou sont à nouveau regues dans la communauté, en tant que membres réguliers, par les rites d'agrégation. Cette classification s'applique parfaitement aux rites de la circoncision, qui sont par excellence un rite de passage, et je vais essayer de les expliquer brièvement dans leur suite logique ¹.

3^o Les trois séries de rites de la circoncision.

a) Rites de Séparation.

L'école de la circoncision (ngoma) a lieu tous les quatre ou cinq ans, et tous les garçons de 10 à 16 ans y sont envoyés par leurs parents. Certains peuvent y échapper, mais s'ils se trouvent dans le voisinage la fois suivante, ils sont pris de gré ou de force. Même un membre adulte de la tribu peut être obligé à passer par les épreuves de l'initiation, si on le trouve dans le pays et qu'il ne soit pas circoncis. *L'époque* choisie pour l'ouverture de l'école est le mois d'hiver pendant lequel apparaît l'étoile du matin : *Ngongomela*, Vénus, est le héraut du jour. Elle précède le soleil, elle doit donc conduire les garçons à leur vie nouvelle, de l'ombre à la lumière! (Valdo).

Un beau jour tous les candidats sont réunis dans la capitale, car c'est le chef qui s'occupe de cette école. Elle a été préparée par le conseil des principaux de la tribu (tindouna) qu'il préside; il en a la surveillance et c'est lui qui recevra plus tard l'argent dû par les initiés. Les garçons circoncis quatre ans plus tôt doivent également être présents, en qualité de bergers (barisi, psitjiba), tout le temps que dure l'école. Ils sont à la fois les serviteurs des hommes et les gardiens des candidats. Ils ont déjà construit en partie la loge, en un lieu retiré en dehors des villages, mais pas trop éloigné cependant, car les femmes doivent apporter à manger chaque jour à tous les habitants de la « cour des mystères ».

Après une nuit passée dans la capitale, de très bonne heure, lorsque Ngongomela se lève à l'Orient, la bande des non-circoncis « sort » du monde habité pour se rendre dans le désert, c'est-à-dire à la loge. C'est là le premier rite de séparation, et voici le second : ils trouvent sur la route un feu fait de bois fortement aromatisé; lorsqu'ils sentent la fumée, ils doivent sauter par-dessus. Ce rite est appelé : tloula ritsa : sauter par-dessus le tison ardent.

Plus loin, alors qu'ils sont encore à une certaine distance de la loge nouvellement construite, ils entendent un grand bruit, un chant accompagné de roulements de tambour et de sonneries de

cors de chasse faits de cornes d'antilopes. Il ne faut pas qu'ils comprennent la signification des mots qui sont chantés par le groupe des bergers, car ils en seraient trop effrayés :

Le petit garçon pleure! Oiseau de l'hiver!

Là on les fait arrêter, on choisit huit d'entre eux et on leur ordonne d'avancer. On leur distribue à chacun une sagaie et on les pousse au milieu des chanteurs qui, debout sur deux rangs se faisant face, ont des bâtons à la main. Un passage est ménagé entre les deux rangs. Ils reçoivent alors une copieuse bastonnade (la flagellation est souvent aussi un rite de séparation). Lorsqu'ils ont ainsi été soumis à cette expérience inattendue, ils sont attrapés, à l'autre extrémité du passage par quatre hommes qui les dépouillent de tous leurs vêtements. Leurs cheveux sont coupés (évidemment pour montrer qu'ils se séparent entièrement de leur passé), puis on les amène devant huit pierres sur lesquelles on les fait asseoir. Ces huit pierres ne sont pas éloignées de l'entrée de la cour et se trouvent à un endroit appelé « la place du crocodile ». En face d'eux sont huit autres pierres sur lesquelles huit hommes sont assis. Ces hommes s'appellent *Nyahambé*, les Hommes-Lions. Ils ont une apparence fantastique, car leurs têtes sont couvertes de crinières de lions. Dès que le garçon a pris place sur la pierre qui se trouve en face de l'Homme-Lion, il reçoit un coup violent par derrière; il tourne alors la tête pour voir qui l'a frappé et il aperçoit l'un des bergers qui se moque de lui. L'opérateur profite de ce moment, pendant que l'attention du garçon est occupée ailleurs; il saisit le prépuce et le coupe en deux mouvements, d'abord la partie supérieure (ce qui est très vite fait et n'est pas très douloureux), puis la partie inférieure avec le frein, ce qui est une opération plus longue et beaucoup plus pénible. Ces chirurgiens de fortune emploient maintenant un couteau européen ordinaire; auparavant ils n'avaient à leur disposition que des couteaux indigènes. Souvent le garçon s'évanouit; on lui jette alors une cruche d'eau froide. On distribue à chacun des circoncis des anneaux d'herbes fines tressées (*shondlo*) qu'ils appliquent sur leur plaie et attachent par une ficelle autour des reins. Autrefois on ne pensait la blessure avec aucun médicament, les garçons se contentaient d'absorber une décoction qui était censée avoir la vertu d'arrêter les hémorragies. Actuellement ils emploient du pétrole comme onguent.

Le garçon a ainsi *traversé* (*wela* : comme un bateau traverse une

rivière), expression technique qui montre clairement le caractère de ce rite de passage. Il est alors introduit dans la loge.

L'ablation du prépuce, bien qu'elle ne puisse avoir la haute signification spirituelle de la circoncision juive, me semble être sans conteste, un rite de séparation, car cette partie du corps représente l'ancienne vie méprisable de l'enfant d'où l'initié émerge maintenant.

b) Rites de Marge.

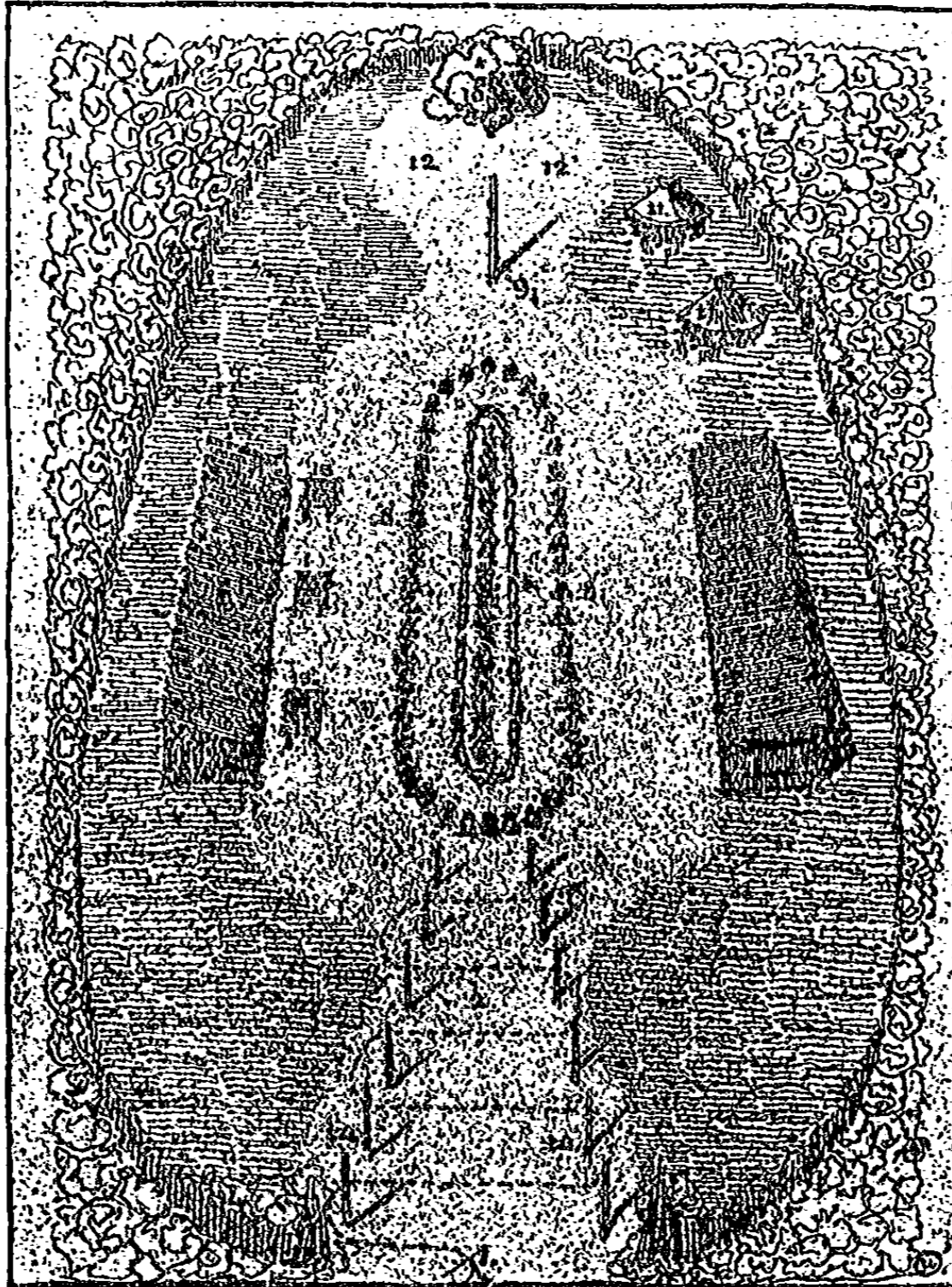
Le garçon nouvellement circoncis doit être maintenu pendant trois mois en marge de la société, dans la « cour des mystères » appelée *soungi*. Décrivons d'abord la loge, nous verrons ensuite quelles sont les occupations du jeune garçon pendant ce temps d'épreuve.

I. — Le *Soungi*.

(Voir ci-contre le plan de la loge).

Le *soungi* est entièrement entouré d'une haute palissade formée de branches épineuses, car tout ce qui passe à l'intérieur doit être tenu secret. Aucune personne non-initiée n'est autorisée à le voir, et cette défense s'applique particulièrement aux femmes. La palissade est prolongée à l'entrée de façon à former une longue avenue par laquelle on pénètre dans la cour, puis le chemin d'accès continue entre douze perches disposées par paires qui sont dressées à cet endroit au cours de l'école (2). Les habitants du *soungi* ont seuls le droit de suivre la route entre les poteaux. Les visiteurs circoncis (ceux qui ne le sont pas ne pourraient être admis) doivent tourner autour des perches et traverser cinq fois la route de façon à atteindre au bout l'entrée des hommes (3), et non la porte des candidats qui est située du côté opposé (4). Plus loin se trouve la cour centrale du *soungi*, avec le long foyer construit en pierres et appelé l'Eléphant (5) autour duquel les garçons doivent s'asseoir (8), en réchauffant au feu leur hanche droite. Le neveu utérin du chef — le fils de sa sœur —, qui a la préséance dans tous ces rites, et qui doit être circoncis le premier, est assis sur une pierre spéciale, les autres derrière lui. On l'appelle : *Hwalyé*. Près du foyer se trouvent les tables faites de claies de roseaux sur lesquelles on sert chaque jour la bouillie des jeunes garçons (15). La cour centrale est occupée, des deux côtés, par deux hangars quadrangulaires construits à la hâte et grossièrement. Celui de droite (7) est la hutte des bergers et des hommes,

celui de gauche (6) la hutte des circoncis. Le sol de ces habitations n'est pas recouvert d'argile. Quelques-uns des hommes dor-



PLAN DE LA LOGE DE LA CIRCONCISION.

ment également dans des huttes séparées qui se trouvent derrière (11). C'est en arrière de l'Eléphant que la grande perche Moulagarou sera érigée à la fin de l'école (9). Plus loin à l'extré-

mité du soungi se trouve la place des formules où celles-ci seront enseignées aux enfants (12). Un arbre pousse quelquefois au milieu et l'instructeur y grimpe pour donner son enseignement (10)!

J'ai dessiné, avec l'aide de Viguet, ce plan du soungi. Comme je ne l'ai jamais vu par moi-même, je ne puis garantir qu'il n'y ait aucun détail oublié... Mais il est exact dans l'ensemble.

Les habitants de la loge se divisent en trois catégories : 1^o les garçons de la « boukwera », c'est-à-dire la troupe des candidats à l'initiation; 2^o les bergers (barisi ou psitjiba, les garçons qui allument (tjibela) le feu de l'Eléphant), qui éveillent les circoncis le matin, les accompagnent à la chasse, les surveillent lorsqu'ils mangent, etc... 3^o Les hommes adultes qui ont accepté de venir demeurer dans le soungi pendant tout le temps de l'enseignement. Ils mangent la chair des animaux tués par la boukwera, sculptent des pilons, tressent des paniers, s'amuse et forment le conseil chargé de la direction de l'école. Parmi eux se trouvent ceux qu'on appelle le père et la mère du ngoma : deux hommes chargés tout spécialement de l'école. Le rôle du « père » est ingrat : il doit maintenir la discipline, infliger les punitions, etc... Ces deux hommes sont rétribués, de même que les Hommes-Lions et le Manyabé. Le Manyabé est le grand docteur de l'école. Il a répandu ses charmes sur la palissade afin de protéger la loge contre les jeteurs de sorts. Il ne demeure pas dans le soungi, mais peut être appelé à tout moment pour administrer ses médecines aux garçons malades ou à ceux dont les plaies ne guérissent pas normalement.

II. — *Les tabous sexuels et les tabous du langage dans le soungi.*

Le soungi entier est tabou à toute personne non-initiée et surtout aux femmes. Toute femme qui aura vu le « shondlo », c'est-à-dire les feuilles que les circoncis mettent sur leur plaie et qui sont leur seul vêtement, doit être tuée. D'ailleurs les tabous sont légions et il y en a pour tout le monde. Les tabous sexuels sont les plus remarquables. Les rapports sexuels sont sévèrement défendus à tous les habitants de la loge, hommes ou bergers : toute désobéissance à cette loi tuerait les circoncis. Les hommes ne doivent donc pas retourner chez eux, ou tout au moins ils doivent le faire aussi rarement que possible pendant ces trois mois. Les habitants des villages qui sont mariés peuvent avoir des rapports sexuels, mais il ne doit y avoir ni bruit, ni disputes provo-

quées par la jalousie entre les femmes d'un même mari. En effet, si elles s'insultaient et qu'on vienne à le savoir dans le soungi, les bergers viendraient un soir et pilleraient le village. Chose étrange, pendant ce temps le langage obscène est permis, recommandé même — c'est là un contraste que nous trouverons souvent pendant les périodes de marge. Quelques-unes des formules contiennent des expressions tabou en temps ordinaire. Lorsque les femmes apportent la nourriture à quelque distance de l'entrée du soungi, les bergers qui vont la prendre peuvent leur adresser toutes les paroles impures qu'ils veulent. Les mères ont elles-mêmes le droit de chanter des chansons obscènes lorsqu'elles pilent le maïs pour le soungi.

En ce qui concerne le langage parlé, on emploie également, pendant la période d'enseignement, des expressions spéciales, soit archaïques, soit étrangères. Par exemple, tous les ordres sont donnés dans une langue qui n'est ni thonga, ni soutu : Tchai goma, allez à table, Thari, mangez, Khédi, enduisez-vous d'argile blanche, etc... Souvent les actions ne sont pas désignées par le mot ordinaire, mais par des termes étrangers. Par exemple, le barbouillage journalier des corps avec de l'argile blanche est désigné par l'expression : « manger de la graisse de brebis ». Mettre les feuilles du shondlo se dit : « manger de la chair de brebis ». Etre puni au moyen des bâtons pris à un arbre appelé mbouti (chèvre) se dit : « boire du lait de chèvre ». Cette terminologie a évidemment pour but d'augmenter l'impression de mystère que ces rites doivent donner aux non-initiés.

Les rites de la période de marge sont calculés pour donner aux candidats l'impression qu'ils sont des hommes nouveaux, et qu'ils doivent le prouver en se soumettant virilement à toutes les épreuves de cette dure et parfois cruelle initiation.

Chaque matin ils enduisent leurs corps d'argile blanche. Ils sont resplendissants, ils ont abandonné les ténèbres de l'enfance. Lorsqu'ils ont absorbé leur nourriture, ils doivent en ramasser les miettes tombées sur le sol et les jeter dans un creux proche de la palissade, en criant avec dédain un nom quelconque, comme une insulte; il faut que ce soit le nom d'un non-circoncis, d'un *chou-hourou* (terme de mépris donné aux garçons qui n'ont pas encore passé par l'école). Ceci pour qu'ils se rendent bien compte de leur nouvelle situation.

Mais le ngoma « c'est le bouclier fait de peau de buffle! C'est le crocodile qui mord! » Les candidats doivent accepter toutes les misères de l'initiation. On leur apprend à souffrir.

III. — *Les épreuves.*

Il y a cinq épreuves principales : les coups, le froid, la soif, la mauvaise nourriture, les punitions; de plus les candidats d'un bout à l'autre de l'école, sont exposés au danger de la mort.

Coups. — Au moindre prétexte, et sur l'ordre des hommes du soungi, ils sont sévèrement battus par les bergers. Chaque jour ils doivent s'asseoir autour de l'Éléphant et, avec le bâton qu'ils ont à la main, ils doivent pendant plus d'une heure lui porter des estocades comme pour le transpercer. Ils chantent les paroles suivantes :

Eléphant reste tranquille!

Les hommes et les bergers dansent autour d'eux en chantant :

La vache noire lance des ruades! Elle lance des ruades contre la cruche du babouin!

Cette vache noire que les garçons essayent de traire et qui leur donne des coups de pied ce sont eux. En effet, pendant l'exercice quotidien autour de l'Éléphant — rite considéré comme l'un des plus importants du ngoma — ils fustigent les épaules nues des initiés autant qu'ils le veulent, pas au point de les meurtrir, mais cependant bien assez pour leur faire mal.

Lorsque les garçons ne mangent pas assez vite ils sont battus. On les envoie quelquefois chasser certains oiseaux de la taille des moineaux; ils doivent les entourer de feuilles et les attacher de telle sorte que les hommes soient incapables de détacher la ficelle. Si l'un des hommes parvenait à défaire les nœuds, il administrerait au garçon, pendant le repas, une volée de coups de bâton, et ainsi de suite.

Les pauvres garçons qui sont malades et ne peuvent prendre part à la chasse, doivent se tenir sur leurs gardes; lorsque leurs camarades reviennent, très excités, ils se jettent sur eux avec des bâtons et ils sont autorisés à les battre, parce qu'ils ne sont pas venus les aider.

Froid. — Les mois de juin à août sont les plus froids de l'hiver sud-africain, et, pendant la nuit, la température descend à + 5° et même au-dessous. Les garçons sont couchés tout nus dans leur hangar, la tête tournée vers la cour centrale, et ils souffrent cruellement du froid. Ils osent bien allumer du feu dans la cour, mais pas près de leurs pieds, et la plus grande épreuve du ngoma

est, dit-on, que la tête est chaude alors que les pieds sont glacés. De plus ils doivent toujours être couchés sur le dos. Les bergers les surveillent pendant la nuit et les battent s'ils se couchent sur le côté. On ne leur permet aucune couverture, seulement de l'herbe pour se couvrir légèrement. Le sol qui n'a pas été enduit d'argile fourmille d'une espèce de vers blancs qui mordent cruellement pendant la nuit. On répand des cendres sur le sol pour les tuer, mais cela ne sert pas à grand'chose. Dans certaines loges, aux environs desquelles se trouve un étang, les garçons sont conduits au matin dans l'eau, et ils doivent y rester longtemps jusqu'à ce que le soleil apparaisse. Les bergers les empêchent de sortir. On prétend que cela aide la plaie à guérir (Valdo).

Soif. — Il est absolument interdit de boire une goutte d'eau durant toute l'initiation, et ce tabou est, paraît-il, très pénible. Les garçons réussissent parfois au cours de leurs randonnées de chasse, à attirer leurs bergers d'un côté pendant que quelques-uns d'entre eux s'échappent de l'autre et vont boire à la rivière. Ils sont cruellement punis si on les attrape!

Mauvaise nourriture. — C'est généralement de la farine de maïs bouillie, assez consistante pour former des pains de forme conique (symbole phallique). Ailleurs cette farine est mise dans des pots. La coutume veut que les femmes, les mères des circoncis, en apportent une grande quantité, au moins le double de ce qui est nécessaire aux garçons. Si l'une d'elles venait à y manquer, elle serait punie à un moment donné. Elles déposent leurs marmites à une certaine distance, assez loin pour qu'elles ne puissent rien voir du ngoma, et elles crient : « Ha tsoo! Nous brûlons! » Ce qui veut dire : « Nos têtes sont endolories d'avoir porté si loin les marmites. » Les bergers accourent à leur rencontre et leur répondent par des plaisanteries d'un goût douteux : « Nous savons bien ce qui vous brûle, etc... » N'est-ce pas là la règle du ngoma? Les bergers rendent les marmites vides du jour précédent et les femmes les rapportent chez elles. Si l'une d'elles a fourni trop peu de nourriture, on remplit sa marmite de longues herbes et lorsqu'elle s'en retourne avec les autres, on se moque d'elle. Si elle ne fait pas mieux la fois suivante, la « mère du ngoma » organisera, en guise de représailles, une expédition dans son village, et tuera les chèvres et les poules de façon à la forcer à obéir.

Toute la nourriture est déposée sur les tables de roseaux, et les garçons doivent la manger sans aucun assaisonnement. Si les mères indulgentes ont apporté un peu de sauce d'arachides, elle sera confisquée et mangée par les hommes. Lorsque les candidats

entendent l'ordre : « tchaigoma », ils doivent se précipiter vers les tables, s'agenouiller et, au mot « thari », saisir leur nourriture des deux mains et l'avalier aussi vite que possible. S'ils vont trop lentement les bergers qui surveillent le repas les battent. Lorsqu'une équipe de garçons a terminé, elle doit se précipiter vers la table voisine où les autres n'en ont pas encore fini avec leur tas de bouillie, et les aider à finir leurs portions. Grâce à cette émulation le repas ne dure pas longtemps. Parfois, lorsque le gibier a été abondant, l'un des hommes vient et presse sur la bouillie l'herbe à demi-digérée trouvée dans les entrailles d'une antilope, en disant aux garçons : « Il n'est que juste que vous ayez part au produit de votre chasse! »

Ce régime leur donne d'abord des nausées. Ils vomissent parfois sur la table même. Cela ne fait rien, la bouillie doit être tout de même mangée jusqu'à la dernière parcelle. Lorsqu'ils sont habitués au régime, ils engraisent, et c'est merveille de voir comment leur aspect physique s'améliore parfois durant ces quelques mois.

Punitions. — Les coups sont la punition réservée aux délits de peu d'importance. En cas de faute plus grave, le père de la circoncision condamnerait le garçon à « boire du lait de chèvre ». Il existe un arbrisseau appelé « mbouti »; le même terme signifie également chèvre. On y coupe trois baguettes. Le garçon doit tendre les mains, les mettre l'une contre l'autre, et séparer les doigts. Les baguettes sont introduites entre les doigts et un homme vigoureux saisit dans sa main les deux extrémités des baguettes, les serre et soulève le malheureux garçon en pressant et en écrasant à moitié ses doigts.

Autrefois, les garçons qui avaient essayé de s'échapper ou qui avaient révélé les secrets du soungi aux femmes, ou aux non-initiés, étaient pendus le dernier jour de l'école et brûlés avec tout le contenu de la loge.

Mort. — Les circoncis doivent être prêts à mourir si leurs blessures ne guérissent pas et si la médecine du Manyabé reste sans effet. Il en est mort ainsi beaucoup. Il est absolument défendu de porter leur deuil. La mère apprend la mort de son fils par une entaille faite au bord de la marmite dans laquelle elle apportait sa nourriture. Elle ne doit pas pleurer. Le cadavre est enseveli dans un endroit humide, dans une fosse creusée avec des bâtons, car les gens se douteraient de quelque chose si les bergers allaient au village chercher des bêches pour accomplir cette besogne.

IV. — Enseignement des formules.

On enseigne donc aux garçons l'endurance, l'obéissance, la virilité, mais l'enseignement du ngoma présente encore un autre aspect. On l'a parfois comparé à une école, et il est vrai qu'il comporte un certain effort intellectuel, bien qu'il soit très faible et insignifiant. Chaque matin on assemble les candidats sur la place des formules (naou-milaou : loi, précepte). Il y a un arbre au milieu; un instructeur spécial, dont le père a déjà exercé ces fonctions, grimpe sur cet arbre et commence à enseigner en prononçant les paroles suivantes :

Petits garçons écoutez-moi. Je dis...

Puis viennent les paroles des formules secrètes qui sont un grand tabou et qu'ils doivent apprendre par cœur, phrase par phrase. J'en ai réuni quelques-unes, thonga et pédi. Voici quelques-unes des formules thonga. Elles sont en partie incompréhensibles, même pour les initiés. La première est appelée *Manhengwana*. C'est le nom d'un oiseau.

Masoumanyana a nga souma...
 Le petit oiseau a chanté.
 A nga souma tinghala timhingo...
 Il a agité les manches des lances qui sont comme des lions...
 T'entsha kou ya tlabana...
 Elles se percent l'une l'autre...
 Manhengou. Manhengou bentshile. Bentcha tiroula...
 L'oiseau...??
 Foula ngoma... Moukhoubela wa hantana...
 Forgé à la loge. Des nuages viennent de toutes parts.
 Miloumbyana saben. Sabe khoulou ra barimi.
 Des ruisselets dans le sable, formant la grande Sabie.
 Ntje-ntje bya ngouloubé... Bya chinana cha rila...
 La course du cochon sauvage... De la grenouille qui crie
 Byi longolokile byi ya kamba ntjonga wa mbila.
 Ils marchent en bon ordre, ils vont visiter la hutte mystérieuse...
 Ba kouma byi ri bousonga, songa bya timhiri ni timhamba.
 Ils la trouvent comme les anneaux enroulés de la vipère.

Ces mots, autant qu'ils ont un sens, semblent exalter le ngoma et sa loge. Ces sagaies qui sont comme des lions sur le point de s'entredéchirer, représentent l'école qui commence, réveillée par l'oiseau de l'hiver. Les nuages qui viennent de toutes les direc-

tions sont les garçons convergeant vers le soungi de tous les points du pays, comme les ruisselets qui se réunissent pour former une grande rivière. La course du cochon sauvage est la vie du garçon qui, oisif, perdait son temps jusqu'à ce que l'initiation ait fait de lui un homme. Le coassement de la grenouille (chinana) est sa stupidité enfantine. La chinana est en effet un étrange animal; c'est un petit Batracien qui a la faculté, lorsqu'il est attaqué, de se gonfler considérablement; il devient alors si dur que ses ennemis, même un coq armé d'un bec pointu, ne peuvent le transpercer. Le garçon circoncis, avant l'initiation, était une chinana avant qu'elle ne se gonfle. Après les épreuves du ngoma, il deviendra comme cette grenouille, un adversaire invulnérable et indomptable¹. Dans les dernières phrases nous voyons la bouk-wéra, la troupe des circoncis, pénétrant dans la hutte mystérieuse — le ngoma — et admirant la sagesse extraordinaire qu'elle renferme. Les lois, rites et épreuves ressemblent à l'enchevêtrement inextricable de nombreux serpents.

Le soungi est chanté à nouveau dans les phrases suivantes :

A mi ri i soungi...
 Dites-moi, c'est la loge.
 Hansi ka rona, i tleketleka,
 Sur le sol est une odeur dégoûtante,
 Hanhla ka rona i tloulawoula...
 Sur le toit, c'est élevé et beau...
 Makomolé i mhandjé...
 Ses supports sont des perches...
 Tinga hi hala n'djibalelo...
 De longues baguettes réunissent les perches... etc...
 Nwatjabatjabane a nga tjabatjaba...
 Le corps pesant qui marche lourdement...
 Chikari ka mipoungou ni mihlanga...
 A travers les gués et les roseaux...
 Macheka ya le ndjako, maroumbou a wela ndjen.
 Qui doit être ouvert en commençant par derrière, sinon
 ses entrailles tomberaient à l'intérieur de son corps.
 I ngwenya.
 C'est le crocodile.
 Chiborekeketa mahlaloukou makambakou...
 La bête qui ouvre le chemin vers le gué pour les éléphants...

1. Voici une autre explication : la course du cochon sauvage dans toutes les directions décrit les allées et venues des hommes qui amènent les garçons à la « place du crocodile », comme des porcs cherchant leur proie. La « chinana » qui crie est le petit garçon non-circoncis dont on entend à peine la voix au milieu de tout le tapage de ce jour terrible. Il est une pauvre chose impuissante, comme la grenouille.

A ta hi kou nwa ni kou hlamba...
 Qui va boire et se baigner...
 A mi ri mfoubou?

Dites-moi, n'est-ce pas l'hippopotame?

Ñwatjabatjabane makandjya ka kou oma...
 La bête qui marche lentement sur la terre sèche...
 Kou sa kou baleka nhlangasi,
 Et un marais est formé par ses lourdes empreintes,
 Ndlopfou, chibangamaphesa a nga riphembe, hi yona...

C'est l'éléphant, celui qui procure les vêtements (par la vente de ses défenses), celui qui apporte la richesse, c'est lui!

Ces formules sont si caractéristiques qu'elles fournissent les principaux mots de passe par lesquels les circoncis se reconnaissent entre eux. Lorsque j'ai besoin de savoir si un homme est initié, je lui dis simplement : « *Machindla bya ndjako*, la bête qui doit être ouverte en commençant par derrière ». S'il répond immédiatement : « Ngwenya, le crocodile », je sais qu'il a été circoncis. Mais il faut qu'il ajoute les mots suivants : « *khekeretana wa moufagou* », c'est-à-dire « le couteau qui circonçoit ».

Il y a également quelques formules obscènes qui ont trait à certaines maladies des femmes dont on ne parle jamais en dehors du ngoma. D'autres sont tellement peu propres que je ne puis les donner qu'en latin (*Annotatio quarta*). Et même les formules du crocodile et de l'hippopotame ne sont, à aucun titre, des descriptions poétiques semblables à celles du livre de Job. La première fait allusion à la façon dont le crocodile mâle recouvre sa femelle, et la deuxième raconte l'histoire de la fillette vierge que de jeunes garçons violent afin d'ouvrir la voie aux adultes qui suivront. Des allusions impures se trouvent partout dans l'enseignement de l'école de la circoncision.

Lorsque l'instructeur a terminé, il lève son bâton avec un certain geste et tous les garçons s'écrient aussitôt : « *Zithari!* » Viguet m'a dit que cette exclamation signifiait : « Ils sont aussi longs que cela » et qu'il s'agissait d'une allusion obscène. Les hommes d'âge mûr prennent grand plaisir à être glorifiés ainsi, et si les garçons désirent flatter leur vanité ils disent : « Lorsque tu craches, le souffle de ta bouche pourrait tuer des ennemis à l'autre extrémité du pays! »

Comme ces citations le montrent clairement, l'enseignement du ngoma est absolument trivial; les formules sont plutôt une

collection de mots ésotériques qu'un véritable moyen d'éducation intellectuelle.

M. A. Jacques a bien voulu me communiquer quelques formules qu'il a recueillies dans une loge pédi aux environs de Shilouvane. Elles sont incompréhensibles pour les non-initiés. Les candidats commencent à les apprendre et à les réciter par cœur sans saisir leur signification. Celle-ci leur est peu à peu révélée parfois seulement au cours de la seconde école d'initiation. Presque tous ces symboles ont trait à la vie sexuelle. Les personnes au ventre ballotant sont les femmes enceintes. Les figues qui pendent sont leurs seins. Le soleil c'est l'homme adulte. Le bœuf sans cornes, c'est la femme au moment de ses règles alors qu'il est dangereux d'avoir des relations avec elle. L'éléphant sans force, lorsqu'il a plu, c'est la femme lorsque cette période est passée. La plupart de ces expressions énigmatiques s'expliquent d'une manière analogue.

Assemblée, assemblée de personnes au ventre ballotant...
 Figuier qui porte des figues pas encore mûres...
 Grappes de figues non mûres qui pendent...
 En haut, en haut n'arrive personne...
 Arrive le soleil et son frère aîné (le singe)...
 Décharge-moi de la corbeille que je porte...
 Décharge-moi, figues mûres...
 Figues mûres que l'on mange...
 Qui sont mangées par le singe...
 Le grand singe rotoé...
 Il a frappé le tronc...
 Corne qui reste plantée, dont il reste un tronçon...

Petits circoncis, petits circoncis!...
 Brouillard, brouillard de pluie.
 Il est tombé sur un arbre et l'a dépouillé de ses feuilles...
 Il a passé par les branches...
 Par les branches on voit une étoile, étoile blanche...

Je me suis levé de bon matin; j'ai essayé de devancer le soleil à la course;
 mais j'ai trouvé qu'il me laissait en arrière. J'ai pris une pierre que j'ai lancée dans l'étang. Il en est sorti un zèbre ou un bœuf tacheté de blanc, sur le dos qui représente la lune, et j'étais tout essoufflé...
 Le bœuf sans cornes, le lion. Compagnons, il mord avec les dents.
 Lorsque vous le voyez, fuyez!
 L'éléphant lorsqu'il a plu, n'a pas de force. Il est tué par les jeunes garçons.
 Vous, compagnons, suivez la trace de l'éléphant lorsqu'il a plu.
 Je vous en prie, enfants de mon frère aîné.
 C'est là la loi qui m'a été donnée par nos frères aînés quand ils m'ont

instruit disant : Tu instruiras ainsi ceux qui viennent après, la nouvelle école de circoncision de mon père. Lorsque vous arriverez à la maison, les Ma-Tébélé auront enfanté : Tuez-les! les zoulous aussi auront enfanté : Tuez-les, je vous en supplie!

La formule suivante enseigne l'obéissance au père et le mépris de la mère. Le mépris des femmes fait partie intégrante de la mentalité de l'école d'initiation :

Lorsque vous arriverez à la maison, faites paître le bétail de votre père

C'est lui votre père, votre oncle paternel; c'est votre père, l'ainé de votre père. Obéissez-lui, même quand il est vieux et a la longue dent (parce qu'elle est déchaussée par la vieillesse). Mais lorsque vous arriverez à la maison, ne tannez pas une peau pour votre mère en disant : Mon père, ce n'est rien! Si vous faites ainsi, vous commettrez une faute!

Les chants du ngoma n'ont pas de signification plus profonde. Nous avons déjà cité le chant de l'éléphant et de l'oiseau de l'hiver... Chaque matin, aussitôt après leur réveil, les circoncis chantent pendant longtemps les mots suivants, qu'ils répètent également en venant de leurs tournées de chasse :

Chante ta chanson, oiseau du matin
Mafé-é-é-é!

La mélodie est rude, sauvage mais très impressionnante. Mafé-é-é-é doit signifier : « Nous sommes des initiés, nous sommes des hommes! »

Chasse. — La chasse est la seule chose utile enseignée dans le ngoma. Les garçons vont presque chaque jour dans la brousse et deviennent très adroits dans la capture du gibier. Ils battent les buissons, parfois grimpent sur des collines poussant devant eux tout le gibier vers le sommet, le tuant, une fois arrivés là, avec leurs sagaies, leurs casse-têtes, etc... Près de Shilouvane ils entreprennent même l'ascension de la montagne dite Mamotsouiri (Krantzkop), une fois au cours des trois mois. Tous les hommes du pays sont convoqués pour prendre part à cette grande expédition qui exige une véritable adresse stratégique.

Voici le programme d'une journée ordinaire au soungi; on y trouvera le résumé des rites de cette période de marge à l'école de la circoncision. Les bergers éveillent les garçons de grand

matin. Ceux-ci chantent l'oiseau de l'hiver pendant une heure. Puis ils apprennent les formules pendant une ou deux heures. Après quoi l'ordre : « teshayi goma » est donné; ils vont jeter les feuilles du jour précédent et mettent un nouveau « shondlo ». Ils vont s'asseoir autour de l'Éléphant et le transpercent pendant deux heures jusqu'à ce qu'un cri se fasse entendre : les femmes qui apportent la nourriture annoncent leur venue. Les garçons mangent pour la première fois et recommencent à chanter pour aider à la digestion. Lorsque retentit l'ordre : « khedi goma » ils enduisent leurs corps d'argile blanche. Le soleil est déjà monté haut dans le ciel lorsqu'ils partent pour la chasse. Ils reviennent au coucher du soleil, mangent pour la deuxième fois, transpercent à nouveau l'Éléphant pendant une heure et au commandement de : « Khwerere, Mayise, Maféfo », ils vont se coucher sur le sol malpropre de leur hangar.

c) Rites d'Agrégation.

I. — *Le Moulagarou.*

Quand l'école approche de son terme, de nouveaux rites interviennent, les rites d'agrégation. Voici le premier : un matin, de très bonne heure, les hommes et les bergers érigent une très grande perche dans la cour des formules et la fixent dans un trou. A son extrémité se trouve un homme, à demi caché dans une masse circulaire blanche semblable à de la laine ou à des cheveux¹. On réveille les garçons, et les bergers les conduisent dans la cour. On les fait coucher sur le dos, avec leurs têtes tournées vers la perche qui s'appelle *moulagarou*, et on leur fait dire : « Bonjour, grand-père. » Alors une voix venant du haut de la perche leur répond : « Je vous salue mes petits-enfants ». Ils doivent demeurer longtemps dans cette position, dans le froid piquant du matin, à parler avec le « grand-père ». Ils sont même autorisés à se plaindre de leurs souffrances et à demander la permission de retourner chez eux. Mais il leur faut demeurer encore quelques jours dans le soungi. Chaque matin on renouvelle cette cérémonie. La signification de ce rite est claire : les candidats sont mis en communication avec l'ancêtre qui représente le clan; ils commencent à participer à la vie des adultes de la tribu.

1. Dans quelques écoles de la circonscription cet homme est appelé *kokwana Masindé*, nom que l'on donne aux vieilles femmes.

Quelques jours plus tard, le grand docteur administre aux garçons une médecine destinée à les purifier; ils la boivent dans une gorgée de bière. Ce rite semble plutôt être un rite de séparation qu'un rite d'agrégation. Nous trouvons souvent à la fin des périodes de marge des rites de séparation. Ils signifient la séparation d'avec la période de marge elle-même, car elle implique une espèce de souillure qui doit être enlevée. Tel est probablement le but poursuivi par la médecine que donne le Manyabé. D'autre part, c'est aussi un rite d'agrégation puisque, pour la première fois, les garçons sont autorisés à boire.

II. — *La danse des Mayiwayiwane.*

Le second rite d'agrégation véritable est appelé la danse des Mayiwayiwane. Les *Mayiwayiwane* sont des sortes de masques qui couvrent toute la partie supérieure du corps, une espèce d'armure faite de feuilles de palmier tressées. Sur la tête ils forment comme un casque élevé qui s'avance en avant en forme de bec. Les garçons fabriquent ces masques avec l'aide des bergers et des hommes, et, dans ce déguisement, ils doivent exécuter une danse spéciale caractérisée par de grands sauts, devant les femmes qui ont été convoquées, un certain jour, à cet effet. Les garçons ne doivent pas être reconnus; si l'un d'eux laissait tomber son masque, ce serait un grand malheur, car les femmes doivent ignorer qui est celui qui danse. Bien plus, les initiés doivent leur apparaître comme une espèce d'êtres surnaturels, et les remplir de respect et de terreur. C'est pourquoi il ne faut pas qu'ils tombent en dansant. Si l'un d'eux vient à trébucher et à tomber, les bergers le recouvrent d'un tas d'herbes et les hommes disent : « Il est mort! » car un garçon circoncis ne peut tomber et continuer à vivre. L'un des bergers se rend en hâte dans un village de la tribu avoisinante afin d'y acheter un poulet, celui-ci est tué et on arrose l'herbe de son sang. Le garçon qui est tombé se sauve lorsque les femmes sont rentrées chez elles, mais le jour suivant, lorsqu'elles reviennent à cet endroit, elles voient le sang et sont ainsi convaincues qu'un circoncis meurt véritablement lorsqu'il tombe.

Parfois on prend un petit enfant des bras de sa mère et on l'amène à l'endroit où les garçons sont assis cachés pendant la danse. Ils l'embrassent et lui sourient, car il est innocent, il lui est permis de voir ce que les femmes n'ont pas le droit de contempler!

III. — *Le dernier jour.*

Le dernier jour est marqué par la plus grande et la plus difficile des épreuves. Pendant toute la nuit précédente, les garçons ne doivent pas dormir. Le sommeil est le dernier ennemi qu'ils doivent vaincre. Ils transpercent l'Éléphant et répètent les formules jusqu'au matin. Puis tous les morceaux de peau qui restent de la circoncision sont ramassés par le Manyabé; il les brûle et les réduit en une poudre dont il enduit la perche du moulagorou. On jette tous les masques et les nattes d'herbe sur le toit du hangar et, au point du jour, la troupe des circoncis, entourée des bergers et des hommes se dirige en courant vers un étang sans regarder en arrière (séparation du soungi, de la période de marge). S'ils regardaient ce qui se passe derrière eux, ils auraient les yeux transpercés, et ils seraient pour toujours aveugles! Quelques hommes mettent le feu à l'ensemble des bâtiments et toute la souillure et l'ignorance de l'enfance sont brûlées dans ce grand incendie. Les garçons descendent dans l'eau et y lavent leur argile blanche en criant : « Je suis un homme », ils coupent leurs cheveux (rite de séparation), s'enduisent d'ocre, revêtent des habits neufs; puis le père de la circoncision leur adresse les paroles suivantes : « Vous n'êtes plus des *shoubourou!* Essayez maintenant de vous comporter comme des hommes. Il serait indigne de vous de voler, comme vous le faisiez auparavant, des patates dans les champs. Le ngoma est maintenant terminé et il est tabou de prononcer les formules et de chanter les chants du soungi. N'en révélez pas un mot à qui que ce soit : si l'un de vous le fait il sera étranglé! » etc...

Le même jour les femmes apportent de la bouillie accommodée de sauce savoureuse et les bergers ne doivent plus leur adresser d'insultes lorsqu'elles leur remettent les marmites.

IV. — *La procession du caméléon.*

Tous ces rites sont évidemment des rites d'agrégation, mais le plus important de tous est le cortège des initiés faisant leur entrée solennelle dans la capitale du chef, procession qui a lieu le jour de la fermeture du soungi et le jour suivant. Couverts d'ocre, marchant sur des nattes qui ont été étendues à terre afin que leurs pieds ne touchent pas la poussière, ils avancent lentement, courbés vers le sol, étendant d'abors une jambe, puis l'autre d'un mouvement vif, en essayant d'imiter la démarche du camé-

léon, le sage, le prudent. Ils sont désormais des hommes qui pensent et non plus des garçons dépourvus d'intelligence. Puis tous s'assoient en silence sur la place centrale de la capitale, leurs têtes encore courbées vers le sol, et les sœurs et les mères venues de tous les villages doivent aller les reconnaître. Chacune des femmes a apporté avec elle un bracelet, ou un shilling, ou un petit présent quelconque, et elle cherche son fils dans la foule. Lorsqu'elle croit l'avoir trouvé, elle l'embrasse sur la joue et lui offre son présent. Les garçons ont en mains deux bâtons : l'un porte quelques courtes branches latérales auxquelles ils pendent les bracelets (bousenga) qu'on leur donne. L'autre est plus petit et, lorsque la mère a trouvé son fils et l'a embrassé, il l'en frappe, doucement si c'est sa mère ou sa grand'mère, beaucoup plus fort si c'est sa sœur; en même temps il articule le nouveau nom qu'il a choisi.

En réponse à cette démonstration, la mère se met à danser et à chanter les louanges de son fils! C'est le rite d'agrégation typique appelé *kounga*, la rupture du silence, que nous rencontrerons plus d'une fois dans les rites de passage de la tribu. Ces bracelets sont tous remis au chef qui les distribuera aux vieilles femmes. Il ne faudrait pas les donner à des femmes enceintes, ce serait tabou. Toujours pour la même raison les sommes payées au chef par les garçons ne doivent pas lui servir à acheter une femme : cela souillerait le village (*makhouma*), provoquerait des accouchements malheureux (*timbeleko*) et anéantirait la vie du peuple.

La procession du caméléon se renouvelle dans les villages des principaux de la tribu pendant les quelques jours suivants, tant qu'il y a encore de l'ocre sur les initiés, après quoi ils retournent chez eux définitivement.

REMARQUES AU SUJET DE L'ÉCOLE DE LA CIRCONCISION.

La forme rectangulaire des hangars du soungi, si différente de la forme circulaire adoptée par les Bantous pour leurs huttes, pourrait bien être une trace d'influence sémitique, mais, d'une façon générale, tous ces rites sont étroitement liés l'un à l'autre et leur suite est très facile à comprendre. Le ngoma est véritablement un rite de puberté, et non une initiation sexuelle. La suspension des relations conjugales, et l'emploi dominant du langage licencieux pourraient faire croire qu'il est directement en relation avec la vie sexuelle. Mais on rencontre ces deux phéno-

mènes en d'autres occasions, ainsi que nous le verrons, et ils semblent être des rites caractéristiques dans la plupart des périodes de marge. De plus, les garçons de dix et douze ans, et les hommes de vingt-cinq ans et plus, peuvent être occasionnellement admis au même soungi : cela prouve bien que l'école n'a rien à faire avec le mariage à proprement parler. Le ngoma n'est pas non plus un simple acte d'agrégation à un clan défini. Les garçons d'un clan vont souvent au soungi d'un autre chef pour être initiés; ils ne deviennent pas, de ce fait, ses sujets. Les Thongas entrent même parfois dans les loges souto, et les Lembas y ont une place spéciale. Il est vrai que le ngoma est l'affaire du chef; seuls les véritables chefs ont le droit de construire une loge; mais, bien que l'on exhorte les initiés à devenir de bons sujets de leur chef, le but de l'école de la circoncision est plutôt d'introduire le petit garçon dans l'âge viril, de le purifier du *boukhouna* (p. 60), d'en faire un membre adulte et conscient de la communauté.

(Voir les conclusions pratiques au sujet des rites de la circoncision à la fin du vol. I).

II. — AUTRES RITES DE PUBERTÉ.

Le ngoma a disparu dans la plupart des clans thonga, mais quelques autres rites de puberté ont été conservés dans toute la tribu.

1° *La coutume du rêve érotique* (Tilorela).

Dès qu'un jeune homme s'est aperçu pour la première fois d'une *emissio seminis*, on dit qu'il est devenu un adulte (a koulile, a thombile), qu'il a « bu le nkanye ». Le nkanye est l'arbre qui sert à faire le boukanye. On le prépare pour la grande fête de l'année nouvelle. *Boire le nkanye* est un euphémisme pour désigner l'entrée dans une nouvelle phase de la vie, dans l'âge de la puberté. D'après Mboza, le jeune garçon doit aller, de grand matin, se laver tout le corps, et c'est tout; mais Tobane prétend que, dans le clan Mpfoumo, le médecin de la famille est appelé. Il rôtit dans un tesson des morceaux de peau de tous les animaux de la brousse et il y ajoute un peu de l'herbe à demi digérée prise dans la panse d'une chèvre (psanyi). Le jeune homme doit avaler un peu de cette médecine puis en frotter toutes ses articulations. Cela le fortifiera de telle façon que, lorsqu'il aura des rapports sexuels avec des jeunes filles, il ne sera pas vaincu (*gemiwa*) par

elles. Ce rite, très semblable à celui du tesson accompli pour les bébés, est en liaison avec le « gangisa », coutumes sexuelles que les jeunes gens pratiquent, ainsi que nous le verrons ci-dessous, depuis l'époque où ils ont atteint l'âge de la puberté.

C'est à cette époque également que le garçon commence à porter le vêtement très primitif appelé *chifado* (cha kou siba : la chose avec laquelle on ferme, voir Annotatio I). Autrefois il ne portait que le *mbayi*, petit objet cylindrique ou conique fait de feuilles de palmier tressées, qui était le vêtement national des Thongas; le *chifado* semble être d'origine zoulou. On l'apprécie beaucoup parce qu'il empêche le contact avec la terre, qu'il est une protection contre les fourmis et qu'il aide à garder la continence; les jeunes gens qui n'en portent pas sont blâmés et on les accuse d'être *ba-nalo*. Le mot *nalo* désigne une médecine magique à l'aide de laquelle les hommes d'une moralité douteuse endorment profondément les hommes et les femmes pendant la nuit, puis pénètrent dans les huttes des autres et commettent l'adultère avec leurs femmes.

2^o Percement des oreilles (Kou tjounya, (Ro), hoshela (Dj.).

Ce rite a lieu également à la même époque. Il y a deux façons de le pratiquer, soit en perçant à l'aide d'une épine le lobe de l'oreille, soit en faisant une incision avec un couteau. La première méthode est conforme à l'ancienne coutume thonga conservée par les femmes chez les Rongas tout au moins dans sa forme originale. Elles introduisent fréquemment un anneau dans la petite ouverture ainsi obtenue. La deuxième était pratiquée chez les Zoulou-Ngonis, et fut adoptée par les hommes thonga dans le but de ressembler à leurs conquérants. Le résultat en est un horrible trou. Il ne s'agit pas là d'une loi imposée par le chef, cependant elle est adoptée partout. Lorsqu'un jeune homme ne se perce pas les oreilles, ses camarades se moquent de lui et lui disent : « Ou toyal » « Poltron, nous allons verser une cuillerée de bouillie dans ta grande oreille » (c'est-à-dire : elle pourra contenir de la nourriture puisqu'elle n'est pas percée!)

L'opération est exécutée en hiver par un homme qui en a l'habitude. Avant qu'elle ne soit commencée le jeune homme mord dans le *ndjao*, racine d'une espèce de *juncus* considéré comme le meilleur remède pour affermir la force virile. Le docteur introduit dans le trou un petit morceau de roseau qu'il enlève chaque jour afin de laver la plaie, et qu'il remet en place ensuite afin de main-

tenir l'ouverture béante. Aussi longtemps que l'oreille n'est pas guérie, le jeune homme doit manger sa nourriture sans sel; il ne doit pas aller dans les kraals et goûter à la bouillie des autres, car cette nourriture peut avoir été préparée par des femmes ayant des rapports avec leurs maris (ba kou khila) et elle le rendrait très malade¹. Il doit également rester éloigné des filles. Lorsqu'il est guéri, il enlève le morceau de bambou dur et le remplace par un joli petit objet blanc.

Quelques Thongas se tatouent, ou tout au moins le faisaient autrefois, mais cette coutume disparaît et n'est conservée actuellement que par les femmes. Nous la décrivons dans le chapitre consacré à l'évolution des femmes, en même temps que la coutume du *hlela*, qui consiste à aiguiser les dents.

Il est probable qu'autrefois le caractère tabou de ces diverses cérémonies était plus marqué qu'aujourd'hui. A présent elles ne sont qu'une *chihila cha tiko*, une coutume du pays.

3^o Le Gangisa.

Lorsqu'un jeune homme a passé par les rites de puberté, il est parvenu à l'âge viril et est autorisé à prendre part au *gangisa*. Ce mot vient de *ganga* qui signifie « choisir un amoureux ». Les garçons demandent à chacune des filles de choisir l'un d'eux, ils *les font choisir* (*gangisa* : dérivé factitif). J'ai remarqué un jour quelques garçons — encore très jeunes — flirtant autour de trois ou quatre filles exactement comme des abeilles autour de prunes mûres, courant après elles et leur répétant : « Choisis-moi! Choisis-moi! » Il y a une étoffe spéciale en coton imprimé bleu, ornée d'un grand dessin blanc, qu'on appelle « *gangisa ntombi* », c'est-à-dire celle qu'on emploie pour faire choisir une fille, car l'amoureux l'offre à la demoiselle qu'il désire afin d'obtenir sa faveur. Lorsqu'une jeune fille a fait son choix, son amoureux joue avec elle à être mari et femme, d'abord en construisant de petites huttes, etc... mais ensuite d'une façon moins platonique. En somme rien n'est défendu dans les rapports entre les jeunes gens des deux sexes. Une femme mariée est sacrée chez les Thongas, mais une jeune fille non mariée ne l'est pas. Cependant elle ne doit pas devenir enceinte². Si cela arrivait, les parents diraient à

1. Ce tabou alimentaire, de même que l'interdiction des rapports sexuels et même les communications avec les gens mariés, montre clairement que le percement des oreilles est un rite de passage (p. 75).

2. Lorsqu'une jeune fille devient enceinte, après avoir eu des rapports

l'amoureux : « Vous avez abîmé notre fille, il faut que vous nous l'achetiez pour l'épouser. » S'il refuse, l'enfant appartiendra à la famille de la jeune fille. Les excès de gangisa sont blâmés. On dit que le garçon qui les commet est un adultère (a ni boupse), d'une fille on dit : « Elle perdra la tête (a ta ba singe) ».

Comme les célibataires, garçons et filles, vivent dans des huttes spéciales à l'entrée du village : le *lao* des garçons et le *nhanga* des filles, il leur est facile de se rencontrer pendant la nuit. Pendant la journée, ils conservent généralement une tenue absolument décente, mais lorsque les jeunes gens rendent visite aux jeunes filles qui chantent en s'accompagnant de crécelles, ils restent avec elles parfois tard dans la nuit. Ils leur apportent de petits présents, des vêtements ou autre chose, et obtiennent ainsi la permission d'avoir des rapports avec elles. Mboza m'a décrit une réunion très immorale qui a lieu parfois dans ces huttes, comme suite à l'habitude des *milebe*, et qui se rapporte au gangisa. Il est impossible de donner ici des détails (Annotatio 5).

La coutume du gangisa est, à notre point de vue, très immorale. Les indigènes ne la blâment pas du tout et, à ce sujet, il serait plus exact de parler d'*amoralité* que d'*immoralité* en ce qui les concerne. On se moque comme d'un poltron d'un jeune homme qui n'a pas de flirt, pas de « chigango » ; une jeune fille qui refuse de telles avances est accusée d'être mal conformée. A Manyisa j'ai entendu parler d'un jeune chef qui menait tous les jeunes gens au gangisa, et forçait les jeunes filles à les accepter. Au reste la gravité des excès commis à la faveur de l'indulgence générale dépend beaucoup du caractère individuel des jeunes gens. Dans le second Volume, VI^e Partie, 4^e chap., B, je mentionne le cas d'un pasteur indigène qui m'a déclaré que, dans sa jeunesse, il s'était complètement abstenu du gangisa, car il avait été arrêté par le sentiment intime que c'était une coutume répréhensible. Je puis ajouter, en ce qui concerne ceux de la capitale, qu'il ne leur est pas permis de pratiquer le gangisa parce qu'ils appar-

avec son amant à l'intérieur du village des parents, la chose devient très sérieuse, c'est un tabou. Le jeune homme devra trouver une chèvre, la tuer pendant la nuit dans le village de la jeune fille et se lever de très bonne heure. Puis les deux jeunes gens, entièrement nus, doivent faire le tour du village et arroser, de l'intérieur, la palissade avec une décoction spéciale. Personne ne doit sortir des huttes pour les regarder. Cette précaution empêchera les habitants de contracter la maladie appelée moukouhlwane (toux, maladie des poumons) que sans cela ils attraperaient. Le jeune homme qui est coupable devra également payer cinq livres anglaises en plus de la somme du lobolo.

tiennent à la famille royale et sont étroitement surveillés.

Lorsqu'ils deviennent chrétiens, les indigènes acceptent facilement notre façon d'envisager les choses, mais les cas de fornication sont tellement nombreux parmi les convertis qu'on a pu parler avec raison du « péché africain »! Je mentionne ce fait, mais je dois dire d'autre part, que des milliers d'élèves de nos collèges indigènes mènent une vie de moralité et de continence et ne semblent pas trouver grande difficulté à le faire.

Si le gangisa joue un grand rôle dans la vie du jeune païen, il n'est que juste d'ajouter qu'il ne pratique pas deux vices fort répandus dans certaines nations civilisées : l'onanisme et la sodomie. Ces coutumes immorales étaient entièrement inconnues dans la tribu thonga avant l'arrivée de la « civilisation ». Malheureusement il n'en est plus ainsi, comme nous le verrons dans l'appendice III sur les vices contre nature pratiqués à Johannesburg.

En comparant les coutumes des Pédis à celles des Thongas, nous trouvons ce fait étrange : chez les Thongas la jeune fille est très libre, alors que la femme mariée est tabou. Chez les Pédis, c'est exactement l'opposé : les jeunes filles ne doivent avoir absolument aucun rapport sexuel avant leur mariage et, au contraire, après son mariage la femme qui a eu des enfants peut avoir des relations avec d'autres hommes que son mari. Je tâcherai d'expliquer cette différence lorsque je traiterai des coutumes pédi (II^e Partie, chap. I. G.)

Dans son livre sur le Socialisme Cafre, Dudley Kidd a attaché une grande importance au fait que le développement intellectuel de l'indigène africain s'arrête au moment de la puberté, et il a essayé de trouver un remède à cette infériorité. On peut dire que la vivacité d'esprit, la rapidité de compréhension qui est parfois merveilleuse chez le petit garçon, diminue lorsqu'il atteint l'âge de quinze ou seize ans. Dans certains cas un arrêt ou une diminution des facultés psychiques se produit à l'époque de la puberté, mais ce n'est certainement pas une règle générale. Dans tous nos collèges nous avons des élèves qui montrent un grand zèle pour l'étude et dont la puissance intellectuelle se développe entre seize et vingt ans. Le Dr Mac Vicar de Lovedale en a conclu, comme moi, que cette affirmation de D. Kidd est très exagérée.

D. — LE MARIAGE

D'après les anciennes idées thonga, le jeune homme ne pouvait penser au mariage que lorsqu'il était complètement adulte. Autrefois les jeunes gens avaient coutume de passer leur jeunesse dans l'insouciance et le plaisir, allant danser dans tous les villages, jusqu'à ce qu'ils aient vingt-cinq ans. Actuellement les jeunes gens se marient très tôt. On gagne plus facilement l'argent du lobola et le « gangisa » n'est pas aussi facile qu'autrefois : double raison qui, dans la présente génération, a fait avancer l'âge du mariage.

I. — CHARMES D'AMOUR.

Si un garçon n'a pas eu de succès dans son « gangisa », s'il est dédaigné par les filles et n'a aucune chance d'être accepté, un rite spécial l'aide à trouver une femme. Les Rongas ne connaissent pas le philtre d'amour comme tel, mais ils ont quelque chose qui le remplace : le vieux coq du village est posé sur la tête du garçon et laissé là longtemps; lorsque le coq l'a griffé de ses ergots, il peut partir. Le dédaigné aura désormais du succès; il sera comme le coq qui ne manque jamais d'épouses (Mboza).

Les filles emploient d'autres charmes, surtout une médecine spéciale qui produit une mousse abondante lorsqu'on la fait bouillir dans de l'eau. Le médecin s'en sert pour laver le corps de la jeune fille qui, après cela « apparaîtra » (a ta boneka) aux yeux de ses prétendants. (Tobane).

Si cependant une jeune fille ne trouvait pas de mari de la façon coutumière, elle a à sa disposition un autre moyen : le mariage par enlèvement, et de cette façon personne, ou presque personne ne reste célibataire chez les Thongas. Mankhélou, qui était un grand docteur, traitait bien plus sérieusement les « cas de célibat »! Il employait ses médecines les plus énergiques pour le jeune homme ou la jeune fille incapable de trouver un partenaire. Voici le traitement qu'il leur faisait suivre. Il prenait une chèvre, s'il s'agissait d'un garçon, un bouc s'il s'agissait d'une fille, et enduisait l'animal de graisse mélangée à sa précieuse poudre médicinale; il frictionnait (hondla) l'animal de la tête à la queue, lui étirait tous les membres et le tuait. Il ne prononçait pas de prières mais le *psanyi* (herbe à demi digérée qui se trouve dans la panse) était recueilli avec soin. Il appelait alors le garçon; celui-ci

entraît dans sa hutte, étendait une natte sur le sol, s'y asseyait complètement nu et frictionnait tout son corps avec cette substance. « A tihorola, à tilour ouloula » dit Mankhélou. Il enlevait ainsi toute la saleté qu'il avait sur lui. Lorsqu'il avait fini, il toussait pour appeler le docteur qui venait et recueillait dans une marmite toutes les « timhorola », toutes les parcelles tombées sur la natte; il en prenait une partie et les comprimait dans un petit sac fait d'une peau de lézard, de façon à en faire un « chitjoun-goulou », une amulette. Après le coucher du soleil, il fallait que la sœur du jeune homme vint, pénétrât, entièrement dévêtue, dans la hutte, et attachât le sac autour du cou de son frère. Ce qui reste des « timhorola » devait servir à enduire la hutte. Après cela toutes les jeunes filles l'aimeront, ou, lorsqu'il s'agit d'une fille, on la demandera bientôt en mariage.

Cette cérémonie est un *hondlola* caractéristique, identique à celui pratiqué le jour du sevrage (voir p. 61) et après toute maladie sérieuse : c'est un rite purificateur (Noter la terminaison *ola, oula, ouloula* de ces verbes : elle signifie généralement défaire, enlever).

Si les charmes d'amour n'obtiennent pas le résultat désiré le jeune homme furieux essaiera peut-être de se venger. Il prendra un volatile ou plus simplement un œuf, le traitera avec des drogues spéciales et le donnera à la jeune fille pour l'ensorceler. Ce genre de sorcellerie s'appelle *kou dambikela*. (Voir le chapitre sur la sorcellerie dans la VI^e Partie). La jeune fille enfantera alors non pas un enfant, mais un animal : un pigeon ou un serpent, ou bien encore ses organes génitaux se transformeront et prendront l'aspect d'organes mâles.

Laissons maintenant Tobane nous donner la description des rites du mariage dans le clan Mpfoumo. Nous verrons ensuite comment les coutumes diffèrent dans les autres clans ronga et thonga.

II. — CÉRÉMONIES DU MARIAGE DANS LE CLAN MPFOUMO.

1^o Les fiançailles (Bouta).

Lorsqu'un jeune homme se résout à se marier, et lorsqu'il est en possession du bétail nécessaire au *lobola*¹, il part un beau jour

1. *Kou lobola* signifie acheter en mariage. *Kou lobo'a* (dérivé factitif du verbe) se dit d'un père qui réclame au prétendant de sa fille une somme d'ar-

avec deux ou trois amis et s'en va, revêtu de ses plus brillants ornements, de ses peaux les plus précieuses parcourir les villages en quête d'une femme. Les voici qui arrivent sur la place et qui s'assoient à l'ombre, le prétendant se distinguant par sa ceinture de peaux de léopard ou de chat sauvage (nsimba). « Que voulez-vous? » leur demande-t-on. « Nous sommes venus pour voir les jeunes filles », déclarent-ils sans aucun détour. Sur quoi on leur répond : « Bien! regardez-les! » Celles-ci font leur possible pour paraître attrayantes. Leur mère les a averties que ce sont là des prétendants. On reconnaît le principal à ses atours particuliers. On le voit se promener de cour en cour, causant avec les cuisinières, s'informant de leurs noms, regardant celles qui, d'un mouvement vigoureux et cadencé du torse écrasent le maïs dans les mortiers aux coups redoublés de leur long pilon.

Si les chercheurs ont trouvé, ils retournent chez eux, sinon ils s'en vont au hameau voisin.

(Disons tout de suite que chaque village ne comprend guère plus de six à douze huttes, disposées en cercle, laissant entre elles un espace circulaire qui est la place centrale, ombragée, et dont le kraal à bœufs occupe le milieu. (Voir la II^e Partie).

Une fois satisfait, le prétendant revient chez lui et dit à ses parents : « Telle ou telle me plaît... Allez la demander en mariage » (*kou bouta*). Alors on charge l'un des hommes d'âge mûr du village d'aller trouver les parents de la jeune fille. Il est reçu dans la hutte du père et fait sa commission, se servant de toutes les circonlocutions qu'exige l'étiquette. On appelle la principale intéressée, on lui fait savoir que le visiteur de l'autre jour a jeté son dévolu sur elle et on lui demande si, elle aussi, elle l'aime (ou si elle le veut... car il y a un seul et même mot en ronga pour exprimer ces deux notions voisines : *kou randja*) « Ah! dit-elle, c'est celui qui avait telle ou telle touche, qui avait revêtu telle ou telle espèce de peaux?... Oui! je consens à accepter le douaire

gent. *Lobolo* ou *ndjobolo* ou *boukosi* (richesse) est la somme payée : les bœufs, les pioches ou les livres sterling. Nous nous servons de ces mots, employés aussi bien en thonga qu'en zoulou, et qui devraient être adoptés comme termes techniques en Ethnographie. J'emploie le verbe pour désigner l'action de payer, et le nom pour désigner la somme elle-même. J'ai employé parfois le terme « douaire » pour traduire *lobolo*, mais il faut bien se garder de donner à ce mot le sens qu'il a en Europe. Le douaire européen, somme d'argent remise par le père de la jeune fille à son beau-fils, est, à certains égards, le contraire du *lobolo* thonga, compensation donnée par la famille du fiancé à celle de la fiancée. Le terme anglais *bride-price*, prix de la mariée, est plus juste.

de ses mains » (kou da boukosi kou yene, proprement, à manger l'argent qui vient de lui). Si elle ne le veut pas, qu'il lui ait déplu, elle le déclarera tout aussi franchement. L'autre sera quitte pour aller chercher ailleurs. Car, fait qui honore ces prétendus sauvages, il est rare qu'un père force sa fille à accepter un parti qui lui répugne sauf lorsqu'il s'agit d'un règlement de dette. Si l'affaire est conclue à la satisfaction des deux parties, le *bouta*¹, c'est-à-dire les fiançailles sont conclues, on régale bien le messenger qui, lui aussi, remet aux parents un cadeau (*chihlengoué*) de la valeur d'une pioche ou de dix shillings : ce cadeau leur raffermi les os (*ba tiya marambo!*) et il ne reste plus qu'à fixer le jour où aura lieu la visite des fiançailles² et à se séparer bons amis.

2° Les visites des fiançailles (*Tjekela* et *koroka*).

On rend la première de ces visites de la manière suivante (*kou ya kou tjekelen*). Le fiancé choisit son meilleur ami qui sera son « *changwane* », la fiancée en fait autant de son côté et les deux « *changwane* » doivent faire de leur mieux pour les aider au cours de ces cérémonies compliquées. Puis le fiancé convoque, en même temps que son *changwane*, trois ou quatre amis du même âge que lui et un gamin pour porter leurs nattes. Ils vont se baigner, s'attifent de leurs plus beaux atours, peaux opulentes, bracelets suspendus à la ceinture, collier de crins ondoyant autour de leur cou et sur leur poitrine avec des perles blanches enfilées par-ci par-là... Ils n'ont garde d'oublier leurs petits boucliers de peau qui leur donnent un air martial, mais ne réveillent néanmoins aucune idée de guerre et de batailles. Avant de partir, ils se rassasient de nourriture cuite à la maison.

C'est le soir, après le coucher du soleil, qu'ils arrivent auprès du village de la fiancée. Ils s'asseyent en dehors et toussent, afin

1. *Bouta* est peut-être un dérivatif factitif du verbe *boula* : parler — faire parler quelqu'un, donner une réponse.

2. Chez les *Wa-Nyika* (tribu fixée entre les lacs *Nyassa* et *Tanganyika*) les fiançailles ont lieu comme suit : les parents du prétendant envoient une messagère, munie d'une pioche, aux parents de la jeune fille. Le père fait venir cette dernière et lui montre l'outil en disant : « Voici ta pioche, elle vient d'un tel ». Si la jeune fille regarde la pioche d'un air sombre et quitte lentement la hutte en suivant l'outil du regard, cela veut dire qu'elle n'accepte pas la proposition. Si au contraire, elle se couvre la figure de ses mains et s'enfuit en courant, sans regarder la pioche, elle déclare par là qu'elle accepte de devenir la femme du jeune homme (*Journal de l'Unité des Frères*, janvier 1926).

que l'on sache qu'ils sont arrivés. Alors les habitants qui les attendaient sortent pour aller à leur rencontre et les prient d'entrer. Ils font des difficultés... Ils feignent de n'en avoir nulle envie. On insiste... Enfin, comme à regret, ils pénètrent sur la place centrale. On leur a préparé une hutte et on les engage à aller s'y reposer. Ils refusent d'abord. Mais les jeunes filles leur prennent des mains leurs bâtons et leurs boucliers en miniature et vont les y porter. Enfin, l'air mécontent, ils entrent dans la hutte.

Des nattes sont apportées et déroulées devant eux : c'est l'acte d'hospitalité par excellence. Ils restent debout; ils font comme s'ils n'avaient aucune envie de s'asseoir. On les presse; on les supplie et ils se résignent à accepter l'hospitalité qu'on leur offre avec tant d'insistance. Les parents de la fiancée viennent alors s'accroupir auprès d'eux pour leur demander des nouvelles de leur village. Ils y répondent et s'informent eux-mêmes de la santé de leurs hôtes. C'est là le « djoungoulisana », l'échange des salutations qui a toujours lieu lorsqu'on reçoit quelqu'un chez soi. Cependant on ne tarde pas à apporter des marmites pleines de nourriture bien apprêtée. « Non, disent les jeunes gens, nous nous sommes déjà rassasiés à la maison. Nous n'avons pas faim. » La même lutte recommence, les maîtres de l'endroit insistant pour qu'on accueille leurs prévenances, les invités s'y refusant systématiquement, conformément aux lois de la civilité — ou de l'incivilité — noire.

Cependant la nuit est tombée. Les jeunes gens se sont régalés. Les vieux se retirent dans leurs huttes pour dormir. Les jeunes filles restent. La coutume veut, en effet, qu'elles passent la nuit entière avec les jeunes gens, conformément à la loi du « chigango » dont nous avons parlé plus haut. Le changwane du fiancé choisit la changwane de la fiancée et chacun des autres garçons choisit une jeune fille. La fiancée se cache derrière ses compagnes et ne prend point part à ces jeux.

De grand matin, les garçons s'en vont au bain, les jeunes filles, leurs amphores sur la tête, vont puiser de l'eau au lac. A leur retour, les fillettes accomplissent encore, à l'égard de leurs hôtes, un autre acte d'hospitalité : elles leur font des ablutions en leur lançant de l'eau sur le dos. Eux se lavent tout le corps, après quoi elles les enduisent de graisse. La journée se passe dans un doux farniente : le fiancé et ses amis s'assoient à l'ombre, sur la place, revêtus de tous leurs ornements. Ils chantonnent, s'amuse à dansotter assis, tandis que les fillettes du village leur tiennent compagnie. Les grandes filles, par contre, leur pré

parent de la nourriture, les régale, puis s'en vont aux champs.

Vers le soir, les visiteurs demandent à voir les parents pour prendre congé d'eux. Ceux-ci leur font répondre : « Non! vous ne nous verrez pas. Nous ne pouvons consentir à ce que vous partiez déjà alors qu'on vous a à peine vus. Passez encore la nuit chez nous. »

Il faut bien se résigner à prolonger le séjour. Au reste, les jeunes gens ne demandent pas mieux, et la seconde nuit ressemble à la première. Le troisième jour, ils repartent. Toutes les jeunes filles les accompagnent, par les sentiers, bien loin, et, lorsqu'on se sépare, fillettes et garçons nouent ensemble de grandes herbes (kou ba mafoundjou hi byanyi), hautes sur tige, naïf symbole de leurs amours. Et les passants, en voyant ces nœuds qui durent toute une saison au carrefour des chemins, sauront que là des amoureux ont pris congé les uns des autres!

En partant, les jeunes gens fixent un second rendez-vous. Ils reviendront au bout d'une semaine ou deux, pour une nouvelle visite.

Au *Ichékela* des garçons répond le *koroka* des filles, c'est-à-dire que les filles rendent aux garçons la visite qu'ils leur ont faite. Elles vont : « faire la visite des fiançailles et voir le mari » (ba ya kou koroken, kou ya bona nouna). Elles aussi se parent de leurs plus beaux atours : étoffes rouges et blanches, sur leur tête crépue un mince turban de perles bleues avec des chevrons rouges du plus bel effet, aux poignets et aux chevilles, des bracelets en fil de fer tressé. Au jour fixé, elles vont s'asseoir en dehors du village du fiancé et toussent pour annoncer leur présence. Le même manège se reproduit, les demoiselles, cette fois, faisant les difficiles et leurs cavaliers insistant pour les attirer dans le village, puis dans la hutte, les suppliant de prendre place sur les nattes et d'accepter de la nourriture. Chacun des amis du fiancé redouble d'attentions pour celle qu'il a choisie dans leurs précédentes rencontres et, pour gagner ses bonnes grâces, il lui fait généralement cadeau d'une poule ou de son équivalent en argent. De grand matin, les visiteuses se lèvent, vont chercher de l'eau, l'attédisent et en versent devant toutes les huttes dans les cuvettes des gens du village, lesquels, ce jour-là, feront leurs ablutions avec l'eau puisée par elles. Puis elles vont accomplir divers ouvrages qui sont du ressort des femmes, se constituant les servantes des parents du fiancé. C'est ainsi qu'elles enlèvent la cendre sur les foyers et vont la jeter sur le tas d'ordures; elles partent pour couper du bois pour la mère du jeune homme et allu-

ment les divers feux du village. Elles font semblant de vouloir partir, au coucher du soleil. On refuse d'en entendre parler, et, elles aussi, doivent prolonger leur visite d'une nuit. Enfin, le lendemain, elles retournent à la maison accompagnées des gars qui, de nouveau, nouent des herbes avec elles à l'endroit où ils se séparent. Au reste, le jour du *koroka* on prend des décisions pour la noce.

3° Les Tabous de la période des fiançailles.

Les deux familles qui nouent des relations à l'occasion d'un mariage, doivent observer de nombreux tabous (Voir la II^e partie). Voici quelques-uns de ceux qui sont prescrits :

1° Ceux qui rendent les visites du *tjekela* ou du *koroka* ne doivent pas manger tous les grains d'un épi de maïs, ils doivent en laisser quelques-uns.

2° Ils ne doivent pas arracher les feuilles (bractées) qui entourent l'épi. Lorsqu'ils auront mangé les grains, ils devront remettre en place les feuilles de telle sorte que l'épi de maïs n'ait pas l'air d'avoir été touché.

3° Ils ne doivent pas « faire de trou dans le pot » (*bobota hotjo*), c'est-à-dire qu'ils doivent laisser dans le pot de bière une partie du liquide, ne jamais le vider entièrement.

4° Il est interdit de retourner chez soi par la pluie quand on est en *tjekela*. Il faut attendre que le beau temps soit revenu, sinon on ferait injure à son futur beau-père.

5° Quand on mange des pistaches au cours de cette visite, il ne faut pas enlever la pellicule qui recouvre l'amande.

6° Le prétendant — le maître des bœufs — ne doit pas manger ce jour-là de poissons noirs, ses amis seuls peuvent le faire. On trouve ces poissons, espèce de barbeaux, dans les lacs (comme celui de Rikatla) et dans le Nkomati. Le prétendant craint d'en manger, car il a peur que celle qu'il veut épouser ne lui glisse entre les doigts comme un poisson. De plus ces poissons sont noirs, cela pourrait « apporter l'obscurité », le malheur.

7° Il ne doit pas non plus manger de miel au cours de la visite, car le miel est comme les poissons noirs, il glisse... Le miel coule.

8° Il lui est aussi interdit de manger de la volaille, car les coqs et les poules grattent le sol avec leurs pattes, l'éparpillent de tous côtés : ainsi le mariage « pourrait être éparpillé (*hangalasa boukati*) avant qu'il ne soit mûr ». Autrefois dans les clans Tembó

toute nourriture solide était tabou jusqu'à ce que les familles aient tué un bœuf pour les fêtes.

Ces tabous ne sont pas les véritables tabous des périodes de marge, car les fiançailles ne sont pas considérées comme appartenant à ces phases dangereuses de l'existence; ce sont des tabous de famille, ils appartiennent à la catégorie des tabous inspirés par la méfiance réciproque qui règne entre deux familles alliées.

La fête du mariage se compose de deux parties : la *fête du lobola*, c'est-à-dire toutes les cérémonies concernant la remise du lobola; elle a lieu au village de la fiancée; puis le *llhoma*, c'est-à-dire l'arrivée de la fiancée dans le village du fiancé. Si le lobola a été immédiatement payé en entier, ces deux cérémonies se suivront sans grand délai. Si, par contre, la somme d'argent, ou le nombre de bœufs convenu, n'est pas là au complet, le *llhoma* sera probablement retardé.

4^o Fête du lobola.

a) Préparatifs.

De part et d'autre, on avertit ses parents et ses amis que la fête est proche. La famille de la fiancée doit s'y préparer tout particulièrement, car c'est à elle à fournir la bière dont on compte faire d'abondantes libations. La fabrication de cette bière demande plusieurs jours. Tous les tenants et aboutissants de la jeune fille s'entendent pour commencer cette opération au même moment dans tous les villages qu'ils habitent. Il s'agit tout d'abord d'égrener (houla) les épis de maïs que l'on a conservés dans de petites huttes-greniers, dans le voisinage des maisons. Le lendemain, on met ces grains de maïs tremper dans les marmites pleines d'eau froide. Quand ils sont devenus assez tendres, on les pile (kandja) dans les mortiers de bois, on y met le levain de millet (kandjola) et on cuit (pseka) cette préparation. Le jour de la cuisson, on fait savoir à la famille du fiancé que demain on passera la bière (hlouta) et qu'après-demain la noce commencera.

Ce même jour le fiancé avec ses amis se rend chez ses futurs beaux-parents. Il n'y trouve pas sa belle : on l'a prudemment cachée dans un village voisin. Il amène avec lui une chèvre qui jouera un grand rôle subséquent. Le lendemain, toute la famille du fiancé se réunit au grand complet. Elle s'assure que la provision de pioches ou le nombre de livres sterling du douaire y est bien... Le surlendemain, elle se met en route.

b) L'assaut du village.

Décrivons l'acte le plus curieux de cette fête, tel qu'il s'accomplissait lorsque l'or anglais n'était pas encore répandu dans le pays et que la monnaie employée pour acheter les femmes consistait en pioches. Ces pioches, au nombre de quarante ou cinquante, étaient distribuées à chacun des parents qui les portaient sur leurs têtes. Une longue file serpentait ainsi par les sentiers. Arrivé à proximité du village de la fiancée, le gros de la troupe s'assied à l'ombre pendant que quelques jeunes hommes partent de l'avant pour faire l'assaut.

Les frères de l'épouse gardent les portes de cette enceinte circulaire d'épines qui entoure généralement les villages. Munis de leurs bâtons, ils s'appêtent à empêcher les assaillants d'y pénétrer. Peine perdue. Ceux-ci sautent dans la brousse, s'élancent par-dessus la barrière, se font poursuivre par les sentinelles, courent par la place, tâchent de voler des cruches de bière et reçoivent et rendent force coups de bâton. A la faveur de ce tumulte, les vieux arrivent, et, montrant du doigt les pioches qu'ils portent sur leurs têtes, ils chantonnent les paroles suivantes. « Voici notre hœuff il ne sait pas boire! il ne sait pas boire! » (Homoul homoul a yi nwil a yi nwil) Les autres se lancent contre eux, tâchent de leur voler leur fardeau, leur barrent le chemin, tout cela au milieu d'une grande hilarité et jusqu'à ce qu'un des anciens du village de la fiancée crie : « Laissons-les! » (a hi ba tjikène). Alors la troupe fait son entrée, chargée des précieuses pioches.

c) Compte du lobolo.

Celles-ci sont déposées au milieu de la place, fixées en terre, dizaine par dizaine. (Elles sont prolongées en pointe, comme les outils des lacustres, afin de pouvoir être introduites dans les emmanchures de bois; elles ont une vague ressemblance avec un as de pique dont la tige serait appointie.) La famille de la jeune fille se réunit pour constater que le nombre convenu s'y trouve. Tous, ils se font remarquer les uns aux autres qu'il y en a tant et tant : « Voyez, disent-ils, ils ont payé tel ou tel lobolo » (Labisani ba lobolibe ha koukari). Il est important qu'il y ait de nombreux témoins, car qui sait à combien d'histoires, de discussions, ces pioches donneront lieu si le mariage tourne à mal! Cela fait,

les cœurs étant réjouis à la vue de toute cette richesse (boukosi) qui permettra au fils de la maison de se marier, lui aussi, on apporte les amphores pleines de bière qui sont déjà là depuis la veille, provenant des tantes, sœurs et parents de la fiancée. On se les passe les uns aux autres, les vieux, les hommes entrant de préférence dans une hutte où ils se racontent les nouvelles du jour (dougoulisana), tout en apaisant leur soif.

d) Cortège des époux.

Tandis que les personnes âgées se reposent, on prend la chèvre du sacrifice et on l'égorge sur la porte de la hutte de la fiancée. Pendant qu'on la dépèce, les sœurs du fiancé, les grandes filles, les grosses femmes, celles aux bras solides, vont à la recherche de l'héroïne du jour qui n'a pas encore paru, cachée qu'elle est dans quelque hutte d'un village voisin.

On finit par la trouver. Elle refuse de venir. Les viragos l'empoignent, la tirent dehors par force. Tout le monde s'assemble. On la couvre d'une grande pièce d'étoffe qui la dérobe aux regards des assistants et, tous l'entourant, on s'achemine vers le village en une sorte de cortège. « Faisons-lui la conduite et puis nous retournerons chez nous », chantent les femmes qui l'amènent (A hi mou tchékeni hi ta mouka), comme pour dire : « Nous n'envions guère son sort! Il nous suffira de l'accompagner chez son mari! nous nous hâterons de revenir! » Ce chant du *tchéka*, le seul qui soit spécial au jour du mariage, est le prélude du plus étrange des duels. La famille du jeune homme se tient d'un côté, celle de la jeune fille de l'autre, et c'est alors un échange de compliments à rebours des uns aux autres! « Hé! » crient à l'épouse les amis de l'époux, « puisque tu deviens la femme de notre frère, et que tu vas entrer dans notre village, tâche de laisser ici tes défauts! Cesse de voler! Abandonne tes mauvaises mœurs et deviens une fille sage ». Sur quoi les parents de l'épouse de crier à leur tour, en guise de réponse : « Vous n'avez guère de quoi vous vanter! Cessez d'ennuyer les gens! Elle est bien trop bonne pour vous! Ne connaît-on pas les fredaines de votre fils, les hontes de votre famille! » Et l'on continue sur ce ton, d'abord en plaisantant, puis, parfois, plus sérieusement. On va même jusqu'à se bombarder avec les matières à demi ruminées que l'on a extraites de l'estomac de la chèvre; mais si quelqu'un dépasse les bornes des insultes, les vieux lui diront de se taire. Ce manège est censé n'être qu'un jeu, et il s'accomplit en exécutant une danse parti-

culière dite *khana*, consistant en sauts sur une jambe puis sur l'autre, accompagnés de certains gestes.

e) L'acte religieux.

Le cortège arrive devant la hutte de la jeune fille, là où la chèvre a été tuée. Au dehors, des nattes sont étendues sur le sol. L'époux et l'épouse s'accroupissent sur la plus belle. C'est le moment où le père de la jeune fille va accomplir le rite religieux (*hahla*) : il prend entre l'index et le pouce un peu de cette herbe à demi digérée qui a été extraite de la panse de l'animal, en fait comme une boulette, s'en touche la langue et fait un bruit qui ressemble à *tsou...* comme s'il crachait légèrement devant lui. C'est le signe sacramentel en usage dans la plupart des sacrifices. (Voir VI^e Partie). Il est debout derrière les époux. Regardant de leur côté, droit devant lui, il s'adresse aux dieux, c'est-à-dire aux mânes de ses ancêtres, et leur dit : « Mes pères, mes grands-pères (il les appelle par leur nom), voyez! Aujourd'hui, mon enfant nous quitte. Elle va entrer dans la vie conjugale (*boukatin*). Regardez-la, et accompagnez-la où elle ira demeurer. Qu'elle aussi fonde un village; qu'elle ait de nombreux enfants (*mou nyikan timbeleko*), qu'elle soit heureuse, sage, juste. Qu'elle s'entende bien (*tsalana*) avec ceux chez lesquels elle sera ». — Ici il se peut que quelqu'un des frères du fiancé l'interrompe et lui dise : « Oui! On s'entendra bien avec elle, à la condition qu'elle fasse son devoir et n'ouïe pas son mari. » Il continuera sa prière patriarcale sans prendre garde à l'interruption et chacun écoutera tranquillement, attentivement. Cette oraison, qu'il prononce les yeux grands ouverts, d'un air parfaitement naturel, se prolonge parfois fort longtemps. Quand les vieux en ont assez et trouvent que le moment est venu d'en finir, ils envoient un jeune homme couper un bout de viande et l'introduire entre les dents du prieur. Par là ils « coupent sa prière » et l'autre se tait!

f) La ceinture symbolique.

L'astragale (*nhololo*) de la jambe droite de la chèvre sacrifiée a été conservé avec soin. On coupe tout du long du ventre de l'animal une lanière de peau aboutissant au cou, puis au menton, que l'on dissèque de façon à en faire comme une poche attenante à cette lanière. L'astragale y est introduit et le père va attacher cette ceinture autour de la taille de la jeune femme; il ne doit pas

la regarder en face à ce moment, et elle doit même lui tourner le dos. C'est sans doute pour lui porter bonheur et afin qu'elle ait une nombreuse postérité : les indigènes ont une vénération spéciale pour l'os astragale que l'on emploie aussi en guise d'osselet divinatoire.

5° *Le Tlthoma : départ de la fiancée pour le domicile conjugal.*

Si le lobolo est bien au complet, l'épouse partira le lendemain pour le domicile conjugal, accompagnée de ses amies¹. Elle sera rejointe le jour suivant par les femmes de son village qui iront accomplir pour elle *la récolte du tas de bois* (ku koroka ka chiguiana). Elles iront toutes ensemble dans la campagne couper une grande quantité de branches et les entasseront au village de l'épousée entre deux perches enduites d'ocre. Chacun des parents du mari prendra une de ces bûches chez lui durant les mois qui suivent. C'est, semble-t-il, un cadeau symbolique d'une famille à l'autre. Quant aux bûcheronnes, elles prennent congé et s'en retournent.

Mais, ô surprise... voilà que l'épouse part avec elles! Ses sœurs la ramènent à la maison. Le mari supplie. Inutile! Il poursuit sa compagne, légitimement devenue sa femme deux jours auparavant. Peine perdue! Il lui offre un cadeau pour qu'elle reste. Elle refuse... C'était prévu! Il fallait encore qu'elle allât chercher auprès de sa mère son panier (chihoundou), sa natte, sa cuiller et autres ustensiles composant son mince trousseau. Il fallait aussi qu'une dernière leçon fût donnée au mari : « Si nous te l'avons accordée, notre fille, ne crois pas que ce soit parce que nous en avons assez (hi kolile). Elle nous est très précieuse et nous la reprenons! » Patience! Demain elle reviendra accompagnée d'une seule jeune fille pour lui aider à porter tout son mobilier. Cette fois, c'est pour de bon! Enfin! Cela commençait à devenir fatigant, mais c'est fini : « Ba mou tlhomile », c'est-à-dire ses parents l'ont dûment installée chez elle.

Au Nondwane cette dernière surprise est épargnée au fiancé. La fiancée vient chez lui le jour même du mariage, portant ses

1. Les parents de la fiancée ne doivent pas garder leur fille dans leur village, une fois le lobolo entièrement payé; c'est tabou. En effet, si la fiancée venait à mourir, ils devraient rendre tout le bétail, alors que si elle vient à mourir dans le village du mari, les conséquences ne seront pas aussi terribles (Voir 1^{re} partie, Chap. II, C.).

deux nattes, et accompagnée seulement d'une fillette. Quelques jours plus tard, sa mère et ses parentes lui apportent le reste du trousseau, et ramassent pour elle le tas de bois. La jeune femme qui a définitivement accepté son sort et qui consent à rester est appelée *nllhoñwa* (Ro.) *nhlomi* (Dj.) (celle qui a été amenée à son mari). Pendant la première semaine, elle remplit les marmites de tous les gens du village, de façon à ce qu'en s'éveillant ils trouvent de l'eau pour leurs ablutions et disent : « Nous avons trouvé une épouse! (He koumi nllhoñwal) »; elle enlève les cendres des foyers et enduit d'argile tous les planchers des huttes.

Pendant la première nuit passée avec son mari dans la hutte, elle peut refuser de lui laisser exercer ses droits conjugaux. Le nouveau marié va alors trouver son père et lui demande ce qu'il doit faire. Le père répond : « Donne-lui six pence ou un shelling ». Et alors elle consent! (Mboza).

III. — COUTUMES CONCERNANT LE MARIAGE DANS LES AUTRES CLANS RONGA.

La description que nous venons de donner peut être considérée comme typique, mais ces coutumes varient considérablement dans les différents clans.

Dans le pays *Mapouljou*, au sud de la baie de Delagoa, la coutume prescrit deux visites officielles : l'une du fiancé, l'autre de la fiancée, à leurs villages réciproques (*kou bona mouti*). Cette visite est très courte, et ils n'acceptent aucune nourriture de leurs hôtes. C'est après, seulement, qu'a lieu le *tjekela* des jeunes gens (la visite officielle des fiançailles). Ceux-ci affectent un maintien plein de dignité, n'acceptent aucune nourriture le premier jour et ne consentent à manger le jour suivant que lorsqu'ils ont reçu un cadeau de 10 shellings ou d'une livre sterling! Pendant cette visite les jeunes filles mettent 500 reis ou six pence au fond des pots qu'elles emplissent d'eau pour les ablutions des jeunes gens, autrement ceux-ci diraient : « L'eau est trop froide. Nous ne pouvons nous en servir. » Autrefois les rapports sexuels entre garçons et filles n'étaient pas permis, au cours de ces visites. Actuellement ils sont tolérés, et il se peut que le fiancé demande à sa fiancée de se donner à lui afin « d'éprouver son amour » (*kou kamba lirandjou*). Si elle refuse, toute l'affaire peut en être compromise.

Lorsque les jeunes filles vont *tjekela* à leur tour, il y a égale-

ment beaucoup de formalités à observer. Il faut leur donner au moins à dix reprises différentes de l'argent, pour obtenir leur consentement :

- 1° Elles refusent de pénétrer dans le village .
- 2° De quitter la place et d'aller dans la hutte.
- 3° De passer le seuil de la hutte.
- 4° De s'asseoir sur les nattes. Lorsque les autres jeunes filles acceptent de le faire, la fiancée reste debout.
- 5° Elle consent à s'asseoir lorsqu'on lui a donné un shelling.
- 6° Elles refusent de répondre aux salutations.
- 7° Lorsque les autres ont répondu, la fiancée refuse encore de le faire.
- 8° Elles ne consentent pas à donner des nouvelles de chez elles.
- 9°, 10° Elles font encore des difficultés pour accepter à manger.

Il se peut que le fiancé aille travailler dans les mines pendant cette période, de façon à compléter le lobolo. Lorsqu'il revient une cérémonie spéciale est célébrée, on l'appelle *hlomoula mouhwa* : enlever l'épine. Les jeunes filles lui rendent visite. Il s'assied au milieu de ses camarades, après avoir planté dans ses cheveux une longue épine blanche en os. La changwane de la fiancée (la principale demoiselle d'honneur) s'approche de lui, en dansant, et l'enlève. C'est une façon de le saluer à son retour; c'est dire aussi que son amie désire lui faire oublier la fatigue et les souffrances endurées, le débarrasser des épines qui l'ont blessé.

Les cérémonies finales du *lhoma* et du *chigiyane* sont également plus développées dans le pays Mapoutjou et dans le Nondwane.

Voici la coutume observée dans le Nondwane. Les jeunes filles accompagnent la jeune mariée au domicile conjugal. Elles vont la chercher dans la brousse où elle s'est enfuie, la font prisonnière et l'amènent à son mari avec des chants de deuil (*hi kou djila nwana*). « Où vas-tu? Tu vas vers un mari dont le cœur est jaloux! Si tu apportes une corbeille pleine de maïs à piler, ils diront qu'il n'y en a qu'une poignée! Tu apprendras à voler et à ensorceler (c'est-à-dire : on t'accusera de le faire) » La jeune mariée recouvre sa tête d'un morceau d'étoffe et se lamente. C'est de cette façon que la triste procession atteint la porte de la hutte de la mère du mari. Là la mariée s'assied. Le mari vient s'asseoir auprès d'elle, mais elle s'écarte de lui. Alors les hommes du village se mettent à l'insulter et lui disent : « Approche-toi de lui! » Les vieilles femmes, les tantes du mari, arrivent et essayent d'enlever le morceau d'étoffe qui recouvre sa tête : « Enlève-le afin que

nous puissions te voir », disent-elles! Deux jours plus tard, elles reviennent et lui donnent six pence pour qu'elle enlève le vêtement dont elle a recouvert sa poitrine, après quoi elle ira et viendra dans le village vêtue — ou plutôt dévêtue — à la façon ordinaire.

L'érection de la pile de bois est également très caractéristique à *Mapoutjou*. La cérémonie a lieu le jour du *llhoma*. Lorsqu'on entend de très loin venir la procession, les amis du nouvel époux vont à sa rencontre, mais les jeunes filles qui accompagnent la fiancée refusent d'approcher du village. Il faut les décider en leur donnant de l'argent : une pièce à chaque croisement de chemin, à la porte, sur la place du village, à l'entrée de la hutte, etc...; même cérémonie pour leur faire déposer les bûches et les pots de bière qu'elles apportent. Lorsqu'enfin toutes les femmes ont consenti à se décharger, la principale demoiselle d'honneur s'y refuse encore, et il faut, pour la décider, une plus grosse somme d'argent! Lorsqu'elles ont érigé le tas de bois, elles se mettent à danser derrière et cachent parmi elles la mariée. Le mari et ses amis sont assis de l'autre côté du tas, trois des jeunes filles s'approchent en dansant. L'une d'elles est la *changwane*; elle met du tabac dans la main de la mariée; celle-ci s'agenouille à une petite distance devant son mari et tend la main pour lui offrir une prise. Il se lève pour la prendre, mais, lorsqu'il est tout près d'elle et a saisi entre ses doigts un peu de tabac, elle jette le reste de la prise dans ses yeux. Elle s'enfuit alors, poursuivie par les amis du mari. Si elle est assez habile, elle réussit à saisir une touffe d'herbe en dehors du village. Personne n'ose alors l'attraper, il faudra encore lui donner de l'argent pour lui faire lâcher l'herbe. Après cela elle réintègre le village qui doit être sa nouvelle demeure, et c'est enfin fini!

IV. — CÉRÉMONIES DU MARIAGE DANS LES CLANS DU NORD.

J'ai réussi à obtenir la description complète d'un mariage *nkouna*; je la dois à un très bon informateur dont les idées étaient remarquablement claires, Siméon Gana. Il y a une certaine différence avec le mariage *ronga*. Voici le résumé ¹ de la série complète de ces rites :

La visite des fiançailles. (*Kou bouta*). — Le prétendant arrive

1. J'ai exposé en détail ces rites dans une nouvelle: *Fazana*, publiée dans *la Semaine Littéraire*, Genève, nov. et déc. 1910.

avec son changwane et un homme âgé qui lui tiendra lieu de représentant officiel ou d'intermédiaire (ntjoumi). Il a déjà fait son choix et le *ntjoumi* procède immédiatement en son nom à la demande en mariage. Le père de la jeune fille la prend à part et s'informe auprès d'elle si elle accepte. Si elle est prête à dire oui, elle demande à parler au jeune homme et choisit une changwane provisoire; on les introduit alors tous les deux, avec leurs changwanes respectifs, dans la hutte de la mère de la jeune fille. Supposons qu'ils arrivent à s'entendre : le prétendant fait part de son succès à son *ntjoumi*, qui va trouver le père de la jeune fille et lui annonce que cette dernière a accepté. Mais le père refuse de recevoir cette notification, il doit, lui aussi, choisir un *ntjoumi*, ce qu'il fait d'ailleurs le jour même. Le lendemain les deux parties se rendent chacune dans une hutte séparée, et le premier *ntjoumi* vient à nouveau raconter toute l'histoire en présence du deuxième *ntjoumi*.

Une longue discussion s'ensuit (entre les gens d'âge mûr), au sujet du lobolo. Cette discussion est dirigée par les deux *ntjoumi*, qui font constamment la navette entre les deux huttes, l'un transmettant les questions : « Combien demandez-vous de bœufs? etc... », l'autre allant à son tour porter les réponses, de telle façon que les deux parties ne se voient pas du tout pendant toute cette controverse désagréable sur les questions d'argent. Lorsqu'ils sont d'accord, le prétendant et ses amis retournent chez eux, et l'on donne une livre sterling au *ntjoumi* pour le récompenser de ses services. Il n'y a pas d'autre *tjekela*. Le mot *tjekela* est d'ailleurs inconnu en pays nkouna.

La visite de la fiancée. — Dès qu'ils sont partis les femmes du village se mettent à préparer la bière pour la fête du lobola, mais, au bout de six jours, avant que la fête n'ait lieu, la jeune fille et ses amies vont rendre visite au village du jeune homme. La mère de la fiancée lui a recommandé d'être très prudente, de ne pas accepter trop facilement les propositions de son prétendant. Garçons et filles s'en donnent à cœur joie. On tue, en leur honneur, une chèvre qui est surnommée *la plume*, car elle est comme une plume dans les cheveux de la fiancée.

La cérémonie du lobola a lieu immédiatement après. Les jeunes filles sont restées trois jours en visite, puis sont retournées chez elles. Cela fait en tout neuf jours, juste le temps nécessaire à la fabrication de la bière, qui est préparée dans le village de la jeune fille. Toute la famille du prétendant s'y rend alors, poussant devant elle le troupeau des quinze têtes de bétail qui représente

l'argent du lobolo. L'assaut du village a lieu : quelques-uns des envahisseurs, les plus jeunes, avancent bravement, pendant que les autres — les adultes — se cachent derrière les bœufs et les font avancer sous une volée de coups. On offre des huttes aux hôtes, l'une d'elles étant réservée tout spécialement au *grand moukoñwana*, l'homme qui a épousé la sœur du fiancé, et dont les bœufs servent ce jour-là à acheter la mariée. Il est venu voir où vont ses bœufs. Dans la soirée, les jeunes filles choisissent chacune leur préféré, leur *chigango* et, le lendemain matin, elles vont chercher de l'eau pour leurs ablutions. C'est ce jour-là que le lobolo est officiellement remis par l'une des familles à l'autre. De longues discussions ont lieu par l'intermédiaire des deux ntjoui, après quoi les hommes, parents de la fiancée, quittent leur hutte afin d'examiner et de critiquer le bétail, les parents du fiancé s'ingéniant à en souligner la beauté. On a tué deux bœufs pour la fête : l'un a été amené par le fiancé, l'autre est fourni par le père de la fiancée. On danse et on chante pendant tout l'après-midi; les visiteurs retournent chez eux au coucher du soleil, accompagnés par les sœurs de la fiancée qui nouent avec eux des herbes lorsqu'ils se séparent.

Un mois après la cérémonie du lobola, une nouvelle fête a lieu, on l'appelle *la bière qui lave les sabots des bœufs*. La fiancée accompagnée des femmes de sa famille (et non pas seulement des jeunes filles), apporte des pots de bière au village du mari, mais toutes restent en dehors. Lorsque les habitants du village les prient d'entrer, elles se sauvent en courant à une petite distance et ne consentent à revenir qu'après en avoir été suppliées... et ainsi de suite! La fiancée ne dépose le pot qu'elle porte que lorsque son prétendant a apporté une chèvre. Il faut lui donner des shellings pour la décider à entrer dans la hutte, à s'asseoir, à accepter de l'eau pour se laver les mains, et la nourriture qu'on lui offre. On tue un autre bœuf et on partage la viande de la façon suivante : le foie et le cœur sont pour le père de la fiancée, une jambe pour sa mère, le *nyimba*, c'est-à-dire la poitrine y compris les côtes, le sternum, etc... pour l'oncle maternel. A leur retour les femmes portent ces divers morceaux de viande à leurs destinataires. Elles enfilent le cœur et le foie sur un bâton et le plantent en terre devant la hutte du père de la fiancée, en disant : « Voici la notification de la famille du mari. »

Si les bœufs ont été livrés dans leur totalité le jour du lobola, le départ de la nouvelle épouse pour le kraal de son mari (hloma) ne tardera pas; mais s'il manque quelques bœufs, le père, qui est

un homme prudent, ne la laissera pas partir jusqu'à ce que le lobolo ait été payé en entier. Le mari travaille dur pour gagner les autres bœufs. Il les amène, sans autre cérémonie, en même temps qu'il apporte un souverain dont il fait cadeau au père en lui disant : « Voici mon crachat pour vous, père! » et il en fait d'autant pour la mère. Il se sent alors le droit de réclamer sa femme; mais on lui répond : « Donne-nous le temps de préparer son trousseau. » Le trousseau se compose de deux nattes, de deux ou trois grandes cuillers, de quelques marmites, d'un plat en bois, d'un pilon et d'un mortier, ainsi que d'une pioche fournie par l'oncle maternel; c'est là tout l'équipement d'une mariée nkouna. Toutes ses parentes se réunissent et après l'avoir exhortée¹ à être obéissante, à accepter toutes les misères qu'on lui fera dans sa nouvelle demeure, elles l'accompagnent au village du mari. C'est le *hloma*. Les hommes n'y vont pas, excepté le ntjoumi de la famille de la mariée. Le matin du départ, le père tue une poule et *hahla* c'est-à-dire fait un sacrifice, en disant à ses ancêtres que sa fille va se marier, et en priant pour elle. Dès qu'il est arrivé, le ntjoumi va trouver le mari et ses parents assemblés et il leur dit brusquement : « Nous voici, nous vous amenons votre chienne! La voilà! Chez nous elle avait la réputation d'être une bonne fille, désormais nous vous entendrons dire chaque jour qu'elle est paresseuse, qu'elle ne sait pas faire la cuisine, qu'elle a une foule d'amants. Très bien! Tuez-là! Tuez votre chienne! Ne l'avez-vous pas achetée. Elle est une jeteuse de sorts! Faites-lui boire le ph'ltre magique, etc... » Les hommes se taisent... « Oui, tu as raison. Nous la battons. Mais si son mari est trop dur pour elle, nous essaierons de la délivrer. Nous ferons de notre mieux pour la protéger. »

Pendant ce temps, les femmes coupent les bûches de la *chigyana*, emplissent d'eau les marmites, et la fête continue, un nouveau bœuf ayant été tué par le mari. Le couple des jeunes mariés s'assied sur une natte et les femmes des deux familles

1. « Ecoute! » disent les vieilles femmes à la mariée, « tu as été une bonne fille jusqu'ici, désormais on te traitera comme une esclave! On t'accusera d'adultère et de sorcellerie. Tu n'auras plus de joie. Mais accepte tout cela! On te battra, on te tuera, et nous ne pourrons pas te délivrer car nous avons mangé leurs bœufs. » Ces exhortations valent la peine d'être reproduites, car elles montrent clairement dans quelles conditions la jeune fille est donnée au mari. Elle n'est pas protégée par le lobolo, bien au contraire, celui-ci a fait d'elle la chose de la famille de son mari, et elle doit en accepter n'importe quels mauvais traitements (Voir II^e Partie).

commencent à échanger les insultes qui ne manquent jamais ce jour-là! « Chiens! » dira l'une des tantes de la jeune fille, « gens de rien! Vous ne possédez pas même une marmite brisée pour enlever les cendres du foyer. Vous pouvez vous féliciter d'avoir une aussi bonne femme, une rude travailleuse, une excellente cuisinière, une charmante et honnête fille. » Une vieille femme de l'autre groupe répond : « Oui! si vous l'avez assez sermonné! elle renoncera peut-être à sa mauvaise conduite, à sa paresse, etc. » — « Mauvaise conduite? Vous pouvez en parler! Regardez donc votre fils! Qu'est-il donc? Une bête sauvage! Nous sommes venus lui couper la queue, et faire de lui un homme! »

V. — LE MARIAGE PAR ENLÈVEMENT.

Les cérémonies multiples que nous venons de décrire sont celles du mariage légal (*ku teka*). Mais il existe une autre manière de prendre femme, et les pauvres (*psisouwana*), ceux qui n'ont pas en leur possession les livres sterling, ou les bœufs ou les pioches nécessaires pour le contrat, doivent bien y recourir. C'est ce qu'on appelle *kou llhouba*. Si donc un jeune homme se trouve dans cette fâcheuse situation, et désire néanmoins se marier, il envoie un de ses amis auprès de la jeune fille de son choix et lui propose un rendez-vous quelque part dans la campagne. Si elle est d'accord, elle s'y rend, se donne à lui, et de là ils s'enfuient tous deux chez un des parents de la mère du jeune homme (par exemple chez l'oncle maternel (*maloumé*)). Ils se cachent dans ce village. Les parents de la fille la cherchent partout. Si elle réussit à leur échapper ou si elle est très déterminée à rester avec son ravisseur, malgré leurs objurgations, ils cessent leur poursuite. Ils la laissent libre, tout en déplorant leur malheur et leur honte. Mais il est rare qu'un tel mariage ne soit pas régularisé. S'il a conservé le moindre sentiment de bienséance, le voleur essaie de se procurer le *lobolo*. Un beau jour, de grand matin, il s'en va au village de ses beaux-parents et dépose une pièce d'or et une chèvre ou un coq sur le seuil de la hutte de sa belle-mère, en criant de toutes ses forces : « *Ndi yibile* » c'est-à-dire : j'ai commis un vol! Les gens sont réveillés dans leur sommeil et sortent en toute hâte pour voir quelle est la hyène qui a pénétré dans leur village et a troublé de ses hurlements la tranquillité du matin! Le coupable s'est enfui de l'autre côté de la barrière du village (*sangwene*), à une distance telle qu'on ne peut le saisir, mais qu'on

peut le voir parfaitement. Puis il file à la maison. Il s'est annoncé de cette façon. Il reviendra encore apporter ce qu'il peut pour apaiser les parents irrités, jusqu'à ce qu'il ait complété le lobolo. C'est le *nshonshonela*. S'il n'arrive pas à tout payer, la première fille qui naîtra appartiendra à la famille des beaux-parents : « *Ñwana ata lobola mamana wa kwe* », l'enfant payera le lobolo pour sa mère, tel est le verdict du droit matrimonial.

Si la femme qui a été volée par *Ihouba* va vivre immédiatement avec son mari irrégulier et s'installe dans son village, les parents s'arrangeront pour agir d'une autre façon. Ils « iront en tant qu'ennemis » (*hi boulala*), et envahiront le village du voleur, tueront un porc et menaceront d'enlever tout le mobilier. Les hommes du village s'interposeront alors, et, dans la suite, le lobolo sera payé (Voir app. VIII).

REMARQUES RELATIVES AUX COUTUMES MATRIMONIALES CHEZ LES THONGAS.

Bien que différant légèrement d'un clan à l'autre, les coutumes matrimoniales présentent dans l'ensemble de la tribu une grande ressemblance, et ne diffèrent que par les détails. Il faut distinguer trois grands « moments » dans la série de ces rites : 1° Le *boula*, ou fiançailles, avec ses deux visites officielles du fiancé et de la fiancée; 2° Le *lobola*, ou remise du prix d'achat convenu entre les deux familles; 3° Le *hloma*, ou cérémonie du départ de la fiancée pour le domicile de son mari. Quelques-unes des coutumes accompagnant ces actes principaux sont étranges et semblent, à première vue, incompréhensibles.

1° Pour les comprendre, il faut se rendre compte que, dans les tribus primitives ou à demi-civilisées, le mariage n'est pas un acte individuel tel qu'il l'est actuellement chez nous. C'est une espèce de contrat entre deux groupes : la famille de l'époux et la famille de l'épouse. Quelle est la situation respective des deux groupes ou familles? L'un des groupes perd un de ses membres, alors que l'autre s'augmente d'une unité. Pour se dédommager d'une diminution préjudiciable, le premier groupe réclame une compensation qui lui est accordée par le second, sous la forme du lobolo. Cette remise d'argent, de bœufs ou de pioches permettra au premier groupe d'acquérir un nouveau membre pour remplacer celui qu'il a perdu, et de cette manière l'équilibre sera rétabli. La conception du lobola en tant que compensation, moyen de réta-

blir l'équilibre entre deux groupes, est certainement la vraie.

Ce besoin de maintenir l'importance du groupe, cette tendance à résister contre toute diminution, font comprendre également quelques-unes des autres coutumes : tous les rites qui mettent en valeur la mariée s'expliquent par là. « A hi si kola ha yene », « nous ne sommes pas fatigués d'elle, nous serions heureux de la garder », disent ses parents par l'intermédiaire de ces rites. Les insultes réciproques du jour du hloma ont la même origine. Les parents de la mariée font de leur mieux pour étaler l'immense supériorité de leur propre famille sur l'autre, de leur fille sur son mari. Le deuxième groupe se défend de son mieux : d'où les provocations qui parfois se transforment en véritables batailles.

Le simulacre de combat doit probablement être expliqué de la même manière. Les garçons, frères de la mariée, battent copieusement les frères du mari, qui osent venir prendre une des filles du kraal. Il ne leur plaît pas de voir leur famille appauvrie, diminuée. Les vieillards portent les pioches qu'ils montrent aux défenseurs du village en disant : « Voici notre bœuf ! » Ou bien ils se cachent au milieu du troupeau comme s'ils voulaient se faire protéger par lui, puisque c'est seulement grâce à lui que le clan de la mariée consentira à recevoir les envahisseurs. Mr. Van Gennep a raison, je crois, de rejeter la vieille explication de ce simulacre de combat comme reste du mariage par rapt, qui aurait été dans ces tribus la forme primitive du mariage. Les Thongas ont le mariage par enlèvement, mais, comme nous l'avons vu, c'est une toute autre chose.

2° Il est cependant probable que certains des rites du mariage thonga doivent être expliqués par une forme ancienne du mariage. Le Rev. W. C. Willoughby dans son livre *Race Problems in the New Africa* appelle le type de mariage que nous avons décrit, et qui existe dans toutes les tribus sud-africaines, *mariage de domination*. Le système de vie familiale qui résulte d'un mariage de domination est le système à descendance masculine : les enfants issus d'une pareille union ont pour ascendants les ascendants du père et ils héritent de son bien ; la mère vit dans le village du père ; les enfants sont la propriété du père, et celui-ci a sur eux une puissance absolue. Mais dans certaines autres tribus bantou, surtout en Afrique Centrale, le système est différent. Nous y trouvons ce que l'auteur déjà cité appelle : *le mariage à descendance utérine*. Dans ce système, la femme reste dans le village de son groupe ; les enfants ont pour ascendants les ascendants de la mère ; c'est l'oncle utérin qui a droit sur eux et non le père,

Ils appartiennent au groupe de la mère et héritent de son bien. Dans ce système le hloma, c'est-à-dire le troisième « moment » du mariage de domination, n'a pas lieu, et le lobolo, prix d'achat de la mariée, n'est pas aussi important. Le mari ne fait que loger dans le village de sa femme ou bien il y fait de fréquentes visites; son rôle est tout simplement d'engendrer des enfants qui appartiendront à d'autres, et il paie ce privilège en travaillant pour le groupe de sa femme ou en lui faisant occasionnellement des cadeaux.

Il est probable que le mariage à descendance utérine est le plus ancien et qu'il s'est transformé, sous diverses influences, pour devenir enfin le mariage de domination. Mr. Willoughby suppose que des hommes, après avoir enlevé des femmes au cours de razzias et les avoir amenées chez eux, trouvèrent ce système beaucoup plus pratique pour eux-mêmes, et désirèrent posséder de la même manière leurs véritables épouses. Des changements d'ordre économique ont sans doute contribué au même résultat. En effet, peu à peu, en raison de la stabilisation du mode d'existence, les richesses augmentèrent et le bétail devint plus abondant; il est dès lors aisé de concevoir que les hommes du groupe du mari aient conclu avec les hommes du groupe de la femme une espèce de contrat social par lequel ils offraient un prix d'achat plus élevé pour la femme, afin d'obtenir son transfert au domicile de son époux.

Or, si c'est bien là l'histoire de l'évolution du mariage bantou (et nous verrons plus tard, en étudiant la relation entre le neveu utérin et le frère de sa mère, que c'est très probable), nous pourrions trouver, par la comparaison entre ces deux formes de mariage, l'explication de quelques-uns des rites thonga. Avec l'ancien système, la situation de la femme était certainement bien préférable, si nous nous plaçons à son propre point de vue. Elle pouvait en effet demeurer dans sa famille et son mari n'avait que peu de pouvoir sur elle, alors que sous le mariage de domination elle doit habiter dans le village d'un autre groupe, travailler pour celui-ci, et être vraisemblablement maltraitée. Ceci n'expliquerait-il pas sa fuite dans la brousse ou dans un autre village, la veille du hloma, lorsque les parentes du mari vont la prendre de force? Elle essaie de se cacher sous un voile, comme si elle désirait ne pas être reconnue, mais les tantes du mari le lui enlèvent sans remords et, quand elle se rend au domicile conjugal, ses amies l'accompagnent en chantant des chants de deuil. Il est plus facile d'expliquer ces rites s'il y a eu, dans un passé lointain

entièrement oublié par les individus bien qu'il influence encore l'esprit de la communauté, une autre forme de mariage dans lequel la femme mariée était plus libre et plus heureuse.

3^o Nous trouvons l'explication de certaines autres cérémonies en leur appliquant la théorie des *rites de passage*. Pour le fiancé, aussi bien que pour la fiancée, il y a en effet passage à une nouvelle condition de vie. Ils passent de l'état du célibat à celui du mariage, d'où le rôle joué par leurs meilleurs amis et par les demoiselles d'honneur desquels ils sont séparés par le mariage. En ce qui concerne la mariée, il y a passage d'une famille à l'autre, d'un village à un autre.

Je ne puis dire que j'aie constaté des rites de séparation et de marge très nets; mais les rites d'agrégation sont nombreux. Rentre dans les rites d'agrégation, tout d'abord la participation en commun à la chair des bœufs, pendant les fêtes. Rien ne resserre mieux les liens de l'amitié entre indigènes que le fait de manger ensemble de la viande. Puis il y a l'érection du tas de bois, les démonstrations de politesse prodiguées par les jeunes filles aux amis du mari pendant le *tjekela* et le jour qui suit le *hloma*. Ces rites, qui sont collectifs, semblent représenter l'union des deux familles. La nouvelle mariée les accomplit elle-même individuellement pendant la première semaine de son mariage.

Comment est-il possible d'expliquer la résistance calculée qui est opposée aux actes de politesse, à la fois par les visiteurs et par les visiteuses, pendant les cérémonies des fiançailles, et même plus tard? Si les jeunes filles étaient seules à faire des difficultés pour entrer dans le village, dans la hutte, pour s'asseoir sur les nattes, pour boire, manger, etc... nous dirions : ce rite est également de la part du groupe diminué, un moyen d'affirmer son importance, de sauver sa dignité. Mais les garçons agissent de même pendant leur visite, ils observent la même attitude dédaigneuse... Ceci provient certainement du fait que les deux groupes sociaux se regardent avec méfiance, parce qu'ils ne se connaissent pas parfaitement et qu'ils observent, en conséquence, une réserve mutuelle. Cependant des informations plus complètes et une étude comparative des rites thonga me permettent de donner encore une autre explication.

Le terme employé pour désigner ce rite est *kounga*; c'est un verbe d'origine ngoni (zoulou). Employé d'une façon générale il signifie : remettre un présent à un chef qui a envoyé ses émissaires le réclamer. Le chef «*koungisa*», c'est-à-dire donne ordre de *kounga*. Dans le sens rituel il signifie : faire un cadeau à quelqu'un

qui refuse d'accomplir un acte pour des raisons rituelles. La vieille expression thonga est *aloula*. Ce mot est le dérivatif reversif du verbe *ala* : refuser. Il signifie par conséquent : enlever un refus, le vaincre, faire céder quelqu'un. Le rito du kounga est accompli en cinq occasions différentes au moins : 1° pour le jeune garçon circoncis, le jour où il est reçu dans la communauté des adultes (page 92); 2° pour la fillette qui a passé par l'initiation khomba; 3° pour le jeune homme, lorsqu'il fait sa visite officielle à la jeune fille qu'il a choisie, et à sa famille; pour la jeune fille elle-même lorsqu'elle rend la visite avec ses demoiselles d'honneur, et surtout lorsqu'elle se rend au domicile de son mari, débutant ainsi dans le nouvel état de femme mariée; 4° pour le premier-né; 5° pour la femme qui, ayant perdu plusieurs enfants et se trouvant, par suite, dans un état de dépouillement (*bo-woumba*), donne le jour à un nouvel enfant. Dans tous ces cas, la personne en question passe d'un état à un autre : le circoncis, de l'enfance à la jeunesse, le prétendant et sa fiancée du célibat au mariage, la femme qui met au monde son premier-né de l'état de femme à la maternité, et la femme dépouillée de l'état de dépouillement à la situation normale d'une mère portant un enfant sur ses épaules. Et nous retrouvons ici l'ancienne conception bantou de la vie. Ce passage, dans l'évolution de la vie humaine, est chargé de dangers. La personne concernée se tient sur la défensive. Il ou elle refuse de parler, de regarder les autres personnes, d'entrer dans leur village, ou, dans le cas de la nouvelle épouse, de remplir ses devoirs conjugaux. Ceux qui désirent leur voir accepter leur nouvelle condition doivent les persuader de le faire en leur offrant des présents, généralement de peu d'importance : un bracelet de fil métallique, une petite pièce d'argent, etc... Cela fait disparaître le danger.

Ce rito, que l'on pourrait appeler un *rite défensif*, est par conséquent certainement un rite de passage. Le fait que l'argent ou les bracelets offerts ne demeurent pas la propriété de la personne qui les reçoit, en est une autre preuve. Les circoncis les remettent au chef, et il les distribue aux vieilles qui ne peuvent plus espérer avoir d'enfants. La fillette qui a passé par le khomba les donne à sa mère adoptive, qui en fera le même usage. Tout l'argent remis à la fiancée va au maître du village pour les vieilles femmes et les enfants. *Les gens mariés ne doivent avoir aucune part à ces présents*, car ils sont tabous. Pourquoi? Parce qu'ils sont en relation avec un passage, et que les gens qui ont des rapports sexuels sont réputés augmenter les dangers inhérents à ces

phases critiques du développement humain, pendant lesquelles le cœur est troublé par une crainte à demi-consciente d'un avenir nouveau et mystérieux. Chez les peuples civilisés qui ont atteint l'ère de l'individualisme, ces craintes s'expriment par le chant et la poésie. Dans les sociétés collectivistes, elles s'expriment par des rites.

Voici quelques réponses aux questions posées par le Professeur Frazer au sujet du mariage.

L'homme ramène toujours sa femme chez lui. C'est le *lhoma*, et c'est la loi. Il est tabou qu'il aille vivre chez ses beaux-parents, en tout cas après son mariage avec sa première femme. Dans la suite, lorsque les enfants ont grandi et que le boukoñwana, c'est-à-dire les relations avec les beaux-parents sont déjà anciennes, l'homme peut aller vivre dans le village de sa femme (Voir la II^e Partie). Ceci peut également avoir lieu dans le cas où une veuve refuse d'épouser l'homme à qui elle revient légalement par héritage, et se donne à un étranger, un homme d'Inhambane par exemple. Celui-ci ne paie pas de lobolo, et vit avec elle dans son village, mais les enfants issus de cette union appartiennent à la famille du mari défunt.

Il n'y a pas de préparations au mariage chez les Thongas. telles que jeûne, saignées, veillée pendant la nuit qui le précède. On ne jette ni maïs ni riz aux nouveaux époux. Ni la fiancée, ni le fiancé ne sont jamais représentés par procuration ou par un prête-nom. Les rapports conjugaux commencent immédiatement après le mariage (voir page 110), mais la femme n'a pas de hutte ou de cuisine à elle pendant la première année; pendant toute cette période elle est obligée de faire la cuisine pour sa belle-mère.

Il n'y a pas de cas où les hommes échangent leurs femmes.

Voir les conclusions pratiques sur les rites du mariage à la fin du vol. I.

E. — L'AGE MUR

I. — L'IDÉAL BANTOU.

L'homme marié est appelé celui qui a son chez soi (a ni le kwakwe) par opposition au célibataire (nkhwenda). Mais il faut dire tout de suite que cette sorte d'individus qui se nomment les vieux garçons n'abonde pas chez les Bantous. Seuls les miséra-

bles, les infirmes, les peu doués sont privés du mariage légitime qui, pour le Noir, est et demeure le but de la vie. C'est par sa femme ou ses femmes qu'il devient quelqu'un.

Ce fait n'apparaît pas encore durant la première année de sa vie conjugale, car la nouvelle mariée doit cuire au foyer de sa belle-mère dont elle n'est guère que la servante tout un an; elle ne possède pas encore sa propre marmite; son mari mange avec elle : il n'est pas encore un seigneur. Mais, s'il est riche, s'il est l'héritier d'un homme important, il ne tardera pas à acheter une seconde, une troisième épouse.

Ces mariages nouveaux se contracteront comme le premier mais avec moins d'apparat. Il se peut même que la fête se célèbre au domicile du mari lorsque celui-ci est devenu un homme tout à fait mûr qui en est à sa cinquième ou sixième noce.

A chaque nouvelle femme, il construira une hutte. Il a commencé son village par bâtir celle de sa première épouse, la grande femme (nsati lwe nkoulou) comme on l'appelle, celle qui, quoi qu'il arrive, demeurera la principale. Lorsqu'il traçait sur le sol, sans compas, mais avec cet instinct extraordinaire du Noir Sud-Africain, la circonférence de cercle sur laquelle devaient s'élever les murs en roseaux plâtrés de son habitation, lorsqu'il recouvrait cette muraille circulaire d'un toit conique, il se disait : « Je fonde mon chez moi; j'inaugure mon village. » Durant les années subséquentes, l'idéal de sa vie ce sera de compléter peu à peu un autre cercle, plus vaste... Lorsqu'il aura acheté sa seconde femme, il lui construira, à elle aussi, une hutte sur le même modèle. Mais cette seconde hutte, la troisième, la quatrième, qui lui succéderont, ne seront pas disposées sur une ligne droite, comme une rue; au contraire, elles formeront ensemble un arc qui devra se prolonger en demi-cercle, puis de façon à accomplir le cercle entier à mesure que de nouvelles constructions s'ajouteront aux premières. Tel est l'idéal du Noir : devenir le maître et seigneur d'un village circulaire complet...

La plupart n'y arrivent pas. Trois, quatre huttes, un piteux quart de cercle, c'est tout ce qu'ils obtiennent. D'autres, mieux armés pour la lutte de la vie, plus favorisés, ferment leur cercle... Leurs bestiaux, auxquels on a aussi bâti un enclos circulaire, au beau milieu de la place, leurs bestiaux se multiplient et ne meurent pas de la péripneumonie ou de l'hématurie qui, dans ces contrées, déciment tant de troupeaux. Tous les trois ans, leurs femmes mettent au monde des enfants. Si ce sont des garçons, c'est un honneur : le village ne manquera pas d'héritiers, ni le

père de bras pour l'aider et le défendre; si ce sont des filles, c'est une richosse : des bœufs entrent dans la famille! Leurs frères ne manqueront pas d'épouses, car on vendra les sœurs pour pourvoir les frères. En attendant, les huttes s'élèvent... plus ou moins vastes : celle du chef de famille est la plus grande; les « malao », celles des garçons, les moins bien tenues.

Supposons un Ronga que le sort a favorisé, comme *Guidja*, du pays de Libombo, aux environs de Rikatla, un homme que j'ai bien connu dans les années 1890 à 1894. Son village ne comptait pas moins de vingt-quatre huttes, avec de beaux ombrages par derrière, l'enclos des bœufs, celui des chèvres, sur la place, ceux des porcs, derrière les maisons..., des poules et des coqs picorant partout, des chiens vaguant tout alentour, en quête d'un morceau à voler (car on les nourrit à peine), une foule de gamins conduisant les bestiaux, et partout le bruit des pilons écrasant dans de grands mortiers le maïs journalier. Il se promène avec fierté dans son enceinte fortunée, jetant un regard de complaisance sur sa prospérité. Des jeunes gens sont prêts à faire les ouvrages dont il les chargera. Il les réglera avec la bière préparée par ses femmes. Et souvent les gens des villages voisins se joindront aux siens pour des jeux et des danses sur cette belle grande place que des huttes entourent et ferment de tous côtés.

Et surtout, le soir, chacune de ses épouses lui apportera la marmite qu'elle a cuite à son intention. C'est là, pour la femme, le plus grand des devoirs conjugaux. Aucune n'y manquera. *Guidja*, seigneur de six ou sept marmittées de maïs assaisonné de sauce aux pistaches, se réglera, se rassasiera chaque jour, ce qui n'est pas peu dire, car l'estomac du Noir a des capacités inouïes. Il deviendra gros et gras, tout reluisant d'embonpoint, signe certain de richesse, de grandeur, de noblesse, au Sud de l'Afrique. Et plus il prendra de corpulence et plus il sera considéré.

Mais, on le comprend, il ne saurait vider à lui seul toutes ces marmittes au milieu desquelles il trône. Il régale ses enfants... Mais d'autres viennent lui faire visite à cette heure du soir où on le sait entouré de tant de biens! Les sycophantes ne manquent point. « Salut, fils de tel et tel! lui disent-ils. Tu es l'un des grands du pays ». Et, pour répondre à ces compliments et à d'autres encore, *Guidja*, magnanime, associe ses admirateurs à son festin. Des étrangers passent-ils par la contrée et demandent-ils où on pourrait les recevoir? « Allez chez *Guidja*, leur dit-on! Il y a toujours abondance chez lui ». Et les voyageurs arrivent, des-

cedent (khouleka) dans son village. Ils raconteront chez eux la gloire de Guidja et rendront hommage à son hospitalité. C'est ainsi que l'homme qui a réussi deviendra célèbre.

Son avis pèsera dans les discussions auxquelles il prendra part; il arrivera à être peut-être plus considéré que le chef lui-même, bien qu'il n'ait pas le prestige spécial que la famille royale doit au sang qui coule dans ses veines.

Conclusion : la grandeur d'un Africain, c'est avant tout une question de marmites! et la question des marmites est intimement liée à la polygamie.

Durant ces années de l'âge mûr, l'évolution de l'homme n'est pas marquée par des cérémonies spéciales. Il existe cependant une coutume à laquelle tous se conformaient jadis et qui indique un avancement dans leur situation sociale : c'est la fixation de la couronne de cire.

II. — FIXATION DE LA COURONNE DE CIRE.

Chez les Sud-Africains, la couronne n'est point l'apanage de la royauté. Tous les hommes, arrivés à l'âge adulte, ont le droit de s'en parer. Il est vrai qu'il s'agit non d'un diadème de brillants, mais d'un grand anneau de cire. Cette coutume paraît être d'origine zoulou. Les Soutos ne la connaissent pas et les Thongas, qui la pratiquent tous, l'ont empruntée à la tribu conquérante dont le fameux tchaka a fait la fortune. Elle s'est répandue du pays de Mapoute jusqu'aux confins du Gaza dès le milieu du siècle passé. Cette couronne de cire noire se nomme *nguiyana* ou *chidlodlo* et la cérémonie du couronnement s'appelle *khehla*. (De là le nom de *makhela*, qui sert à désigner l'ensemble de ceux qui sont parés de cet insigne).

Voici comment s'accomplit cette cérémonie.

A un moment donné, le chef fait savoir à tous les hommes d'un certain âge qu'ils auront à se fabriquer des couronnes. Les conseillers et les fils de la famille royale qui appartiennent à cette « classe » doivent se rendre à la capitale. On tue plusieurs bœufs; les tendons du dos sont conservés avec soin et façonnés en ficelles. Cela fait, on appelle les maîtres coiffeurs, c'est-à-dire ceux qui savent fixer ces curieux appendices. Ils viennent, pourvus de petites baguettes (*tinhlamalala*, côtes de feuilles de palmiers *mélala*), les tressent avec ces ficelles de tendons de manière à obtenir le squelette, la carcasse circulaire de la couronne. Les

ficelles, passées dans les cheveux crépus, tout autour de la tête, fixent solidement la monture de la couronne au-dessus des tempes. Le reste de la chevelure, sur les côtés de la tête et derrière a été préalablement rasé. Le chef possède une provision de cire : celle que l'on préfère n'est pas celle des abeilles, mais la sécrétion rosée de certains pucerons que l'on trouve sur des arbustes et qu'ont été cueillir les jeunes garçons de la capitale. Cette cire est mélangée avec divers ingrédients qui lui donnent une couleur noire. Elle est fixée sur la carcasse de baguettes, modelée de manière à former comme un grand anneau rond ou ovale, noir de jais, auquel on peut donner un lustre magnifique! Quand tout est fini, on mange la viande des bœufs, on se régale, on danse, on célèbre ce grand jour.

Les simples sujets se « couronnent » dans leur propre village où l'homme de l'art vient les attifer. Les misérables se rendent eux-mêmes chez ce dernier et ils emploient non des ficelles de tendons, car ils n'ont pas de bœufs à tuer, mais des cordelettes fabriquées avec des fibres de palmiers : c'est plus économique. On prétend que, de nos jours, les ficelles de palmiers (boukouha) supplantent presque entièrement les autres, cela d'autant plus qu'elles ne se détériorent pas quand on lave la couronne, tandis que si la « nguiyana » est assujettie avec des tendons, on n'ose pas verser de l'eau dessus de peur de les amollir.

Au reste, il faut soigner la couronne : elle peut subir des avaries, des déformations, lorsqu'elle reçoit des coups, par exemple, ou quand son possesseur passe par des buissons d'épines. Un « khéhla » qui se respecte polira et réparera souvent cet ornement de prix, car c'est le signe de l'âge adulte. Celui auquel le chef a ordonné de s'en parer ne portera plus de fardeaux sur sa tête : sa couronne serait endommagée. Il se fera accompagner d'un gamin qui se chargera des paquets. Lui-même n'aura que son bâton ou son assagaie en main. On le reconnaîtra tout de suite comme étant l'un des hommes mûrs de la tribu. Ce n'est pas à dire que le seul fait de porter la « nguiyana » donne le droit de se mêler des grandes affaires du pays : les conseillers seuls possèdent ce droit. Mais c'est parmi les « couronnés » qu'on choisira ceux que l'on enverra par exemple auprès d'un autre chef pour traiter les questions politiques.

Quand les cheveux croissent — car, tout crépus qu'ils sont, ils s'allongent — la couronne s'élève avec eux. Elle devient plus ou moins mobile, ce qui doit être fort désagréable! Pour bien faire, on devrait couper l'ornement et le fixer de nouveau. Le sieur

Mandjia, l'un de nos voisins de Rikatla, étant probablement trop paresseux pour se livrer à ce travail, mettait entre son crâne et le grand anneau noir, un petit mouchoir rouge qui empêchait le ballotement de sa couronne.

A un moment donné toutes les « nguiyanes » disparurent du pays du Nondwane (Magaña). C'est que le chef Mapounga était mort : le deuil, caché durant une année, avait été rendu public et la loi veut que, quand le souverain du pays est mort, les hommes d'âge mûr suppriment leurs couronnes : ils enlèvent la cire de dessus la carcasse, en font une boule qu'ils fixent à un petit bâton et plantent celui-ci dans le toit de leur hutte au-dessus de la porte. Ils suspendent la carcasse tout auprès et laissent ces objets en repos jusqu'à ce que le nouveau chef ordonne à ses sujets de refaire leurs couronnes. Ce fait montre clairement que la coutume du couronnement est en relation directe avec la vie nationale de la tribu. Les « makhéhla » forment aussi des bataillons spéciaux dans l'armée.

De nos jours, pourtant, cette habitude n'est plus aussi religieusement observée que jadis. La vie est plus dure ! Il faut aller gagner des livres sterling au port de Lourenço-Marques ou dans les mines d'or et on n'a plus de quoi mener la vie paresseuse d'autrefois. Il arrive donc que tel sujet peu fortuné refuse de porter la couronne et dise au chef : Qu'est-ce que je mangerai ? Est-ce que c'est toi qui me nourriras ? Il faut bien que je porte des fardeaux sur ma tête et je n'ai que faire de la « nguiyane » :

« Tiko dji bolile », disent les vieux en hochant la tête ! « A ke he na nao », c'est-à-dire : « Le pays tombe en pourriture ! Il n'y a plus de loi ! » O bon vieux temps !

F. — LA VIEILLESSE

Cependant l'homme vieillit, vieillit. Ses cheveux, sa barbe blanchissent, des rides se creusent sur son visage. Il se courbe. Sa peau ne brille plus de santé et de graisse. Ses épouses meurent et sa gloire passe. Sa couronne perd son lustre d'autrefois. Lorsqu'une branche y fait une raie, lorsqu'un choc la déforme, il n'a plus de quoi payer un schelling au cireur des couronnes ! Le vide se fait autour de lui. On ne lui témoigne guère de respect : il n'est plus qu'une charge qu'on supporte difficilement. Les enfants se moquent de lui. Si la cuisinière les envoie porter sa part de nourriture au grand-père, tout solitaire dans sa vieille hutte qui croule,

les mauvais sujets sont capables de la manger en route et d'en frustrer le vieillard, quitte à déclarer ensuite qu'ils ont accompli la commission dont on les avait chargés.

Et quand le vieux chauffe son dos tout voûté aux rayons du soleil couchant, entre deux huttes, au pied de la barrière de roseaux, qu'il reste là tout affaissé, perdu dans quelque rêverie sénile, les polissons se montrent les uns aux autres la forme décrépite et ils disent : *Hé Chinkhounkounounou!* C'est le Croquemitaine, c'est l'Ogre!

Les gens d'âge mûr n'ont guère plus d'égards pour les vieillards que les jeunes. Dans le district de Matolo, un vieux et une vieille, Kobolé et Ményokouana, ont été abandonnés par leurs enfants qui émigraient dans une autre partie du pays et qui les laissèrent dans une hutte-abri, un simple toit porté sur des perches, sans roseaux pour fermer la muraille. Quelques âmes compatissantes ont pris pitié d'eux, pauvres vieux tombés en enfance et ne sachant plus même ce qu'ils disaient!

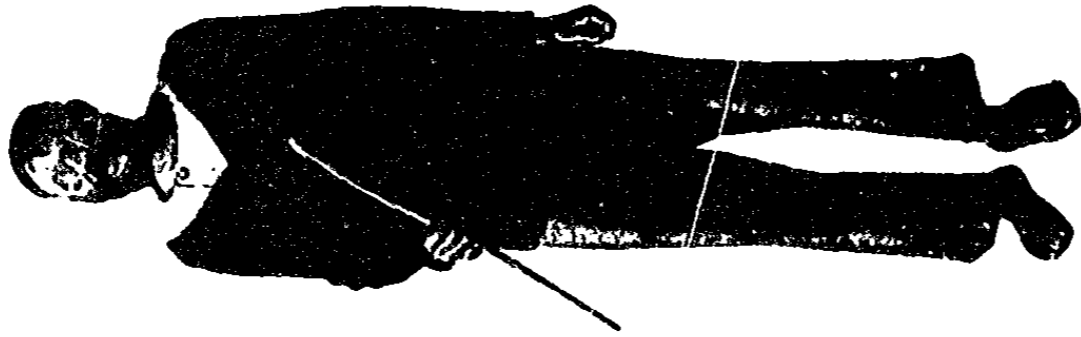
En temps de guerre, les vieillards meurent en foule. On les cache, au moment des paniques, dans les bois, dans les fondrières du marais des palmiers, et toute la population valide s'enfuit. Ils sont tués par les ennemis qui n'épargnent personne, car telle est la loi de la guerre... ou bien ils meurent dans leur cachette, de misère et de faim!

Le soir de la vie est donc bien sombre pour les pauvres Rongas. Néanmoins, on rencontre parfois des enfants qui, jusqu'au bout, témoignent de la piété filiale à leurs parents. Les plus à plaindre sont ceux qui tombent à la charge de neveux ou de cousins éloignés. Ils ne savent plus que répéter d'une voix cassée ce triste refrain : « Ba hi chanisa! » (On nous traite bien mal!)

G. — LA MORT

I. — LES DERNIERS JOURS.

Manyibane, le chef d'un gros village proche de Rikatla, est dangereusement malade. Les hommes de son kraal, ses amis, sont venus s'informer de sa maladie (*kamba chinyonga*) et ont appris que c'était très sérieux. Ils donnent alors à tous les habitants l'ordre suivant : « Tloulan psilawènel » « Que chacun de vous reste dans son coin pour dormir (c'est-à-dire : les hommes à droite de la hutte, les femmes à gauche) et n'ayez plus de rap-



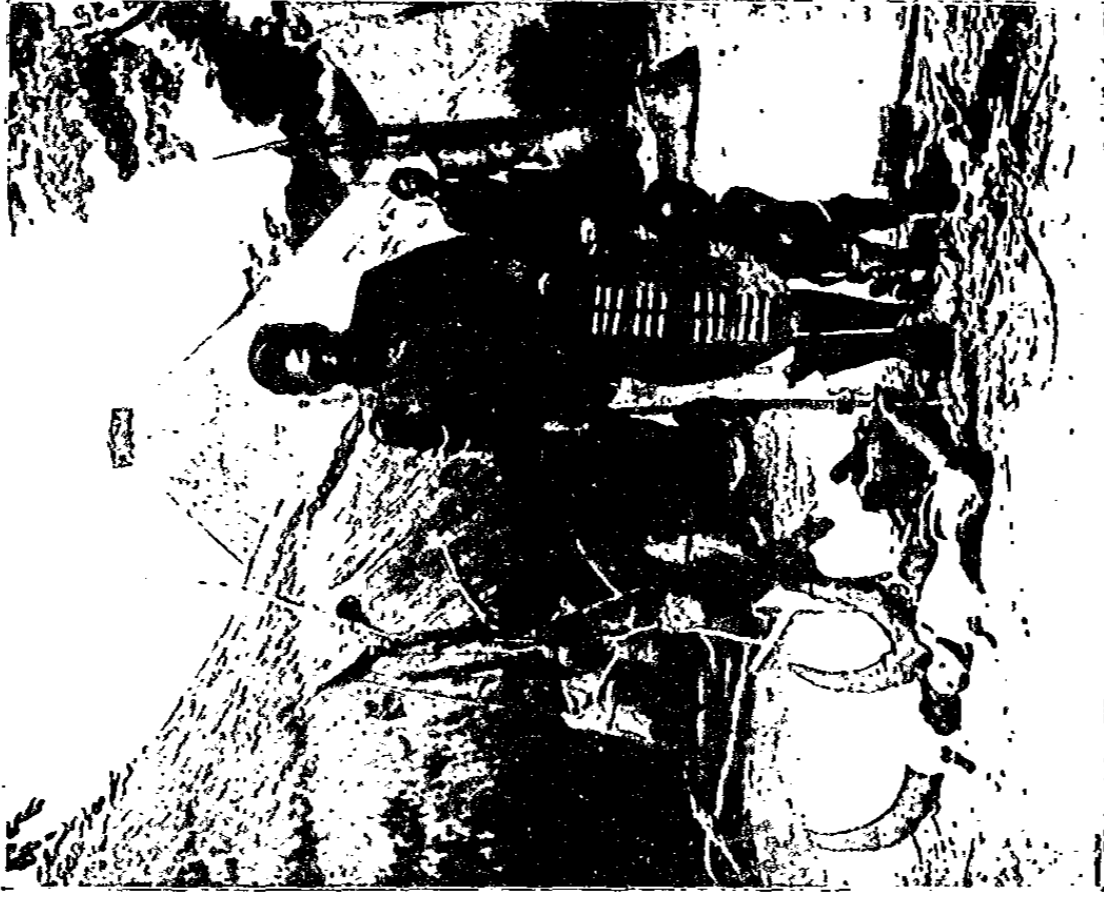
TOBANE

Phot. P. Berthoud



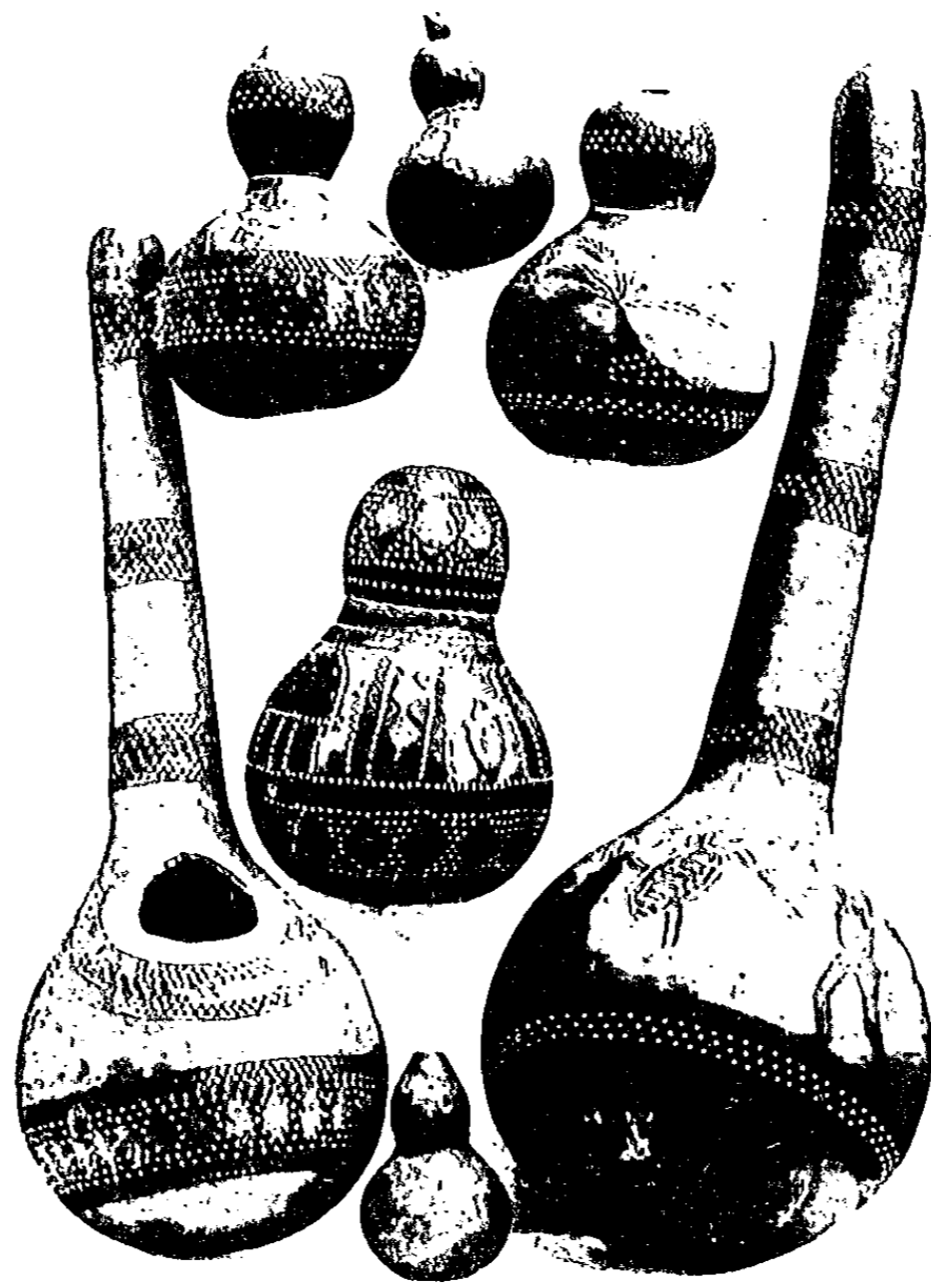
SPON. JETIE FOSSETS DIVINATOIRES

Phot. P. Berthoud



MANKHELOU, PRÈS DE LA BLANCHE FOURCHE MAGIQUE

Phot. H. A. Jundel



CALEBASSES THONGA

ports entre vous ». C'est tabou! L'homme en mourrait! Si des visiteurs se présentent, on ne leur permet pas de pénétrer dans le village. Il faut qu'ils soient demeurés « purs » pendant au moins deux jours. Deux bâtons sont plantés de chaque côté de la porte de la hutte, et un troisième est placé par-dessus de façon à fermer l'entrée. « C'est de cette manière que les Noirs font leurs proclamations » dit Mboza. « Tout le monde saura qu'un mourant se trouve là et personne n'entrera ». Si l'un des hommes du village a eu des rapports avec la même femme que le malade, il lui est doublement interdit de le voir, car alors le patient serait couvert de sueur et mourrait immédiatement. C'est la grande loi du *malloulana*, comme nous le verrons.

Naturellement on a déjà appelé le *nanga* (docteur), qui a fait de son mieux, et aussi le jeteur d'osselets. Celui-ci a peut-être découvert que la maladie était due à un jeteur de sorts et il l'a identifié grâce à son art magique. On fait venir celui qu'on suspecte et on lui ordonne solennellement de guérir le patient. On l'enferme avec lui dans la hutte afin qu'il détruise ses charmes mortels et rende la santé au malade. Mais ce moyen n'a pas mieux réussi que les médicaments du docteur!

Le mourant appelle auprès de lui tous ses parents et leur fait connaître ses dernières volontés : « Quelqu'un n'est pas venu, allez le chercher », dit-il. Lorsque tous sont là, il leur dit : « C'est bien, mes frères, mes enfants. Je voulais vous voir avant de mourir. Je te voulais surtout, toi, tel ou tel, qui as toujours été bon envers moi. Les autres me détestaient, tu m'as toujours aimé. Je te confie désormais le soin de veiller sur les miens ». Il désigne alors probablement son successeur, celui qui sera le « grand du village » (*nkouloukoumba*) et il recommande aux autres de lui obéir.

Puis il leur rappelle ses créances et ses dettes. « Un tel a « lobola » notre fille et n'a pas payé tous les bœufs... » Il leur révèle encore l'endroit où il a caché son trésor. « Allez à tel endroit, dans telle hutte, et vous le trouverez! » Il ne parle pas de ses femmes, ni de leur sort, car il y a des lois d'héritage qui règlent ces questions-là et que chacun connaît.

Quand la respiration devient plus courte, ceux qui le veillent commencent à lui *plier les membres* (*kou khondla piro* (Ro.); *kou poutja* (Dj.). C'est une coutume très ancienne, et elle est considérée comme tellement importante que l'on commence l'opération avant la mort, de peur que la rigidité du mort empêche qu'on l'accomplisse. Lorsqu'on a attendu trop longtemps

avant de plier les membres, on est parfois obligé de les briser. Pour éviter cette éventualité désagréable, ceux qui veillent le moribond prennent doucement ses mains et les ramènent au menton, puis replient les jambes le long du corps. Si on leur demande pourquoi ils agissent de la sorte, ils répondent : « C'est la loi. C'est là la façon de prendre soin des morts (bekisa). » Ou : « C'est afin d'avoir à creuser de plus petites tombes... » Mais je ne pense pas que cette raison utilitaire soit la vraie. Chez les Rongas on creuse les tombeaux dans le sable et il n'y aurait pas la moindre difficulté à faire un trou plus grand.

La « théorie embryonnaire » a été adoptée par certains ethnographes pour expliquer cette coutume que l'on retrouve dans toute l'humanité primitive, depuis l'époque moustérienne jusqu'aux premiers habitants de l'Égypte, et parmi beaucoup de tribus non-civilisées dans le monde entier¹. Ils disent : « l'homme primitif plaçait le cadavre dans l'attitude d'un enfant avant sa naissance parce qu'il croyait que la mort n'était qu'une nouvelle naissance, le commencement d'une vie nouvelle... » J'ai demandé à Viguet s'il pensait que c'était là la véritable explication. Il me répondit qu'il n'en savait rien, mais il ne voulut pas le nier. Cependant il est une considération qui rend difficile de l'adopter : les Thongas n'ont jamais fait d'anatomie et ils n'ont probablement pas d'idée claire sur la position du fœtus dans le sein de sa mère. Je pense qu'il en est ainsi de tous les peuples primitifs. Ce genre de science n'est apparu que beaucoup plus tard dans l'évolution de l'humanité. Ce rite tend, plus vraisemblablement, à placer un moribond dans la position assise qui est normale à tout Thonga lorsqu'il se trouve dans sa hutte, car la tombe n'est qu'une hulle dans la terre et on suppose qu'il continue à y mener exactement la même vie qu'auparavant. Comme nous allons le voir les autres rites d'enterrement confirment cette explication.

Manyibane est mort... En certains districts on veille à ce qu'il ne meure pas avec les *poings fermés*. C'est tabou, car sans cela les enfants du mort se disputeraient (Viguet). On ferme ses yeux et on lui enlève tous ses vêtements. Dans le clan Mpfoumo, on *lave le corps*. Après quoi on le recouvre d'un vieux morceau d'étoffe. Personne ne pleure. Les lamentations sont absolument interdites avant que l'enterrement ne soit terminé : c'est tabou. Cela « briserait le dos » des hommes qui doivent procéder aux rites funéraires.

1. Voir mon article dans *Anthropos*, sept. 1910 : « Deux enterrements à vingt mille ans de distance ».

S'il y a des *étrangers* dans le village au moment de la mort, ils se sauvent vite pour éviter la souillure, autrement ils seraient obligés de prendre part aux cérémonies purificatoires des jours suivants.

Le feu qui brûlait dans la hutte funéraire est enlevé sans délai et porté sur la place. Il faut le garder soigneusement allumé. C'est un tabou. S'il tombe de la pluie, il faut le protéger. Tous les habitants doivent se servir de ce feu pendant les cinq jours suivants. Il sera éteint par le docteur, à l'aide de sable et d'eau, le jour de la dispersion des parents. Puis il en allumera un nouveau et tous y prendront des braises pour allumer leurs feux dans les diverses huttes. C'est l'une des conditions de la purification du village.

Le même jour on envoie des jeunes gens à tous les parents habitant dans le voisinage, pour leur faire part de la mort. Il faut en informer également ceux qui sont absents au loin, à Johannesburg. Voici comment on s'y prend. Quelqu'un prend une poignée d'hebe, l'allume et, quand elle est enflammée, la jette dans la direction de l'absent, en disant : « Ton frère est mort, ici. N'aie pas peur. Que tes ennemis (c'est-à-dire les Blancs qui t'emploient) aient de la considération et de l'amitié pour toi, de façon à ce que tu puisses jouir d'un bon sommeil et d'une bonne santé. »

II. — LE TOMBEAU.

Les hommes du village vont alors creuser le tombeau. Ils choisissent un endroit derrière la hutte du mort ou plus loin dans la petite forêt qui entoure généralement le village, ou bien encore dans le *nlimou*, le bois sacré, si le défunt était l'un des gardiens de la forêt¹ s'il appartenait à la branche aînée de la famille.

Tout d'abord les fossoyeurs s'arrangent pour qu'un arbre se trouve près du tombeau, afin que l'on puisse y suspendre quelques-uns des objets ayant appartenu au mort (ceux que l'on conservera, mais qu'il faudra purifier). Ils creusent une fosse d'environ six pieds de long, quatre de large, et deux et demi ou

1. Dans les clans du Sud le tombeau du mari ou de la femme est creusé devant la hutte dans laquelle ils vivaient (puisque cette hutte doit être abandonnée); lorsqu'il s'agit d'un enfant, on l'enterre à côté de la hutte (puisque dans ce cas la hutte ne sera pas détruite). Le tombeau est entouré d'une palissade faite de bâtons et recouverte d'argile. De cette façon on n'oublie pas l'endroit où le cadavre a été enseveli.

trois de profondeur. Ce premier trou peut être creusé avec des pioches ordinaires. Sur le côté on évide ensuite un deuxième trou, de forme plus ou moins circulaire, en se servant pour le faire d'une légère planche de bois, généralement le bord d'un vieux panier. Les parois de la fosse sont bien aplanies à l'aide de cet instrument. Dans les clans du Nord, on les enduit parfois de boue prise à la rivière. On place également un roseau à côté du corps et on éparpille au fond de la tombe de l'herbe qui a poussé dans l'eau¹. Ainsi le tombeau est, en quelque sorte, double. Il présente deux niveaux : le plus élevé formé par le grand trou donne accès au plus petit, au tombeau ovoïde. Le premier est appelé *la place publique* (houbo) du mort, le second est *sa hutte* (yindlou ou chinyatou). Il habitera dans la hutte, mais il en sortira pour venir s'asseoir sur sa place souterraine, exactement comme il avait l'habitude de le faire lorsqu'il vivait dans son village² (Elias).

Dès que le tombeau est creusé, les fossoyeurs appellent les parents pour qu'ils examinent le travail et se rendent compte que l'on a bien fait le nécessaire pour le mort. Le trou inférieur ayant été creusé dans la paroi du trou supérieur présente une espèce de voûte. Il semble qu'on considère comme indispensable que la terre destinée à protéger la tête n'ait pas été remuée. Lorsque tous les parents se sont rendus à l'appel des fossoyeurs, il arrive parfois que la voûte du tombeau s'effondre. C'est un très mauvais présage. La cause de l'accident est la suivante : la personne qui a ensorcelé le mort est présente ou bien l'un des assistants est coupable de « matloulana » à son égard³! Le tombeau est un *mondjo*, un moyen magique de divination.

III. — L'ENTERREMENT.

Les fossoyeurs peuvent être quatre, mais ils ne sont en général que deux : le maître du deuil (ñwinyi wa nkosi), qui est le frère puîné du mort, et un autre proche parent plus jeune, par exemple

1. Comparez cette coutume avec le rite qui consiste à enterrer les petits enfants et les jumeaux en terrain humide.

2. Dans certains clans du Nord il n'y a qu'un seul trou, sans excavation sur le côté. Mais ce que je décris ici est de règle chez les Rongas, excepté là où la civilisation a déjà modifié les anciennes coutumes.

3. Mboza et Elias ne sont pas d'accord sur ce point. Mboza dit que l'effondrement du tombeau ne peut être causé que par la présence du joueur de sorts qui a tué le mort. Elias prétend que le même accident arrive si l'un des

un fils. Tous les deux doivent être mariés, car seules les personnes mariées peuvent se débarrasser de la souillure de la mort par le « lahla khombo », que nous expliquerons plus tard. Si l'on demandait à un fils non marié de prendre part au travail des fossoyeurs il répondrait : « Comment pouvez-vous me proposer une chose pareille? Je ne suis pas encore arrivé à maturité (mbisi)! Je ne suis pas encore mûr! N'y a-t-il pas la souillure de la mort? Avec qui pourrais-je m'en laver? » (Viguet). Le premier fossoyeur est également appelé « celui de la tête », le deuxième « celui des pieds » parce que l'un portera le cadavre par la tête et l'autre par les pieds. Les femmes peuvent également enterrer un mort à l'occasion.

Les fossoyeurs retournent donc à la hutte et commencent par enrouler le cadavre dans ses couvertures et dans sa natte (kou tjimba). Ils cousent deux fois la natte (pour l'empêcher de glisser?) (Viguet) et ils attendent en général le coucher du soleil pour procéder à l'enterrement. Quand le moment est venu, ils font un trou dans le mur de la hutte, du côté droit, car le mari habite dans la moitié de la hutte qui se trouve à droite, et la femme dans celle qui se trouve à gauche. Le cadavre ne doit pas être porté au dehors par la porte, mais par cette ouverture artificielle ¹, il quitte la hutte la tête en avant ². Parfois les fossoyeurs bouchent leurs narines avec les feuilles d'un arbuste appelé ngoupfana, qui a un parfum violent, afin de ne pas sentir l'odeur de la mort (moya wa lifou). Ils défilent lentement, sans un mot, hommes et femmes les suivent en silence. « Celui de la tête » descend au premier niveau et « celui des pieds » le suit. Ils ont déjà placé à l'endroit où devra reposer la tête un morceau de bois, d'une branche de *nkanye*, leur arbre vénéré, morceau long d'un pied et large d'environ 7 à 8 cm., qui servira d'oreiller. Au fond, sur le sol, ils étendent quelques vieilles couvertures. Ils couchent le corps par terre ³ sur le

hommes présents a *hemakanya* le mort, c'est-à-dire a traversé son chemin, ce qui signifie qu'il a eu des rapports sexuels avec la même femme que le mort. (C'est là ce que signifie l'expression « matoulana ».) De même que la hutte du mort connaît cet homme, de même sa nouvelle hutte souterraine le reconnaît et le dénonce.

1. Dans les clans hlabi, le cadavre est sorti par la porte, mais on brise le plâtre qui se trouve sur les deux montants, et on le fait tomber à terre. On le refera plus tard. Dans les clans du Nord, la hutte du mort n'est pas aussi fortement labou que chez les Rongas. Une fois purifiée elle pourra être employée de nouveau.

2. Ethnographie comparative: En Suisse on dit couramment qu'un cadavre doit sortir de la maison les pieds en avant.

3. Les Ngonis laissent leurs morts accroupis, avec un couteau dans les

côté gauche, la tête reposant sur l'oreiller. Le tombeau a été creusé de telle sorte que son grand axe est dirigé vers le point



UN RONGA DANS SON TOMBEAU (*Anthropos*).

cardinal d'où vinrent les ancêtres, et le mort dont la tête est légèrement rejetée en arrière regarde dans cette direction ¹. Puis les

maines, car ils sont une race de meurtriers! (Viguet). Il se peut que la position couchée donnée au endavro par les Rongas soit le résultat d'une évolution. En tout cas ce n'est pas là la véritable position pour dormir, car les indigènes ne replient généralement pas leurs membres lorsqu'ils dorment.

1. J'ai assisté le 17 décembre 1908 à l'enterrement d'un de mes voisins de Rikatla, appelé Sokis, et j'ai décrit les rites auxquels j'ai assisté ce jour-là dans l'article déjà cité, publié dans *Anthropos*, septembre 1910.

fossoyeurs enlèvent au mort toutes les couvertures dans lesquelles ils l'avaient enroulé, et les transpercent à l'aide d'un couteau, en faisant un grand trou dans chacune d'elles ainsi que dans les nattes et dans les vêtements qui ont tous été apportés et qui doivent être jetés dans le tombeau. « Chaque objet doit *hefemoula*, rendre son dernier soupir, comme le mort », me dit Spoon. « C'est tabou ». On ne doit pas introduire de fer dans le tombeau. Le fer, le fer noir, est *ndjoba* : il est dangereux pour le mort, car il ne pourrit pas aussi rapidement que le cadavre, les couvertures et les nattes... Il ne faut pas en mettre dans le tombeau. Encore moins du cuivre ou du bronze, car ils ne changent même pas de couleur. « Ils attireraient la Mort vers le village car ils restent brillants; ils brilleraient pour la Mort et désigneraient d'autres personnes du kraal en disant : Tue! » (Vignot). Les bracelets de cuivre et de bronze, de même que les tabatières blanches, sont appelés *nhlale* et non *ndjoba* ¹.

Il est intéressant de noter ce que l'on fait des différentes choses ayant appartenu aux morts et où on les met. Elles sont réparties en deux catégories : certaines doivent disparaître avec le défunt, d'autres doivent être conservées.

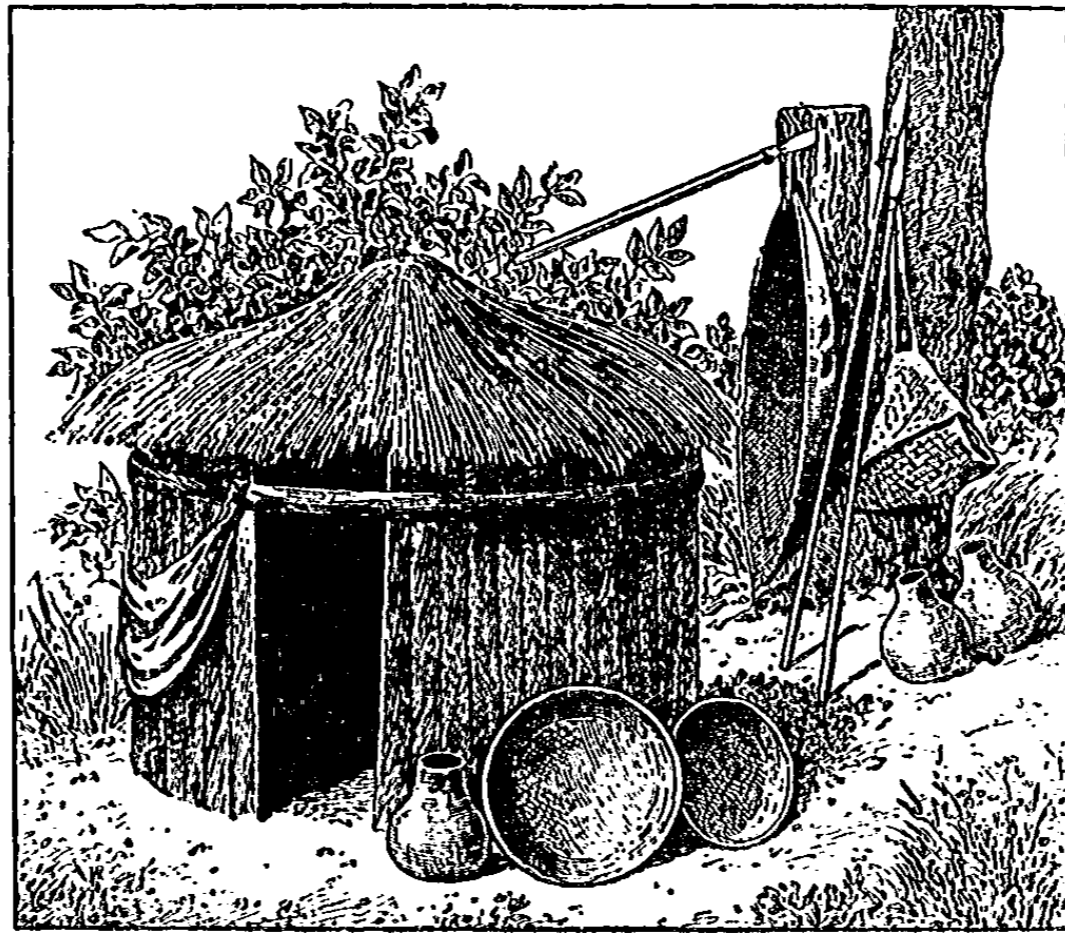
A la première catégorie appartiennent avant tout ses couvertures : on les enroule autour de son corps, il dort dedans, mais il ne faut pas les attacher, car il est tabou d'attacher un cadavre — l'esprit, *chikwembou*, se mettrait en colère s'il était emprisonné et causerait des malheurs ². Les nattes sont étendues dans le premier trou, ainsi que les vieilles vestes et les vieux pantalons, car le mort viendra s'asseoir dessus lorsqu'il sortira de sa hutte pour se reposer sur sa place. Les poteries, surtout les vieilles, sont ensuite brisées sur le tombeau « pour faire acte de colère contre la mort » (Elias). La cruche qui fait partie de ces poteries peut occasionnellement être déposée sur le tombeau, mais son fond est percé, et plus tard des offrandes de bière destinées au mort y seront versées. Tous ces biens périssables doivent mourir avec lui. On dit que c'est sa souillure (*thyaka ra yena*). Dans les clans

1. Le fait de savoir ce qui est *ndjoba* et ce qui ne l'est pas, prête parfois à discussion. J'ai vu le fossoyeur arracher les boutons du pantalon de Sokis qu'il coupait, et les jeter hors de la fosse. Une vieille femme pensant sans doute qu'ils n'étaient pas d'une nature aussi incorruptible que le fer, les rejeta dedans, et de nouveau le fossoyeur les lança au dehors.

2. Il semblerait également que le tombeau ne doit contenir aucun nœud. Deux morceaux de peau attachés ensemble et formant le vêtement de Sokis autour de ses reins furent d'abord détachés puis jetés dans la fosse.

du Nord on brûle parfois les objets de la première catégorie.

La deuxième catégorie comprend les objets que l'on garde parce qu'ils ont encore de la valeur; on les suspendra à l'arbre ou on les déposera au pied de l'arbre qui se trouve près du tombeau ou devant la hutte abandonnée, ils seront purifiés pendant les jours



LE TOMBEAU DE SOKIS.

suivants, comme nous allons le voir. Les paniers en bon état, les marmites neuves, les sagaies ¹, les couteaux, les pioches, etc... appartiennent à la deuxième catégorie. On les distribuera ensuite parmi les héritiers. Dans les clans du Nord on jette parfois dans la fosse des graines prises dans la réserve du défunt en disant : « Pars avec tes graines ».

Mais revenons à l'enterrement. « Celui de la tête » officie dans le tombeau, puis tous les parents l'aident à remplir la fosse. Ils poussent la terre sablonneuse avec leurs mains et enlèvent avec

1. Le fer et non le manche qui fait partie de sa « souillure » et que l'on brise. « Le manche est lui, le fer n'est pas lui ».

grand soin tous les morceaux de racine, comme s'ils voulaient nettoyer parfaitement le sable. C'est un tabou dicté par le respect que l'on doit aux morts. Agir autrement signifierait « le rejeter au loin » (tshoukoumeta). La tête a été recouverte d'un linge et la terre est ramenée dessus très doucement. Le fossoyeur prend alors deux rameaux provenant d'une branche de nkanye mâle (le nkanye est un végétal dioïque) et les met dans la main droite du mort, qui émerge des couvertures, près de la joue. Lorsque la terre atteint le niveau de ce bras, celui-ci est tiré doucement de façon à laisser sortir les deux rameaux. On continue de tirer le bras aussi longtemps que possible, et de remplir graduellement la fosse. Lorsque le bras est complètement étendu, le fossoyeur saisit (woutla) l'un des rameaux et le donne à un de ses aides qui le garde, le deuxième rameau reste dans la main du mort. C'est là, en tout cas, la façon régulière d'accomplir le *rite du rameau*, mais souvent on ne met qu'un rameau dans la main du mort et on l'enlève aussitôt que la terre arrive à son niveau, sans étendre le bras; ou bien on le fait émerger du sable en le tirant doucement tout le temps jusqu'à ce que la fosse soit remplie, de telle façon qu'une fois le tumulus terminé on puisse encore voir le rameau sortant du sol. Le frère cadet le prend alors pour accomplir le rite religieux. On appelle ce rameau *mhamba*, mot que nous traduisons généralement par offrande, mais qui désigne tout objet par l'intermédiaire duquel les hommes entrent en relation avec les esprits des ancêtres. L'officiant s'assied au pied du tumulus, tous s'assoient silencieusement autour, les hommes plus près, les femmes plus loin. Il tient le rameau dans sa main droite et décrit des cercles autour de sa tête ¹. Puis il prononce la syllabe sacramentelle : *tsou, tsou, tsou*, à deux ou trois reprises, en prolongeant le son; il a ainsi appelé les esprits. Il prie : « Vous mes ancêtres, qui êtes assemblés ici aujourd'hui... Ne voyez-vous pas ceci? Vous l'avez pris. Je suis seul maintenant. Je suis mort! Je vous en prie, vous qui êtes là-bas (kolaho), puisqu'il est retourné vers vous, faites que nous demeurions en paix. Il n'est pas parti avec haine. Que nous puissions le pleurer doucement, en paix. Que nous nous aidions mutuellement à le bien pleurer, même nos beaux-parents chez qui il a pris sa femme. » Il se peut qu'il oublie de dire une chose qui doit être dite, alors l'un des auditeurs lui

1. C'est là le rite religieux appelé *liisañwa* expliqué dans la VI^e Partie, ch. II. Son but est d'assurer une réception favorable au mort de la part des *psikwembou*, c'est-à-dire des dieux ancestraux.

fait tranquillement remarquer son omission, et il ajoute les mots à sa prière.

Les lamentations (kou djila nkosi). Aussitôt qu'il a fini de prier, les assistants se mettent à pleurer, les lamentations commencent. Les femmes se lèvent en poussant des cris, puis se jettent sur le sol. La femme du défunt crie plus fort que les autres : « Je reste seule dans la plaine solitaire (libalen). Où es-tu allé? Tu m'as abandonnée! » Les lamentations commencent en général sur une note très aiguë et se terminent sur une note un peu plus basse, elles expriment la peine du cœur d'une manière touchante et pénétrante. Voici l'une des phrases qu'on prononce à cette occasion et que l'on peut à peine appeler un chant. Je l'ai entendue en 1893 à l'enterrement d'une jeune femme qui s'était noyée dans le lac de Rikatla.

O ma mère! O ma mère! Tu m'as quittée, où es-tu allée? ¹

Les beaux-parents se lamentent sur le sort de leur fille, la nouvelle veuve. Chacun commence alors à se lamenter sur le sort de ses propres parents, morts récemment. Les frères pleurent ensemble sans crier. Ils disent : « Tu es parti le premier. Nous te suivrons bientôt car il y a une attraction dans la mort. »

C'est pendant ces lamentations que les marmites, les manches des sagaies, etc... sont brisés sur le tombeau.

Arrêtons-nous un peu ici.

Nous en savons déjà assez pour remarquer que chez les Thongas, la mort (lifou) n'est pas seulement un événement triste, une grande occasion de douleur par suite de la perte du défunt, mais une source terrible de contamination qui met tous les objets et toutes les personnes en contact avec le défunt, tous les parents, même ceux qui habitent au loin et travaillent par exemple à Johannesburg, dans un état d'impureté. Cette souillure est en effet très dangereuse; elle tue si on ne la traite pas comme il faut. Tous n'en sont pas affectés de la même façon. Il y a des cercles concentriques autour du mort : les veuves forment le cercle intérieur et elles subiront une purification très sévère; les fossoyeurs viennent ensuite; puis les habitants du village du mort, les parents résidant dans d'autres villages, même les parents des femmes du défunt. Toutes ces personnes qui sont impures se trouvent mises au ban de la société : « Mouti wou tjoumîle », « le village est

1. Voir la musique de ce chant dans la V^e Partie, ch. III, B.

sombre », c'est là l'expression technique. Cette période de marge dure plus longtemps pour ceux qui sont le plus touchés : une année et plus pour les veuves, un mois pour le village, cinq ou six jours pour les parents venus du dehors. Mais il y a de nombreux tabous imposés durant cette période. Les rapports sexuels sont sévèrement défendus aux personnes mariées, mais le *gangisa* ne l'est pas si fortement, tout au moins dans certains districts. Nous trouvons également les rites d'agrégation qui permettent le retour à la vie ordinaire. Les rites funéraires peuvent durer une année et ils sont très complexes. La série de ces rites comporte trois phases : 1° *Le Grand Deuil*, immédiatement après l'enterrement, qui dure quelques jours, en général cinq. Le mode de purification employé est essentiellement médical il a pour but de purifier les personnes et les objets qui sont entrés directement en contact avec le mort; 2° *Les rites sexuels* qui tendent à purifier la vie collective du village par la suppression de la souillure; 3° *Les rites familiaux* qui consistent en réunions de tous les parents, accompagnés de cérémonies religieuses. Ils ont pour but de rétablir la vie de la famille, c'est-à-dire du groupe social qui s'est trouvé diminué par la mort de l'un de ses membres.

On trouve cette même série de rites dans tous les clans, mais les rites eux-mêmes diffèrent parfois fortement; je vais essayer de décrire clairement ces différences. Mes renseignements sont plus complets en ce qui concerne les clans rongas, mais je dois à Viguet quelques informations entièrement nouvelles et très intéressantes au sujet des rites hlabi.

IV. — LE GRAND DEUIL DES CINQ PREMIERS JOURS.

1° *Le Grand Deuil chez les Rongas.*

Immédiatement après l'enterrement, tous les habitants du village vont se baigner dans le lac ou dans la rivière. Les fossoyeurs mâchent un *ndjao*, racine de juncus qui a un pouvoir tonique. Des rites spéciaux doivent ensuite être accomplis pour les veuves. Nous les décrirons dans le prochain chapitre. A leur retour du lac, l'un des hommes grimpe sur la hutte et enlève du toit la couronne d'herbe tressée qui, de son vivant, était l'orgueil du maître. La hutte participe à l'état général d'impureté de tous ses biens. Cette couronne sera placée devant la porte pour la

boucher et personne n'osera plus y pénétrer jusqu'au jour de l'écrasement de la hutte.

Dans les clans mpfoumo, le premier soir, les fossoyeurs doivent accomplir quelques rites préliminaires de purification : 1^o un *hondla*, c'est-à-dire une ablution de feuilles de nkouhlou écrasées dans un mortier avec de l'eau; 2^o autrefois ils avaient coutume de fabriquer une pipe avec une coquille de sala, d'y mettre une braise et un peu de fiente de poule et de *fumer* ce mélange peu appétissant.

Dès le premier jour, les fossoyeurs et les veuves doivent se servir, en mangeant, de cuillers spéciales (psihanti) faites de morceaux de vieilles calabasses. Pendant les cinq jours du Grand Deuil il est tabou qu'ils se servent de leurs doigts pour prendre la nourriture au plat commun.

La nuit venue, toutes les veuves dorment en plein air, car les huttes ayant appartenu au défunt sont tabou. S'il pleut, elles dorment dans les autres huttes du village.

Le jour suivant, le *docteur* vient procéder à la purification médicale des veuves et des fossoyeurs. Cette médication consiste en trois *bains de vapeur* successifs, le premier, le troisième et le cinquième jour après la mort. Ces *mahoungoulo* sont administrés de la même façon que celui que j'ai déjà décrit à propos des rites de l'enfance (p. 57). Mais les drogues que l'on fait bouillir dans la marmite et les boulettes brûlées dans le feu sont considérées comme très puissantes, surtout celles employées le premier jour, et c'est tellement vrai que la marmite dans laquelle on les a préparées doit être brisée sur le tombeau. Les deux fossoyeurs et la première veuve doivent s'exposer ensemble à ce désinfectant spécial; la veuve garde ses vieux vêtements pendant l'opération. Le deuxième et le troisième bain, ceux qui servent aux autres veuves ne sont pas aussi forts et on peut conserver la marmite. La veuve ne prend pas ces bains en même temps que les fossoyeurs. Ces rites, aussi bien d'ailleurs que l'obligation de se servir de cuillers spéciales, ne s'appliquent qu'aux fossoyeurs et aux veuves.

D'autres rites doivent être accomplis pour toute la communauté.

Tout d'abord on se *rase les cheveux*. Les veuves et les parents proches se font raser toute la tête, les hommes se contentent parfois d'une raie de chaque côté. C'est le docteur qui procède à cette opération, ou une personne quelconque qui en a l'habitude. L'instrument employé est soit un rasoir en fer, soit un morceau de

verre. On prétend que le fait de se raser les cheveux est un témoignage de respect envers le mort aussi bien qu'un signe de tristesse et un moyen d'empêcher les *mayiha*, la sensation des cheveux qui se dressent sur la tête par peur de la mort. Si les personnes en deuil oubliaient de se raser la tête, elles perdraient l'esprit et seraient prises de délire (*hahama*).

Puis tous se revêtent de *malopa*, c'est-à-dire de pièces d'étoffe de coton bleu-marin que les Rongas emploient depuis très longtemps. La première veuve doit en être revêtue avant de pénétrer dans l'enclos du deuxième bain de vapeur.

Un troisième rite général est le *louma milomo*, la purification des provisions de bouche du défunt. Il ne s'agit pas là d'une opération médicale, mais il semble que, par cet acte, chacun des parents fait disparaître le danger inhérent à la nourriture contaminée. Le mot *louma*, que nous trouverons souvent dans le rituel thonga, signifie à l'origine : mordre (comme un chien), ou causer des douleurs internes violentes (coliques ou douleurs de l'accouchement); mais dans la terminologie rituelle il signifie : accomplir certains rites par rapport à une nourriture déterminée afin de supprimer le danger qui y est attaché. Les *milomo* sont les graines de toutes les espèces de céréales que le défunt possédait dans ses greniers. On fait cuire quelques haricots, des grains de maïs, de millet, quelques pois indigènes, etc... et on les verse dans l'un des paniers (*lihlelo*) du défunt. Le *ntoukoulou*, c'est-à-dire le neveu utérin, le fils de la sœur du mort, est appelé le premier. C'est lui qui doit commencer et ceci est tellement important que, lorsque les gens vont faire leurs visites de deuil, ils emmènent toujours avec eux une fille ou un garçon qui est un « *ntoukoulou* » de celui qu'ils pleurent. L'enfant reste debout devant la marmite, les pieds rapprochés l'un de l'autre. Le maître du deuil (dans ce cas c'est la première veuve) s'agenouille devant lui, prend quelques gouttes dans la marmite avec un peu de la nourriture qui se trouve au fond, et verse le tout entre ses deux orteils. L'enfant se penche et frotte les deux orteils l'un contre l'autre, puis il tourne le dos et s'en va. Il ne doit pas regarder en arrière c'est tabou. Après cela les autres parents disent : « Allons tous *louma milomo* ». Il leur a donné le droit de le faire.

Un peu des *milomo* est gardé soigneusement dans une marmite pendant des mois. Lorsque les parents qui étaient absents le jour de la mort reviennent de Johannesburg ou d'ailleurs, ils doivent accomplir cette cérémonie avant de pénétrer dans le village et d'y manger quoi que ce soit. « *Ba yila mouti* » — « Ils sont tabou

vis-à-vis du village ». Cette règle ne s'applique qu'aux parents. Les autres gens peuvent très bien manger sans danger les provisions du défunt, la contamination ne menace que la famille. Une autre variété du même rite consiste à préparer de la bière légère avec le maïs du mort, à en prendre une première gorgée que l'on doit rechercher du côté droit, puis une deuxième que l'on recrache à gauche, après quoi on peut boire.

Les jardins du défunt doivent également être purifiés, ce qui se fait par le rite appelé *banninga mabélé* : éclairer le maïs. La veuve et toutes les parentes se rendent dans les champs du mort en tenant une vieille *chikoutja* vide. La *chikoutja* est la coque dure du sala, qui atteint à peu près la taille d'une orange, et dans laquelle on a conservé la provision de graisse végétale de tihouhlou (Voir la IV^e Partie). Comme elle en est encore imprégnée, les femmes l'allument et traversent les jardins en la tenant à la main, illuminant ainsi les tiges de maïs autour d'elles. Il y a peut-être un lien entre cette coutume et l'idée que la mort signifie l'obscurité, et que sa contamination est « noire » (*ntima*) aussi longtemps que la purification n'a pas eu lieu.

Pendant les cinq jours du Grand Deuil, les parents et les amis viennent rendre leur *visite de deuil officielle* ¹. Ils entrent dans le village, les femmes poussant des lamentations (*mikouloungwana*). Quelqu'un les conduit au tombeau et ils tournent autour avec des cris de deuil, afin de prendre congé du défunt. A l'enterrement de Sokis, j'entendis une femme dire d'une voix tremblante : « Au revoir! Tu es parti! Ne nous oublie pas. Souviens-toi de Moulalène. » Moulalène était la petite-fille de Sokis. Ils apportent des présents : 500 reis, une poule, une chèvre, un peu de bière légère, parfois une natte pour la veuve, car la sienne a été jetée, ou bien encore une pièce d'étoffe de deuil. Les habitants les reçoivent poliment et étendent pour eux des nattes sur le sol. Ils se communiquent mutuellement les nouvelles (*djoungoulisana*). Puis après avoir *louma*, ils mangent et boivent. Les Rongas ont préparé d'avance de la boisson; c'est le vin rouge que les marchands Banyans leur vendent dans tout le pays. Les invités s'enivrent. Ils dansent, et la cérémonie du deuil se transforme en une orgie accompagnée de danses et de chants de toutes sortes. Les chants du Grand Deuil consistent soit en chants de guerre très impres-

1. Cette visite peut être rendue un, deux ou trois mois plus tard, car on dit : « *nkosi a psi boli* », — « le deuil ne pourrait pas ». Mais les danses n'ont lieu que pendant les cinq jours.

sionnants exécutés par les hommes, soit en airs de danse ordinaires, les chants licencieux chantés par les femmes étant tout particulièrement appropriés (Annotatio 9). En fait ce sont là les chants de deuil proprement dits, ceux que l'on choisit spécialement lorsqu'il s'agit de bien célébrer les funérailles d'un grand homme. J'ai assisté à ces manifestations lors de la cérémonie funèbre de la « fermeture de la hutte », et nous reviendrons plus loin sur cette question. Dans le II^e Volume, V^e Partie, Ch. 11. B. je donne quelques chants funèbres qui ont un caractère particulièrement stoïque. En voici deux autres, extraits d'une collection faite par M^{me} Audéoud, femme de l'un de nos missionnaires. Ils ont été chantés à la mort du chef Tchoutcha près de Makoulane, dans le pays de Mapoutjou. L'un d'eux était un chant de guerre avec accompagnement de tambour; en voici l'air :



L'autre est une curieuse apostrophe aux jeteurs de sorts que l'on suppose avoir ensorcelé le mort et elle signifie : « Au revoir jeteur de sorts! Au revoir jeteur de sorts! Tu veux tuer les gens. Tu viens tuer les gens, tu viens pendant la nuit. »

Mais le *jour de clôture* arrive enfin, le *jour de l'aspersion (chouba)*. Lorsque les fossoyeurs ont bien transpiré dans leur bain de vapeur, le docteur prend la marmite dans laquelle la médecine bout encore. Toutes les femmes s'assoient avec leur enfant sur le dos, les hommes sont tous sur une ligne, tenant leurs sagaies et leurs bâtons à la main. Le docteur asperge tout le monde avec cette décoction, en se servant pour cela d'une branche feuillue. Les enfants pleurent parce que les gouttes brûlantes leur font mal. Les femmes essaient de se cacher les unes derrière les autres. Les hommes gesticulent comme s'ils voulaient frapper des ennemis

avec leurs sagaies; ceci afin de montrer que leurs bras sont forts et qu'ils peuvent maintenant partir en guerre, car, avant cette purification, il leur aurait été tabou de rejoindre l'armée. Si un homme est absent, on apporte ses bâtons à l'aspersion pour qu'ils soient purifiés¹. Puis le docteur prend la marmite et asperge tout le village, les huttes, les portes, le dessous des toits, la palissade, les biens du mort que l'on a conservés et qui sont destinés à être distribués aux héritiers. Lorsque cette opération est terminée, le village est pur en ce qui concerne les choses matérielles. La contamination dont elles étaient toutes atteintes par suite de la mort de leur propriétaire a disparu. Avant l'aspersion il aurait été dangereux de toucher à quoi que ce soit. A présent si quelqu'un a laissé, avant le décès, une chose quelconque dans le kraal, il peut venir la reprendre. Cet acte est celui qui « congédie l'assemblée du deuil » (*hangalasa nkosi*).

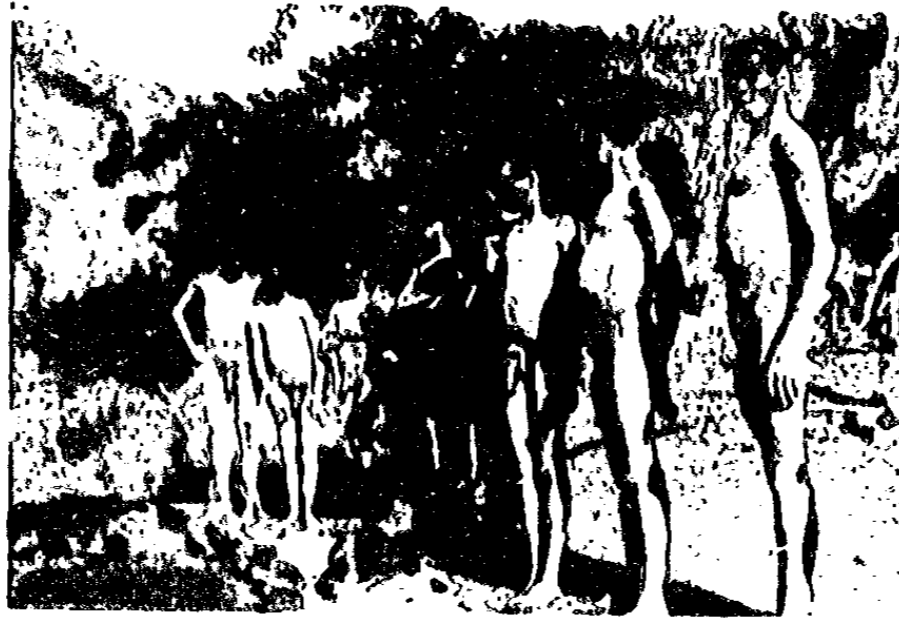
Les parents retournent chez eux revêtus de leur *malopa* si ce sont des Rongas, de guirlandes de feuilles de palmier milala autour de leurs têtes, de leurs cous, de leurs bras et de leurs jambes, s'ils appartiennent aux clans du Nord. La coutume qui consiste à porter un mouchoir blanc autour de la tête se répand de plus en plus. Si l'on tue une chèvre, chacun porte un bracelet, fabriqué avec sa peau, autour du poignet, et la veuve ainsi que le fossoyeur principal mettent sur leur poitrine des lanières fabriquées également avec cette peau. A chacune des visites de deuil qui ont lieu plus tard, jusqu'à l'adjudication de l'héritage, la veuve ajoute de nouvelles lanières, au fur et à mesure que d'autres chèvres sont tuées. C'est le signe que son mari est mort (*a feliwile*).

2° Le Grand Deuil dans les clans du Nord.

Nous venons de décrire la série des rites du Grand Deuil dans les clans rongas. Dans les clans du Nord, d'après Viguet, on retrouve les mêmes éléments sous une autre forme.

Aussitôt que les lamentations funèbres commencent, les fossoyeurs envoient quelques hommes chercher les *tingélé*, morceaux de peau pris sous la patte d'un éléphant. On les fait brûler

1. Dans les clans du Nord, d'après Viguet, on garde un peu de ce mélange pour asperger ceux qui viennent durant les jours suivants, parce que « n'ayant pas été purifiés, ils sont tabous vis-à-vis des choses du village » (*ba yila psa le moutin, hikouba a ba basisiwanga*).



Haut : GARÇONS JOUANT AUX BILLES
Milieu : GARÇONS CIRCONCIS PRÈS DE SHILOUVANE
Bas : GARÇONS CIRCONCIS ASSIS PRÈS DU FEU DE "L'ÉLÉPHANT" (Phot. A. Jacques)



MME SI-MARIE AINE ET SON ENFANT DANS LE "NIEHE"



FEMMES TAILLEES DE CLAN NAOU'NA

Phot. H. A. Jinnah

sur du charbon avec de la fiente de coq, et les parents viennent, lorsqu'ils sont fatigués de se lamenter, en aspirer la fumée à l'aide de roseaux. Les *tingélé* sont regardés comme une médecine très forte. Il est tabou de manger ou même de priser avant d'avoir aspiré cette fumée.

Le premier jour tout le monde dort dehors, et les fossoyeurs n'ont pas le droit de coucher sur leurs nattes comme à l'ordinaire. Ils doivent couper de l'herbe et les en recouvrir, de peur que leur impureté ne les contamine. Comme d'habitude les rapports sexuels entre personnes mariées sont suspendus, mais le *boungango* n'est pas tabou dans les clans du Nord, puisque les jeunes filles (*psigango*) ne sont pas des femmes mariées (*basati*). Les jours suivants, lorsque les gens du dehors viennent pour les cérémonies du deuil, ils vont directement au tombeau avec un petit panier de maïs et le répandent dessus en disant : « Va! Meurs! Tu nous a quittés. » L'acte qui consiste à répandre ainsi du maïs est une *mhamba*, une offrande. Puis le docteur vient, il semble que ses opérations ne durent que trois jours. Il n'y a pas de bain de vapeur à proprement parler, mais le docteur fait brûler ses poudres avec des morceaux d'écorce dans des tessons, et toutes les personnes qui prennent part au deuil viennent aspirer la fumée avec des roseaux, comme elles l'ont déjà fait le premier jour.

La purification des vivres est accomplie par un rite qui correspond au *loumisa milomo* des Rongas. Le docteur fait cuire le maïs avec une certaine drogue. Il prépare « *boupsa bya mour* », la bouillie médicinale. Les fossoyeurs en prennent pendant qu'elle est encore chaude et en font une boulette qu'ils font semblant de mettre dans leur bouche, mais en réalité jettent par-dessus leur épaule. Ensuite ils mettent un peu de bouillie dans leur bouche et la mangent. Le maître du deuil prend alors la marmite et va dans tout le village accomplir cette cérémonie pour chacune des personnes présentes. On fait de même pour tous ceux qui arrivent pendant les jours suivants. Sans cela ils ne pourraient à aucun prix être autorisés à manger dans le village!

Pour les parents qui ne viendraient que plus tard, après le Grand Deuil, on accomplit la purification des vivres par le rite appelé *mafoularela*. « *Foularela* » signifie : tourner le dos à quelqu'un. Le jour où l'absent revient au village mortuaire, le maître du deuil, la femme qui a commencé le *hlamba ndjaka* (voir plus loin), prend l'une des louches en bois qui servent à distribuer la bouillie; elle y verse de l'eau, y met du sel et y dépose un charbon ardent. L'eau s'évapore en partie. Elle s'agenouille alors devant

le nouveau venu en lui tournant le dos, fait passer la louche de gauche à droite autour de sa taille, puis la lui donne pour qu'il boive. Cette cérémonie enlève le *yila* (tabou) des vivres; si on la négligeait ceux-ci provoqueraient la mort ou la maladie du parent revenu.

Le maître du deuil, ou de la mort (*nwinyi wa rifou*), la femme du défunt, ou le fossoyeur qui a tenu la tête lors de l'enterrement, accomplit un deuxième acte destiné à purifier ou à fortifier toutes les personnes qui ont pris part au deuil : c'est le *nganganya*. Le docteur prend le bulbe d'une grande liliacée appelée *goñura* (*Crinum Forbesii*), l'écrase, y ajoute un peu de médecine et chauffe le tout sur une pierre préalablement chauffée au feu. On commence l'opération par les petits enfants. Le fossoyeur plonge ses doigts dans cette substance et, debout derrière l'enfant, met les doigts des deux mains sur le nombril du bébé et les ramène autour de sa taille, en les appuyant fortement contre la peau, jusqu'à ce qu'ils se rejoignent sur l'épine dorsale. Si la cordelette n'a pas encore été attachée autour des reins de l'un des enfants (*boha pouri*, voir page 58), on se contente d'enduire de médecine la courroie de son *ntéhé*. En ce qui concerne les adultes, l'opération du *maganya* est accomplie de la manière suivante : le maître du deuil passe sa main sur leur jambe depuis le genou jusqu'aux doigts de pied. Ce rite est évidemment en relation avec la marche, qui est ainsi purifiée, et avec la station debout (*yimə*), qui signifie santé et force.

La coupe des cheveux est également un acte médical chez les Illabis. Le docteur prend un tesson, y verse de l'eau et une poudre purificatrice, lave la tête de la femme du défunt avec cette préparation et lui coupe les cheveux avec un rasoir. Chacun prend un peu de cette mixture, se lave la tête, puis tous se coupent mutuellement les cheveux. On jette les cheveux coupés dans la brousse, et non sur le tombeau.

Le Grand Deuil se termine par le *phounya*, l'aspersion qui correspond au *chouba ronga*; on l'accomplit exactement de la même façon pendant que l'eau bout encore. Le docteur asperge les gens avec tout le contenu de la marmite; puis il verse dedans de l'eau fraîche et en asperge les portes, l'extérieur du kraal des bœufs et des chèvres. — « Et les porcs? » ai-je demandé à Viguet. Il se mit à rire de bon cœur. — « Les porcs? Ils ne sont rien! Ils nous viennent des Blancs. Ils sont tellement nouveaux dans le pays que dernièrement les Pédis les tuaient hors des villages et seuls les hommes mangeaient de leur viande! » Le porc n'a aucune place dans le rituel bantoul.

V. — RITES SEXUELS DE PURIFICATION.

C'est là un sujet extrêmement curieux et mystérieux. Pour bien le comprendre, il est nécessaire de pénétrer profondément la mentalité bantou et d'oublier nos propres conceptions sur la vie conjugale. J'espère qu'aucun de mes lecteurs ne sera scandalisé par des cérémonies évidemment accomplies avec le plus grand sérieux et qui sont une véritable aspiration vers la pureté, telle qu'elle est conçue par une tribu encore plongée dans les notions obscures de la moralité collective.

Ces rites diffèrent légèrement des clans hlabi aux clans rongu. Dans les clans du Nord, on les appelle *hlamba ndjaka*, dans ceux du Sud *lahla khombo*. Je commencerai par décrire les premiers, car ce sont les plus caractéristiques. Viguet, qui en a été le témoin et qui les a pratiqués lui-même, m'en a donné une description pittoresque.

Ndjaka signifie deux choses. D'abord les objets laissés par le défunt, qui appartiendront plus tard à ses héritiers. Les héritiers sont appelés *badyi ba ndjaka*, les mangeurs du *ndjaka*. Mais *ndjaka* désigne également la terrible malédiction qui accompagne la mort : « C'est quelque chose qui tue beaucoup d'hommes. » C'est pourquoi on doit se purifier du *ndjaka*; *hlamba* signifie précisément laver, purifier.

Cette malédiction ou impureté dangereuse contamine les objets qui doivent être purifiés par l'aspersion (*phounga*) ainsi que nous venons de le voir; mais elle affecte encore plus profondément le village considéré comme un tout, le *mouti*, l'organisme qui est à la base de toute la société thonga, et qui a une vie propre, une vie collective. Cette vie doit être purifiée. Pendant tout le deuil, et même pendant les derniers jours du mourant, alors que la mort était imminente, tout rapport sexuel était interdit. Pourquoi? Parce que le village était dans un état de contamination... « *Mouti wou tjoumile* ». Il ne peut reprendre sa vie normale sans une purification collective spéciale.

Voyons comment on s'y prend en une occasion particulièrement grave, lorsque le chef, ou tout autre grand personnage, meurt. Quelques semaines après l'enterrement, tous les habitants du village qui sont mariés se rassemblent, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Ils s'entendent sur l'ordre dans lequel les différents couples doivent accomplir l'acte purificateur. Ils s'interrogent mutuellement pour savoir si chacun a bien observé la

loi de continence. Si l'un d'eux confesse avoir péché (dyoha), c'est à lui à commencer. S'il a péché et ne l'avoue pas, il est très coupable. Lui-même souffrira de sa mauvaise action : Il a « volé l'héritage » (a yibe ndjaka), et il se serait pas étonnant qu'il se mette à tousser, maigrisse et meure de consommation! Si personne n'a transgressé la loi, c'est le maître du deuil qui doit commencer. Il sort du village avec sa femme et va dans la brousse. Là ils s'unissent selon la règle c'est-à-dire s. n. i. (Voir Annotatio 2). Ils reviennent par des chemins séparés. La femme a emporté avec elle une marmite pleine d'eau; elle va directement à un endroit convenu d'avance, soit devant l'entrée principale du village, soit à la porte de la hutte. Là elle lave ses mains qui contiennent « leur souillure » (thyaka ra bona). Chacun des autres couples fait de même, chaque femme venant à tour de rôle laver sa souillure au même endroit. Lorsque tous ont terminé, les hommes viennent à leur tour et piétinent à cette place. On y apporte également les bâtons appartenant aux jeunes hommes absents, ou le vêtement d'une jeune fille qui se trouve loin de chez elle, et on les purifie. On fait la même chose pour les lanières du ntéhé du bébé, mais celui-ci ne doit pas être présent car il pourrait en mourir. Lorsque la cérémonie purificatrice est entièrement terminée, les hommes et les femmes vont se baigner dans la rivière : les hommes en amont, les femmes en aval (Annotatio 6).

Tel est le *hlamba ndjaka* chez les Thongas du Nord, lorsque la vie du village a été profondément affectée par la mort d'un membre important de la communauté. Le rite est accompli avec moins de publicité lorsque c'est un enfant qui meurt. L'acte a lieu, non à l'extérieur, dans la brousse, mais à l'intérieur de la hutte, car il s'agit d'un deuil privé. Si le mari a eu des rapports réguliers avec sa femme avant cette purification, il a commis un très grand péché. Cette dernière va avouer leur faute à l'une des femmes du village, qui elle-même va le dire à la mère du mari, chargée de trouver un remède. Le mari coupable est mis à la diète complète... S'il mangeait, il avalerait la contamination de la mort (ou mitile rifou). Le *hlamba ndjaka* devrait avoir lieu de nouveau pour tout le village (Annotatio 7).

Le *hlamba ndjaka* concerne tout d'abord les habitants du village mortuaire, mais il s'étend parfois aux parents des femmes mariées dans ce village qui, naturellement, habitent ailleurs. Si la première femme d'un homme meurt, sa deuxième femme, celle avec laquelle le veuf a commencé à se purifier chez lui, devra aller chez ses propres parents pour leur donner de l'eau (kou ha mati),

c'est-à-dire pour les purifier. Elle emporte avec elle dans une marmite une partie de l'eau employée pour la purification, arrive de bonne heure, le matin, près du kraal paternel et appelle sa mère. Puis elle se lave les mains à cet endroit et tous ses parents viennent piétiner le sol. On considère que c'est là un devoir qui ne devrait jamais être oublié par une fille mariée; si elle y manque on dit qu'elle a tourné le dos à ses parents (a ba foularelile). Ils seront fâchés contre elle et n'iront pas la voir pendant au moins un an (Annotatio 8). La femme qui a accompli cet acte est appelée « celle qui a purifié l'héritage » (mouhlantsi wa ndjaka). Elle a pris sur elle la contamination mais elle n'en souffrira pas parce qu'elle appartient à une autre famille, et la contamination de la mort est plus spécialement dangereuse pour les consanguins du défunt. Ceux-ci la complimenteront et même lui donneront deux pioches pour la récompenser. Lorsqu'elle va voir ses parents « pour leur donner de l'eau », elle fera cadeau de ces deux pioches à son père qui lui dira : « Très bien! Tu as lavé ces gens. » Après cela, elle aura le droit de se parer des bracelets de la femme qui est morte! Les vieilles femmes qui ne sont plus susceptibles d'avoir des rapports sexuels peuvent s'approprier les vieux vêtements de la défunte.

Les Rongas ne connaissent pas l'expression hlamba ndjaka, mais ils ont un rite correspondant qui s'accomplit de la même façon, on l'appelle *lahla khombo*. Khombo signifie malheur, *lahla* jeter au loin. D'après Magingi, vieux païen de Rikatla, c'est la médecine de la mort (mouri wa lifou). On dit également que cette cérémonie « guérit le deuil » (daha nkosi). Ce rite concerne plus spécialement les fossoyeurs. Celui qui portait les pieds du mort commence. Les rapports sexuels ont lieu de très bonne heure le matin. Lorsque sa femme revient, elle lave ses mains à la porte de sa hutte et tous les habitants du village viennent piétiner l'endroit humide; puis mari et femme entrent dans la hutte. Le docteur vient préparer un bain de vapeur pour le mari. Ensuite le deuxième fossoyeur accomplit à son tour le *lahla khombo*, et les membres de la communauté se réunissent de la même façon devant la hutte. Après cela le village est pur. Mais si les fossoyeurs sont purifiés, les veuves ne le sont pas encore et nous verrons que, pour elles, le *lahla khombo* dure bien plus longtemps.

De l'homme qui transgresse la loi de continence avant le *lahla khombo* on dit en rongga qu'il a « traversé le village » (a tjemakanya mouti). Il a pris le deuil (nkosi), le malheur (khombo) sur

lui. Il aura des plaies sur tout le corps et commencera à tousser (consomption).

Il semble également que chez les Rongas le *bougango* soit défendu dans les villages mortuaires pendant toute la période de marge. D'après Mbekwa, un vieil habitant du Nondwane, les hommes empêchent même les jeunes gens d'aller dans les autres villages voir leurs amies.

VI. — RITES FAMILIAUX.

Après deux ou trois mois a lieu une première réunion de toute la famille du défunt. Chez les Rongas son but est de fermer ou d'écraser la hutte mortuaire. Dans les clans du Nord il n'y a aucune relation entre cette réunion de famille et le sort de la hutte, mais partout son but principal est la restauration de la famille qui a été privée de son chef par la mort, et sa réorganisation.

1° Chez les Rongas.

La demeure du défunt est tabou chez les Rongas. Elle est un chira (tombeau), aussi bien que l'endroit où le mort a été enterré, et, pour cette raison, elle doit être détruite. Mais cette destruction ne s'accomplit pas tout de suite. Il faut qu'un certain temps passe¹ : deux, trois, neuf mois, avant que l'assemblée de famille se réunisse. J'ai assisté à l'une d'elles le 15 décembre 1907 près de Rikatla, je puis donc décrire ce rite dans ses détails.

Manyibane était mort cinq ou six mois auparavant. Il était le chef d'un grand village du district de Chifimbatlelo (à 18 milles au nord de Lourenço Marques). Son fils Mougwanou avait été choisi pour le remplacer; mais Manyibane avait un frère plus jeune, appelé Fenis, qui avait pris soin du village pendant ce temps. Tous les parents étaient rassemblés, des groupes s'étaient formés sous tous les arbres. A quatre heures et demi de l'après-midi, les hommes commencèrent à se réunir, près de la vieille hutte abandonnée : l'un d'eux, un vieillard, prit entre ses dents un bout de la racine d'un jonc spécial appelé *soungi*, en arracha un petit morceau et, après l'avoir mâché, en frotta ses deux

1. En tout cas, telle est l'ancienne loi, mais actuellement les Rongas écrasent parfois immédiatement la hutte pendant les cinq jours, afin de s'éviter de la peine. C'est ce qu'on fit pour Sokis.

jambes (évidemment dans le but de trouver du courage et de la force pour le travail qu'il entreprenait) et pénétra dans la vieille hutte. Il en revint avec une douzaine de beaux œufs blancs!... La poule ne savait évidemment pas que la demeure du défunt était tabou, et elle avait pondu ses œufs dans ce refuge commode! Puis tous les hommes s'approchèrent et commencèrent à enlever les perches du mur en creusant des deux côtés de chacune d'elles; quelques-uns d'entre eux soulevèrent le toit de façon à pouvoir sortir les perches. Ce travail fut accompli avec grand soin; on recueillait soigneusement la terre dans une marmite et on la versait lentement un peu plus loin; les perches furent déposées doucement devant l'entrée, sur la porte que l'on avait ôtée et couchée là par terre précédemment, et le tout forma un tas régulier. Toutes ces précautions sont prises par respect pour le mort. Ce serait une insulte envers lui que d'agir autrement, et un parent coupable d'une telle offense « serait immédiatement pris de coliques, la maladie des loups (masoulé). » Quelques jeunes gens habillés à l'européenne, jetèrent violemment les perches sur le sol. Spoon se mit à rire : « Ils connaissent le *chiloungo*, les manières des Blancs », dit-il « Ils ont perdu tout respect! »

Lorsque toutes les perches eurent été enlevées, et qu'il ne resta plus que les roseaux des murs, les hommes sautèrent sur le toit. Le toit est un grand panier conique fait de bâtons liés ensemble et recouverts d'herbe. Il s'affaissa immédiatement sous le poids, mais les hommes voulaient aplatir le cône, l'écraser sur le sol. Quelques-uns d'entre eux arrachèrent donc des bâtons au toit afin d'amoindrir sa résistance, d'autres lui donnèrent des coups de pied pour les briser. Ils ne purent y parvenir; le cône était encore là, plus ou moins déformé. A la fin ils allèrent chercher des haches et ils coupèrent tout, jusqu'à environ la moitié de la hauteur et, par ce moyen, ils aplatirent enfin complètement le toit sur le sol, en poussant de grands cris. Il faut laisser tout ce qui appartient à la hutte pourrir sur place. Personne n'ose enlever ou brûler cette ruine. C'est tabou ¹.

Les hommes furent satisfaits, ils avaient réussi : « Le deuil ne les avait pas vaincus » (nkosi a wou ba hloulanga), comme cela aurait été le cas s'il était arrivé un accident à l'un d'eux pendant

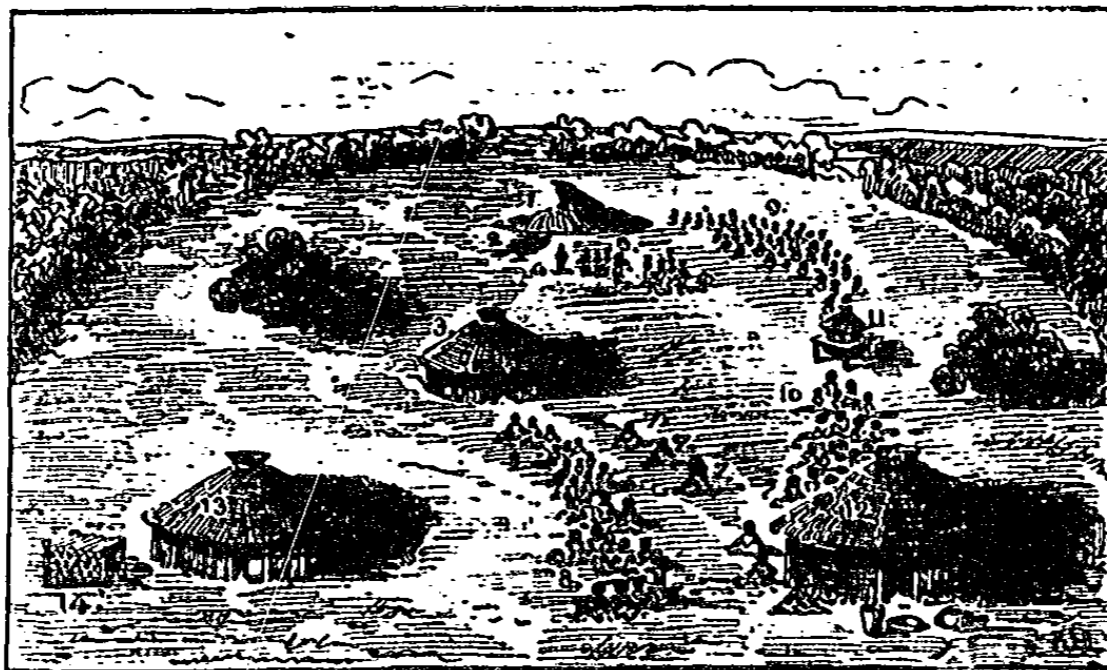
1. Dans un district voisin, l'un de nos évangélistes construisit une chapelle près de la ruine du chef Gwaba. Pendant des mois il fut impossible d'enlever cet horrible toit pourri, les habitants du pays s'y opposaient, et la chefesse du district de Mabota ne le permit que parce que l'évangéliste était lié avec les Blancs.

l'opération. On leur apporta quelques marmites pleines d'eau, et ils lavèrent consciencieusement leurs mains et leurs figures. Ils se retirèrent un peu et tous les membres de la famille, y compris les femmes, vinrent s'asseoir dans l'ordre indiqué par la gravure ci-jointe. Devant la hutte écrasée (1), dans l'espace qui est entre elle et la petite hutte de la première femme (3), les vieillards s'assirent (4), près d'eux prirent place les *batoukoulou*, c'est-à-dire les neveux utérins du mort (5), leurs femmes et quelques vieilles femmes (6). Les autres hommes (10) et les femmes d'âge mûr (9) prirent place entre les huttes voisines, en laissant un espace libre pour la danse. Le frère du défunt, Fenis, apporta un chevreau sur ses épaules. Deux poules et un coq furent également fournis, en tout deux victimes mâles et deux victimes femelles. Quelques branches garnies de feuilles furent étendues devant le tas de perches (2), et les *batoukoulou* commencèrent à tuer les victimes. L'un d'eux prit le coq par les pattes, son frère saisit la tête et trancha à moitié le cou. A chaque entaille du couteau, toutes les femmes poussaient leur *mikouloungwana* (cris perçants). Il rejeta le volatile, encore vivant et pantelant, sur le sol. On fit de même pour les deux autres volailles, chacun riant et s'amusant de leurs derniers soubresauts. Puis l'un des *batoukoulou* saisit le chevreau par l'une des pattes de devant, le souleva aussi haut qu'il le put et planta une sagaie sous son épaule en essayant d'atteindre le cœur. La tête du chevreau était tournée vers le nord ¹. Aussitôt de nouveaux *mikouloungwana* retentirent! L'animal bêlait pitoyablement; son agonie dura au moins cinq minutes et pendant tout ce temps les femmes poussaient ces cris perçants, car il est nécessaire qu'une victime crie! Dans les groupes, hommes et femmes discutaient la manière dont l'officiant aurait dû introduire la lame pour tuer plus vite le chevreau. Sa femme vint à son aide, et ce ne fut qu'au bout de dix minutes qu'ils réussirent à l'achever.

Alors, pendant que les *batoukoulou* et les vieillards étaient occupés auprès des victimes, les découpant et pressant le *psanyi* (herbe à demi digérée) hors des entrailles, les autres assistants se mirent à chanter et à danser. D'abord une femme âgée, au teint très clair et à la face méphistophélique, très grande, avec un sourire étrangement licencieux, vint au milieu de la place, ouvrit tout grand ses bras et *souma*, se mit à chanter. En même temps

1. Je suppose que la famille de Manyibane venait du Nord et l'on voulait que le chevreau bêlât dans cette direction pour appeler au sacrifice les esprits des ancêtres.

qu'elle chantait elle accomplissait avec ses cuisses une étrange mimique. Cette mimique prit de plus en plus un caractère lascif; elle devint une véritable danse du ventre, tellement immorale (Annotatio 9) que les hommes baissèrent les yeux comme s'ils avaient craint qu'elle n'enlevât tous ses vêtements. Mais les



LA CÉRÉMONIE DE L'ÉCRASEMENT DE LA HUTTE.

1. La hutte écrasée. — 2. Un tas de perches. — 3. Hutte de la première femme. — 4. Le sacrificateur. — 5. Les neveux utérins du mort. — 6. Leurs femmes. — 7. Les danseurs. — 8. Femmes battant des mains. — 9. Autres femmes. — 10. Hommes. — 11. La hutte des poules. — 12. La hutte du frère cadet. — 13. La hutte de la grande femme. — 14. Pile de bois construite par les parents de la belle-fille.

autres femmes semblaient jouir pleinement de ce spectacle écœurant et encourageaient la danseuse en applaudissant et en battant du tambour. Les paroles de ses chants étaient également d'un caractère équivoque. Elle décrivait une femme adultère allant, pendant la nuit, d'une hutte à l'autre chercher des amants et frappant aux parois (pour attirer l'attention des hommes?)

Les parois de la hutte ont trompé ses compagnes
Lorsqu'elle a frappé dessus...

Une autre vieille femme, d'au moins soixante-dix ans, la suivait en courant d'une allure légère à travers la place et en prononçant des paroles du même genre.

Tout ceci nous semble très immoral. N'oublions pas cependant que, dans l'esprit des Thongas, ces chants qui sont tabous dans la vie ordinaire, sont tout spécialement appropriés aux périodes de deuil. « Ces femmes ont été découvertes par la mort de leur mari »,

me disait Mboza, « rien ne les retient plus. Elles sont pleines d'amertume lorsqu'elles exécutent ces danses lascives ». La raison en est peut-être plus profonde, car ce ne sont pas seulement les veuves qui chantent ces paroles. Nous sommes encore dans une période de marge, la période du deuil, et ces phases-là de la vie sont marquées pour les Bantous par cet étrange contraste : prohibition des rapports sexuels en même temps qu'un flot éhonté de paroles et de gesticulations obscènes (Annotatio 10).

Mais pendant ce temps les batoukoulou avaient terminé leur travail. Ils avaient déjà distribué conformément à la règle les différents morceaux de la victime aux assistants, qui doivent les manger sur le chemin du retour, et non au village, car c'est tabou. Ils avaient mis de côté pour le sacrifice une épaule, les poumons et l'un des sabots. Les parents avaient fait provision de *psanyi*. Un vieillard, sans doute l'aîné de la famille, prit alors une boudette de *psanyi* provenant de la petite poche de l'estomac appelée *chihlakahla*. Il la pressa contre ses lèvres, laissa égoutter dans sa bouche un peu du liquide qui s'en écoulait et le recracha en prononçant le *Isou* sacramentel. Puis il se mit à prier : « O! Manyibane, tu nous as quittés. On disait que tu étais un jeteur de sorts (un homme intelligent, capable de vaincre la mort). A quoi t'a servi ta sorcellerie? N'es-tu pas mort! C'est en paix que tu nous as quittés. Va vers Tlotlomane, que Tlotlomane aille vers X., qu'X aille vers Y., etc... (Il prononce les noms des ancêtres). Dis-leur de venir voir ici. Ne sommes-nous pas tous rassemblés? Voici un tel et un tel. Les batoukoulou aussi sont là. Acceptez cette offrande et que nous vivions tous en paix; que nous nous rendions visite mutuellement (Annotatio 11). Même s'ils ne viennent pas me voir, qu'ils aillent voir Fenis; il est leur père maintenant. Et toi, Mougwanou, tu restes à la tête du village. Ne disperse pas les gens. Entretenez de bonnes relations les uns avec les autres. »

Mais l'une des femmes se dresse subitement et l'interrompt. « Dévoilez tout » dit-elle! Le vieil officiant s'arrête. Elle continue « On dit que je suis une Moutchopi » (une femme de mauvaises mœurs). Les mikouloungwane se font entendre de toutes parts. Nous assistons à un drame de famille! Cette femme est la fille du défunt; Manyibane l'a vendue pour payer ses dettes; il n'a pas conservé l'argent du lobola pour acheter une femme à l'un des frères : c'est pourquoi ils la détestent. Ils ne la reçoivent pas dans leur village. Elle énumère tous ses griefs devant eux dans cette réunion de famille, au moment où l'on adresse des prières aux ancêtres. C'est l'occasion favorable! Elle continue : « Est-ce ma

faute? N'ai-je pas obéi à notre père? Je ne me suis pas enfuie. Que dois-je faire maintenant? Lui seul me recevait ici! Vous me méprisez. Dites tout! Ne le cachez pas!»

Son interruption a duré cinq minutes au moins et, furieuse, elle retourne à sa place. Il arrive parfois que des parents, qui ont de sérieux griefs contre les leurs après avoir donné vent à leur colère, quittent l'assemblée avec des paroles violentes. Dans ce cas on dit : « Le deuil a vaincu cette famille. »

Le vieux prêtre est un peu déconcerté; il parle au hasard, invoquant toujours son Tlotlomane. Toute la scène semble très naturelle, mais les assistants ne témoignent d'aucun respect religieux. Subitement l'un des batoukoulou se lève, prend une bouteille de vin apportée là en offrande, en verse un peu dans un verre et le porte aux lèvres du vieillard. « Il coupe sa prière » et pendant que toute l'attention du public est concentrée sur cet acte (qui fait également partie du rituel, puisque le prêtre doit être le premier à participer aux offrandes) les femmes des batoukoulou se précipitent sur l'épaule, les poumons et le sabot du chevreau, ainsi que sur la bouteille de vin, les saisissent et se sauvent dans la direction de l'ouest. Elles ont volé la viande du sacrifice! Aussitôt tous se lèvent et les poursuivent en riant, en criant et en les bombardant de *psanyi*, qu'ils avaient conservée à cette intention. Les voleuses se cachent derrière des broussailles et on cesse la poursuite. C'est que les neveux utérins sont les représentants des dieux-ancêtres, comme nous le verrons plus tard, et ils affirment leurs droits en s'emparant de la portion des offrandes mise à part pour les dieux et en la mangeant.

Cette cérémonie est très caractéristique car elle révèle quelques-unes des principales idées des Thongas dans le domaine de la religion, de la vie sociale et des tabous. Il était utile de la décrire et nous y reviendrons plus tard, lorsque nous traiterons des sacrifices et de la situation des neveux utérins dans la famille.

L'écrasement de la hutte ne se fait pas tout à fait de la même façon chez tous les Ba-Ronga. Dans les clans du *Sud de la Baie* ils se contentent de la *fermer* (*pfala vindlou*). Ils creusent des trous devant la porte, et y introduisent des perches faites avec l'arbuste *nhleha*, auxquelles ils attachent horizontalement des branches épineuses. Le bouclier du défunt est placé contre la porte. Le rite religieux a lieu ensuite et on découpe dans les peaux des chevreaux sacrifiés des lanières que les veuves devront porter en bandoulière pendant les premiers mois de leur veuvage. On garde les astragales et on les suspend autour de leur cou. La vésicule

biliaire est également conservée et on la fixe dans les cheveux du nouveau maître du village comme signe de sa nouvelle position.

Dans le *district de Makanela*, à l'estuaire du Nkomati, la cérémonie comprend deux actes successifs. D'abord on procède à la *fermeture provisoire* de la hutte; elle peut avoir lieu déjà un mois après la mort et est accompagnée par la réunion de la famille et la cérémonie religieuse. Un an après, lorsque l'héritage est adjugé, on écrase la hutte, mais seulement si elle appartenait à un des chefs du village et si le village est obligé de changer de place par suite de sa mort. S'il s'agit de la hutte d'un de ses subordonnés, on se contente d'enlever le toit et de le jeter dans la brousse.

Un autre rite très significatif se rapportant à la fermeture de la hutte est accompli à la mort du maître du village. On coupe une branche à l'arbre du village, l'arbre qui fut désigné par les osselets comme étant celui auprès duquel le chef devait construire (Voir II^e Partie, ch. II); la moitié de la branche est placée en travers de la grande entrée du village qui est ainsi fermée, et une nouvelle porte est ouverte à quelque distance dans la palissade. L'autre moitié de la branche est placée sur la porte de la hutte écrasée.

Il semble y avoir de grandes variations dans la façon d'accomplir ces cérémonies dans les différents districts. Je crois, sans pouvoir l'assurer, que dans les cas où deux réunions de famille ont lieu pendant la dernière période du deuil, la première a pour but de proclamer le nouveau maître du village, et la seconde de distribuer l'héritage entre les héritiers légaux. En tout cas, ces deux actes importants ont lieu au cours de ces réunions. Comme l'héritage consiste surtout en personnes — les veuves du défunt — je décrirai leur répartition lorsque je parlerai du sort des veuves.

2^o Rites familiaux dans les clans du Nord.

Un mois après l'enterrement, a lieu une première réunion des fossoyeurs. Les veuves les ont invités à une fête de bière. Cette bière est appelée : « la bière des hyènes », car les hyènes, elles aussi, creusent des tombeaux! Les veuves en employant cette expression ne songent pas à faire un compliment équivoque aux fossoyeurs; elles veulent tout simplement remercier ces hommes des services qu'ils ont rendus.

Dans les clans du Nord, *yindlou a yi yili*, la hutte n'est pas tabou. On peut y dormir à nouveau après les cinq jours du Grand

Deuil. Le plâtrage des linteaux est refait, et l'on place une nouvelle couronne à l'extrémité du toit lorsque la hutte a retrouvé un propriétaire ¹. La fête de la fermeture de la hutte est donc remplacée par ce qu'on appelle la *bière du deuil* (*byala bya nkosi*). Tous les parents, frères, beaux-frères, neveux, etc... apportent une chèvre, un demi-souverain, ou un souverain au maître du deuil, l'héritier du village. Celui-ci doit leur rendre la contre-valeur de ce qu'il reçoit, chèvre pour chèvre (*timbouti ti labana*), souverain pour souverain, et tous les animaux sont tués selon les règles. A une certaine assemblée tenue en 1905 dans la capitale des Nkounas pour célébrer le deuil d'une des femmes du chef Shilouvanc, il n'y en avait pas moins de quatorze. On offre un sacrifice : les hommes s'assoient d'un côté, les femmes de l'autre; le *kokwane*, c'est-à-dire l'oncle maternel du défunt, prend le *psanyi* et presse le liquide qu'il contient sur toutes les personnes présentes pendant qu'il prie, ou plutôt qu'il insulte les dieux pour leur avoir infligé une telle perte. Tous se frottent la poitrine avec ce liquide verdâtre et ajoutent leurs insultes à celles du prêtre.

D'après Viguet, c'est la première fois que le défunt est traité comme un personnage divin et qu'on le prie : « Vois! Tu as laissé le village sans chef pour le conduire! Garde-les! Bénis-les et multiplie-les. » Les *batoukoulou* viennent alors prendre la portion de la victime qui a été mise de côté pour les dieux. Il ne semble pas qu'ils la volent, comme c'est le cas chez les Rongas ².

Telle est l'histoire du deuil. Voici quelques expressions techniques qui s'y rapportent : *Hamba nkosi* — conduire le deuil; *djila nkosi* — émettre des lamentations de deuil; *daha nkosi* — le traiter par des cérémonies purificatrices; *kota nkosi* — le mener à bien; *nkosi wou woupfa* — le deuil mûrit; *nkosi wou hela* — le deuil finit; *a wou boli* — le deuil ne pourrit pas, c'est-à-dire il est toujours possible de faire une visite de condoléance.

Lorsqu'on cite le nom du défunt, on le fait souvent précéder du mot « *matjouwa* », absolument comme *feu* en français et *lale* en anglais. Dans les clans du Nord on emploie l'expression « *sira* » qui signifie tombeau : tombeau tel ou tel.

1. La hutte d'un lépreux seule est irrémédiablement tabou, car le malheureux y a été enterré. On creuse un trou et on l'y pousse avec des bâtons. Le toit est écrasé sur lui.

2. Au reste, d'après les observations de M. A. Jaques, les *batoukoulou* qui officient dans les clans du Nord sont plutôt les petits-fils que les neveux utérins. Comme on le verra dans la seconde partie, chap. I, B. le terme *batoukoulou* s'applique aux uns comme aux autres.

VII. — DIFFÉRENTS CAS DE MORT.

Jusqu'ici j'ai parlé de la mort d'un chef ayant atteint l'âge adulte, et décédé chez lui. Il y a quelques autres cas qu'il importe de décrire.

Si le défunt *est mort loin de chez lui*, à Johannesburg par exemple, il n'y aura aucune cérémonie avant que la nouvelle ne soit entièrement confirmée. A ce moment-là les parents s'assemblent. Une tombe est creusée et on y enterre toutes les nattes et tous les vêtements du défunt. Ces objets dont il avait l'habitude de se servir chaque jour, et qui ont été salis par la transpiration de son corps, sont *lui-même*. On fait un sacrifice sur le tombeau, non avec la branche de nkanye mais avec une volaille que l'on jette sur le tumulus. Autrefois on la laissait sur le sol, mais actuellement les neveux utérins la volent. La veuve mange avec ses mains jusqu'à l'enterrement bien que le décès ait eu lieu bien avant et ait été déjà publiquement connu; elle ne se servira d'une cuiller qu'après l'enterrement. Ce fait illustre étrangement la notion ritualiste qui est à la base de ces coutumes de deuil! Les bains de vapeur, l'aspersion du cinquième jour, les chants, la danse et les visites de condoléances ont lieu exactement comme pour un deuil ordinaire.

Dans les clans du Nord, les biens de celui qui est mort loin de chez lui (matikwen : dans les pays) sont brûlés. Les aspersion purificatrices ont lieu. Tout ceci a également lieu pour les parents qui meurent accidentellement et dont les cadavres n'ont pas été enterrés; par exemple s'ils ont été tués par une bête sauvage ou dans une bataille.

Lorsqu'un étranger meurt dans un village thonga et que personne ne le connaît, *a nga na nshoumou* — « cela ne fait rien » d'après Viguet. Les hommes d'âge mûr l'enterreront. Ils creusent un trou et traînent le cadavre dedans avec une corde. Ils ne le touchent pas. Il n'y a aucune contagion, donc pas de cérémonie de purification. Parmi les Maloulékés et les Hlengwés, on brûle ce cadavre. Ils assistent à la crémation et ne quittent pas l'endroit jusqu'à ce qu'ils aient entendu une explosion (boum!) qui indique que tout danger (khombo) a disparu.

Lorsqu'un *bébé* meurt, il faut l'enterrer dans une marmite fêlée. La marmite est mise en terre, son ouverture à demi couverte d'une couche de cendres, de telle façon qu'il reste un passage pour l'air. Il est tabou de les enterrer autrement, jusqu'à ce

qu'ils aient passé par le rite de la présentation à la lune (page 55). Un *enfant plus âgé* est enterré à la façon ordinaire, mais avec très peu de cérémonies. Il n'y a pas d'acte religieux. La mère seule assiste aux funérailles. Le père creuse la tombe, mais il ne fait rien d'autre. Il dit : « Nous, les porteurs de sagaies, n'enterrons pas d'aussi petits enfants. Ils ne sont que de l'eau, ils ne sont qu'une matrice (nyimba), ils ne sont qu'un *ntéhé* ». Un père fait très peu attention aux petits enfants. C'est seulement lorsqu'ils commencent à sourire qu'il leur montre un peu d'affection. Il se peut alors qu'il presse son enfant sur son cœur et qu'il l'embrasse sur la tempe, surtout lorsqu'il rentre de voyage.

En cas de suicide, le cadavre est enterré suivant les règles ordinaires, mais l'arbre auquel l'homme s'est pendu est coupé. Il est tabou, car d'autres pourraient se suicider au même endroit. On ne se sert pas de son bois pour le brûler.

Si une femme meurt étant enceinte, on doit lui ouvrir le ventre pour voir le sexe de l'enfant. Cette opération doit être faite dans la tombe avant qu'elle ne soit comblée. Suivant Mboza : « L'air (moya) doit sortir. » Il m'a raconté l'histoire d'un mari dans le pays Mabota qui se trouva presque mal lorsqu'il fut obligé d'accomplir cette opération pénible. Mais c'est un grand tabou, car la femme pourrait devenir un « diou d'amertume » (chikwembo cha chibiti), si on l'enterrait sans prendre cette précaution (Voir VI^e Partie). Dans le clan Malouléké, les femmes qui meurent enceintes, ou en couches, sont brûlées.

Seuls les *lépreux* sont enterrés dans la hutte. A Mapoutjou le père et la mère sont enterrés devant la hutte, alors qu'en d'autres points du territoire ronga, la place régulière est derrière la hutte, *mahosi*. Les membres de la famille régnante sont enterrés dans le *ntimou*, le bois sacré qui leur appartient. Chaque famille importante peut avoir son *ntimou* où les hommes sont enterrés suivant le village auxquels ils appartiennent; chaque village a sa place qui porte le nom du chef du village. Ainsi dans le bois sacré de Libombo, il y avait « le village de Nkolélé au sud, le village de Chihoubane au nord, etc... »

Les ossements des morts ne sont jamais exhumés. C'est tabou, un tombeau est respecté et les femmes n'osent pas cultiver la terre au-dessus. On rencontre souvent un petit buisson touffu au milieu d'un jardin planté de céréales et on aperçoit de vieux tessons sous les branches. C'est un vieux tombeau. Plus tard, lorsque personne ne se souviendra de celui qui a été enterré là, l'agriculture reprendra ses droits. Si un feu de brousse atteint le bois

sacré et l'endommagement, la personne qui l'a allumé doit faire amende honorable en sacrifiant une volaille pour « l'éteindre » (timoula).

Remarques au sujet de la mort et de l'enterrement.

Ces rites funéraires très compliqués chez les Thongas montrent clairement qu'il existe dans leur esprit trois grandes intuitions :

1° L'homme continue à vivre et devient un dieu après sa mort;

2° Un danger extrême est attaché à la souillure qui accompagne la mort. Cette impureté contamine la communauté et ne peut être enlevée que par une purification collective;

3° Le groupe social diminué par la mort doit être renforcé par des moyens spéciaux (réunions de famille, choix d'un successeur, etc.). D'où trois catégories de rites : religieux, purificateurs, et sociaux.

D'autre part quelques-uns des rites que nous avons décrits présentent sans aucun doute le caractère de *rites de passage*, car la mort elle aussi est un passage : pour le défunt, passage du monde des vivants au monde des morts; pour ses parents, passage d'une phase de la vie à l'autre.

La séparation de la vie terrestre est symbolisée pour le défunt par le rite du percement du mur de la hutte qui a pour but, semble-t-il, de solenniser son départ officiel de son ancienne demeure. Je considérerais également comme rite de séparation la coutume de trouser tous les vêtements et toutes les nattes du mort, afin de leur laisser « pousser leur dernier soupir ». Pour effectuer son agrégation au monde nouveau, les fossoyeurs lui préparent une hutte souterraine avec une place publique, ils le déposent assis dans sa nouvelle demeure (si telle est la véritable explication de la flexion des membres) et lui tournent les yeux dans la direction d'où ses ancêtres sont venus.

J'ai eu parfois l'impression que, même dans ces rites, l'idée d'une période de marge ou d'une période de transition n'était pas absente. Ainsi on n'invoque pas le défunt avant les grandes réunions de famille, qui ont lieu trois, six ou douze mois après la mort. C'est alors seulement que la hutte est écrasée ou fermée. Il semblerait que le mort soit passé par une évolution vers la déité pendant que son corps se décomposait dans le tombeau et la fermeture de la hutte en même temps que le fait de placer le bouclier devant la porte, pourrait bien signifier l'incorporation définitive du défunt dans le monde des morts; ces rites pourraient également avoir pour but de l'empêcher de revenir dans ce monde et d'apporter le malheur aux siens.

En ce qui concerne les parents, ils se séparent de la phase précédente par la tonsure des cheveux, par l'extinction de l'ancien feu, par le fait de changer d'habits et de porter des vêtements de deuil. Une période de marge bien définie commence alors; elle est marquée par les tabous sexuels qui accompagnent généralement ces moments de la vie. L'agrégation au monde ordinaire et à la nouvelle phase de leur existence est effectuée par toutes les cérémonies que j'ai décrites en détail. Cependant comme dans ce cas la séparation a été causée par une souillure des plus redoutées, les rites d'agrégation portent tous le caractère de l'enlèvement de l'impureté : impureté des vivres, des jardins, des parents du défunt, surtout des fossoyeurs et des veuves, de toute la communauté, qui est purifiée par le rite sexuel du hlamba ndjaka, etc.

Si classification voulait dire compréhension, nous pourrions nous flatter d'avoir assez bien compris les rites thonga compliqués qui accompagnent la mort... Mais qui peut se vanter d'avoir parfaitement compris un sujet aussi profond et aussi mystérieux? La Mort est la grande ombre qui plane sur la vie et glace le cœur humain. En dehors d'une foi éclairée, elle est et demeure le Roi des Epouvantements. Je n'ai jamais plaint mes pauvres frères noirs autant qu'au bord d'une tombe, à la vue des efforts qu'ils faisaient pour calmer leurs cœurs et surmonter leur chagrin. Il y a quelque chose de profondément touchant dans leurs rites les plus absurdes, parce que, après tout, ils sont tous provoqués par une aspiration vers la vie et la pureté. Mes lecteurs me permettront-ils de clore ce sujet par un souvenir personnel? Le jour où j'assistais à l'enterrement de Sokis, lorsque ses parents eurent fini de remplir la fosse, ils me demandèrent de prendre la parole et de leur faire un culte. Le paganisme bantou est si pauvre, il se sent si faible qu'il accepte avec empressement l'aide d'une religion plus élevée. J'essayai donc de détourner l'esprit de mes auditeurs de la hutte souterraine et de le diriger vers les demeures éternelles du Père Céleste. Ensuite, le plus jeune frère de Sokis prit le rameau de nkanye et accomplit la cérémonie religieuse païenne, demandant à ses ancêtres de venir les bénir et suppliant le défunt de les laisser en paix. Le contraste entre ces deux prières, faites au bord de la même tombe, était vraiment frappant. Quelles que puissent être nos convictions, même si nous n'avions aucune foi religieuse, est-ce que nous ne souhaiterions pas instamment que l'espérance chrétienne réconfortante et lumineuse vienne dissiper l'obscurité des pensées de ces pauvres gens et les souffrances que leurs rites laissent deviner?

CHAPITRE II

ÉVOLUTION D'UNE FEMME DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'A SA MORT

Résumé du sujet fait par une jeune fille indigène.

Aux examens que les enfants de la mission suisse à Lourenço Marques ont subis en juillet 1897, les inspecteurs ont donné aux grandes filles de l'école le sujet de composition suivant : « La vie d'une femme rongga ». Voici le résumé que quelques-unes des élèves ont fait de l'existence d'une de leurs congénères : (Traduction libre).

Lorsqu'une fille est née, chez les Rongas, les gens viennent féliciter sa mère à propos de la naissance et ils lui disent : « A ma bouyeni, mati », c'est-à-dire : que l'eau vienne !¹ Lorsque le moment est proche auquel elle doit sortir de la hutte, on moud à son intention de la terre d'ocre, on prend aussi une calbasse pleine de graisse d'amandes de *nkouchlou* et on mélange ces deux substances pour l'en enduire. On lui allonge les vrilles de ses cheveux crépus en tire-bouchons et on y fixe de l'ocre pour les transformer en une sorte de queue de rats (c'est l'opération que l'on appelle « hora ngoya »). Sa mère aussi s'enduit d'ocre et met sur sa tête une couronne de cordelettes² (*chikoupou*).

Puis, lorsque l'enfant laisse tomber sa tête (à cause de la faiblesse de sa nuque), on lui attache autour du cou une ficelle que l'on a tressée juste assez longue pour faire un collier. C'est ainsi, dit-on, que sa nuque se raffermira.

On lui donne aussi une petite calbasse de médecine afin qu'elle y boive; on lui prépare encore une petite marmite pour la méde-

1. C'est peut-être là une formule de bénédiction qui signifierait : « Il ne suffit pas de planter! Il ne suffit pas que la tige de maïs sorte de terre. Il faut encore que l'eau de la pluie fasse croître la plante. » — C'est ainsi que je m'explique cette curieuse expression.

2. J'ai entendu expliquer cette coutume par le fait que les mères amusaient leurs enfants en secouant leurs têtes. Les cordelettes dansaient et faisaient rire les bébés. Ce ne peut être vrai que lorsque le nouveau-né a déjà atteint deux ou trois mois.

cine et on dit que cela, c'est pour diminuer les dangers de la croissance (poumba nombo), afin que la maladie ne soit pas trop forte chez elle (Ce sont les mélombyana) (Voir p. 52).

Après sa naissance, on la porte dans une couverture de peau de gazelle (mhounti) que sa mère attache autour du cou et des reins. Quand celle-ci n'est plus suffisante, on lui en procure une d'antilope (mhala).

Elle commence à marcher; quand sa mère l'envoie chercher quelque chose, elle va le prendre. Elle commence aussi à parler et à connaître son père et sa mère.

Puis, lorsqu'elle grandit, on lui prépare une petite marmite de maïs concassé et cuit afin qu'elle en mange. Au bout de trois ans, on la sèvre, et elle va demeurer pour un temps chez sa grand-mère. Elle revient ensuite à la maison.

Lorsqu'elle a bien appris à marcher, elle aime beaucoup à s'amuser avec des coquilles de *sala*. Elle y fait la cuisine.

Puis, quand elle a cessé de s'en amuser, elle prend de petites marmites et s'y cuit des dinettes. Elle se procure aussi une petite calebasse; elle va puiser de l'eau au lac et elle revient la donner à son père afin qu'il s'en serve pour se laver le visage. La voilà qui se met aussi à ramasser des branchettes; elle en fait de petits fagots; elle va les déposer à la maison. Plus tard, elle en fera de plus lourds. Devenue grande, elle se chargera des travaux de sa mère. C'est elle qui fera l'ouvrage. Mais si la mère voit qu'elle n'y peut suffire, elle lui viendra en aide. Néanmoins, on peut dire que la mère n'a plus besoin d'écraser le maïs (tlhokola) ni d'aller au puits (nhlohyeni) ni au foyer (tikweni).

Quand elle est devenue tout à fait grande, voici les prétendants qui viennent. Si on les agréé¹, ils apportent le prix de la mariée. Ils l'achèteront en mariage (lobola) et feront tout ce qui leur plaît. Si elle est féconde, elle met au monde des enfants. De temps en temps, elle retourne au village de ses parents puis elle revient chez son mari. Ses enfants grandissent. Ils vont puiser son eau

1. Les parents sont généralement disposés à permettre le mariage de la fille aînée. Trop de filles à la maison, c'est un encombrement, comme le dit l'énigme suivante (des Nkounas) :

Makwakwa mamberi ma lengelendza.

Banhwana baberi ba tata nhanga.

De même que deux gros fruits de kwakwa, quand ils sont près l'un de l'autre, s'empêchent mutuellement de mûrir, de même deux filles qui sont grandes et demeurent dans la hutte des célibataires ne se hâtent pas de se marier.

couper son bois, labourer ses champs. Elle y va avec eux. Quand ils sont adultes, ils se marient. S'il y a un fils parmi eux, il va acheter une femme. Elle cherche ainsi une belle-mère pour son fils. Celui-ci alors sera vraiment un homme fait parce qu'il aura trouvé une belle-mère.

Quand les enfants sont mariés, la mère recommence à s'occuper de toutes les besognes qui lui incombent. Elle met tremper le maïs, elle l'écrase pour en faire sa pâte, elle va couper du bois et cuit ainsi sa bière (byala); elle prépare la bière légère (tlata bou-poutchou), elle plâtre le plancher de sa hutte; elle en fait autant à celle de sa belle-mère.

Voilà ce qu'elle fait jusqu'à ce qu'elle soit devenue vieille.

Quand elle est devenue très vieille, on lui donne à manger. On envoie ses petits-enfants lui porter de la nourriture. Quand ceux-ci ont faim, ils s'arrêtent en chemin et la mangent eux-mêmes. A leur tour, ils disent : « Nous la lui avons bien donnée. »

Le matin, on lui met un bâton dans la main et on l'aide à sortir de sa hutte pour qu'elle aille se réchauffer aux rayons du soleil.

Puis, lorsque la femme rongga a atteint un âge avancé, elle commence à ne plus voir, à ne plus entendre; elle retombe en enfance. Tout ce qu'elle fait, c'est de se plaindre et de dire en pleurant qu'on la persécute.

Et voilà la fin!

La jeune fille qui écrivit ceci ne faisait que sortir de l'enfance et elle s'est tout naturellement plus étendue sur ce qui touche à la première phase de la vie. Pendant cette période, la vie d'une femme n'est pas très différente de celle d'un homme. Cependant plus tard les différences se dessinent et nous aurons à ajouter quelques faits importants concernant le sort des femmes avant le mariage, durant la vie conjugale et pendant le veuvage.

A. — AVANT LE MARIAGE

I. — LES JEUX DES FILLES.

Comme nous l'avons vu dans la composition de la jeune écolière, les fillettes rongga imitent tout ce qu'elles voient faire à leur mère, la façon dont elle cuisine, ramasse le bois, etc... exactement comme les garçons imitent les combats et la chasse des hommes. Elles jouent également avec des *poupées*, les soignant comme elles voient les femmes soigner les bébés. Ces poupées sont appelées

voulé. L'origine du jeu est expliquée de la manière suivante. Une petite fille demande à sa mère qui porte un enfant plus jeune sur son dos : « Mère où as-tu trouvé ton bébé? » — « Oh! Je l'ai trouvé dans la brousse (ntlhaben) ». — « S'il-te-plait, apporte-m'en un aussi, mère. » — « Très bien! » Le jour suivant la mère cueille un sala dans la brousse, enlève tous les noyaux qui se trouvent à l'intérieur, le fait sécher et le fixe au bout d'un bâton. Elle perce en plusieurs endroits la partie supérieure de la sphère, passe des morceaux de ficelle à travers les trous pour imiter les cheveux, les enduit d'ocre, attache quelques bouts d'étoffe autour du bâton, et donne le tout à la fillette! Ou bien si la mère répond : « J'ai trouvé le bébé dans le bois de bananiers », le père coupera un bananier, enlèvera le cœur du bulbe et le battra de façon à séparer les fibres qui représenteront les cheveux du bébé. La fillette jouera avec cette poupée rudimentaire pendant un certain temps.

Les filles, comme les garçons, ont également des jeux spéciaux.

C'est avant tout le *ntchengou-ntchengou* (c'est-à-dire probablement : *sauve-nous, sauve-nous*), dont nous avons l'équivalent exact chez nous dans le jeu dit de l'oie. Une grande fille joue le rôle de mère et toutes les petites se réfugient derrière elle. Elle étend les bras pour les protéger contre une autre fille, qui est la voleuse et qui tâche en effet d'enlever les enfants... Malgré les efforts de la mère, tous sont pris les uns après les autres, et ce rapt s'accomplit au bruit d'une chansonnette.

Hélas! mère! protège-nous! protège-nous! disent les fillettes.

A quoi elle répond : « Mes enfants sont tous pris... Ils sont bientôt tous pris, là derrière moi!

(En rongga : Yo! mamana! ntchengou-ntchengou! — Bana ba nga ba helal ba hela, hi chiroubou).

La capture terminée, tous les enfants s'asseyent en ligne en croisant les jambes. Ils creusent à leur droite et à leur gauche de petits trous simulant des puits ou des marmites. La mère passe. Elle leur étend les jambes, ils se laissent faire. Elle fait semblant de boire l'eau de leurs cruches et dit : « Mon enfant, où as-tu trouvé cette eau? » L'enfant répond : « Oh! je l'ai puisée là-bas, à la source, sous les bananiers! à l'ombre fraîche (en rongga : là où cela fait titititi!) Vient la voleuse. Elle tâche de leur étendre les jambes. Les enfants s'y refusent; ils se raidissent. Elle goûte leur eau et s'informe où elle a été puisée. Ils répondent : « Je l'ai puisée dans un affreux endroit plein de crapauds, de vase, de saleté! » Ils y ajoutent toutes les variantes qui leur passent par la tête.

De même que les garçons chantent devant l'attelage lorsque

le char à bœufs passe sur la route, les filles adressent une espèce d'incantation à un gros lézard gris appelé *galagala* qui peut bleuir sa tête à volonté. Il est là sur une branche, se chauffant aux rayons du soleil. Une fillette s'approche de lui et va battre des mains sous son nez en chantant, sur un air monotone :

Gala-gala, hana-hana nhloko.

(Gros lézard, relève, relève en arrière la tête.)

Et il paraît que le lézard, hypnotisé par le chant, tend son cou et balance la tête tout le temps qu'on lui bat des mains.

Aux *crabes* qui abondent dans la vase au bord de la mer et qui présentent une seule grosse pince colorée de vert, de violet, de bleu émaillé, on chante :

Ba ka mphembemounwe, tlakoula, silawouto!

(Hé! vous autres, les bêtes à une seule pince! levez-la en l'air et ramenez-la en bas.)

Les fillettes qui vont à la chasse des crabes pour en assaisonner leur nourriture m'ont assuré que les crustacés sortent en réalité de leurs trous à l'ouïe de cette chanson et qu'on en fait d'abondantes récoltes!

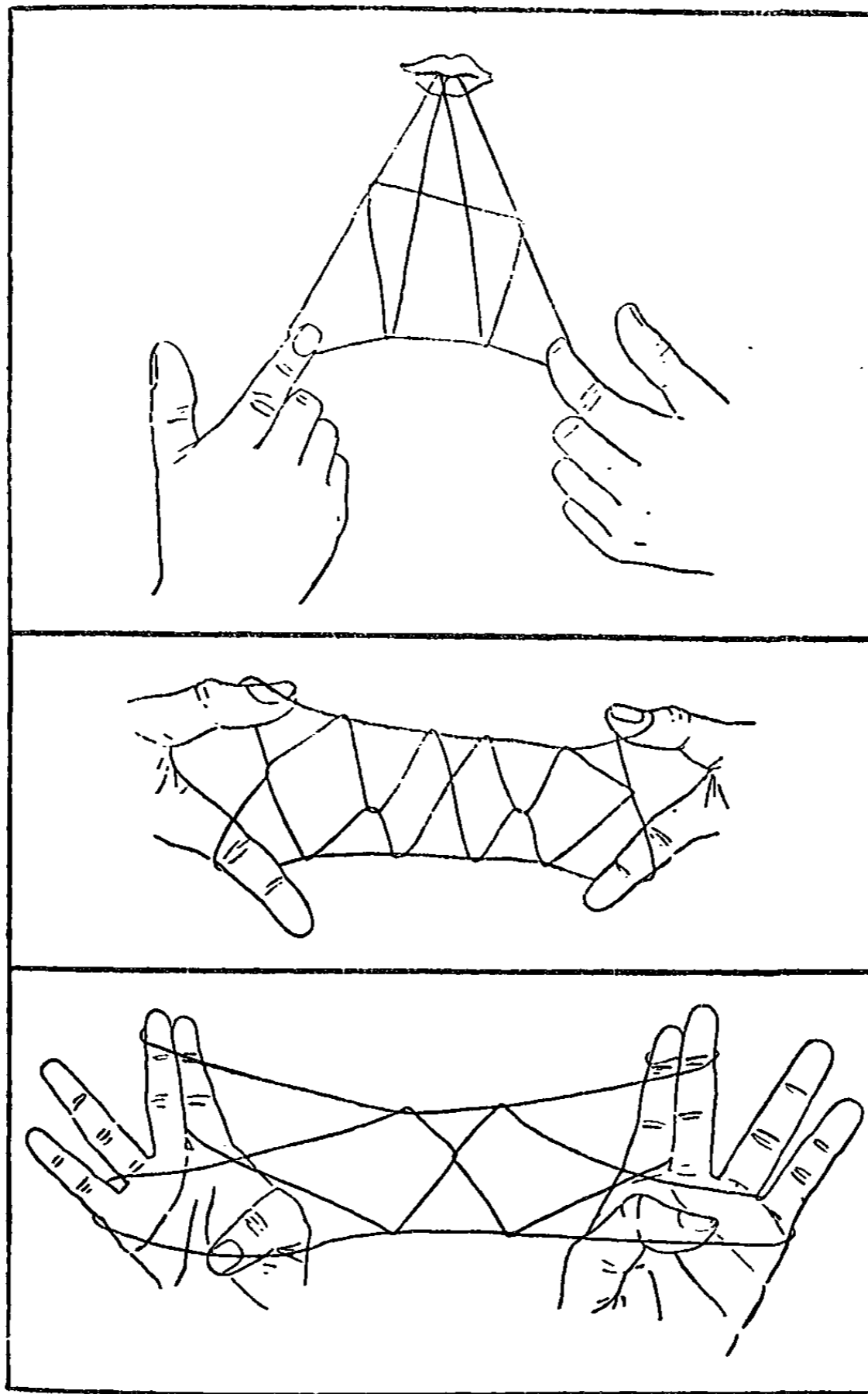
Quand une *chouette*, se trompant d'heure, sort de sa cachette en plein midi, on la reçoit aussi avec des battements de mains en lui chantant :

Chikotana, gaoulela fole!

(Chouette! bats des ailes! tu trouveras du tabac!)

Un autre jeu très répandu et dans lequel les jeunes filles thonga acquièrent une grande habileté s'appelle : *kou tha bouhlolo*. Elles prennent une ficelle dont elles nouent les deux extrémités de façon à en former un grand rond, et la tordent avec leurs doigts ou même leurs lèvres pour en faire toutes sortes de figures compliquées. J'en ai dessiné ci-contre quelques-unes. Les fillettes rivalisent d'adresse et essayent de se surpasser mutuellement en inventant de nouvelles figures. Elles s'apprennent les unes aux autres ce *bouhlolo*.

Un autre jeu ancien que l'on retrouve sous des formes diverses dans beaucoup de pays, est le *mathakisana*, le jeu des pierrettes. Les fillettes ramassent des noyaux de nkanye (tinfoula), et les



FORMES DIVERSES DU « BOUHOLO » (JEUX DE LA FICELLE).

mettent dans un trou qu'elles ont creusé dans la terre. L'une d'elles prend comme balle (chigoungou) un fruit quelconque, un petit fruit de sala par exemple. Elle le jette en l'air, et pendant ce temps saisit dans le trou quatre ou cinq noyaux qu'elle y replace aussitôt, en en laissant un dehors que l'on met de côté. Elle doit être très adroite et très vive pour enlever et remettre tous les noyaux sauf un, car la balle est vite retombée et il faut qu'elle l'attrape dans ses mains. Si elle ne prend qu'un noyau dans le trou, elle a perdu (a tjongolilé); si elle en laisse plus d'un dehors, elle a encore perdu (a hochilé). Si la balle tombe sur le sol, c'est tabou (psa yila)! Elle a perdu son tour. Si la balle retombe sur elle, c'est moins grave. Ses camarades lui diront : « Gangacheta ». Alors il faut qu'elle lance la balle en l'air, qu'elle la fasse retomber deux ou trois fois sur le dessus de sa main, puis dans sa main, et si elle réussit à le faire, elle peut continuer. Lorsqu'elle a réussi à sortir tous les noyaux du trou sans se tromper, elle a gagné (a ba mphyinshilé).

En général, les indigènes ne jouent pas pour des enjeux, mais si deux d'entre eux font un pari pour savoir lequel est le plus adroit au jeu, ils peuvent convenir que le perdant donnera un poulet au gagnant.

Le mot employé ordinairement pour jouer est *kou llanga*, mais il existe un autre mot *kou tha* qui s'emploie pour les jeux plus raffinés : le bouhlolo, le mathakousana, le tchouba, les contes, énigmes et proverbes (psitekatekisana) et les devinettes (mhoumhana). Nous décrirons ces quatre derniers jeux lorsque nous nous occuperons de la vie du village et de la vie littéraire.

II. — COUTUMES RELATIVES A LA NUBILITÉ.

1° *Le Rite Khomba.*

Chez les Rongas lorsqu'une fille devient nubile, aucune cérémonie spéciale n'est accomplie. On dit d'elle, comme du garçon, qu'elle a « bu le nkanye » (page 93). Elle dit à sa mère qu'elle a eu ses premières règles (*linwheti*, c'est-à-dire mois) et la mère lui répond simplement « Hi kou koula » — « c'est la croissance ».

Mais dans les clans du Nord, un rite caractéristique a été conservé, ou emprunté aux Souto-Pédis, qui y attachent une grande importance. On l'appelle *khomba* ou *yisa malin* : conduire à l'eau et on l'accomplit de la façon suivante. Lorsque la jeune fille

pense que ses premières règles sont proches, elle choisit une mère adoptive dans un village voisin. Elle travaille pour elle et lui aide à ramasser son bois. Le jour où les menstrues apparaissent pour la première fois, elle s'enfuit de son village et se rend chez sa mère adoptive « pour pleurer près d'elle » (a rilela ka yena). Ce sont là des rites de séparation très nets. Elle dit : « Ndji khombile » — « Je suis nubile ». Puis commence une période de marge qui dure un mois. Trois ou quatre jeunes filles sont initiées ensemble. Elles vivent enfermées dans une hutte, et, lorsqu'elles sortent, elles doivent toujours porter un voile gras et très sale devant la figure. Chaque matin on les conduit à l'étang et on les plonge dans l'eau jusqu'au cou. D'autres jeunes filles initiées ou des femmes les accompagnent en chantant des chansons obscènes et chassent à coups de bâton tout homme qui se trouve sur le chemin, car aucun homme ne doit voir la jeune fille pendant cette période. Si un homme approchait par hasard du groupe les femmes lui poseraient les questions contenues dans les formules secrètes de l'école de la circoncision, non pas les longues et les compliquées, mais celles qui sont courtes et probablement celles qui renferment des mots obscènes. S'il est incapable de répondre, on le bat. On prétend que l'homme qui apercevrait une fille durant ce mois deviendrait aveugle! Lorsque le cortège des femmes qui accompagne les initiés est rentré, ces dernières sont enfermées dans la hutte. Leurs mères adoptives ou d'autres femmes les tourmentent, les pincet, les égratignent; il faut qu'elles écoutent également les chansons obscènes qu'on leur chante. Bien qu'elles soient transies de froid et encore mouillées, elles ne doivent pas s'approcher du feu. On leur enseigne les secrets de leur sexe, entre autres qu'il ne faut jamais montrer à un homme aucune trace du flux menstruel. On leur apprend également à être très polies vis-à-vis des grandes personnes et à saluer en frappant des mains tous ceux qui entrent dans la hutte, même ceux qui passent devant la porte. Parfois le vent fait tourbillonner les feuilles mortes; elles croient que ce sont des bruits de pas et elles saluent respectueusement!

A la fin du mois, la mère adoptive ramène la jeune fille chez sa vraie mère. Elle lui apporte en cadeau une cruche de bière. Une fête est célébrée à cette occasion et l'on accomplit le rite du *kounga*, absolument comme pour le jeune circoncis le jour de son agrégation (page 91). La jeune fille remet les petits présents à sa mère adoptive qui les distribuera aux vieilles femmes. Si la jeune initiée a déjà été achetée par lobola, la mère l'amène à son futur

mari et lui dit : « Elle a grandi ». Il lui donnera une livre sterling et on enlèvera le voile. Ces derniers rites signifient distinctement l'agrégation de la jeune fille à la société adulte, et toute cette coutume khomba est un très bon exemple de rite de passage : celui de la vie asexuée à la vie sexuée.

Les clans pédi-souto du Transvaal pratiquent également ce rite qu'ils appellent *khoba*. De plus ils ont le *byalé*, l'école d'initiation des filles, des *balé*, qui correspond à l'école de la circoncision des garçons. Il paraît que chez les Thongas, le clan nkouna l'a pratiquée autrefois, mais cette initiation a entièrement disparu dans toute la tribu thonga.

Il existe encore trois autres coutumes qui se rapportent plus ou moins à la nubilité : le tatouage, la coutume de limer les dents en pointe, et celle des milébé.

2^o Tatouage (*Tlhabela tinhlanga*).

Il y a eu différentes méthodes de tatouages chez les Thongas. Autrefois, dans les clans du Nord, les Thongas avaient l'habitude de se défigurer en se faisant de gros boutons noirs sur le front, le nez et les joues; d'où le nom de *Knobneusen* qu'ils reçurent des Boers dans les Spélonken. Les hommes eux-mêmes étaient tatoués, mais ils ne portaient qu'une ligne de boutons au milieu de la figure, depuis le front jusqu'au menton. Les femmes avaient, en plus, deux lignes horizontales sur le front, et trois sur chaque joue. Cette coutume observée par la population primitive, l'est encore chez les Tchopis. Les envahisseurs du xv^e ou du xvi^e siècle l'adoptèrent, car leurs sujets se moquaient d'eux en disant : « Les nez plats ne sont pas convenables! » Lorsque les Ngonis du xix^e siècle arrivèrent, ils se soumièrent à cette coutume, non par peur de la moquerie, mais pour dissimuler leur nationalité zoulou. Tchaka avait envoyé ses « impis » pour les tuer et, comme l'absence de boutons les faisait reconnaître, ils commencèrent à se tatouer. Lorsque le danger fut passé, ils cessèrent de le faire et, à leur tour, ils se mirent à se moquer des Thongas qui avaient suivi leur exemple.

Il n'est pas sûr que les gros boutons noirs aient jamais existé chez les Rongas. Autrefois les hommes avaient coutume de se faire deux lignes de petits boutons de chaque côté du corps, depuis le sein et les épaules jusqu'en bas. Actuellement cette coutume disparaît; elle n'est plus pratiquée que par les femmes, et elle est certainement en rapport avec la nubilité et le mariage. Cependant

le tatouage de la face a presque entièrement disparu. Il ne reste que le tatouage des épaules et des régions épigastrique et hypogastrique.

L'opération est douloureuse, les fillettes pleurent parfois et ne la subissent qu'à regret. Les dessins adoptés sont triangulaires. On dessine d'abord quatre triangles sur les épaules des deux côtés, les triangles supérieurs sont reliés par leur apex aux triangles inférieurs de façon à laisser un carré non tatoué au milieu du dos. Le dessin est fait avec de l'ocre, puis on soulève la peau avec un petit crochet de fer tout le long de la ligne tracée et on y fait de petites incisions, toutes de la même grandeur, avec un rasoir. Le sang suinte et on l'arrête avec de l'ocre qui est étendu à profusion sur les petites blessures. Le tatouage du dos n'est pas très pénible, il l'est davantage sur la partie antérieure du corps. Ces quatre triangles sont dessinés également sous les seins, laissant un espace carré dont le nombril occupe le centre exact. Entre les deux triangles supérieurs on en introduit deux autres, formant une pyramide de forme conique dont la pointe se trouve entre les seins.

Telle est la disposition habituelle du tatouage en relief dans le Nondwane, mais il varie considérablement suivant les clans, ainsi que les illustrations hors texte le montrent. Les deux femmes nkouna que j'ai photographiées à Shilouvane en 1900, n'ont que deux rangs de boutons formant un angle droit sous le sein droit. M. Alex. Jaques a bien voulu m'envoyer deux autres photographies de jeunes filles du Tembé tatouées, prises en août 1926, et M^{me} Jaques a agrandi le dessin de façon à montrer clairement les modèles adoptés dans cette région. Je les reproduis dans une autre illustration. On y voit distinctement les quatre triangles.

La fillette qui vient d'être tatouée se cache pendant une semaine, après quoi elle se montre à son amoureux (chigango) qui tue une poule en son honneur, pour la féliciter. Il lui dit : « C'est joli de te tatouer, autrement ton ventre ressemblerait au ventre d'un poisson, ou à celui d'un Blanc ! » Le temps de la guérison est considéré comme une maladie (peut-être comme une période de marge). Il est tabou de saler les aliments pendant cette période ou d'aller au village manger la nourriture des autres (absolument comme pour les garçons qui percent leurs oreilles). Les fillettes se préparent à cette opération en mangeant une nourriture spéciale qui adoucit la peau du ventre (nabyala khouri). Toutes ces règles tendent à montrer qu'autrefois le tatouage avait un sens

profond, une valeur rituelle qui a plus ou moins disparu. D'après Mboza « ce n'est pas un véritable tabou (yila), mais seulement une coutume (chihila) du pays ».

3° *Le limage des dents en poinle (Kou hleta).*

Cette coutume disparaît également. Elle était imposée à toutes les filles. Actuellement beaucoup ne l'observent plus. Elles se sont rendu compte que les dents déformées de cette manière se gâtent plus vite. L'opération se fait sur les incisives, et les fillettes doivent garder leur bouche fermée pendant deux ou trois jours, sans montrer leurs dents à qui que ce soit.

Près de Rikatla la coutume du hleta était encore observée en 1910 dans les villages païens. Cela donne aux filles une sorte d'apparence canine.

4° *La coutume des Milèbe.*

Elle est très répandue dans toute l'Afrique du Sud. Bien qu'elle ait disparu maintenant dans presque tous les clans rongas, on la pratique encore dans la région de Manyisa, dans tout le Bilène, et dans les clans du Nord, chez les Zoulous, les Pédi-Soutos, etc... C'est là probablement l'origine du fameux « tablier hottentot », que certains ethnographes croyaient être une malformation congénitale, et qui est tout simplement le résultat de cette coutume (Annotation 5). C'est une très vilaine habitude, à notre sens très immorale, car elle fixe l'imagination de la fillette sur les rapports sexuels. Cependant chez les Thongas on ne la considère pas comme blâmable du tout.

B. — MARIAGE ET VIE CONJUGALE.

1° *Conditions du mariage.*

Dans la tribu bantou primitive, toutes les filles se marient certaines cependant plus vite que d'autres. Les prétendants préfèrent les filles qui sont jolies à celles qui sont laides! Mais quelle est leur notion de la beauté? Leur idéal est une taille élevée, des membres vigoureux et des seins bien développés. Un proverbe dit : « Nsati wa mabele ou nga nabele loko ou nge na boukosi. » — « Ne convoite pas une femme à la poitrine opulente si tu n'as

pas d'argent... » Ceci ne veut pas dire qu'elle coûtera plus cher, mais que son père sachant qu'elle ne manquera pas de prétendants, ne consentira à la donner que si le lobolo est immédiatement payé en entier. D'autre part une jeune fille au visage allongé est plus admirée qu'une autre au visage trop rond. De la première on dit : « Elle est jolie, elle ressemble à une antilope » (a kota mhala); et de la deuxième : « Elle est joufflue, elle est comme une truie. » Un teint clair est préféré à un teint très foncé, parce que les races blanches et jaunes sont considérées comme supérieures, et qu'un indigène qui peut se vanter d'avoir du sang européen ou asiatique dans les veines en est fier. Les parents, qui ont également voix au chapitre en fait de mariage, insistent sur deux points : les dispositions au travail de la fille, et l'absence de toute sorcellerie dans la famille. Si la mère a été convaincue de sorcellerie, la fille sera crainte. Cependant toutes les filles trouvent des maris dans ce pays où prospère la polygamie. Si l'une d'entre elles a du mal à en trouver un, elle s'adressera à son docteur, et celui-ci préparera ses *charmes d'amour*, qui la feront « briller », de telle sorte que les garçons la remarqueront (Voir page 98). Et même si cela ne réussit pas, elle a d'autres moyens à sa disposition, elle peut aller faire elle-même des propositions à un homme (*wopsana*). Elle le séduit, et celui-ci se constitue voleur par *lhoubu*, c'est-à-dire qu'il a pratiqué le « mariage par enlèvement » (Voir page 116). Les parents réclameront le lobolo, et il devra le payer. Le mariage et les enfants restent la seule carrière offerte à la femme thonga, d'où un certain nombre de tabous féminins spéciaux qui sont très curieux.

2° Tabous féminins spéciaux.

Certains d'entre eux concernent les filles qui n'ont pas encore enfanté, et cessent dès le premier accouchement. Dans les clans Tembé et Mapoutjou, les filles ne doivent pas manger de porc, parce que les porcs creusent nerveusement avec leurs groins; l'enfant qu'elles pourraient avoir remuerait également la tête de côté et d'autre au moment de la naissance ce qui rendrait l'accouchement difficile (?) D'autres animaux sont tabou pour les filles : le lièvre parce qu'il est trop rusé, et l'antilope *nhlengane*. Cette antilope lève la patte lorsqu'elle perçoit un bruit, d'où l'idée que son sabot est percé et qu'elle entend par là. L'enfant agirait de même si sa mère mangeait de la viande de *nhlengane*. Il ne

pourrait entendre avec ses oreilles mais seulement avec ses mains!

Les *patte*s des volailles (tibias) sont tabou pour toutes les femmes parce que la poule éparpille le sable... De même les *piéds de bœufs et de porcs*. La femme qui les mangerait marcherait trop... Elle irait partout chercher des maris!

Il est strictement défendu à une fille de *marcher au milieu des plants de courges* (maranga), pour en cueillir les feuilles ou les fruits. Elle peut cueillir seulement ceux qu'il est possible d'atteindre de l'extérieur. Si elle désobéissait à cette règle, elle sentirait mauvais et aucun garçon ne voudrait d'elle. Sa mère qui n'a plus à craindre d'être dédaignée peut marcher au milieu des courges. Un deuxième tabou relatif aux courges est le suivant : les filles non mariées doivent cueillir une « *narine de courge* » (nhompfou), c'est-à-dire l'extrémité d'un rameau, et la mettre à leur ceinture lorsqu'elles ramassent ces fruits, sans cela elles auraient des abcès à certaines parties du corps.

Il est tabou qu'elles mangent du sang de bœuf coagulé (bou-bendjé).

Les tabous suivants s'appliquent également aux femmes mariées. Il leur est interdit de manger le *nkopfou*, c'est-à-dire certaines portions des intestins qu'on met cuire avec l'estomac du bœuf. « Cela porterait préjudice à l'enfant dans la matrice. » Les *testicules* qui sont généralement donnés au veau utérin, lorsqu'on distribue la viande selon la loi, et la *lèvre inférieure* de toute espèce d'animal, leur sont également défendus. De même la *langue*... parce qu'elle est réservée aux vieillards en témoignage de respect. Le *rectum* (gobana) est tabou pour les femmes et les enfants, car ces derniers pourraient laisser échapper des bruits malséants par le rectum. Les femmes doivent s'abstenir de manger de la viande de *porc-épic* ou de *singe*, car leurs enfants ressembleraient à ces animaux. Cela s'est déjà vu, paraît-il! Elles ne doivent pas manger d'*œufs*, car elles courraient un double danger : leur enfant pourrait naître chauve et le demeurer ou bien elles pourraient faire comme la poule qui court de tous côtés avant de pondre. Elles n'auraient pas de repos au moment de l'enfantement! (Voir également page 99).

Les filles nubiles ne doivent pas *s'approcher du kraal des bœufs* pendant leurs « *tiwheti* », ni regarder ces animaux car ils pourraient en souffrir, attraper une pneumonie (moukhoulwane), se dessécher! Ce tabou est destiné à protéger les bœufs, et non les habitants du village, comme c'est le cas chez les Zoulous, d'après D. Kidd (IV^e Partie. Ch. I. E.).

Lorsque les femmes ne sont plus capables d'enfanter, la plupart des tabous cessent, et elles peuvent manger des singes et des porcs-épics si elles le désirent!

3^o *La première année de vie conjugale.*

Je ne reviendrai pas sur la question des rites du mariage, ceux-ci ayant été expliqués en détail dans le chapitre précédent. Je dirai seulement que si une femme thonga ne peut imaginer la vie sans le mariage (kou kandja boukati), elle entre dans son nouvel état sans aucun enthousiasme. Ses parents l'ont prévenue qu'elle sera maltraitée, accusée de sorcellerie et d'adultère, etc... Ses sœurs se lamentent sur son sort le jour du mariage. Le fait qu'elle a été payée, bien qu'il ne s'agisse pas d'une vente véritable, la met dans un état d'infériorité (Voir la II^e Partie).

Pendant la première année, elle n'a pas de *ndangou*, c'est-à-dire pas de foyer à elle. Elle fait la cuisine pour sa belle-mère. Durant les trois premières semaines le mari mange avec elle et avec la fillette qui l'a accompagnée dans sa nouvelle demeure. Ensuite, il retourne manger avec les hommes. Dans certaines régions, il paraît que le mari mange avec elle pendant toute la première année, jusqu'à ce qu'elle ait une marmite à elle (*hlem-beto*).

4^o *Mari et Femme.*

Quelles sont les relations entre le mari et la femme après la lune de miel? Naturellement elles varient beaucoup suivant leurs caractères. En général les époux ont très peu d'intimité l'un avec l'autre; l'homme reste avec ses amis sur la « *bandla* », la place du village, qui leur sert de lieu de rendez-vous, et ne vient que rarement dans le « *ndangou* », l'enclos de roseaux où se trouve le foyer, et qui est le véritable domaine de la maîtresse de la hutte. La première femme est certainement celle qu'on respecte le plus; on l'appelle « la grande femme » (*nsati lwe nkoulou*); celles qui sont épousées ensuite n'étant que les « petites femmes ». Elle est la véritable épouse, et nous verrons qu'elle agit comme telle dans certains rites anciens, par exemple ceux qui accompagnent le veuvage et la fondation du village.

Lorsque nous traiterons du divorce, nous noterons les principales causes de disputes entre époux, et la façon dont on les juge.

En ce qui concerne les rapports conjugaux, je les ai exposés

aussi complètement que possible dans l'article déjà cité (*Revue d'ethnologie et de sociologie*, Paris. Ernest Leroux, 1910, p. 143-151). Cependant comme cet article est actuellement très difficile à trouver, je suis obligé de traiter ici ces questions, car elles sont d'une importance primordiale. Nul ne pourrait prétendre connaître la vie d'une tribu africaine s'il ignorait ces faits. Je ne donne pas ces renseignements pour satisfaire une simple curiosité, mais parce que ces coutumes jouent un rôle immense dans la vie sociale des Bantous et nous révèlent quelques-unes de leurs idées physiologiques les plus caractéristiques.

On croit généralement que les Bantous, surtout les hommes, ont un instinct sexuel très développé. Ceci est vrai jusqu'à un certain point. La polygamie y a beaucoup contribué. Dans une cour royale comme celle de Goungounyana les excès étaient terribles (Annotatio 14). Même chez les monogames l'abus des relations conjugales est parfois très grand. Nous avons souvent entendu des femmes piler leur maïs pendant la nuit afin d'échapper aux assiduités de leur mari. Cependant il ne faut rien exagérer. Chez les Bantous, comme chez les autres peuples, il y a de grandes différences entre les individus, et j'ai déjà signalé le fait que des centaines et même des milliers d'hommes jeunes et même d'âge mûr peuvent demeurer continents pendant des mois et des années dans nos Collèges sud-africains.

Le fait que des païens s'abstiennent volontairement de tout rapport avec les femmes pendant des périodes plus ou moins prolongées pour le bien de la communauté, montre que, même à l'état primitif, les Bantous sont capables d'exercer un contrôle sur eux-mêmes dans ce domaine.

Voyons d'abord comment les rapports conjugaux sont réglés en temps normal.

Chaque mois, pendant ses « tihweti », la femme est tabou et aucun rapport n'est permis. C'est là un des tabous les plus craints. Si un homme transgressait cette loi, il tomberait malade, et s'il devait partir à la guerre « ses genoux se déroberaient », il se mettrait à trembler et serait incapable de se battre¹. Pour la femme, ces jours constituent une véritable période de marge pendant

1. Pendant ses tihweti, la femme est également tabou pour d'autres personnes. J'ai entendu parler d'un enfant atteint cinq jours après sa naissance d'une hernie dans le scrotum. On racontait que c'était la faute de certaines femmes qui l'avaient pris dans leurs bras pendant leurs règles.

laquelle elle est complètement séparée de son mari. Elle doit rester dans la partie gauche de la hutte et ne pas traverser la ligne médiane. Si elle désire une prise, elle ne doit pas aller trouver son mari dans la partie de la hutte qui lui est réservée, il faut qu'elle envoie un enfant chercher le tabac dont elle a besoin! Pendant cette période elle dort sur une natte spéciale, et met des vêtements spéciaux, les vieux habits qu'elle a apportés pour cet usage le jour de son arrivée au domicile conjugal. Lorsqu'elle fait la cuisine, elle ne doit pas toucher la bouillie avec ses mains, mais avec une cuiller. Un homme riche qui a de nombreuses épouses, et par conséquent une nourriture abondante, ne touchera pas à la marmite de la femme tabou! A la fin de cette période, elle enduit d'argile le sol de la hutte et remet ses vêtements ordinaires (Annotatio 12). C'est là évidemment le rite d'aggrégation par lequel la femme retourne à la vie ordinaire.

Les rapports normaux continuent pendant la première année du mariage. La grossesse de la femme ne les fait pas suspendre. Il semblerait même qu'ils soient recommandés, ainsi que le montre l'histoire suivante : un jeune homme se plaignit à moi un jour d'avoir été ensorcelé par sa tante maternelle. Par ses enchantements elle l'avait rendu incapable d'avoir des rapports avec sa femme qui était enceinte, et il en était furieux car il assurait que sa tante avait voulu compromettre le succès de la grossesse. Elle voulait empêcher l'enfant de grandir et mettre à sa place, par ses sortilèges, un serpent, un lièvre, une caille ou une antilope!

Après la naissance, de crainte de contamination possible par les lochies, interdiction absolue des rapports sexuels, jusqu'à la fixation de la cordelette (p. 58). Ensuite ils sont permis mais toute grossesse doit être évitée jusqu'au sevrage, après quoi les rapports sont repris d'une façon normale, et cela continue jusqu'au jour où la femme n'est plus capable d'enfanter. Je ne connais aucune règle spéciale en ce qui concerne la ménopause.

Chez les Bantous, les rapports sexuels ne sont pas, comme chez les peuples plus évolués, une affaire individuelle. Ils sont mystérieusement reliés à la vie collective de la communauté. Il s'ensuit qu'en certaines occasions ils sont recommandés, et même ordonnés, en d'autres ils sont interdits.

1^o *Cas de recommandation.* — Les rapports sexuels doivent avoir lieu, obligatoirement, en deux occasions principales : d'abord lorsque les habitants, ayant abandonné leur village, vont

en fonder ailleurs un nouveau, ensuite lorsque les veuves accomplissent le rite pénible du « lahla khombo » (jeter au loin le malheur). Nous verrons en étudiant ces coutumes que les rapports sexuels ont ici une double signification : 1^o ils « consolident » la petite communauté dans sa nouvelle demeure, c'est-à-dire ils affermissent sa structure en fortifiant l'autorité de son chef, lequel précède ses subordonnés dans la reprise de ces rapports selon la loi de la hiérarchie; 2^o ils fournissent le principal moyen de se débarrasser de toute contamination, surtout de la souillure apportée par la mort (Annotatio 13).

2^o *Cas de prohibition.* — On ne considère pas que les gens mariés se trouvent habituellement dans un état de souillure, comme par exemple ceux qui prennent part au deuil. Cependant ils forment une catégorie appelée « ba-kou-khila » laquelle constitue un danger pour les membres de la communauté en mauvais état de santé. Les gens mariés ne doivent pas s'approcher des circoncis, sans cela ils empêcheraient leurs plaies de bien guérir. Ils ne doivent pas pénétrer dans la hutte d'une personne dangereusement malade, de crainte de hâter sa mort. Pour se promener sur les chemins, les convalescents doivent attacher autour de leurs chevilles la racine appelée soungi, qui les protège contre la sueur, l'émanation laissée par les gens mariés dans leurs empreintes, car, ainsi que me le déclara l'un de mes informateurs : « ba-kou-khila ba hisa », « les gens mariés sont chauds ».

De plus, non seulement les individus, mais la vie sociale tout entière, serait en danger si des rapports sexuels avaient lieu alors que la communauté se trouve elle-même dans une situation critique. C'est pourquoi ils sont interdits en temps de guerre, pendant toute la durée des expéditions de chasse, et aussi pendant les périodes de marge. Chose curieuse, cette règle ne s'applique pas aussi sévèrement aux filles et aux garçons non mariés qui peuvent s'amuser conformément à la coutume du « chigango » (p. 95). Il semble que ce n'est pas l'acte en lui-même qui est tabou, mais l'acte en tant qu'il est accompli par des gens mariés; et c'est seulement dans ce cas qu'il a une influence sur la vie de la communauté.

Quelle est la raison de ces prohibitions? « Les gens mariés sont chauds ». Que signifie cet aphorisme? Le rite suivant nous aidera peut-être à le comprendre.

Dans le pays des Maloulékés, lorsque la population tout entière entre dans le lac pour capturer des poissons, suivant la coutume du tjeba (VI^e Partie. Ch. I), on choisit un petit garçon et une

•

petite fille et on les couche sous une peau de lion, comme s'ils étaient mari et femme, en leur recommandant de rester bien tranquilles pendant tout le temps que les grandes personnes pêcheront. Ignorant tout des rapports sexuels, ils obéissent, et alors les poissons eux aussi restent tranquilles et se laissent aisément tuer. Pourquoi? Parce que dans l'acte sexuel il y a quelque chose de sauvage, de féroce, de passionné qui, suivant la loi de concordance qui est à la base de la magie bantou, a une influence sur les forces hostiles. Celles-ci seront stimulées et plus difficiles à vaincre, que ce soient les ennemis pendant la bataille, les animaux de la brousse durant les expéditions de chasse et de pêche, la maladie, ou le danger de contamination lors d'une mort ou pendant les périodes de marge. La vie est, pour ainsi dire, accélérée par l'acte sexuel, et cette accélération est communiquée à toute la Nature. Par conséquent : Restez tranquilles, soyez continents!

Cette conception profonde de la vie explique aussi pourquoi, si souvent, certains actes doivent être accomplis par des enfants encore ignorants des rapports sexuels, ou par des vieilles qui n'en sont plus capables.

Notons que tous ces rites n'appartiennent pas à l'Animisme à proprement parler, mais au Dynamisme (VI^e Partie. Ch. I) qui joue, dans la philosophie bantou primitive, un rôle presque aussi important que l'Animisme. Ces interdictions ne sont pas, à proprement parler, religieuses.

5^o Stérilité.

Dans les clans du Nord lorsqu'une femme n'a pas d'enfant, un sacrifice spécial est offert, très semblable à celui offert par les Rongas le jour de la conclusion d'un mariage. On tue une chèvre, on détache un long morceau de peau, large d'un pied, de la région abdominale, et on y pratique trois ouvertures, l'une pour la tête et les deux autres pour les bras. Les trois ouvertures convergent vers un point où l'astragale de la chèvre est fixé par une lanière. La femme stérile se revêt de cette peau, l'astragale s'étalant sur sa poitrine. Elle doit également mettre la vessie dans ses cheveux, et porter ces ornements pendant un certain temps. Pour les Thongas, il semble évident que ce sont les dieux-ancêtres qui envoient les enfants; ceci explique l'idée d'offrir un sacrifice en cas de stérilité. Mais, en dehors du rite religieux, les docteurs indigènes, ont

de nombreuses drogues pour remédier à ce malheur¹. La bouillie spéciale préparée pour une femme stérile (mhika, chimhiko) est appelée *chiboleko* par les Rongas. La pauvre femme est méprisée.

La stérilité peut être un cas de divorce, le mari a le droit de renvoyer sa femme chez elle; mais généralement les parents de la femme trouvent une *nhlampsa*, c'est-à-dire une sœur ou une parente plus jeune que l'épouse et la donnent au mari comme deuxième femme (Voir II^e Partie. Chap. Premier).

6^o Grossesse et fausses couches.

Lors de sa première grossesse, dès que ses seins commencent à se gonfler et à noircir, la femme entre dans l'état appelé *mounyama* (obscurité) et doit suivre un traitement spécial. Le médecin fait de petites incisions près des seins et aux jambes, et il en fait jaillir un peu de sang. La femme enceinte boit également une tisane destinée à produire le même effet, c'est-à-dire à « enlever le sang ». Les Thongas estiment que dès que les règles sont suspendues le sang s'accumule dans le corps, il faut donc le faire sortir.

On ne considère pas la grossesse comme une période tabou. Comme nous venons de le voir, les rapports sexuels sont permis pendant toute sa durée, ils sont même recommandés comme favorables à la croissance de l'enfant; mais, en prévision de la naissance qui approche, quelques tabous spéciaux ont été ajoutés à ceux qui s'appliquent d'une façon générale à toutes les femmes.

Une femme enceinte *ne doit pas boire d'eau debout*; elle doit s'agenouiller pour le faire, sans cela l'eau tomberait violemment sur la tête de l'enfant et le blesserait!

Il lui est interdit de *s'envelopper le corps* de trop de vêtements. Elle doit avoir le ventre découvert et ne jamais rejeter le pan de son vêtement (kapoulane) par-dessus son épaule, sans cela le bébé naîtrait avec la tête couverte de membranes, complication très redoutée des femmes thonga.

Elle ne doit pas avaler de la *sauce trop chaude*. L'enfant pour-

1. Un Pédi m'a raconté que dans sa tribu, en pareil cas, on commençait par s'assurer si la stérilité était due au mari ou à la femme. Pour cela on coupe un petit morceau des vêtements du mari et de la femme, et on les place près du nid d'une araignée. Cette araignée est une espèce de mygale de taille énorme. Si l'araignée prend pour son nid le morceau de vêtement du mari, cela veut dire que c'est lui qui est fautif, et vice-versa. Voir à propos de l'araignée divinatoire, vol. II, VI^e Partie, ch. I, A, VI.

rait être échaudé à l'intérieur et naîtrait ensuite avec des taches noires.

Il est également tabou de *préparer le nîhé avant la naissance*, car personne ne sait ce qui peut arriver. L'enfant pourrait mourir!

La future mère ne doit pas manger de *pigeon*, car les pigeons n'ont pas de sang dans les muscles pectoraux. Elle-même n'aurait pas de lait pour nourrir le bébé. Il lui est interdit même de *regarder un singe*, de peur qu'elle ne « s'empare » (*tekela*) de la forme de l'animal et que l'enfant ne lui ressemble!

Une femme qui commence une grossesse ne doit pas rendre visite à un malade. Ce dernier pourrait en mourir.

En ce qui concerne les femmes qui meurent en couches, voir page 159.

Les fausses couches sont très redoutées des Sud-Africains, non pour elles-mêmes, mais parce qu'elles sont accompagnées d'une effusion de sang qui est un tabou terrible. Le fœtus doit être enterré en terrain humide, sinon la pluie ne pourrait plus tomber, et le pays qui a été ainsi souillé serait desséché par des vents brûlants. Un rite étrange appelé *mbélélé* est accompli en temps de sécheresse; on va exhumer tous les restes des enfants morts prématurément et enterrés sur la colline, puis on va les jeter dans la boue, près de la rivière. Nous discuterons dans la VI^e Partie l'origine de cette idée extraordinaire. Une femme qui a eu une fausse couche est impure pour au moins trois mois; il faut que ses règles aient reparu au moins deux ou trois fois et l'aient purifiée avant que son mari puisse recommencer à avoir avec elle des rapports sexuels (Comparez avec Annotatio 7 qui traite de la transgression de cette règle).

7^o Accouchement.

En étudiant les rites de la naissance nous avons décrit les nombreux tabous de l'accouchement. La période du *bousahana*, qui s'étend depuis les couches jusqu'au moment où le cordon ombilical tombe, est très redoutée. Lorsqu'une femme est atteinte de *chiloumi* (maladie qui se produit parfois après les couches, sans doute par suite du déplacement des organes) elle ne doit pas pénétrer dans la hutte d'une femme qui vient d'accoucher. Le mal (« sauterait vers elle ») (*tloulela*). Il y a cependant un moyen d'empêcher la contagion. La visiteuse doit prendre l'étoffe dont elle se sert comme ceinture et la jeter à la malade qui, à son tour, lui

jette sa propre ceinture. Elle peut alors entrer : « Elles ont agi conformément à la loi, il n'y a plus de *yila*. »

Il est interdit à la mère de boire du lait pendant toute la période qui s'étend de la naissance de l'enfant à sa présentation à la lune. Ensuite elle n'est autorisée à boire que le lait de vaches ayant eu plusieurs veaux.

Lorsqu'il s'agit d'un premier-né, on accomplit le rite du *kounga*. L'enfant est appelé *ñwana wa maliboula*, c'est-à-dire l'enfant par lequel la mère a *tiboula*, est devenue mère. L'étymologie de ce mot *tiboula* (ziboula en zoulou) m'est inconnue. Lorsque les gens viennent aluer l'enfant, ses parents ne les laissent pas le prendre dans leurs bras. Ils doivent payer une petite somme pour obtenir la permission de le faire, même s'il s'agit d'un frère, d'une sœur ou d'une grand'mère. Le père n'est pas soumis à cette règle : « l'enfant est à lui, il lui appartient ». Actuellement cette cérémonie signifie seulement que ces gens sont heureux de recevoir parmi eux le nouveau-né. Il n'y a pas de tabou, mais ce rite est certainement lié au fait qu'en mettant au monde un enfant pour la première fois, la femme passe de l'état de femme à l'état de mère. Une démonstration de joie a lieu à la naissance de chacun des enfants suivants, mais le *kounga* ne s'accomplit que pour le premier-né. Il ne semble pas que dans ce cas les cadeaux du *kounga* soient sujets à aucun tabou, comme c'est le cas pour le *bowoumba* (voir p. 122).

8° Perte d'enfants.

La femme qui perd un bébé (*wa kou felwa*) est profondément contaminée par la souillure de la mort. Elle doit l'enterrer elle-même, sans l'aide de son mari. Le jour suivant elle va derrière la hutte, s'agenouille et fait couler son lait sur le sol. Elle continue ainsi jusqu'à ce qu'il soit tari. C'est un tabou, son lait est souillé, il n'en doit pas tomber une goutte dans les jardins. Elle doit donc éviter de traverser les champs et d'aller aux greniers chercher des provisions. Jusqu'à ce qu'elle ait été « remise en état (*bouse-tela*) », elle mange avec une cuiller. Pour une femme, se servir d'une cuiller est un mauvais signe, car cela lui rappelle la mort. C'est la raison pour laquelle les hommes adoptent cette habitude plus facilement que les femmes. Pendant toute la durée du deuil les rapports sexuels sont interdits à la mère, et, lorsque ses règles réapparaissent, elle se tait et n'en dit rien à son mari. Ce n'est

qu'à la deuxième ou à la troisième fois qu'elle l'avertit. Il peut alors la purifier, ce qui se fait exactement comme pour les veuves (Voir p. 149). Ensuite il lui achète de nouveaux vêtements et elle reprend sa vie ordinaire. Tous, en la voyant ainsi revêtue d'habits neufs, sauront qu'elle a été « réparée ». Si elle recevait ces vêtements d'un autre que son mari, ce dernier serait gravement offensé et il l'accuserait d'adultère.

Un homme ne se revêt pas de *malopa*, ou vêtements de deuil, lorsqu'il s'agit d'un enfant tout jeune. Seule la femme le fait. Pourtant un mari est toujours peiné de la mort d'un enfant et ce triste événement produit souvent de terribles résultats. L'idée lui viendra que sa femme est une jeteuse de sorts et que, par ses pouvoirs magiques, elle a mangé son propre enfant. Une telle accusation finit presque sûrement par un divorce.

Une femme qui a perdu plusieurs enfants, trois ou quatre, est considérée comme étant dans une situation particulière, appelée *bowoumba*, et de nombreuses règles devront être observées afin de remédier à cet « état de dépouillement ». Si un enfant vient au monde, après la mort de plusieurs de ses frères, il devra être porté dans un *ntéhé* fait d'une peau de mouton au lieu d'une peau d'antilope ou de chèvre (Voir p. 51). Il est tabou de le porter dans un *ntéhé* ordinaire. Si c'est un garçon, la mère l'habillera avec des vêtements de fille, et vice-versa. Les seins de la mère devront être enduits d'une médecine spéciale, car ce sont des « seins de morts (*mabele ya bafi*) ». Si l'enfant vit, on le sèvre le plus tôt possible et on le conduit chez sa grand-mère. Il y a deux rites curieux pour le protéger du mauvais sort. Le premier est le *kounga*; le deuxième *rangela bowoumba*, semble être plus particulièrement la coutume des clans du Nord.

Le rite du *kounga* que nous avons déjà trouvé plusieurs fois (voir p. 120) est accompli également dans le cas d'une mère qui a mis au monde un nouvel enfant alors qu'elle se trouvait en état de *bowoumba*. Il est tabou de le négliger. La mère garde le silence devant les gens qui viennent la voir jusqu'à ce qu'ils aient déposé leurs dons à ses pieds et qu'ils aient, par ce moyen, « ouvert sa bouche ». Les vieilles femmes qui n'ont pas les moyens d'acheter un cadeau, prennent un brin d'herbe et le piquent dans ses cheveux. Elle consent alors à parler. Elle réunit tous les bracelets ainsi obtenus et les attache au *ntéhé*, les portant de cette manière partout où elle va.

Les clans du Nord observent un autre rite. La mère conduit au village de ses propres parents l'enfant dont les frères et sœurs

ainés sont morts. Là elle l'enterre jusqu'au cou dans le tas de cendres, puis quelqu'un court prendre au village une poignée de maïs et la jette sur l'enfant. Après cela on le retire des cendres, on le lave, on le barbouille d'ocre et on le ramène à la maison. Ce rite s'appelle *rangela bowoumba*, c'est-à-dire *devancer* le bowoumba, le couper, le soigner : le bowoumba ne viendra plus maintenant puisqu'il a été « devancé ». Il aura été trompé et ne voudra plus du bébé, puisque celui-ci a été jeté sur le tas de cendres avec tous les détritiques du village. L'enfant ne peut plus manger de maïs, même si on lui en donne des grains, il est mort ! Que le bowoumba ne s'en occupe plus ! (Cette description du « rangela bowoumba » m'a été donnée par un vieux Thonga des Spelonken. Mankhélou, mon informateur nkouna, appelait ce rite *ringela bowoumba* du verbe *ringa*, essayer : on essaie d'influencer ainsi le malheur de la mère dont les enfants ont été ravés) ¹.

9^o Adullère.

Chez les Thongas le véritable adultère pour un homme, qu'il soit marié ou non, consiste à avoir des rapports avec une femme mariée. S'il en a avec une jeune fille, cela n'aura pas de conséquences. Personne ne le blâmera s'il ne la rend pas enceinte. Si elle a un enfant il sera seulement tenu de l'épouser ; elle deviendra sa deuxième femme. Sa première femme ne lui en voudra nullement de sa mauvaise conduite. Parfois elle lui procurera elle-même la jeune fille qu'il désire. Il n'y a rien dans son cœur qui ressemble à la dignité jalouse d'une épouse européenne ! Elle gardera toute la jalousie (*boukwélé*) dont elle est capable pour le moment où la

1. Ces rites prouvent que, de tout temps, la mortalité infantile a été grande dans la tribu bantou. L'ignorance des règles de l'hygiène suffit à l'expliquer. Mais elle a considérablement augmenté depuis l'arrivée des Blancs à cause des maladies nouvelles qu'ils ont apportées (surtout la syphilis). C'est principalement dans les quartiers indigènes aux abords des villes que la situation est alarmante. Le *South African Outlook* du 1^{er} juin 1931 donne les chiffres suivants comme ceux des statistiques officielles : sur 1.000 enfants indigènes, il en meurt 171 à Cape Town, 203 à Port Elizabeth, 500 à Johannesburg, 301 à Pretoria, etc... Toute cette question a été envisagée, très sérieusement par la Conférence Internationale pour l'Enfance africaine qui s'est réunie à Genève en juin 1931 à l'instigation de l'Union Internationale de Secours aux Enfants. On lira avec intérêt les neuf rapports présentés sur ce sujet pour toutes les régions de l'Afrique et les conclusions adoptées par la Conférence (S'adresser : 31, quai du Mont-Blanc, Genève).

deuxième femme arrivera au village et partagera avec elle l'affection de leur commun mari! L'adultère avec une femme non mariée n'est que du « gangisa ».

Mais si un homme a séduit une *femme mariée*, une femme qui possède un maître (*nwinyi*), qui a été payée, alors l'affaire devient très sérieuse. Le mari réussira très habilement à découvrir sa mauvaise conduite. Aussitôt qu'il commence à avoir des doutes sur la fidélité de sa femme, il choisit un ami et lui demande de la surveiller. Elle est très rusée, son amant aussi, mais l'ami veille et il finira peut-être par les surprendre dans la brousse lorsqu'elle va chercher du bois, ou près de l'étang quand elle va chercher de l'eau.

Il revient auprès du mari et lui fait savoir qu'il a réussi à les prendre en flagrant délit. L'amant a peut-être donné des cadeaux à la femme. S'il ne l'a pas fait, le mari envoie son épouse enlever quelque objet dans la hutte du séducteur. Celui-ci la laisse faire. Elle revient avec sa couverture ou quelque autre objet lui appartenant. En possession de cette pièce à conviction, le mari trompé va trouver le conseiller dont il dépend et le prie de l'accompagner auprès du chef, au tribunal. Le chef convoque alors le conseiller qui doit veiller aux affaires de l'amant et l'envoie chercher le coupable. La confrontation a lieu. La femme, interrogée, raconte tout : combien de fois ils se sont rencontrés, où il l'a séduite, etc..., etc. S'il nie, on exhibe l'objet qui prouve le délit. La femme le lui montre : « N'est-ce pas toi qui m'as donné ceci. J'avais beau te dire que j'appartenais à un maître (*wa nwinyi*), tu me disais : Peu importe! Tu vois bien, maintenant! » Le chef ordonne alors à l'adultère de payer *tout un lobolo*, 15-20 Liv. st. et il accompagne son jugement des considérations que voici : « Comment as-tu pu faire une chose pareille? On sait bien qu'une femme ne refuse jamais les avances d'un homme. Mais nous sommes sur nos gardes sachant que l'adultère entraîne des procès (*tindaba*). Que n'as-tu pris une jeune fille, si tu en voulais! Tu n'aurais commis aucune faute, mais tu apprendras ce que c'est que de porter atteinte à une femme mariée! »

Le jugement ayant été prononcé, le conseiller du mari trompé s'en va trouver le conseiller du coupable. Celui-ci va réclamer l'amende. Les parents du condamné grondent l'adultère, l'insultent. « Tu vois bien! voilà tout cet argent perdu perdu pour rien! Si au moins tu avais acheté une femme avec cette somme! Mais regarde : c'est une perte sèche! Nous te disions bien que tes mauvaises mœurs te conduiraient au malheur! » Si le séducteur n'a

pas de quoi payer, il devra réunir toute sa famille et la supplier de lui venir en aide, car chacun est d'accord sur le principe suivant : « Quant à la dette d'adultère, on ne doit pas manquer d'argent pour la payer (Nandjou wa hombouyé a ou pfoumalé).

Le malheureux paye son amende et il ajoute même une pioche pour chasser (hlongola) le conseiller qui a fait exécuter la sentence. Celui-ci la gardera pour prix de sa peine!

Pourquoi l'adultère est-il si sévèrement interdit et puni? Ce n'est pas du tout pour une raison morale de pureté ou de chasteté, mais pour deux autres raisons. D'abord une raison juridique. L'adultère avec une femme mariée est un vol, car celle-ci appartient à un maître. Elle-même n'est pas punie, sauf lorsque celui qui la surveille la surprend en flagrant délit et se donne le plaisir de lui administrer une volée de coups de bâton. Tout le châtement retombe sur l'homme, c'est lui le voleur. Mais il existe également une raison physique : le *malloulana*! Nous avons déjà vu ce mot. *Tloulana* signifie sauter l'un par-dessus l'autre, se faire concurrence l'un à l'autre. Dans le domaine sexuel on l'emploie en parlant de deux hommes qui ont des rapports avec la même femme. « Ils sont unis en une seule vie par le sang de cette femme, ils ont bu à la même source » (Viguet). Cela établit entre eux une dépendance mutuelle des plus curieuses : si l'un d'eux tombe malade, l'autre ne doit pas lui rendre visite, le malade pourrait en mourir. S'il s'enfonce une épine dans le pied, l'autre ne doit pas l'aider à la retirer, c'est tabou, la plaie ne guérirait pas. S'il meurt, son rival ne doit pas assister à son enterrement, car il mourrait lui-même (Voir page 133). S'il est le fils du défunt (il arrive parfois qu'un fils se rende coupable d'adultère avec l'une des jeunes épouses de son père, ce qui est considéré comme *biha*, très mal), il n'osera plus s'occuper de l'enterrement, bien qu'il puisse se trouver qu'il soit justement le « maître du deuil ». Ses parents le chasseront car ils ont pitié de lui et savent quel malheur le menace. C'est un tabou terrible! Il existe des médecines pour enlever cette contamination, sans doute : elles font disparaître le *gila*, mais le *biha* (mauvaise action) demeure! Toutefois ces médecines seraient inutiles en cas de *mpondjo* (que je suppose être le loup); si un homme rendait visite à son rival atteint de cette maladie, il mourrait. Nous avons déjà vu quelles complications terribles sont supposées se produire à la naissance des enfants, lorsqu'il y a eu adultère (p. 45).

Ces grands tabous montrent que les Thongas ont le sentiment très net que la promiscuité dans ce domaine est très dangereuse.

Même en cas de *gangisa*, on blâme les jeunes gens lorsque deux d'entre eux ont des rapports avec la même fille.

10^o Divorce.

L'adultère est l'une des causes du divorce. Au lieu d'obéir à son mari légitime et de lui aider à obtenir une compensation, l'épouse coupable peut préférer aller vivre avec son amant. Ceci provoque un divorce immédiat. Le mari va trouver les parents de la femme infidèle et réclame son lobolo. Ceux-ci n'ont peut-être pas d'argent liquide, cependant ils cherchent à se le procurer le plus vite possible, même si cela doit entraîner la dissolution du mariage de leur propre fils. Il se peut qu'ils renvoient à ses parents la jeune femme de ce dernier et réclament le lobolo payé pour elle, afin de faire face aux revendications du mari offensé (Voir II^e Partie). Il semblerait plus simple d'aller réclamer au voleur lui-même le lobolo de la femme adultère qu'il a volée (Ihouba). Mais un voleur n'est pas un homme sur qui on puisse compter! S'il a volé, cela prouve qu'il ne possédait rien ¹ (Voir Appendice VIII).

Le divorce a souvent lieu pour des causes plus triviales, pour simple incompatibilité de caractère. Les païens sont souvent durs pour leurs femmes. Ils refusent de leur donner de l'argent pour acheter des vêtements. « Ce sont des pierres » me déclara un jour l'un d'eux. « Lorsqu'on gratte une pierre avec l'ongle, l'ongle se casse et la pierre reste ». D'autre part les femmes sont loin d'être des créatures douces et obéissantes, et naturellement il y a souvent des disputes. Lorsqu'elle s' imagine être persécutée (*chanisa*), la femme *s'enfuit chez elle*. C'est sa grande arme. Le mari pousse un soupir de soulagement... mais très vite il se rend compte de son malheur. Plus de nourriture, plus de repas cuit le soir! Ses camarades partagent leur souper avec lui pendant quelques jours, mais ils ne consentiront pas à le nourrir pendant longtemps. Modestement, humblement, il devra aller trouver ses beaux-parents et demander à sa femme de revenir. Les parents font une enquête, et, s'il y a lieu, tancent vertement leur gendre. Il se peut que la vie domestique redevienne normale, car tous deux

1. Les femmes de mauvaise vie sont appelées en ronga *gwababana* : prostituées. Il y en a beaucoup tout autour de Lourenço-Marquês, car la moralité y est descendue à un niveau très bas. C'est là le résultat d'une dégénérescence.

redoutent un renouvellement de conflit, mais il se peut également que la situation s'aggrave de plus en plus et que l'on en arrive au divorce. Le mari réclame son argent et lorsqu'il l'a obtenu le mariage est dissout (kou dlawa ka boukati).

Une accusation de sorcellerie peut également provoquer le divorce, surtout après la mort d'un enfant; de même la stérilité, comme nous l'avons déjà vu (p. 179). L'égoïsme exagéré du mari peut le provoquer. On raconte souvent l'histoire de l'homme qui, en temps de famine, réussit à tuer une antilope et la garda pour lui sans en donner à sa femme ni à ses enfants. La femme s'en aperçut; aussi, lorsque la famine fut terminée, invita-t-elle tous ses parents à une fête de bière. Elle leur montra les os de l'antilope qu'elle avait cachés en racontant combien son mari s'était mal conduit vis-à-vis d'elle. Ses parents la reprirent alors chez eux avec ses enfants. Parfois on termine l'histoire en disant que l'homme perdit ainsi même l'argent du lobolo en punition de sa mauvaise action! (Voir *Grammaire Ronga*, page 202. *Chants et Contes des Ba-Ronga*, page 260).

11° *Veuvage.*

Lorsqu'un homme meurt, tous ses parents sont, ainsi que nous l'avons vu, contaminés par la souillure de la mort (page 138). Il y a des cercles concentriques autour de lui, certaines personnes étant plus touchées que d'autres. Les femmes forment le premier cercle, surtout la première femme. Elles doivent donc accomplir des cérémonies purificatrices spéciales, qui jettent une vive lumière sur les sentiments profonds des Thongas en ce qui concerne la vie et la Nature. Par ailleurs ces femmes sont la propriété de la famille du mari et elles font partie de ses biens. Comment doivent-elles être réparties entre les héritiers? C'est là un problème très délicat, plus ou moins réglé par la loi de la tribu. Il y a donc dans la série des coutumes relatives aux veuves deux catégories de rites à étudier : 1° les rites de purification; 2° les règles pour la répartition des épouses dont le mari est mort.

Décrivons d'abord le sort réservé, chez les Rongas, à la première femme (pour tous les détails supplémentaires voir : le sort des veuves chez les Ba-Ronga. S. A. A. S. 1909).

a) *Le premier jour.* — Manyibane est mort! triste événement pour sa femme. On l'appelle pour lui faire voir la tombe. Elle assiste en silence à l'enterrement, mais aussitôt que le frère cadet

du défunt a terminé la prière mortuaire, elle éclate en sanglots et en cris! Ses parents se lamentent eux aussi : « Notre enfant est accablée de malheur! Maintenant le froid est venu pour elle! Elle apprendra à connaître l'eau froide! » C'est là une allusion à la vie que la nouvelle veuve devra mener. Chaque matin elle devra se rendre avec ses compagnes au lac ou à l'étang et se laver tout le corps, ceci jusqu'à ce que les jours de purification soient passés.

Le premier de ces rites purificateurs a lieu immédiatement après l'enterrement. La veuve, entourée des autres femmes se rend à l'étang. Là toutes doivent se laver le corps. La plupart retournent aussitôt chez elles, mais la veuve reste en compagnie des autres veuves ayant perdu leurs maris les années précédentes. Elles forment une société secrète qui ne se réunit que pour recevoir de nouveaux membres dans ses rangs. Personne ne doit être témoin des rites étranges qui s'accomplissent. C'est un *ngoma* (mot identique à celui employé pour l'école de la circoncision). En tout cas la troupe mystérieuse prend possession de la grande route (*gondjwen*), et l'on doit éviter avec soin de passer par là pendant ce temps, car un grand malheur pourrait arriver à l'imprudent qui s'approcherait trop près et verrait quoi que ce soit de la cérémonie. Si un homme avisé aperçoit le groupe suspect de ces femmes en deuil assises sur la grande route, il s'arrête prudemment et fait un long détour pour éviter l'endroit ... Que fait-on à cette cérémonie? Avec un couteau ou un morceau de verre l'une des veuves fait au nouveau membre de la société une incision à l'aîne, du côté gauche, « là où le mari dormait ». Si le sang coule librement, c'est bon signe. Les femmes se montrent satisfaites, elles disent que les époux s'entendaient bien. Si au contraire le sang ne coule pas, c'est mauvais signe. Puis l'une d'elles allume un petit feu avec une poignée d'herbe sèche arrachée au toit de la hutte mortuaire. Elle y jette des excréments de coq (et non de poule!) et la veuve doit présenter ses deux mains à la flamme, après quoi elle doit éteindre le feu avec son urine. Si elle est incapable de le faire, c'est encore une preuve qu'elle n'a pas été fidèle à son mari et qu'elle l'a tué par ses adultères. Ces rites ressemblent beaucoup aux premiers rites de la circoncision, l'incision rappelant l'ablation du prépuce, et l'exposition à la fumée, le saut par-dessus le feu. Ce sont de grands tabous. Il faut évidemment y voir des rites d'initiation accompagnant le passage d'une condition à une autre. Pourquoi la cérémonie a-t-elle lieu sur la grande route? Parce que plus tard la contamination de la mort

s'attachera aux voyageurs qui passeront par là, et les gens qui ont été souillés par le deuil en seront débarrassés.

Après cela toute la troupe rentre au village. Les autres veuves enlèvent à leur compagne tous ses vêtements et lui attachent autour de la ceinture un jonc ou une lanière de feuille de palmier à laquelle elles suspendent quelques larges feuilles. Ainsi sommairement vêtue, on la ramène chez elle, bien encadrée. Les hommes ne doivent pas voir cette procession; aussi quelqu'un vient les avertir pour qu'ils s'éloignent du chemin et ils vont se réfugier dans leurs huttes. La veuve est ainsi ramenée à sa hutte, celle de la grande femme qui vient d'être découronnée. Elle doit exécuter la « dernière traversée de la hutte ». Elle entre par la porte en criant : « Mon mari! Mon mari! Tu m'as laissée seule! Que dois-je faire? » Puis elle sort, non par la porte, mais par le trou qui a été pratiqué dans le mur pour sortir le cadavre et le porter au tombeau. Derrière la hutte ses amies l'attendent pour lui remettre ses vieux vêtements qui ont été lavés à l'étang et qu'elle devra porter pendant deux jours ¹.

b) *Les jours suivants du Grand Deuil.* — Une petite hutte provisoire est construite immédiatement devant la hutte mortuaire. C'est là que la grande femme devra demeurer pendant toute la durée de son veuvage; l'espace compris entre les deux constructions est plus ou moins tabou et la plus grande partie des biens du défunt est déposée sous l'auvent du toit près de la porte et à l'extérieur (Voir la gravure de la page 153).

Les autres veuves n'abandonnent pas leurs huttes mais elles prennent part aux autres actes de purification, aux bains de vapeur et à l'aspersion générale du cinquième jour. Pourtant, en ce qui concerne les bains de vapeur, la première femme est traitée de la même façon que les fossoyeurs, c'est-à-dire qu'elle doit s'exposer à la fumée médicinale la plus forte, alors que les petites femmes sont purifiées au moyen de drogues plus faibles. Toutes revêtent les *malopá* et mangent à l'aide de cuillers pendant toute l'année du veuvage.

c) *Décision provisoire en ce qui concerne le sort des veuves.* — Quelques jours après le Grand Deuil, une nouvelle réunion a lieu,

1. Les *veufs* forment eux aussi une société semblable et accomplissent les mêmes rites, mais de même que seule la grande femme est soumise à ces règles, à l'exclusion des petites femmes, de même l'homme n'est initié à la société des veufs que lorsqu'il a perdu sa première femme. Après l'avoir enterrée (c'est lui qui tient la tête) il va se laver à l'étang, et un autre veuf lui fait une incision à l'aîne.

mais cette fois il n'est pas question de la souillure inhérente à la mort, puisque celle-ci a provisoirement disparu, il s'agit seulement de *décider du sort des veuves*, en attendant la décision définitive. Les sœurs du mort jouent un rôle spécial lors de cette réunion. Elles dirigent l'entretien qui a lieu avec les veuves au sujet de leurs nouveaux maris. C'est vraiment une coutume digne d'approbation que de laisser les femmes prendre elles-mêmes une décision en cette matière, bien qu'elles n'aient pas un pouvoir illimité. La loi a prévu des règles pour leur répartition et il est rare qu'on s'en écarte. Pourtant on tolère une certaine liberté dans leur application et des modifications peuvent plus facilement y être apportées si elles sont proposées par des intermédiaires féminines. Si le mari possédait un harem (tshengwé) c'est-à-dire au moins cinq femmes, celles-ci seront très probablement attribuées aux héritiers de la manière suivante : la grande femme qui est « le pilier du village », doit y demeurer et appartient au frère puîné¹ qui devient le maître du kraal. La deuxième est attribuée au deuxième frère, la troisième au troisième, la quatrième au *ntoukoulou*, c'est-à-dire au fils de la sœur du défunt. La cinquième deviendra alors la femme de l'un des fils du mort. Ceci peut sembler choquant, et c'est réellement choquant même pour les indigènes; cependant il ne faut pas oublier qu'elle est la plus jeune de toutes; elle a été épousée alors que le père était déjà vieux, et le fils aîné du mort est peut-être plus âgé qu'elle. En ce qui concerne les femmes d'un âge plus avancé, la première et la deuxième en particulier, personne ne penserait à les réserver à l'un des fils! Les incestes sont très rares chez les Rongas. Même dans le cas que nous venons de citer on respecte plus ou moins les sentiments des deux parties. Les hommes conseillent au fils de se mettre à jouer avec la jeune veuve, de lui demander du tabac en plaisantant, de façon à ce qu'il s'habitue peu à peu à la considérer, non plus comme une mère (mamana), mais comme une épouse (nsati).

Naturellement la règle générale peut être considérablement modifiée suivant les circonstances. Si le défunt est le plus jeune de la famille, son frère aîné peut hériter de la première femme, mais cette manière de procéder est considérée comme une exception.

1. Chez les Rongas, un frère aîné du défunt ne peut hériter de l'une des veuves. C'est tabou. Il est un père pour elle et non un mari. Parfois il dirige la discussion, car il n'a personnellement aucun intérêt en la matière. (Voir II^e Partie.)

La répartition ayant ainsi été conclue, les sœurs du défunt appellent les veuves et leur disent : « Toi, une telle, tu donneras à manger à un tel (phamela manyana) », et c'est alors que commence la discussion. L'une des veuves, déjà vieille, peut refuser complètement d'être adjugée à l'un de ses beaux-frères. Elle peut dire : « Je prends pour mari mon jeune fils », ce qui veut dire : Je ne veux être la femme de personne. Ou bien elle dira : « Je choisis le grand arbre du village où mon mari défunt a construit sa hutte ». Cette réponse peut signifier deux choses. Ou bien : Je ne quitte pas ce kraal et je resterai ici sans mari; ou, au contraire : Je consens à être la femme de l'homme qui deviendra le chef du village, c'est-à-dire l'ainé des frères cadets. Une autre dira : J'aime mon *ntoukoulou* tel et tel. » Cependant si la première femme désire prendre pour mari un homme qui n'habite pas dans le village, le conseil de famille s'opposera certainement de toutes ses forces à son désir, car son départ signifierait la disparition du village. En ce qui concerne les plus jeunes veuves au contraire il est très possible qu'une exception soit faite à la règle ordinaire si elles insistent pour choisir un autre époux ¹.

Après tout ce n'est là qu'une consultation préliminaire et les hommes qui se réjouissent à l'idée d'avoir de nouvelles femmes auront peut-être plus tard, comme nous allons le voir, de cruelles désillusions. En tout cas celui qui est choisi provisoirement comme futur mari d'une veuve, lui rend immédiatement visite, « fait des démarches auprès d'elle » (*kou mou fambela*), suivant l'expression technique.

c) *L'expulsion du malheur*. — Mais avant que les veuves puissent retrouver une vie heureuse et normale, il leur faut encore traverser une épreuve très dure. Elles doivent accomplir la cérémonie du *lahla khombo*, pour se débarrasser de la malédiction de

1. Qu'arriverait-il si une veuve choisissait un mari en dehors de la famille de son mari? Pareille idée ne viendrait jamais à une femme palenne; mais supposons qu'une veuve chrétienne, dont tous les prétendants seraient mariés, refuse de devenir leur femme, puisque sa conscience lui défendrait de contracter une union polygamique. Son cas serait extrêmement délicat, car je ne pense pas que la famille païenne prenne son désir en considération. Il faudrait porter l'affaire devant le tribunal des Blancs et celui-ci essaierait probablement de venir en aide à la veuve. Je crois que même si cette femme consentait à soumettre ses affaires de famille à un tribunal européen, elle serait obligée de rendre le *lobolo* ou de remettre ses enfants à ses beaux-frères, ce qu'elle serait peut-être incapable de faire. Il serait intéressant de savoir comment les Administrateurs Coloniaux agissent dans des cas semblables.

la mort, ce qui pour elles est chose beaucoup plus difficile que pour les fossoyeurs ou les autres membres du village. L'idée essentielle dans cet étrange acte de purification est la suivante : avant qu'une veuve puisse devenir la femme de son nouveau mari, elle doit avoir des relations sexuelles avec un autre homme qu'elle séduit. Si elle réussit à se dégager de lui de telle façon que l'acte garde son caractère rituel, s. n. i. (voir Annotatio 2), l'homme aura pris sur lui la malédiction de la mort et elle-même sera purifiée. Si au contraire l'homme accomplit l'acte en entier, la veuve a échoué dans son entreprise et doit retourner chez elle en proie à la honte et au désespoir! Voici la description de l'une de ces tristes expéditions. Elle a lieu quelques jours après la réunion que nous venons de décrire. Les hommes du village envoient les veuves en leur disant : « Allez disperser (*hangalasa*) la malédiction par le pays et débarrassez-vous-en avant qu'un autre malheur ne nous arrive. » Elles partent, leurs paniers coniques sur la tête, accompagnées chacune d'une amie comme témoin. Elles rendent visite à une parente éloignée et essayent de flirter avec les hommes du village. Leur désir est vite compris; les mœurs sont tellement relâchées qu'il ne leur est pas difficile d'en arriver à leurs fins. Mais l'acte de purification sera inutile s'il n'est interrompu brusquement avant qu'il ne soit accompli. Si la veuve réussit, elle est exhubérante de joie et revient en disant : « J'ai lutté contre le deuil et je l'ai vaincu. » Si elle ne réussit pas, c'est qu'elle a été « vaincue par le deuil ». C'est un cas très sérieux et on ne peut le traiter que par des médecines spéciales. L'homme qui, inconsciemment, a purifié une veuve et s'en aperçoit, doit avoir recours au *hanga* pour se débarrasser de la souillure de la mort¹. Les veuves s'arrangent pour revenir toutes ensemble; elles s'arrêtent devant l'entrée principale du village et annoncent leur succès en poussant leurs *mikouloungwana*, qui signifient à la fois joie et douleur. Tous viennent à leur rencontre, et vont en procession au tombeau afin d'annoncer au défunt ce qui s'est passé : « Tu nous a laissées dehors, nous avons dû traverser une épreuve pénible,

1. Il peut également échapper au danger d'être tué par la contamination de la mort de la manière suivante : S'il suppose que la femme qui essaie de le séduire est une veuve, il déchire avant l'acte un petit morceau de son vêtement le plus intime. Plus tard il demande à un *hanga* de préparer une médecine dans laquelle on met ce petit morceau d'étoffe. Ensuite il se recouvre d'une couverture, fait brûler une pilule médicinale sur des charbons ardents et aspire la fumée. Il est sauf et, quant à la femme, elle a été également purifiée.

il n'en aurait pas été ainsi si tu ne nous avais pas quittées! » Mais, après tout, ce jour est un jour de réjouissance et les hommes, ceux qui doivent hériter des veuves, sont tout particulièrement contents. Le même jour les veuves changent leur vêtement de dessous et complètent leur purification par un autre bain de vapeur.

On dit alors que le deuil est *mûr* (woupfile). Les cheveux de la veuve ont repoussé. Il ne reste plus qu'à *tuer le deuil* (dlaya nkosi). Ceci doit être accompli par l'homme qui a « fait des démarches », c'est-à-dire qui a rendu des visites régulières à la veuve. Dans la soirée il est autorisé à entrer dans la hutte de cette dernière, tous deux y allument un feu dans lequel ils mettent deux pilules d'une médecine purificatrice, et ils exposent leurs membres à la fumée. Puis ils éteignent le feu avec leur urine, après quoi ils peuvent avoir des rapports sexuels sans aucun danger. Il doit cependant se passer un certain temps avant que l'adjudication de l'héritage ait lieu.

La description du *lahla khombo* que je viens de donner, en traduisant exactement ce que m'ont raconté Mboza, Elias et un veuf âgé appelé Magingi, s'applique au rite tel qu'il était normalement accompli chez les Rongas à la fin du siècle passé. Actuellement les coutumes évoluent. Il existe, tout autour de la ville de Lourenço Marques, des agglomérations d'indigènes originaires de toutes les tribus. L'immoralité s'y est développée d'une façon terrible grâce à l'alcoolisme. Les veuves sont assurées de trouver là cent hommes pour un lorsqu'elles désirent « jeter au loin » leur souillure. Mais dans cette promiscuité la syphilis fait de terribles ravages. D'après les observations des médecins 90 % des indigènes sont atteints de cette maladie. Lorsque les hommes de l'intérieur du pays s'aperçurent que leurs femmes revenaient rituellement purifiées mais contaminées physiquement, ils se mirent à accomplir eux-mêmes l'acte nécessaire. C'est si bien devenu la coutume que, lorsqu'une veuve se rend à Majlangalène (tel est le nom de cet enfer d'ivrognerie et d'immoralité), on dit d'elle : « Elle refusera de rester avec ses héritiers légaux! » Cependant la loi du *lahla khombo nhoben*, de l'enlèvement de la malédiction dans la brousse, demeure inexorable dans les trois cas où la souillure est considérée comme plus grave : lorsque le mari est mort de phtisie, de la lèpre, ou que la femme a mis au monde des jumeaux.

Les vieilles veuves qui sont incapables de trouver des amants peuvent être purifiées au moyen de drogues.

e) *L'année du veuvage.* — Bien que les veuves aient trouvé de nouveaux maris, elles demeurent encore dans le vieux kraal. Elles doivent y accomplir « une pioche complète », c'est-à-dire une année entière de labour. Dans leurs nouveaux champs elles laissent les tiges desséchées des céréales de l'année précédente, de telle sorte que chacun en passant par là sache immédiatement que ce champ est celui d'une veuve. Ce qu'elles récolteront pendant cette année appartiendra à leur nouveau mari. Ils ont maintenant le droit de *fambelana*, c'est-à-dire d'aller se visiter l'un l'autre. Le prétendant apporte des vêtements à la femme, et la femme va le voir en lui portant une cruche de bière. Ils appartiennent plus ou moins l'un à l'autre, mais le mariage de la femme ainsi héritée n'est pas absolument décidé. Son sort définitif n'est pas connu avant le dernier acte qui est aussi le plus important : l'adjudication de l'héritage.

f) *Le jour de l'adjudication de l'héritage.* — C'est là une cérémonie des plus caractéristiques, et on la prépare avec le plus grand soin car c'est un jour plein de surprises et de dangers. Toutes les précautions sont prises pour éviter les malentendus et pour donner une conclusion paisible et satisfaisante au deuil. Cela se passe en hiver, les céréales ont été moissonnées dans les champs des veuves, les petits épis appelés *makounoula* ont été mis soigneusement de côté, car ils doivent servir à préparer la bière pour la fête. Le conseil de famille se réunit à nouveau et décide que le moment est venu. On consulte les osselets. S'ils sont favorables, la cérémonie a lieu. On pose encore aux osselets un certain nombre de questions : qui doit prendre le maïs dans le grenier et le mettre dans la marmite pour que l'eau le ramolisse? (c'est la première opération de la fabrication de la bière indigène.) Une femme nouvellement mariée qui n'a encore qu'un enfant est choisie de préférence. Puis on demande combien de temps on doit laisser le maïs dans l'eau, qui doit pousser des *mikouloungwane* pour accompagner le travail, qui doit sortir le maïs de l'eau, quelle est celle des femmes qui doit donner le premier coup de pilon dans le mortier pour écraser le maïs devenu tendre, etc...

Tous les parents se réunissent dans le village mortuaire. Une année s'est écoulée depuis la mort, et l'amertume du deuil est passée. Personne ne manquera la fête, et moins que personne les *baloukoulou*, c'est-à-dire les neveux, les fils des sœurs du défunt. Ce jour-là certains seront désappointés, mais l'un des neveux retournera chez lui plus riche qu'il n'en était parti. La plupart des parents arrivent avant le grand jour pour aider à la prépara-

tion de la bière. Lorsque la femme désignée par les osselets a donné le premier coup de pilon, toutes ses compagnes se mettent immédiatement à piler avec vigueur : « Ghé-ghé-ghé-ghé », et elles chantent des chants de deuil. En voici un très significatif :

Hi rilo, hi rilo! Hi ta kou yini kou we, Hosi ndjina?

Nous pleurons, nous pleurons! Que te dirons-nous, ô chef!

Ce chef est sans aucun doute le Ciel, l'être plus ou moins personnifié qui tue ou donne la vie, et que nous retrouverons souvent au cours de ces pages.

La première des cérémonies de ce jour est le sacrifice qui a lieu sur le tombeau. Le maître du deuil prend un pot de bière et, suivi de la foule, en particulier des *baloukoulou*, se rend à l'endroit où le mort a été enterré. Arrivé là il s'arrête et prie : « Vois cette cruche de bière! Nous te l'apportons; nous nous sommes réunis pour mettre en pièces le deuil. Nous te supplions de faire en sorte que cette cérémonie s'accomplisse en paix et bonne entente ». Puis il verse un peu de la boisson dans la coupe qui se trouve sur le tombeau, celle dont se servait le défunt de son vivant. Un des *nloukoulou* prend alors la cruche, qui est presque pleine, et en boit le contenu avec les autres *baloukoulou*. Tout ceci a été fait avec calme, mais ce dernier acte a rendu les *baloukoulou* plus hardis. Ils s'agitent. Aussitôt que la foule est revenue du tombeau, ils volent un autre pot de bière. Ils insultent les maîtres du village en disant : « Quoi! Vous ne nous avez rien fait dire au sujet des décisions prises pour le deuil! Nous en sommes las! Nous irons prendre nous-mêmes nos femmes! » Mais quelques-uns des vieillards vont à eux et leur disent : « Restez tranquilles! Ne gâchez pas la fête! »

Vers la fin de l'après-midi tous les parents se réunissent près de la porte de la hutte mortuaire et amènent les chèvres qu'ils ont données pour la fête. C'est là que le véritable sacrifice consistant en une offrande vivante est offert, de la même manière à peu près que celui décrit à l'occasion de l'écrasement de la hutte (p. 152). Le vieil officiant qui prie dit : « Regarde-nous tous ici! Nous nous sommes réunis pour terminer notre deuil. Qu'il n'y ait pas de bruit, pas de malentendu, pas de colère parmi les *baloukoulou*! Voici notre bœuf (la chèvre). Il a été donné par tel et tel. Beaucoup d'autres ont été apportés. Vois. Tu es mort comme un grand chef! » Au même moment un *nloukoulou* se lève et commence à insulter le prieur « Tu n'as pour nous aucune considération.

Pourquoi nous laisses-tu de côté? Tu ne nous donnes pas nos femmes! Tu es en train de nous tuer!» Et les autres *baloukoulou* reprennent en chœur. La fin du sacrifice et de la prière est toujours la même dans ces grandes réunions religieuses de famille des Rongas : les *baloukoulou* volent la part de la victime mise de côté pour les dieux-ancêtres. La foule les poursuit en riant, et on les bombardant de boules de *psanyi*.

Le soleil s'est couché. Tous les hommes se rendent à la place centrale du village et s'assoient autour du feu. Les veuves restent à l'endroit qui se trouve entre la hutte du mort et la nouvelle hutte de la grande femme, là où tous les biens du mari défunt ont été laissés pendant toute l'année écoulée. Les autres veuves de la famille les entourent une fois de plus, aucune autre femme n'a le droit de s'approcher. La cérémonie qui a lieu est un nouveau rite secret de la société des veuves. Elles chantent le chant funéraire suivant pour rappeler toutes les souffrances de l'année de veuvage :

Angoma nkouloukoumba! Tatana a nga fa, a ba siya
Na ngoma a nga si ba byela!

Notre loi secrète est une grande loi! Notre père est parti, il les a laissées,

Et il ne leur avait pas parlé de cette loi!

Pendant ce chant les vieilles femmes enlèvent tous les vêtements des veuves, et lavent leur corps. Puis elles les conduisent dans la hutte de la grande femme et les revêtent de nouveaux habits, ceux qui leur ont été apportés par leurs prétendants ou par d'autres parents. Lorsque toutes sont assises, les sœurs du défunt procèdent à la dernière distribution. Elles demandent d'abord à la grande femme : « Toi, à qui appartiens-tu? » Elle répond : « Ne le connaissez-vous pas? C'est l'homme qui a pris soin de moi, qui m'a rendu visite! Je choisis un tel! » Elle peut dire également : « Je tue un tel! » (*Ndji dlaga man*), ce qui veut dire : « Comme j'ai tué mon premier mari, je pourrais en faire autant pour le deuxième », déclaration pleine de promesses! Aussitôt que la veuve a donné sa réponse, les femmes qui sont dans la hutte se mettent à crier très haut, l'une d'elles sort, va trouver les hommes et leur crie : « Une telle dit qu'elle tue un tel! » Ensuite les sœurs du défunt se mettent à en questionner une autre : « Toi, qui choisis-tu? » La femme reste silencieuse. « Que veux-tu dire? » — « Je ne choisis personne ». — « Com-

ment? Sois raisonnable! » — « Non, je ne veux personne! » — « Pour moi? »... et elles se mettent à la presser de questions : « Tu sais bien qui s'est occupé de toi, qui t'a rendu visite (*fambela*) pendant toute l'année. » — « Je ne veux pas de lui! » — « Comment est-ce possible? » — « Non, je ne veux pas de lui. Je veux le *nloukoulou* un tel. » Un bruit épouvantable se fait entendre dans la hutte; toutes se mettent à crier ensemble. Qu'est-il arrivé? Probablement cette veuve n'était pas contente de l'homme qu'on lui avait destiné. Le voyant de plus près pendant l'année son affection ne s'est pas accrue. D'autre part elle avait une certaine inclination pour l'un des *batoukoulou*, et elle s'est arrangée avec lui en secret, peut-être également avec la mère de celui-ci, et il a été convenu qu'elle garderait le silence jusqu'à ce jour, puis choisirait son neveu. Il est très possible que la mère du *nloukoulou* dise dans ce cas : « Cette veuve n'a-t-elle pas été achetée avec l'argent que j'ai procuré à la famille par mon mariage? » Naturellement le prétendant officiel trouve fortement à redire à cette spoliation. Il se met en colère. Pendant une année entière il a fourni des vêtements à l'ingrate. Les choses peuvent s'envenimer de telle sorte que le *nloukoulou* enlève immédiatement la veuve rebelle, en disant : « Au revoir, je pars avec ma femme! » Les vieux le poursuivent en le suppliant de revenir. S'ils voient que la femme est absolument décidée, ils lui permettent de suivre le mari de son choix. Il vaut mieux qu'ils donnent tout de suite leur consentement, car il n'est pas rare que le *nloukoulou* repoussé ce jour-là, se rende dans la famille de la femme et réclame l'argent que le défunt a payé pour elle, en disant : « Ce *lobola* vient de ma mère. Si vous ne nous donnez pas notre femme, si nous lui permettez de rester avec un autre homme, eh bien! rendez-nous l'argent. » Ou bien il peut arriver que la veuve, amenée contre son gré dans la maison d'un de ses jeunes beaux-frères, se sauve chez le *nloukoulou*, et le mari légal est sans recours. Il y a, à ce sujet, un dicton qui dit : « Une femme héritée, ne peut être forcée. » Naturellement de tels cas de conflit d'intérêts occasionnent bien des frottements entre les membres de la famille, et les indigènes en sont très ennuyés, ils essaient de les éviter le plus possible. Cependant le désir de posséder une femme de plus est si fort dans le cœur du Ronga que de semblables disputes ne sont pas rares, et le jour de l'adjudication de l'héritage est universellement redouté. En tout cas le conflit n'ira jamais jusqu'à une véritable bataille, et si un oncle et un neveu se sont séparés en mauvais termes, ils essaieront très vraisemblablement d'arranger les

choses par un sacrifice de réconciliation (*hahlelana madjela*), qui est l'un des côtés admirables de la religion ronga (Voir VI^e Partie).

Les veuves sont véritablement la partie la plus importante des biens laissés par un homme. Lorsqu'elles ont été distribuées, les biens moins importants du défunt sont alors adjugés. Les *bœufs* et l'*argent* ont déjà été remis au frère puîné, ou, en son absence, aux fils. Le jeune frère les emploiera, en tant que propriété de famille, pour acheter une femme à son fils ou au fils du défunt lorsqu'il sera grand. Lors de la distribution des outils qui ont été purifiés mais laissés sur le sol devant la hutte jusqu'à ce jour, le *nloukoulou*, c'est-à-dire le principal neveu utérin, joue de nouveau un rôle important. Il a le droit de *tjhoumba*, c'est-à-dire de choisir une des sagaies de son oncle, exactement comme l'oncle maternel prend (*tjhoumba*) une livre sterling dans l'argent du lobolo (Voir II^e Partie). Chaque guerrier possède au moins deux sagaies, la plus grande appartient en principe au chef, et son fils aîné doit en hériter. Le neveu prend la plus petite, mais il doit choisir avant son cousin. En s'appropriant cette arme, il *ède* ou transmet (*nyiketa*) l'héritage aux véritables héritiers. Cette expression est très caractéristique. Il semble qu'il veuille affirmer son droit, toutefois il prend l'arme la moins précieuse et laisse la meilleure au fils. L'explication de cette coutume se trouve peut-être dans l'évolution du système familial qui a dû avoir lieu chez les Thongas (Voir II^e Partie). En fait tous les batoukoulou se mettent sur un rang et reçoivent une partie des biens du défunt un couteau, une hache, un petit poignon, etc... Les femmes n'héritent jamais (*a ba di pfindla*). Lorsqu'il n'existe pas d'autres héritiers que des femmes, les sœurs du mort peuvent recevoir quelque chose, mais elles doivent garder les objets de valeur pour leurs fils qui sont les neveux utérins du défunt. Pourquoi? Parce que dans l'esprit des Thongas, une femme n'est pas apte à posséder; elle n'est pas capable de construire un enclos à bœufs et de le raccommo-der; comment pourrait-elle par conséquent posséder des bœufs? Tout ce qu'elle peut faire c'est arranger un enclos à porcs; donc elle peut posséder des porcs, mais rien de plus!

La fête de l'adjudication de l'héritage se termine par la distribution de la chair des victimes. L'assemblée se sépare après que chaque groupe en a reçu sa part. On doit la manger sur le chemin du retour, n'importe où, sous un arbre ou sur la route, mais ce ne doit être ni dans le village mortuaire, ni dans son propre kraal. C'est tabou. Ceux qui ont obtenu une femme retournent chez eux

tout joyeux. Dès son arrivée, l'heureux époux tue un poulet ou même une chèvre pour fêter dignement sa nouvelle épouse. C'est la fin de cette longue période de veuvage où il est facile de trouver la série complète des rites de passage.

Telle est la façon normale dont une veuve réintérait autrefois la société. Mais il est des cas spéciaux où les rites sont légèrement différents. Si une veuve est âgée et ne peut espérer séduire un homme, elle achète tout simplement des médecines qui doivent la purifier.

Le cas de la femme de Sokis (voir la note de la page 134) était plus compliqué. Elle avait un bébé, et les relations sexuelles lui étaient par conséquent défendues. De plus l'homme qui devait légalement la recevoir en héritage était à Johannesburg et ne pouvait jouer le rôle du purificateur. L'un des fossoyeurs le remplaça et « courut pour elle » (*tjoutjournela*). C'est une autre expression pour *fambela*. D'après ce que j'ai cru comprendre, cet homme eut des rapports rituels (s. n. i.) avec sa propre femme afin de *lahla khombo*, de se purifier lui-même. Puis il attacha le cordon de coton (*hoha nehale*) autour de la taille de la veuve. Une veuve malade est également traitée par *tjoutjournela*. Le fossoyeur peut la purifier, puisqu'il a participé à tous les rites du deuil en même temps qu'elle.

Ces procédés de purification atténués semblent être de règle dans les *clans du Nord*. D'après Vignet, les veuves doivent également aller dans la brousse (*houla ni nhoba*) pour rencontrer un homme qui les délivrera de la souillure de la mort. L'homme qui accomplit cet acte est appelé le *chikombo* des veuves. Certains individus en font leur profession. Connaissant des drogues pour se purifier eux-mêmes (*kou tirouloula*), ils exigent une rémunération... Les veuves enlèvent leurs vêtements de deuil (dans ce cas ce sont des bracelets de ficelles), et reviennent chez elles ornées de perles. Dans le dialecte djonga, l'adjudication de l'héritage est appelée *pandja ndjaka*. Aucun sacrifice ne l'accompagne. Il semble y avoir certaines différences entre les idées des Rongas et celles des clans du Nord. Pour les premiers la souillure de la mort contamine plus complètement la hutte, qui doit être détruite, et la veuve doit se soumettre à la dure épreuve de l'enlèvement du malheur (*lahla khombo*). Pour les derniers, la souillure s'attache davantage au village lui-même, qui doit accomplir la purification collective du *hlamba ndjaka*.

Il faut encore que je mentionne une nouvelle coutume qui est en train de se répandre chez les Rongas des environs de Lourenço-

Marques. Lorsqu'une veuve ne désire pas devenir la femme de l'héritier légal, elle retourne chez elle et adopte un autre mari. Il ne manque pas d'hommes d'autres tribus, venus d'Inhambane, de Quelimane ou de Mozambique qui n'ont pas de femmes. Ils acceptent la proposition de la veuve et vont vivre dans son village. On les méprise généralement et on les appelle du nom insultant de *mougomo*, mot zoulou qui signifie un bidon d'huile vide. Ils sont aussi durs et insensibles qu'un de ces bidons! Si des enfants naissent ils appartiennent à la famille du mari défunt, qui a payé le lobolo.

Parfois encore la veuve choisit un neveu qui est encore un enfant. Elle le nourrit comme si elle était sa femme, mais elle vit avec un autre homme qu'elle aime. Il arrive même qu'elle choisisse une fillette, la fille d'une autre femme du défunt (Annotatio 13).

C. --- VIEILLESSE ET MORT

Une vieille femme, sortie en quelque sorte de la communauté sexuelle, jouit de quelques privilèges qui sont tabou pour ses sœurs encore capables d'enfanter. Elle est autorisée à revêtir les vêtements qu'ont abandonnés des veuves, la contamination de la mort n'étant pas aussi dangereuse pour elle. Elle peut procéder à la purification du village dans certains cas d'épidémies, et à celle des armes des guerriers (III^e Partie). Après le sacrifice du bélier noir pour obtenir la pluie, les vieilles femmes et les petites filles sont seules autorisées à manger la chair de la victime.

Cependant les femmes âgées et décrépites sont méprisées. Aussi longtemps qu'elles sont capables de cultiver leurs champs on les traite avec considération, mais lorsqu'elles ont perdu toutes leurs forces et sont obligées de se faire nourrir par leurs enfants, on les considère comme des fardeaux importuns. Je dois dire qu'aussi longtemps qu'il reste en elle une étincelle de vigueur, la femme thonga va labourer son champ. Elle a toujours vécu si étroitement unie à la terre qu'elle ne peut concevoir l'existence loin de ses jardins, et, jusqu'à sa mort, poussée par son instinct, elle se traîne jusqu'à eux munie de sa pioche.

La mort de la femme est accompagnée des mêmes rites que la mort de l'homme. Je dois cependant mentionner la coutume des *mahloko*, qui a lieu lorsqu'une femme meurt à la fleur de l'âge. *Mahloko* est un substantif au pluriel qui vient de *nhloko*, tête. L'explication de ce mot technique est la suivante : les parents de

la femme disent : « Notre tête (c'est-à-dire une personne qui nous est apparentée) est morte, allons mener deuil sur elle. »

Voyons d'abord comment s'accomplissent ces cérémonies de deuil dans les clans rongas.

Si les deux familles étaient très amies, il est probable que les parents de la défunte amèneront une de ses jeunes sœurs en disant : « Voici notre petite viande de chèvre (mbouti), notre petite orange (ou plutôt sala, fruit de l'arbre nsala) ». Ils l'offrent au mari pour remplacer la morte et un nouveau contrat est conclu. Le veuf paie alors immédiatement une partie du lobolo, cinq livres sterling par exemple, et dans la suite il épousera sa belle-sœur. Mais généralement les parents sont en colère et la cérémonie des mahloko est très désagréable. Il se peut que la femme défunte n'ait pas été entièrement payée. Dans ce cas, ses parents viennent à la fin du deuil « réclamer le troupeau » (ramela ntlhambi).

Même lorsqu'il n'y a pas de complication au sujet du lobolo, il existe un certain malaise, car les frères de la défunte ne peuvent s'empêcher de penser que leur sœur a été tuée par des sortilèges. Elle est morte avant son temps, donc elle a dû être ensorcelée par la famille de son mari, sans doute par les autres épouses qui étaient jalouses d'elle. Lorsque le Grand Deuil a eu lieu, c'est à peine s'ils sont venus au village mortuaire. Un ou deux d'entre eux sont allés voir leur « tête », puis l'ont pleurée dans leur propre kraal. Le jour des mahloko ils se réunissent et jettent les osselets afin de savoir qui devra parler, qui recevra l'argent des mahloko, et si cet argent n'a pas été ensorcelé. Toute la compagnie à laquelle se sont jointes quelques parentes de la défunte se dirige vers le village mortuaire, poussant une chèvre devant elle. Tous, avec une expression de mécontentement sur le visage, s'assoient dehors dans la brousse; il n'y a plus de hutte pour les recevoir... Ils sont aperçus par les habitants du kraal. L'un d'eux, le maître du protocole (moulozi), va à leur rencontre et leur offre un shilling, mais ils gardent le silence. Il leur donne les dernières nouvelles du village, on ne lui répond pas. Il les quitte alors pour revenir une deuxième fois muni d'un nouveau présent. Ils consentent alors à lui donner des nouvelles de chez eux, mais ils ne pénètrent pas dans le village. Le même homme retourne vers eux une troisième fois avec une livre sterling, ils refusent de l'accepter. Il ajoute dix shillings (une livre dix shillings est considérée comme la somme normale que le veuf doit payer en guise d'amende aux parents de la défunte). Ils refusent encore : c'est une insulte!

Heureusement le *ntoukoulou* est là; il va faire office de médiateur entre les deux familles. Les visiteurs l'ont fait venir dès leur arrivée et il est allé s'asseoir à côté d'eux; n'est-il pas le fils de leur sœur? Mais avant qu'il se rende auprès d'eux, son père lui a donné des instructions : « Dis-leur que je n'ai pas mangé ta mère. » Le *ntoukoulou* est, comme nous le verrons, très libre vis-à-vis de ses oncles maternels. Il a le droit de les taquiner et même de les insulter. Voyant qu'ils n'acceptent pas l'argent, il se lève et laisse éclater son chagrin; il jette du sa' à ses oncles, essaie de les chasser et pleure. « Non! Mon père n'a pas tué ma mère! Il n'est pas un jeteur de sorts! Elle est morte de sa mort naturelle! » Ils voient ses larmes et consentent alors à pénétrer dans le village.

Devant la hutte mortuaire la couronne de paille du toit et tous les biens de la défunte ont été empilés : ses marmites, ses plats, ses paniers, ses cuillers, ses mortiers, etc... Les frères brisent tout. S'il se trouve quelque ustensile neuf dans la masse, ils le donneront peut-être à leurs nièces. Ensuite ils soulèvent le toit de la hutte et le jettent dans la brousse. Ils enlèvent tout le plâtre des murs et le jettent avec le toit. On accomplit alors le sacrifice au milieu des ruines de la hutte. Pendant qu'on le prépare, les femmes des deux familles s'insultent réciproquement. Les parentes de la défunte disent aux femmes du village : « Vous l'avez tuée, parce qu'elle était une épine dans votre pied » (*chilabi*). Les autres répondent : « Nous avez-vous vues la tuer? Les gens ne meurent peut-être pas chez vous? » La *boukwélé*, la jalousie spéciale qui existe presque toujours entre les femmes d'un même mari explique comment il est possible qu'elles s'adressent mutuellement de telles aménités. Cependant la victime est prête, tous les membres en sont découpés, et la portion des dieux-ancêtres est mise à part. Le frère aîné de la défunte prie en ces termes : « Ma sœur, va en paix, ne sois pas fâchée, car nous t'aimons, nous sommes venus te pleurer aujourd'hui. Ne dis pas que nous ne t'avons pas pleurée. Va trouver un tel et un tel (père, grand-père, etc...), dis-leur de venir ici, donne-nous bon sommeil et bonne santé, etc... » Les *batoukoulou* s'emparent de la victime et le deuil se termine en rires, danses et boissons. Les voisins viennent prendre part aux réjouissances.

Lorsqu'ils retournent chez eux, les parents en deuil dépensent tout l'argent des *mahloko* à acheter du vin. Parfois ils s'enivrent complètement. Après cela les deux familles recommencent à se rendre visite.

Cette coutume de l'amende des *mahloko* est si bien enracinée

que les convertis s'y conforment encore, mais ils envoient d'habitude l'argent à la famille de la femme, et aucune autre cérémonie n'est accomplie.

Dans les clans du Nord on paie également les mahloko, mais il semble que la famille du veuf estime avoir le droit de réclamer la restitution du lobolo entier, lorsque la défunte ne lui a pas laissé d'enfant en compensation de la perte subie. Au Nondwane, bien que nous soyons encore en pays ronga, lorsque la femme meurt peu de temps après le mariage, le lobolo doit être restitué. Plus au nord la procédure est la suivante : la morte est enterrée par son mari suivant les règles ordinaires; une année s'écoule puis une fête spéciale semblable à la « bière du deuil » (page 156) est célébrée dans le village des parents de la femme, où les deux familles se réunissent et fournissent les victimes nécessaires. Elle commence par un sacrifice au cours duquel le père de la défunte presse le *psanyi* de la chèvre sur tous les assistants, insultant pendant tout ce temps les dieux qui ont tué son enfant et troublé les relations des deux familles. Il termine par ces mots adressés aux parents du veuf : « Je vous purifie de votre malheur. » Le père du veuf fait de même, insultant également ses dieux, et chacun se frotte le corps avec le liquide verdâtre extrait du *psanyi*. Ensuite on fait une prière pour obtenir de nouvelles bénédictions, le sacrifice a lieu, comme d'habitude, et les discussions commencent au sujet des revendications. Chacune des deux familles s'installe dans une hutte, la famille du veuf, suivant la coutume, dans la maison de la mère de la défunte, et les pourparlers se poursuivent par le moyen des intermédiaires (*tintjoui*) de la même façon que pour les discussions qui précèdent le mariage. Appelons A la famille du mari, et B, celle de la femme. A envoie deux pioches à B pour lui notifier : « Votre enfant est morte chez nous l'année dernière ». B répond : « Très bien! Payez donc une amende pour sa tête (*nhloko*), car vous n'aviez acheté que ses jambes. Son cerveau, sa tête, son nom, nous appartenait encore. » A envoie cinq pioches à B, pour payer le cerveau de la morte. B en prend deux sur les cinq et les retourne à A, en disant : « La première est pour te purifier du malheur, et nous rasons ta tête avec la seconde. » A accepte les deux pioches et retourne chez lui. Si la femme est morte sans enfants, il y aura un deuxième acte à la procédure : « A a ouvert la porte de la revendication » (*a pfourile nyangwa wa nandjou*). Il reviendra bientôt la présenter à B.

Il arrive, son intermédiaire (*ntjoui*) lui servant de porte-parole, et dit à B : « Regarde-nous! Nous ramassons nos cendres

avec nos mains et nous puisons de l'eau dans de petites coquilles de sala (c'est-à-dire nous n'avons pas de femme pour accomplir les travaux du ménage!) Cela signifie : « Donnez-nous, je vous prie, une autre femme ou bien restituez-nous l'argent nécessaire pour en acheter une. » Si B a une fille en âge de se marier, il dira : « Ne nous tue pas; nous plaçons une bûche en travers de la route » (hi hingakanya ntjandja). Cela veut dire : « Nous avons mis quelque chose pour vous empêcher de venir vers nous en ennemis. Voici une autre femme pour remplacer la morte. » A comprend parfaitement et retourne chez lui satisfait. Il revient sans délai et apporte vingt ou trente pioches, c'est un commencement de lobolo. Il dit : « Nous vous remercions pour la femme. » La jeune fille le suit alors immédiatement si elle est en âge de se marier; sinon elle reste chez elle jusqu'à ce qu'elle soit grande et, pendant tout ce temps, son nouveau mari lui fournit des vêtements. Lorsque, ayant été vivre avec lui, elle donne naissance à un enfant, B vient trouver A et dit : « Nwombekazi a yi ambi nandj ou », « Une vache qui a vêlé ne peut servir à payer une dette », c'est-à-dire : « Il faut la payer pour elle-même. » C'est une expression technique qui signifie : Puisque notre fille t'a donné une postérité, paie-nous son lobolo en entier! A s'exécutera certainement « hi boushaka », à cause des relations amicales qui existent entre B et lui. Mais si B n'a aucune fille à donner en compensation, s'il n'a pas d'argent, qu'arrivera-t-il? A suivra ses bœufs là où ils sont allés, c'est-à-dire dans la famille de la jeune fille qui a été achetée par B pour l'un de ses fils. Cette femme est la grande *moukoñwana* du veuf, celle qu'il craint le plus parmi toutes les femmes de la tribu. Nous verrons ce qui arrivera ensuite lorsque nous étudierons les relations extraordinaires qui existent entre ces deux individus. Cette curieuse histoire des conséquences de la mort d'une épouse, racontée d'une façon si caractéristique par Viguet, nous offre une excellente transition pour passer à la II^e Partie de cet ouvrage, qui expliquera les relations existant entre tous les membres de la famille thonga.

DEUXIÈME PARTIE

LA VIE DE LA FAMILLE ET DU VILLAGE

Après avoir suivi un homme et une femme du commencement à la fin de leur existence, j'en arrive à la vie de la Famille et du Village. Les deux sujets sont étroitement liés l'un à l'autre. En général le village n'est qu'une famille composée du chef : le père, de ses femmes, de ses enfants et des vieillards qui dépendent de lui. En bien des cas cependant ses jeunes frères vivent avec lui, parfois même un gendre ou même un étranger, et tous ces habitants forment le village : *mouli* ¹. Dans le premier chapitre nous étudierons la famille elle-même, sa constitution, le système de parenté, et dans le second : le village, manifestation concrète de la famille, sa fondation, ses lois principales et les occupations respectives de ses membres.

1. Les villages indigènes sont généralement appelés *kraals* par les colons sud-africains. Cette expression vient du mot portugais *curral* qui signifie en réalité étable. Je l'emploierai pour désigner l'enclos où l'on garde les bœufs, le kraal du bétail, mais il ne me semble pas exact d'appliquer ce terme au *mouli* qui est un *village*, si petit et si pauvre soit-il. Les Portugais appellent *povoação* les villages indigènes.

LA VIE DE LA FAMILLE

Le système de parenté des Thongas, et je suppose de tous les Bantous, est très différent du nôtre et surprend beaucoup le débutant non initié qui essaie de le comprendre. C'est un sujet très compliqué en effet. J'ai donné dans *Les Ba-Ronga* la généalogie de Tobane, j'ai essayé d'esquisser le système de parenté, et même de l'expliquer. Je ne puis pas dire que j'aie été complètement satisfait de ce premier essai. Lorsque plus tard j'ai eu l'occasion d'étudier ces questions dans les clans du Nord, je me suis aperçu qu'une comparaison entre les coutumes des différentes parties de la tribu aidait grandement à comprendre l'ensemble du sujet. Ceci m'amena à étendre mes recherches aux tribus avoisinantes, et, après la publication de la première édition anglaise de ce livre, je fis une enquête chez les Vendas, les Pedi-Khahas, les Soutos, les Tchopis, les Ndjaos et les Tongas. Je conçus alors l'ambitieux projet de dresser un tableau des termes de parenté de toutes ces tribus ou sous-tribus, convaincu qu'il présenterait un grand intérêt à la fois au point de vue linguistique et au point de vue ethnographique. Je le publie dans l'Appendice IV qui se trouve à la fin de ce volume. Mon sujet principal est et demeure la tribu thonga mais, après avoir décrit en détail le système de parenté des Thongas, j'ai l'intention d'esquisser quelques-unes des coutumes les plus caractéristiques que j'aie rencontrées chez les Bantous de l'Afrique du Sud.

M'est-il permis d'ajouter que, s'il est relativement facile de découvrir les idées principales en ce qui concerne la famille dans la tribu thonga, il est extrêmement difficile de débrouiller l'écheveau en entier. Je croyais qu'il ne se composait que de deux fils : les coutumes du lobola et de la polygamie, enlacés et noués plus de cent fois. Mais je me suis aperçu que de nombreux autres fils y étaient mêlés : restes d'une ancienne société à type matriarcal, et peut-être tracés du vieux système de mariages par groupe qui existe encore chez les Australiens. Mon but est aujourd'hui plus modeste. Je n'ai pas la prétention de tout expliquer, mais de présenter un exposé des faits plus large et plus complet. Je l'offre

aux anthropologues professionnels afin qu'ils puissent fixer la place du système actuel de parenté thonga dans l'évolution de la famille humaine.

A. — REMARQUES AU SUJET DU TABLEAU
DES TERMES DE PARENTÉ DES DIX TRIBUS
OU SOUS-TRIBUS SUD-AFRICAINES (APP. IV)

Voici d'abord quelques détails susceptibles d'intéresser mes lecteurs sur la façon dont j'ai obtenu les listes figurant sur ce tableau.

Tout d'abord je désire exprimer ma gratitude au défunt et très regretté M. le missionnaire F. Bridgeman qui a compilé la *liste zoulou*, et à M. le missionnaire P. Godfrey à qui je dois la *liste xosa*. J'aurais difficilement trouvé des collaborateurs plus compétents pour le groupe zoulou-xosa.

La tribu *tchopi* est établie sur le bord de l'Océan Indien, depuis l'embouchure du Limpopo jusqu'à Inhambane. Un très grand nombre de ses membres a émigré dans le district de Lourenço-Marquês. L'un de ceux-ci, appartenant au clan Zandamélane, me donna sa généalogie et m'expliqua le système de parenté tchopi.

Mon informateur pour les *Soulos du Basoutoland* fut Neftali Motswenen, assistant du docteur Hertig à Morija en 1915, et la liste fut aimablement revue par mon ami, le missionnaire E. Jaccottet et par M. le missionnaire P. Ramseyer.

La tribu *khaha* n'est qu'une partie de la population pédi du nord du Transvaal. J'ai passé quelques années dans le voisinage de son chef Maaghé, qui s'était fixé près de la station de Shilouvane, et je dois mes informations surtout à un jeune Khaha appelé Maloupi qui était un de mes élèves (en 1906).

Au cours d'un séjour prolongé en *pays venda* en 1920, je rencontrai un indigène intelligent appelé Chifaladzi qui fit de son mieux pour me dévoiler les mystères des coutumes de cette intéressante tribu, en particulier son système de parenté.

En ce qui concerne les *Tongas* des environs d'Inhambane, je reçus mes premières informations de l'un d'eux établi près de Rikatla; ma liste fut soumise dans la suite à M^{me} Keys, femme d'un missionnaire américain et elle la compléta dans toute la mesure du possible.

Les *Ndjaos*, appelés également Ba-Nyai, habitent plus au nord, entre la Sabie et Beira. Un de mes voisins de Rikatla appartenait

à cette tribu et il me fit un exposé intelligent de leur vie familiale.

Je ne puis garantir que ces listes soient absolument complètes. Il y a des lacunes dans certaines d'entre elles, soit parce que mon informateur n'a pas réussi à trouver le terme propre, soit parce que ce terme n'existe pas ou a été oublié (surtout en pays souto). Il se peut également qu'une erreur se soit glissée ici ou là et dans ce cas je m'en excuse. Quoi qu'il en soit je donne ce tableau tel qu'il est, après avoir fait de mon mieux, car je sais bien, ainsi que je le disais dans mon introduction, que la Science procède par approximations successives. J'espère qu'il sera une pierre utile dans l'édification de la science ethnologique africaine.

En ce qui concerne l'orthographe de tous ces mots, j'ai suivi autant que possible les systèmes employés dans les livres de ces différentes langues. Toutefois comme il existe une multiplicité déplorable dans le système orthographique du Sud de l'Afrique, certains signes n'ont pas exactement la même valeur dans toutes les colonies. Il est impossible d'éviter cet inconvénient qui est du reste d'importance minime, mon but étant avant tout ethnographique et non linguistique. En thonga je traduis par *ps* la sibilante *s* qui est représentée par *š* dans les livres thonga-ronga, et par *tj* et *dj* les cérébrales *t* et *d*. J'emploie indistinctement *b* pour le *b* fort qui est plus commun en ronga et pour le *b* faible, représenté par *ɓ* dans les livres thonga-djonga.

M. le missionnaire P. Schweltnus a très aimablement transcrit la plupart des termes khaha recueillis par moi, en faisant usage de l'orthographe adoptée pour les livres pédi. Ainsi la lettre *g*, lorsqu'elle est seule ou après *k*, représente le γ grec, une fricative gutturale dure, alors que *g* à la suite de *n* correspond à la gutturale nasale *ng*, comme dans le mot anglais « singing » (*ŋ* en thonga). La cérébrale *t* (*tj* en thonga) est représentée par *c*. Sous cette forme les termes de parenté ne correspondent pas complètement à la prononciation khaha. Les Khahas ont tendance à adoucir beaucoup de sons (*dz* au lieu de *ts*, une espèce de *d* au lieu de *ll*) J'ai adopté cependant l'orthographe pédi officielle, car il n'est pas recommandable, au point de vue pratique, de conserver toutes les particularités des dialectes ou semi-dialectes moins importants.

Dans l'orthographe souto *kh* correspond au pédi *kg*; *l* placée devant *i* et *u* représente un son intermédiaire entre *l* et *d*, que l'on retrouve également en tchopi, un *d* cérébral faible; en pédi on l'écrit *d*. Ce son se trouve dans le suffixe féminin *ali* (souto), *adi*

(pédi), que l'on rencontre souvent dans les termes de parenté (*ali* en thonga, *azi* en zoulou, *adzi* en venda). *O* et *u* sont employés à la fois en souto et en pédi pour les demi-voyelles *w* et *y*. *Ch* en souto se prononce comme *tsh* en thonga et en zoulou.

Grammaticalement parlant, la plupart des termes de parenté thonga appartiennent à la classe mou-ba, la classe personnelle. Ils forment leur pluriel en *ba* (*batatana*, *bana*, *bamakwahou*, *batoukoulou*). Quelques-uns cependant appartiennent à la classe yin-tin qui comprend surtout des animaux, mais également des noms de métiers ou de relations de famille : *Ndjisana*, *nhondjwa*, *namou*, *nhombe*, *nhlampsa*, qui forment leur pluriel en *ti*. Les cinq termes suivants : *tatana*, *mamana*, *rarana*, *maloumé*, *kokwana*, sont traités comme des noms propres lorsqu'ils sont employés comme tels. Par exemple lorsque je dis *tatana*, cela signifie *mon père*, celui à qui ce terme s'applique par excellence. Dans ce cas *tatana* n'est pas précédé par la voyelle initiale *a* ou *e*, qui est ajoutée devant les noms communs (Voir *Elementary Grammar of the Thonga-Shangaan Language* p. 26 § 65). Si je veux dire « son père », je dois dire : *Atatana wa kwe* (Ro.), ou *Etata wa yena* (Dj.), etc...

B. — EXPLICATION DES TERMES DE PARENTÉ THONGA

Approfondissons maintenant l'étude de chacun de ces termes, et essayons de déterminer leurs significations principales et dérivées. Nous consulterons les trois généalogies données ici, celle de *Tobane* (A), celles de *Mboza* (B) et de sa femme *Nsaboula* (C) et nous tâcherons de déterminer non seulement la relation sociale mais aussi la relation morale existant entre ces différentes personnes et la manière en laquelle elles se comportent les unes vis-à-vis des autres. Il y a deux espèces de parentés : la parenté par le sang ou consanguinité, et la parenté par le mariage, du côté de la femme, ou parenté par alliance. Les parents consanguins se divisent eux-mêmes en deux catégories qui diffèrent plus l'une de l'autre chez les Bantous que chez nous : ce sont les parents du côté du père et ceux du côté de la mère. Du côté du père, les parents sont appelés *hakwerou* (Ro.), *barikwerou* (Dj.) : ceux de notre maison, et du côté de la mère *bakokwana* : les ancêtres.

Nous étudierons séparément chacune de ces trois parentés,

ependant nous nous trouverons dans l'impossibilité de les isoler entièrement l'une de l'autre. Dans chacune d'elles nous rencontrerons deux séries de termes : termes de correspondance et de réciprocité. Nous verrons également que ces appellations expriment bien des choses différentes, l'une des considérations principales qui les dictent étant, pour l'homme, le droit d'épouser les parents de sa femme, ou de recevoir en héritage les femmes appartenant à sa propre famille.

I. — PARENTÉ PAR LE SANG.

Le terme général pour indiquer cette parenté est *boushaka* (de *shaka, mashaka*), parents.

1^o Parents du côté paternel.

(Bakwérou : *ba*, ceux, *kou*, à, *érou* pronom possessif de la première personne du pluriel signifie : ceux de chez nous).

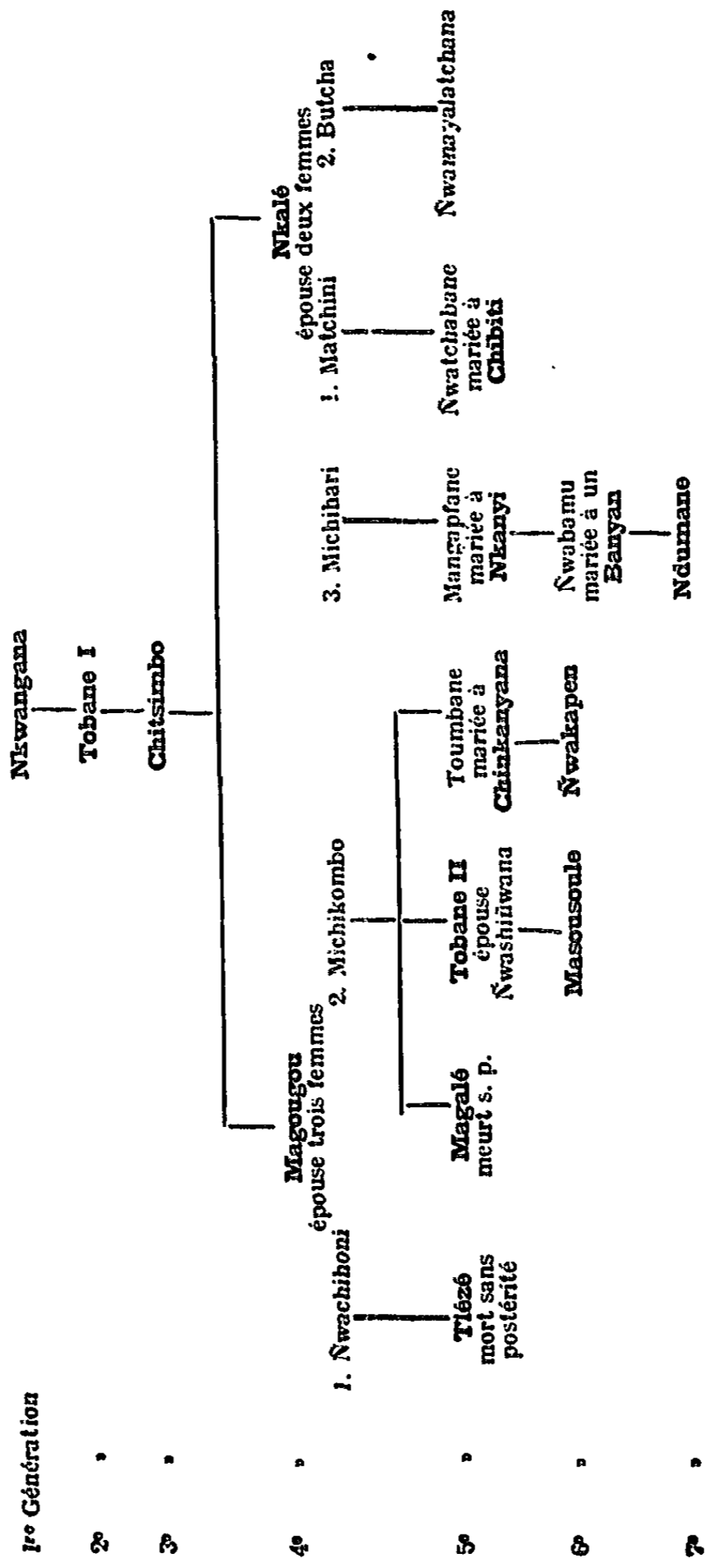
Consultons d'abord Tobane, que nous avons appelé Tobane II dans la généalogie.

Il appelle Magougou son père : *tatana*. Ce rapport implique du respect et même de la crainte. Le père, bien qu'il ne s'occupe guère de ses enfants, est cependant leur instructeur, celui qui gronde et punit. L'obéissance absolue lui est due par ses fils et ses filles (App. V). Il en est de même pour les frères du père, que l'on appelle également « *batatana ba shirare* » : le frère aîné est un « grand père » pour Tobane, et le frère puîné Nkalé, « *tatana lwe'ntjongo* », un « petit père ». Leurs femmes, Matchini par exemple, sont ses mères, bien que dans certains cas il puisse les épouser lorsqu'il les reçoit en héritage. Les cousins du père sont aussi des pères (Mouhambi vis-à-vis de Thakousa, par exemple, Gén. B.), pourvu que le père les appelle frères.

Il existe un autre terme pour dire père, *rara* en djonga, *roro* en ronga; *roro* est employé seulement avec le pronom possessif dans les trois formes suivantes : *rorwa'nga*, mon père, *rorwa'kou*, ton père, *rorwa'bou*, leur père. Le corrélatif de *tatana* est *ñwana*, fils ou fille.

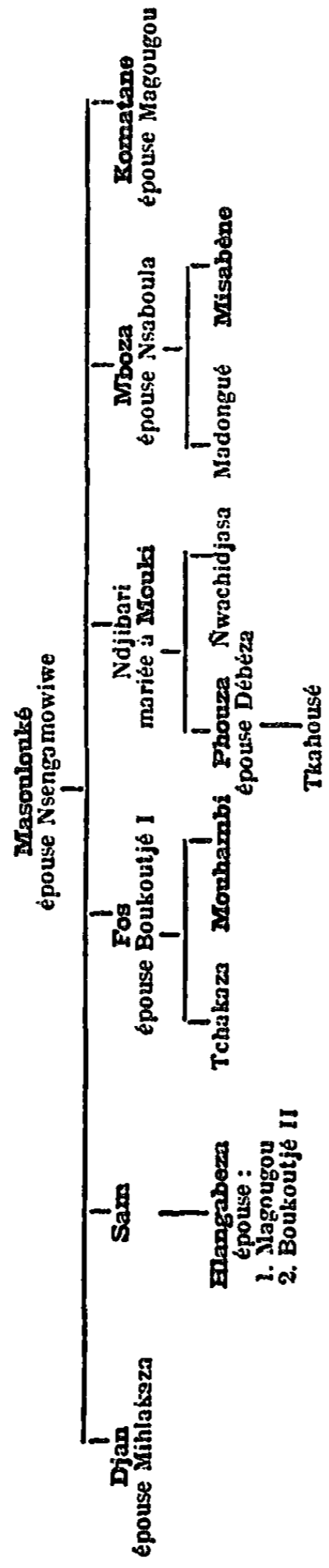
Tobane II appelle Chitsimbo *kokwana*, grand-père, Tobane I *kokwane wa tatana*, grand-père de mon père, et Nkwangana *kokwana wa kokwana*, grand-père de mon grand-père. L'expression *tatana wa kokwana* : père du grand-père, n'est jamais em-

A. -- Généalogie de Tobane

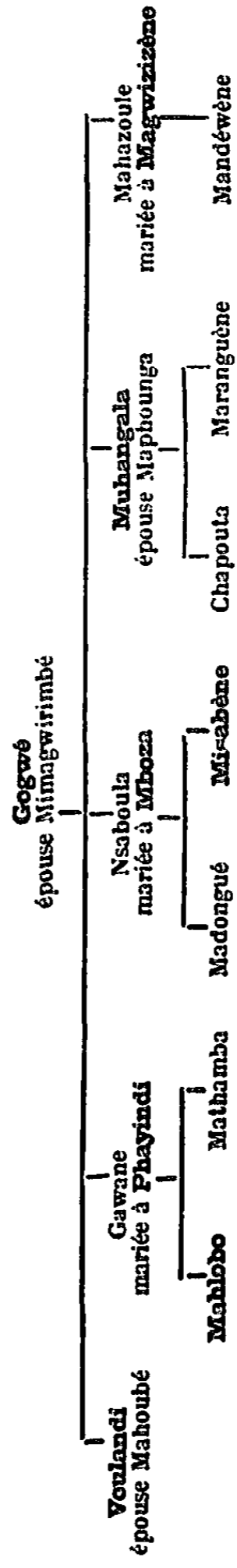


N. B. Les noms en lettres grasses sont ceux des hommes.

B. — Proches parents de Mboza



C. — Proches parents de Nsaboula, femme de Mboza



N. B. — Les noms en lettres grasses sont ceux des hommes.

ployé. L'arrière-grand-père et l'arrière-arrière-grand-père sont parfois désignés de la manière suivante : celui qui ne voit pas son petit-fils lorsque les femmes l'ont envoyé lui porter sa nourriture; le garçon la mange en route et le vieillard ne s'en aperçoit pas! (page 128). Ces ascendants appellent Tobane *ntoukoulou*, petit-fils. Il est le véritable *ntoukoulou* de chitsimbo; vis-à-vis de Tobane I, il est le *ntoukoulou wa chikandjatjolo*, « celui qui s'assied sur les genoux »; en ce qui concerne Nkangwana, il est le *ntoukoulou wo chikandjamrombo*, mot qui semble signifier « celui qui s'assied sur les orteils ». En djonga une autre de ces curieuses expressions est appliquée aux batoukoulou : *ntoukoulou wa chinguhé*. « Lorsqu'il prononce ce nom-là », dit Gana, « mon arrière-grand-père désigne un endroit proche, lorsqu'il dit : *ntoukoulou wa chikandjatjolo*, il désigne un endroit placé plus bas ». Pour bien comprendre cela il faut que nous imaginions la scène patriarcale suivante : un très, très vieil homme est assis sur le sol, tenant son fils (*nwana*) dans ses bras, son petit-fils (*ntoukoulou*) sur la cuisse, son arrière-petit-fils (*wa chikandjatjolo*) sur ses genoux, et son arrière-arrière-petit-fils sur ses orteils¹. Le fait que ces termes ne sont presque plus usités montre que le système de filiation paternelle est en tout cas très ancien dans notre tribu. Et même il a dû exister un temps où les ancêtres de la ligne paternelle étaient mieux connus qu'à l'heure actuelle. Les femmes de ces bakokwana sont aussi des bakokwana exactement comme leurs maris.

La sœur du père est *rarana* (Ro.) *huhane* (Dj.). Ce sont deux formes du même mot, car le *r* se change souvent en *h* dans la phonétique thonga; les préfixes de la première classe, *mou* ou *n*, maintenant disparus, peuvent être causes de ce changement. La forme *rarana* est très proche de *rara*, père. On l'emploie pour dire *ma tante*. Si l'on veut dire votre tante, sa tante, *rarana* devient *rarakati wa kou*, *rarakati wa kwe*. Ce mot veut dire exactement père féminin (Voir la signification de ce suffixe *ati*, p. 41, note au bas de la page). *Toumbane* est *rarana* de Masousoule. Masou-

1. Il existe une autre interprétation de ces termes lorsqu'ils sont appliqués aux grands-parents : *kokwana wa chinguhé* ; il est pauvre, misérable! Lorsqu'un bœuf est tué dans le village, on ne lui en envoie même pas sa part; il est loin. *Kokwana wa chikandjatjolo* ; il est presque aveugle. Lorsqu'il désire voir son arrière-petit-fils, il l'appelle et lui dit : « Assieds-toi sur mes genoux. » *Kokwana wa chikandjamrombo* ; *mrombo* ou *mitjombo* signifie aussi les petits épis de maïs qui servent à préparer la bière des offrandes. Ce *kokwana*, l'arrière-arrière-grand-père est déjà presque semblable à l'un des dieux ancestraux à qui l'on offre des sacrifices!

soule est également son *nwana*. Il lui témoigne un grand respect, bien qu'elle ne soit en aucune façon une mère (*mamana*). Pourtant, parmi les parents du côté paternel, elle est celle à qui garçons ou filles raconteront leurs secrets; son neveu et sa nièce iront la trouver pour obtenir aide et conseil dans leurs difficultés. A l'occasion elle intercédera pour eux auprès de leur père, et son influence pourra être décisive. La *rarana* peut être appelée à officier dans un sacrifice offert en faveur de ses neveux, des enfants de ses frères, si ceux-ci sont tous morts.

Toute femme proche parente de mon père ou de mes ancêtres paternels est aussi, par extension, une *rarana* : les filles de mon grand-oncle paternel, par exemple, qui sont comme des sœurs pour mon père, etc...

Le mari de ma tante paternelle n'est ni un père ni un oncle, mais un *moukoñwana* ou *namou*, beau-frère, car, ainsi que nous le verrons, il a une espèce de droit de priorité pour épouser ma sœur¹. (*chinkanyana* versus *Masousoule*, Gén. A; ou *Mouki* versus *Mouhambi*, Gén. B). Vis-à-vis de *Madongué*, *Mouki* est *nkata*, mari, à cause de cette possibilité. Il est pour elle un mari présomptif. Par conséquent *Madongué* est une co-épouse présomptive de sa tante paternelle, et le terme employé pour désigner cette relation est *nhlampsa*. Nous expliquerons plus complètement ce terme dans la suite.

Tobane II appelle *Toumbano makwabou*; ce terme, qui est réciproque, signifie frères aussi bien que sœurs. S'il désire spécifier, il ajoute à *makwabou* : « de la sagesse », ou « du panier ». On n'emploie jamais ce nom sans qu'il soit joint au pronom possessif:

1. Bien que le mari de la tante paternelle soit un *moukoñwana*, terme qui implique le respect, le respect qu'on lui témoigne n'est pas grand. *Gana* dit : « Lorsqu'il traverse notre village, je lui dis : Bonjour, *namou*! Nous nous racontons mutuellement et sans contrainte les nouvelles du jour (*djougoulsana*). Il mange avec nous. Nous achetons pour lui un peu de riz, un poulet. Si je vais dans son village, j'ouvre la porte de sa hutte et j'y place mon bâton sans en demander la permission..... chose que je ne ferais jamais dans le village des parents de ma femme qui sont mes vrais *bakoñwana*. Je m'assieds et je lui dis : — « Donne-moi ceci ou cela..., par exemple ton chapeau. » Il se peut qu'il refuse, mais s'il possède deux chapeaux de la même forme, j'insiste et je dis : « Donne-m'en un! Nous nous ressemblerons. » Nous badinons ainsi, nous plaisantons l'un avec l'autre (*mpshabelana*). — Est-ce que le neveu utérin se comporterait de la même façon vis-à-vis de son oncle maternel? — Pas du tout! La conduite du neveu utérin est appelée *nyenyela*. Il est absolument sans gêne; il arrive et attrape un poulet, une chèvre; il vole un bol de bière. Lorsqu'on le voit arriver, on dit : « Voilà le jeteur de sorts, etc... » (Voir plus loin, p. 219.)

makwerou signifie *mon frère*, *makwenou*, *votre frère*, *makwabou*, *son frère* ou *sa sœur*. Le frère aîné s'appelle *nhondjwa* (plur. *tin-hondjwa*). Le *nhondjwa* est également appelé *hosi* (plur. *tihosi*) chef. La hiérarchie d'âge est très strictement observée chez les Thongas. Le frère aîné est traité avec grand respect et donne des ordres à ses plus jeunes frères avec une autorité presque égale à celle du père. Il convient de remarquer également que la situation du frère aîné n'est pas seulement due à l'âge, mais que, dans la famille polygame, tous les enfants de la première femme, ou de la première « maison », sont *tihosi* vis-à-vis des enfants des femmes ou maisons secondaires ou postérieures, bien qu'ils puissent être nés après eux. Ils ont la préséance. Parmi les filles, une sœur aînée est souvent appelée *mamana*, mère, alors qu'un frère aîné n'est jamais un *tatana* (père) mais un *hosi* (chef).

Le terme *makwabou* s'applique à tous mes cousins du premier et du second degré qui ont le même grand-père ou arrière-grand-père paternel que moi. Les cousins du côté de ma mère sont aussi des *bamakwabou*, certains d'entre eux tout au moins, les enfants de ma tante maternelle. Mais les cousins du côté de mon père sont plus complètement *bamakwabou* que ceux du côté de ma mère : Mouhambi est davantage *makwabou* de Hlangabeza que de Mahlobo, parce que les deux premiers ont le même « *chibongo* », (nom de famille); ils font partie du clan Makaneta, par conséquent Mouhambi peut recevoir en héritage les « *âmes* » de Hlangabeza; Mouhambi et Mahlobo ne sont pas du même clan et ne peuvent hériter l'un de l'autre. Par cet exemple nous commençons à voir que les lois de succession, et en particulier les lois concernant la distribution des veuves parmi les membres de la famille qui les a achetées, sont étroitement liées au système de parenté.

L'homme qui a épousé la sœur de ma femme est mon *makwabou*, mon *nhondjwa* s'il a épousé sa sœur aînée (Phayindi vis-à-vis de Mboza), mon *ndjisana* si c'est sa cadette (Magwazizene vis-à-vis de Mboza), Mboza appelle également frères les frères de Phayindi et Magwazizène.

Dans les clans du Nord, il y a un terme spécial pour indiquer la parenté de deux hommes qui ont épousé deux sœurs nées de la même mère. On les appelle : *bamakwabou ba chinaouma*, expression qui est l'abréviation de la phrase suivante : *chi na wuŋwe mamana*, c'est-à-dire : il n'y a qu'une mère. Ce terme semble avoir été emprunté aux Pédis.

2^o Parents du côté maternel.

Tobane II appelle Michikombo *mamana* : mère. Elle est sa *mamana* véritable et le lien qui les unit est très profond et très tendre, fait à la fois de respect et d'amour. L'amour l'emporte cependant le plus souvent sur le respect. Le véritable mot pour tendresse est *limpsalou*, qui vient de *psala*, enfanter, et la mère est souvent appelée *mpsele* (terme également appliqué à la femelle de tous les animaux). C'est le mot qui répond le mieux aux sentiments d'une mère pour ses enfants. Elle est généralement faible envers eux et le père l'accuse souvent de les gâter.

Les sœurs de la mère sont des *bamamana* au deuxième degré, car, si la véritable mère meurt, l'une d'elles s'occupera probablement des enfants. Leurs maris sont des *batalana* : Phayindi est *tatana* de Madongué et Mouhambi. Il les appelle *bana*, enfants. Mboza est également *tatana* de Mahlobo et Mathamba, car il est un *makwabou*, frère de leur père, lui et Phayindi ayant épousé des sœurs.

Toutes les femmes d'un même mari sont aussi des *bamamana*, mères par polygamie (*Nwachihoni* et *Michihari* pour Tobane). Elles sont *bamamana ba chitchengwe*, mères de harem. Je les respecte mais elles sont plus éloignées de moi que les sœurs de ma mère. Un terme plus familier pour désigner la mère, analogue à celui de *roro*, père, est *nwa*, mot toujours employé avec le pronom possessif et seulement à la deuxième et à la troisième personne : *nwakou*, ta mère, *nwakwo*, sa mère. *Nwakou* se trouve dans certaines insultes ou certains jurons, et il faut l'éviter comme étant un terme outrageux.

Beaucoup d'autres femmes sont des *mamana* : la femme de mon oncle paternel (*Magougou vis-à-vis de Mouhambi*), bien que je puisse la recevoir en héritage dans certains cas; la fille de mon oncle maternel, parce qu'elle est une femme présomptive de mon père (*chapouta vis-à-vis de Misabène*), sans mentionner les femmes de la famille de mon épouse que l'on peut également appeler ainsi. Une sœur aînée est aussi la *mamana* de sa sœur plus jeune, et souvent un mari appelle sa femme *mamana* ¹.

1. Le terme *mamana* est fréquemment employé par un interlocuteur, sans allusion aucune à un lien de parenté, lorsqu'il s'adresse à des femmes mariées plus âgées que lui-même. Cette signification extensive est également fréquente pour *totana*, *kokwana*, *swana*. Tout homme plus âgé que moi-même, pourra être appelé par moi *tatana*, et à son tour il m'appellera

Si la sœur de la mère est une mère, le frère de la mère n'est pas du tout un père. On l'appelle *maloumé* ou *kokwana*, et nous trouvons là l'un des traits les plus caractéristiques du système de parenté thonga, et même bantou. Le terme *kokwana* désigne d'abord le grand-père paternel et tous les ancêtres du côté du père, et c'est là sa signification propre, essentielle. Les *bakokwana* sont également tous les parents mâles de la mère, ses frères, ses pères, ses oncles, etc... Ils forment un groupe que j'appelle « *ka bakokwana* » qui signifie « la maison de ma mère », exactement comme *kwerou* signifie la maison de mon père, mon domicile officiel. « *Kwerou* vient d'abord; *ka bakokwana* ensuite. La parenté (*boushaka*) du côté du père est la tête; du côté de la mère, seulement les jambes » (Mboza). N'oublions pas qu'un enfant vit chez son père et qu'il va seulement en visite dans le village de sa mère. Il peut y demeurer des années après le sevrage, mais s'il décidait de s'y installer, on se moquerait de lui et son père, et ses oncles paternels le blâmeraient sévèrement. « Tu es stupide », diraient-ils, « tu abandonnes ton propre village, tu vas dans celui de tes *bakokwana* pour l'augmenter! C'est véritablement de la folie. Ta mère n'a-t-elle pas été achetée avec le *lobolo*? Les enfants qu'elle a mis au monde appartiennent à ton père, exactement comme les veaux de ses bœufs. » (Mboza). Mais si la demeure de la famille de la mère ne peut devenir la demeure des enfants, les relations qu'ils entretiennent avec leur *bakokwana* sont d'une nature beaucoup plus libre, plus agréable et amicale que celles qu'ils entretiennent avec les parents de leur père.

Parmi les Thongas du Nord le grand-père maternel et les oncles maternels sont appelés indistinctement *kokwana*. Le dialecte ronga fait une distinction entre *kokwana*, grand-père maternel, et *maloumé*, frère de la mère; cependant le *maloumé* est sou-

nwana. Si la différence d'âge est plus grande, nous nous traiterons réciproquement de *kokwana* et *ntoukoulou*. Parlant à la troisième personne, un enfant placera toujours *tatana* devant le nom de tout homme d'âge mûr, bien qu'il appartienne à un clan totalement différent. Les femmes des environs de Lourenço-Marquês appellent souvent un Blanc *nkata*, mari. Ceci montre que les termes de parenté sont employés comme exprimant des relations morales aussi bien que des relations de famille ou de sang, et nous ne devons pas tirer de conclusions hâtives de la façon dont ces termes sont appliqués, ni voir nécessairement en eux les traces d'un état social antérieur dans lequel chaque homme ou femme d'âge mûr était considéré comme un véritable père ou une véritable mère. Les Thongas peuvent donner à ces termes un sens étendu. Leur sens technique n'en diffère pas moins fondamentalement de leur sens dérivé.

vent appelé kokwana. Dans les clans du Nord les *neveux utérins*, c'est-à-dire les fils de ma sœur, sont toujours appelés *ntoukoulou*; c'est comme nous l'avons vu le terme correspondant à kokwana. Chez les Rongas, ils portent un nom spécial, *moupsyana*, qui semble avoir tendance à se perdre, car il est souvent remplacé par *ntoukoulou*¹.

Étudions les différentes parentés du côté maternel.

Le grand-père maternel est le grand, le véritable kokwana. On le respecte à cause de son âge. Il est en tout cas plus indulgent à l'égard du fils de sa fille, qu'à l'égard du fils de son fils. Si le premier abîme quelque chose, il dit : « Cela ne me regarde pas. Que le père de l'enfant le gronde s'il fait tort à son bien; leurs affaires ne me concernent pas. Ce n'est pas mon village. » S'il s'agissait du fils de son fils, ce serait une tout autre affaire, et il serait dur à son égard. Cependant si un enfant prenait trop de libertés avec son kokwana, le vieillard lui dirait : « Va jouer avec ton maloumé ». Pour son neveu utérin le maloumé est en effet entièrement différent des autres parents. Vis-à-vis de lui aucun respect n'est nécessaire! « Vous allez *bombela* dans son village, vous faites ce qu'il vous plait. Vous prenez la nourriture dont vous avez besoin sans en demander la permission. Si vous êtes malade, il prendra soin de vous tout spécialement, et offrira un sacrifice pour vous » (Viguet). Dans le dialecte rongas, ce *bombela* est appelé *nyenyela*. Lorsque le moupsyana se rend chez son oncle maternel, accompagné de ses camarades qui ont senti une bonne odeur de cuisine, les femmes du maloumé l'appellent : « Arrive ici, mari (*nkata*)! Viens voir! Ton maloumé a caché des vivres dans le fonds de la hutte (*mfoungwé*), derrière le grand panier (*ngoula*). Va les prendre ». Le garçon vole la nourriture, se sauve, et, en compagnie de ses camarades, la mange jusqu'à la dernière bouchée. Le maloumé revient et se met en colère; mais lorsqu'on lui apprend que le tour lui a été joué par son moupsyana, il hausse les épaules et dit : « Oh! ça va bien si c'est le *ntoukoulou* qui l'a fait! A chi *bivi ntoukoulou!* Le neveu ne doit jamais être battu! » Lorsqu'un autre jour le neveu revient, le maloumé dit : « Tu nous as fait mourir de faim l'autre jour! » — « Y a-t-il encore de la nourriture pour que je puisse recommencer? » répond le jeune garçon. Les fils du maloumé semblent avoir moins de patience que leur père

1. C'est là un des nombreux faits prouvant que les clans rongas ont conservé certaines coutumes anciennes mieux que leurs compatriotes du Nord. Leur langue possède également certains traits archaïques qui manquent dans les dialectes du Nord.

vis-à-vis de leur cousin. Lorsque celui-ci dépasse vraiment les limites ils le chassent du village en disant : « Va-t-en, chien! » La nièce est parfois aussi désagréable que le neveu. Si elle est mariée et va rendre visite à son maloumé en compagnie de son mari, elle installe ce dernier confortablement dans la hutte du maloumé et fouille tout le village pour y découvrir des pots de bière qu'elle apporte à son mari, absolument comme si elle était la maîtresse du village. Il se peut qu'elle attrape un poulet pour le lui donner.

Parfois le maloumé, de lui-même, désigne au ntoukoulou l'une de ses femmes et lui dit : « Voilà ta femme. Qu'elle te régale! » La femme est très contente de cette situation qu'elle trouve piquante. Elle fait fête au ntoukoulou et l'appelle *nkata*, mari. Cela ira parfois si loin que le neveu dira à son oncle : « Je t'en prie, dépêche-toi de mourir pour que je puisse avoir ta femme! — As-tu l'intention de me tuer avec un fusil? » répondra le maloumé... Mais tous ces bavardages ne sont que plaisanteries. Le neveu est très libre vis-à-vis de cette tante-là, surtout dans les Clans rongas, cependant il n'aura jamais de rapports sexuels avec elle du vivant du mari. Si cela arrivait, il aurait à payer l'amende élevée due en cas de véritable adultère. Il est possible qu'il l'obtienne en héritage à la mort du maloumé, mais elle ne sera pas sa véritable propriété : elle lui sera simplement donnée (*nyika*), et les enfants appartiendront éventuellement aux parents masculins du maloumé. Dans toute la tribu, le droit de recevoir en héritage la femme d'un maloumé est reconnu. Dans les clans du Nord, on appelle celle-ci *kokwana*; en territoire tonga, seules ses nièces l'appellent *kokwana*, ses neveux l'appellent *nsati* (femme), et ce terme semble être un trait ancien du système de parenté. Cette relation de maloumé à mopsyana est tellement importante que j'ai l'intention de la traiter d'une façon plus complète dans un paragraphe spécial, lorsque j'étudierai les survivances des formes archaïques de la vie de famille chez les Thongas.

Le véritable maloumé est le frère germain de la mère, mais tous les demi-frères de celle-ci sont aussi des bamaloumé au deuxième degré; il en est de même des frères du véritable maloumé.

Que sont pour moi les *enfants de mon maloumé*, mes cousins, pour parler plus exactement, mes cousins croisés, fils et filles des frères de ma mère, par exemple Chapouta et Maranguène d'une part, Madongué et Misabène de l'autre? En zoulou, en southo et en pédi il y a un terme spécial pour indiquer cette parenté (*mzala*, *motsoala*, *moudzwala*, *mouzwala*). Le trait principal du système familial de ces tribus est qu'un cousin a un droit de

priorité pour épouser la fille de son oncle maternel, sa *mzala*. Chez les Thongas il n'y a rien de pareil. Ce terme spécial n'existe pas, si ce n'est dans le clan Mapoutjou, à l'extrémité méridionale du territoire thonga. On le rencontre sous la forme de *nlale* (correspondant à *mzala*, suivant les lois de permutation phonétique)¹, ou de *chilale* (lorsqu'il est précédé du préfixe *chi*). Cependant le droit d'épouser cette cousine n'est pas reconnu dans la tribu thonga. On peut jouer avec elle, lui voler quelque objet en plaisantant, mais on ne peut jamais l'épouser. Une telle violation de la coutume serait punie par le chef. Plus tard, lorsque la parenté spéciale de cousins croisés sera plus ou moins oubliée, leur mariage pourra avoir lieu, mais en tout cas la cérémonie de *dlaya shilongo* (voir p. 246) devra être accomplie afin de « tuer » la parenté antérieure et de la remplacer par la nouvelle relation de mari et femme.

Ceci étant posé, comment les cousins croisés se comportent-ils les uns vis-à-vis des autres dans le système thonga? En ce qui concerne la fille de leur oncle utérin, la parenté est quelque peu différente pour Misabène qui est un garçon, et Madongué qui est une fille. Vis-à-vis du garçon, Misabène, sa cousine Chapouta est *manana*, alors qu'elle l'appelle fils, *ñwana*, parce que Chapouta est, comme nous l'avons vu, une femme présomptive de Mboza, père de Misabène. Mboza l'appelle *nkata*, *nsati*, *namou*. Vis-à-vis de la fille, Madongué, Chapouta est aussi une *mamana*, mais le terme *makwerou*, ma sœur, est employé plus fréquemment. Nous nous trouvons ainsi en face de ce fait étrange : Maphounga, mère de Chapouta est une épouse pour Misabène, alors que sa fille, Chapouta, est pour lui une mère!

En ce qui concerne le fils de mon maloumé, il est un maloumé ou un *kokwana*, bien qu'il puisse être du même âge ou plus jeune que moi, parce qu'il appartient à la famille dans laquelle nous prenons des femmes et aussi parce qu'il a ainsi que nous le verrons, une sorte de droit d'offrir des sacrifices pour son *ntoukoulou*. Entièrement différente est la parenté entre Misabène d'une part, Mahlobo et Mathamba, *enfants de la sœur de sa mère*, de l'autre. Ils sont *bamakwabou* aussi véritablement que les enfants de la rarana, la tante paternelle, parce qu'ils ont tété le même sein (*ba yañwele bele djinwe*).

1. Ils emploient également la forme analogue *mouzali*, qui est plus proche du terme régulier zoulou. Ceci tend à démontrer que les Mapoutjous ont emprunté cette expression à leurs voisins les Zoulous de l'Amatongaland du Nord.

Arrivé à ce point de mon étude je dois m'arrêter un moment pour examiner plus en détail la façon dont sont employés les deux termes *kokwana* et *ntoukoulou* si fréquents dans le système de parenté thonga. Ils s'appliquent premièrement au lien qui unit un petit-fils à ses grands-parents du côté paternel, c'est-à-dire à son grand-père et à sa grand'mère paternels, deuxièmement au lien de parenté existant entre ce même petit-fils et ses grand-père et grand'mère maternels, ainsi qu'à celui existant entre le neveu, l'oncle maternel et tous les membres masculins de la famille de sa mère. Cependant mes informateurs soulignent très nettement que ces deux espèces de parenté sont très différentes l'une de l'autre, et ils appellent les bakokwana paternels *bakokwana ba chinene* (les véritables bakokwana), alors que les bakokwana maternels sont les *bakokwana ba chisati* (les bakokwana du côté féminin); on parle également des *batoukoulou ba chinene* ou vrais batoukoulou, et des *batoukoulou ba chisati* ou batoukoulou par les femmes. Comment est-il possible qu'ils identifient ces deux parentés en se servant du même terme (identification que nous trouvons dans presque toutes les tribus sud-africaines, voir le tableau. App. IV) alors qu'ils reconnaissent qu'elles ne sont pas les mêmes?

Il serait utile de connaître l'étymologie de ces deux termes. Malheureusement mes informateurs n'ont pu s'en assurer. *Kokwana* est le diminutif de *koko*, qui a été conservé sous sa forme originale dans le mot zoulou *gogo* et dans le Xosau-koko. Cette racine associée à des préfixes qui ne sont pas ceux de la classe personnelle signifie, ou bien la carcasse desséchée d'un animal crevé, ou une personne aux membres raidis qui ne peut les étendre. Je laisse les linguistes zoulous décider s'il s'agit vraiment de la même racine. Si oui, le sens étymologique serait celui d'une personne usée et paralysée par l'âge.

La seule explication que je puisse donner de l'emploi général des termes *kokwana-ntoukoulou* pour les deux espèces de parenté est la suivante. Les grands-parents paternels et les parents de la mère se ressemblent dans leur attitude vis-à-vis de l'enfant, en ce sens qu'ils sont plus indulgents pour lui que son propre père. Les deux grands-mères sont également bonnes pour lui. Le grand-père maternel est plus indulgent que le grand-père paternel, mais conformément à l'explication donnée plus haut, c'est parce que ce dernier appartient à la même famille (*chibongo*) que son petit-fils et peut être appelé à le gronder si sa conduite est préjudiciable aux intérêts de leur village commun, alors que le grand-père maternel ne s'inquiète pas si l'enfant porte atteinte au bien ou à la réputation de ses parents. Cela ne le regarde pas.

Le maloumé est le plus indulgent de tous. Nous verrons comment ce fait peut être expliqué par l'hypothèse du matriarcat.

Une autre définition que l'on entend parfois donner de ces deux termes, lorsqu'ils sont appliqués à des groupes sociaux, c'est-à-dire à deux familles différentes, est la suivante. Les bakokwana sont ceux dans la famille desquels les batoukoulou ont le droit de prendre leurs femmes. Ainsi que nous le verrons, cette signification est bien plus marquée chez les tribus appartenant au groupe pédi-venda, que chez les Thongas et autres tribus de la même catégorie.

II. — PARENTÉ PAR ALLIANCE.

1^o Parenté du côté de la femme.

a) Caractères généraux.

Un jour qu'il me parlait de ces questions, le vieux Viguet me déclara solennellement : « Dès que l'on a été accepté, on entre par les fiançailles dans une nouvelle sorte de respect dans laquelle on doit rester jusqu'à sa mort. » Ce nouveau lien de parenté est appelé *boukoñwana*, mot qui est prononcé généralement avec un sentiment particulier de malaise. Pourquoi cela? A cause des relations de mari à femme. Mboza appelle Nsaboula *nsati* (terme correspondant à *nouna*, mari) ou *nkala*, terme de réciprocité, ou *nljibeli*, ma cuisinière, et même *mamana*. J'ai déjà décrit la relation morale qu'implique le mot *nsati* : pas une très grande tendresse, ni une grande intimité, mais un certain amour mêlé de respect et même de peur, car une femme peut causer à son mari une infinité d'ennuis si elle se dispute avec lui et se sauve chez elle; alors toutes les relations de *boukoñwana* seront gâtées par des discussions interminables.

Le mot *boukoñwana* est composé de trois éléments : la racine *ko*, ancienne racine bantou qui se trouve également en zoulou *xosa* (*kwe*), en southo (*hoe*) et en pédi. Sa signification étymologique est inconnue. Le suffixe *ñwana* et le préfixe *bou* y sont ajoutés. Le préfixe *bou* a un double sens : abstrait (et alors *boukoñwana* indique le lien existant entre un homme et ses parents par alliance) et de lieu (et alors *boukoñwana* indique le village où les parents par alliance habitent). On dit, en employant ce mot au locatif : Aller *boukoñwanène*, ou en abrégé : *boukwène*.

J'ai eu la bonne fortune d'obtenir de Mboza la nomenclature complète des parents de sa femme. Or il se trouve que la famille Gogwé est extraordinairement complète. Nsaboula possède à la fois un frère et une sœur aînés, un frère et une sœur plus jeunes. J'ai donc pu étudier tous les liens de parenté existant entre Mboza et les parents de sa femme.

Les termes employés pour exprimer ces différentes parentés se divisent en deux catégories présentant un contraste frappant. Lorsqu'un homme se rend dans le village de sa femme, il y rencontre d'une part les personnes qu'il craint le plus sur la terre : ses *bakoñwana* proprement dits, d'autre part les femmes vis-à-vis

desquelles il a le plus de liberté : ce sont ses *tinamou*. L'un de mes informateurs, en me décrivant ces deux catégories de parents par alliance, me dit : « Les *bakoñwana* (femmes) sont celles qui vous procurent des épouses; les *tinamou* (femmes) sont celles qui vous procurent des enfants, car ce sont vos femmes présomptives. Même si vous ne les épousez pas, leurs enfants vous appelleront père. »

Etudions en détails ces deux catégories.

b) Les *bakonwana*.

Tout d'abord, le *père de la femme*. Dans le cœur de son gendre il y a un grand respect et même une certaine crainte à son égard, car lorsqu'il survient une dispute entre un homme et sa femme, le beau-père préside aux discussions pénibles qui ont lieu; il est le protecteur naturel de sa fille. Cependant, en temps normal, les deux hommes vivent en bons termes l'un avec l'autre, et très vite le gendre appelle son beau-père *tatana*, père. Naturellement le mot *tatana* n'est pas employé ici dans son sens technique, mais seulement par extension.

Deuxièmement les *bakoñwana* sont les *frères de la femme*. Lorsque leur père meurt, ils prennent sa place en tant que protecteurs de leur sœur, d'où la gêne et la crainte que ressent le mari à leur égard, mais cependant d'une façon moins marquée que pour le père. Les frères de la femme ne sont jamais appelés *bamakwerou* (car ils ne seront jamais *ba-kwerou*, ceux de ma maison) mais on les désigne fréquemment par le terme *soar*, ou *sibar*, qui est tout simplement une corruption du mot hollandais *zwager*. Cette curieuse adoption d'un terme étranger est moderne; elle se répand de plus en plus parmi les Zoulous, les Xosas et les Soutos du Basoutoland. Chez les Thongas, je n'ai entendu employer le mot *soar* qu'une seule fois. La tendance à désigner cette espèce de parenté par son nom européen est une preuve que l'ancienne crainte inspirée par les beaux-frères disparaît dans la nouvelle génération.

Mais le respect pour les *bakoñwana* atteint son plus haut degré vis-à-vis de deux des femmes de la famille de l'épouse : sa mère et la femme de son frère. Dans ces cas on n'éprouve pas seulement du respect mais un *éloignement* qui va jusqu'à l'*évitement*.

La mère de la femme. — Écoutons Viguet raconter l'histoire d'un homme qui rencontre sa belle-mère dans la brousse. « Si l'un des deux voit venir l'autre de loin, assez tôt pour qu'il puisse

s'échapper sans être aperçu, il se hâtera de se cacher et atteindra son lieu de destination en faisant un long détour, d'un demi-mille si c'est nécessaire. Mais si tous deux sont trop près l'un de l'autre pour avoir recours à la fuite, voici ce qui se passe. Le gendre quitte la route et pénètre dans la brousse à sa droite; la belle-mère fait de même, puis ils s'assoient par terre, lui en croisant les jambes à la manière des hommes, elle sur ses jambes repliées, en plaçant un genou par-dessus l'autre, comme les femmes ont coutume de le faire. Ils se saluent alors, l'homme en frappant l'une contre l'autre ses mains qu'il maintient parallèles, et la femme en tenant les siennes à angle droit. Après quoi ils se mettent à causer... »

Supposons que le gendre ait eu la chance d'atteindre le village des parents de sa femme sans avoir rencontré sa belle-mère, mais qu'il l'aperçoive assise à un endroit quelconque près d'une hutte. C'est terrible. Elle le regarde et immédiatement recouvre sa poitrine d'une étoffe. Lui, de son côté détourne les yeux. J'ai vu au Natal une curieuse photographie représentant une scène de ce genre. Chez les Zoulous la règle d'éviter la belle-mère est peut-être plus stricte que dans toute autre tribu. L'homme est représenté se cachant la figure avec son bouclier. Si la belle-mère est en train de prendre son repas lorsque son gendre arrive à l'improviste, elle rejette la bouchée qu'elle mangeait, et il fait de même si c'est lui qui est surpris. Supposons donc qu'il ait pénétré dans le village sans la voir; les tinamou ou sœurs de sa femme s'avancent vivement à sa rencontre. Elles prennent ses bâtons, tout en plaisantant avec lui, et les déposent dans la hutte de sa belle-mère. Cette hutte est à lui, il a le droit d'y demeurer pendant toute sa visite. Elles étendent une natte sur le sol et apportent de la nourriture; elles bavardent avec lui. La belle-mère arrive à son tour, mais elle n'ose pas pénétrer dans la hutte. Elle s'assied au dehors et, sans le voir, le salue en disant : « Bonjour, fils d'un tel ». Elle ne doit pas prononcer son nom. Il répond de la même manière, et il doit dire : « Fille d'un tel ». S'il l'appelait par son nom ce serait contraire à l'étiquette et sa femme, en colère, lui dirait : « Comment oses-tu? Ne m'a-t-elle pas mise au monde? Dis plutôt : Mère! » Pendant les premières années de sa vie conjugale le gendre ne mange jamais avec la mère de sa femme.

Cette conduite bizarre est de règle, non seulement vis-à-vis de la mère de sa femme, mais également vis-à-vis des sœurs de la belle-mère.

Dans la suite il y a *diminution* de ce terrible tabou. Dans le

clan Mapoutjou le gendre fournit un bœuf aussitôt que possible et « communie » (Uhangana) avec elle, en absorbant la chair de l'animal en même temps que tous ses parents par alliance. Après cela gendre et belle-mère seront autorisés à manger ensemble. Jusqu'à ce que ce cadeau ait été fait, la chose aurait été impossible. Dans ce clan un futur gendre ne mange pas avec ses bakoñwana jusqu'à la conclusion du mariage, et cette règle est parfois observée jusqu'à ce qu'il ait donné « le bœuf pour communier tous ensemble ». Chez les Zoulous il paraît qu'une belle-mère ne doit jamais manger avec le mari de sa fille. Dans le clan Khosa la coutume ayant pour but de diminuer le tabou d'éloignement, par l'offrande d'un cadeau à la belle-mère, existe également. Le gendre apporte un beau jour un plat rempli de vivres et place son cadeau par-dessus. Elle l'accepte et mange avec lui. Ils pourront alors tous deux « djoungoulisana », c'est-à-dire se donner mutuellement les nouvelles du jour lorsqu'ils se rendront visite dans leurs villages respectifs. Mais lorsque ce récit monotone est terminé et que, suivant l'habitude, la conclusion est indiquée par un battement des mains, ce geste doit être fait avec soin, non pas hâtivement comme lorsqu'on parle à une personne ordinaire, mais lentement et respectueusement.

Quelle est la raison pour laquelle un gendre se conduit d'une façon aussi extraordinaire vis-à-vis de la mère de sa femme? L'indigène khosa qui me donna cette dernière information me dit : « Un homme prudent observera soigneusement les règles du boukoñwana, car s'il offense ses beaux-parents en les enfreignant, ils ne lui donneront pas ses tinamou pour femmes. » Ceci est vrai, mais on pourrait en dire autant de tous les tabous du boukoñwana, et la belle-mère n'est d'ailleurs pas la principale personne qu'on consulte à ce sujet. Une autre raison plus profonde me fut indiquée un jour par un vieux Thonga des Spelonken, Abraham Mabanyisi, en ces termes : « Je crains ma belle-mère parce que je ne l'épouserai jamais : Une chose pareille ne s'est jamais vue. » Cette assertion m'a été confirmée depuis par des faits recueillis dans le clan Mapoutjou. Remarquons le mouvement réflexe, pour ainsi dire, par lequel la belle-mère recouvre sa poitrine lorsqu'elle voit son gendre arriver à l'improviste. Cela montre qu'il existe un élément sexuel à la base de l'attitude adoptée par la femme, ainsi que par l'homme qui se cache la figure pour ne pas l'apercevoir dans sa demi-nudité. Le Dr Rivers, qui a trouvé exactement les mêmes rites d'évitement chez les Mélanésiens, suppose qu'ils sont dictés par un désir plus ou moins conscient de la part des deux individus de lutter contre la tentation d'avoir l'un avec l'autre des rapports sexuels. Les Bantous ont acquis eux aussi, au cours de l'évolution de la famille, la conviction profonde qu'un tel commerce est incestueux et doit être banni de leurs pensées. Ils

obéissent à cette conviction lorsqu'ils pratiquent les rites d'évitement.

La femme du beau-frère, la Grande Moukoñwana. — Ce respect particulier est encore plus marqué dans les relations d'un homme avec l'épouse du frère de sa femme. En fait ici l'éloignement est poussé plus loin encore qu'avec la belle-mère. Un indigène de la tribu ndjao (qui observe à ce sujet les mêmes coutumes que la tribu thonga) me décrivit d'une manière très vivante la crainte extraordinaire que ces deux êtres se témoignent l'un à l'autre lorsqu'ils se rencontrent sur la route. Nous raconterons cette histoire lorsque nous parlerons des Ndjaos. Voici quelques-unes des marques de ce respect extraordinaire.

L'épouse du frère de la femme doit toujours garder sa poitrine couverte dans le village du mari de la sœur de son mari. Ce n'est que lorsqu'elle a un enfant qu'elle peut « ouvrir ses vêtements », mais elle doit alors mettre une feuille dans ses cheveux (comme pour montrer qu'elle n'oublie pas la réserve toute spéciale à laquelle elle est tenue). (Région de Khosène).

Lorsqu'un homme voyage avec sa grande moukoñwana, s'il se trouve qu'ils aient à passer une rivière, ils évitent d'entrer dans le même bateau. Il peut arriver à n'importe qui d'émettre un son peu convenable par le rectum, mais, si la grande moukoñwana est présente, elle se considère comme gravement offensée. Une amende devra lui être payée, par exemple une pioche. Si l'homme qui est fautif n'a rien à lui donner, il casse une petite branche à un arbre et la lui donne. Il s'engage ainsi à payer l'amende en temps voulu. Il ne doit jamais proférer d'insultes en sa présence, même lorsqu'il s'adresse à une autre personne. S'il se met en colère devant elle, elle ira trouver les anciens du village de son mari et leur dira : « Il m'a insultée ». D'autre part la grande moukoñwana est obligée d'aller assister sa belle-sœur lorsque celle-ci met au monde un enfant. C'est du moins la règle dans les clans Khosa et mapoutjou. Les deux femmes vivent en très bonne intelligence, elles sont *linhombe*. L'homme a lui-même le droit, lorsqu'il rend visite à ses parents par alliance, de dormir dans la hutte de la grande moukoñwana. Nous avons vu que, pendant les premiers mois qui suivent son mariage, il est reçu dans la hutte de sa belle-mère. Pourquoi cela? Parce que les bœufs du loholo sont encore entre les mains du beau-père. Plus tard ces mêmes bœufs sont employés pour procurer une épouse à l'un des fils et la femme ainsi obtenue est la grande moukoñwana; c'est

pourquoi sa hutte appartient en quelque sorte à l'homme avec les bœufs de qui elle a été achetée. Lorsqu'il arrive, on peut lui « montrer » (komba) d'abord la hutte de la belle-mère où il se repose un moment, mais on prépare immédiatement la hutte de la grande moukoñwana et il s'y transporte pour la nuit. Naturellement la maîtresse de la maison est allée ailleurs et ce sont les tinamou qui dormiront dans sa hutte pour lui tenir compagnie. Cependant si le visiteur n'a pas encore payé le loholo, il ne sera pas reçu dans cette hutte. Il se peut que ses bakoñwana lui disent : « Où est ta hutte? Dors dehors! »

Pourquoi les relations d'un homme avec la femme de son beau-frère ressemblent-elles tant aux relations qu'il a avec la mère de sa femme? N'oublions pas que cet homme est le mari présomptif de la fille de la première, exactement comme il est le mari actuel de la fille de la seconde. Il est probable que le grand principe suivant lequel « un homme ne doit pas épouser une femme et sa mère » est cause, dans les deux cas, de cette crainte extraordinaire et de cet éloignement, et ce fait, comme nous le verrons, a une influence déterminante sur les rapports qu'il entretient avec elle. Il suffit, pour prouver la puissance de cette raison, de mentionner le fait suivant : lorsque je demandais un jour à une femme du pays de Mapoutjou si son mari pourrait épouser la femme de son beau-frère, elle sembla extrêmement scandalisée par cette idée et s'écria : « A quoi pensez-vous? Épouser sa mère! » Pour elle cela aurait été un inceste, absolument comme si cet homme avait eu des rapports sexuels avec sa propre mère.

Si l'on compare le cas de la vraie belle-mère avec celui de la grande moukoñwana, il faut remarquer cependant qu'un autre élément entre en jeu lorsqu'il s'agit de la femme du beau-frère : Les bœufs! Cette femme a été acquise au moyen des bœufs qui viennent de l'homme qui éprouve pour elle une telle crainte. De là aussi ces relations étranges. Comment ces deux éléments se combinent pour dicter l'attitude de ces deux personnages l'un vis-à-vis de l'autre, c'est ce que nous verrons lorsque nous aurons terminé l'étude de la parenté par alliance.

Mentionnons seulement ici le fait qu'il y a des différences entre les clans quant à la possibilité qu'un homme épouse sa grande moukoñwana. Dans les clans rongas le fait peut se produire. Mboza m'a dit :

« Si mon ménage était troublé par des disputes, si Nsaboula ma femme m'abandonnait pour se réfugier chez ses parents, ou bien encore, si elle mourait sans enfants, j'irais réclamer mes

bœufs... Or les bœufs ont servi à acheter une femme à mon beau-frère (Maphounga pour Mahangalé). Si Cogwé n'a pas d'autre moyen à sa disposition, il devra séparer le couple Maphounga-Mahangalé, annuler leur mariage, renvoyer Maphounga chez elle et réclamer l'argent à ses parents. Ou bien je pourrais prendre moi-même Maphounga pour femme, et dans ces deux cas le mariage Maphounga-Mahangalé serait annulé. » Il pourrait donc arriver que Mboza épouse sa grande moukoñwana, bien qu'une telle union soit réellement incestueuse suivant le sens moral profond de la tribu. C'est vraiment terrible!

Chez les Nkounas de Shilouvane c'est absolument impossible. Une autre femme est offerte pour mettre fin à la revendication du gendre qui a perdu son épouse. On appelle cela : « Kou hingakanya ntjandja », c'est-à-dire « mettre une bûche en travers de la route ». La femme offerte peut être une petite fille encore à la mamelle, ou même un petit garçon : « Voici ta femme », diront les parents au gendre et il devra se contenter de savoir que du moment que ce garçon encore bébé aura sûrement une sœur dans le courant des deux années qui suivront, la fille qui naîtra remplacera sa femme. « Ntjandja a ba tlouli » c'est-à-dire « on ne saute pas par-dessus la bûche. » L'homme ne poussera pas plus loin sa revendication et il n'insistera pas pour prendre la grande moukoñwana en échange de sa femme.

Chez les Khosas et les Bilas un tel mariage peut avoir lieu s'il n'y a vraiment aucun moyen de l'éviter. Dans le clan mapoutjou, c'est également défendu; mais « à cause des Blancs », à cause de la civilisation qui modifie les vieilles, saines lois de la tribu, cela arrive parfois. Partout un tel événement est considéré comme un grand malheur.

c) Les tinamou.

Lorsqu'un homme va « boukoñwanen », chez ses beaux-parents son cœur est rempli de sentiments divers. Il tremble de peur à l'idée de rencontrer les deux terribles bakoñwana qu'il désire éviter; mais, d'un autre côté, il se réjouit à l'idée que ses tinamou lui souhaiteront la bienvenue avec des rires et des plaisanteries, et lui feront fête. Quelles sont ces tinamou? Elles appartiennent à trois catégories qui correspondent à trois espèces de *boulamou* (Remarquez le préfixe *bou*, préfixe de l'abstraction, ce mot désigne la relation des tinamou entre eux). Tout d'abord toutes les plus jeunes sœurs de la femme. *Namou*, au pluriel *tinamou*, en

ronga, *balamo* en djonga, vient du verbe archaïque *yalama*, qui signifie *suivre*, venir après. Mes tinamou sont celles qui suivent ma femme, qui sont nées après elles, ses jeunes sœurs en particulier. Elles sont mes *femmes présomptives*, j'ai donc la plus grande liberté pour jouer avec elles, je mange au même plat qu'elles. Elles vont jusqu'à me barbouiller la figure de condres (*tota hi nkouma*) et la laver ensuite avec de l'eau. J'ai le droit de les frapper légèrement sur l'épaule, de leur arracher quelque chose des mains, de les obliger de me donner à manger, et si elles refusent je leur dirai : « Comment osez-vous me rationner, vous, mes femmes? » Elles vont jusqu'à dormir dans la hutte de ma grande moukoiwana en même temps que moi (p. 227). Cependant les rapports sexuels ne sont pas permis. Si un homme commettait ce genre de faute, et si sa belle-sœur devenait enceinte, il aurait à payer une amende ou plutôt il irait trouver son beau-père et lui dirait (Viguet) : « Ndi dlele kou dya » — « J'ai tué afin de manger » ce qui veut dire : j'ai commis une mauvaise action mais avec l'intention de racheter ma faute en épousant la jeune fille. Il apporterait cinq pioches en annonçant la nouvelle et, plus tard, il remettrait le reste du lobolo. Une jeune sœur mariée au même mari que son aînée est appelée *nhlampsa* de cette dernière. Ce terme vient probablement de *hlampsa*, laver, car elle lave la vaisselle de sa sœur et travaille plus ou moins comme sa servante.

Le droit d'épouser les sœurs de sa femme n'est, en aucune façon, une obligation. Je ne suis aucunement forcé de le faire si elles ne me plaisent pas. Très probablement, même si je désirais les épouser toutes, je n'aurais pas assez de bœufs pour les « lobola ». D'autre part mes beaux-parents ne sont pas obligés de me les donner. Si je ne suis pas un bon mari pour ma femme, si elle se plaint que je la maltraite, ses parents ne consentiront pas à recevoir mes bœufs pour ses sœurs. Si mes tinamou épousent d'autres hommes, les relations spéciales du boulamou cesseront naturellement. Je ne puis me permettre plus longtemps l'intimité que j'avais auparavant avec elles. Cependant si elles ont des enfants de ces hommes, ils m'appelleront *tatana* et je les appellerai *bana*, parce que j'aurais pu être leur père, ayant un droit de priorité à épouser leurs mères.

Les sœurs aînées de ma femme ne sont pas des tinamou pour moi, elles sont des *bakoñwana*. Pourquoi? Parce que lorsque j'ai épousé ma femme, ses sœurs étaient déjà mariées, suivant la loi d'après laquelle une sœur aînée doit toujours se marier avant sa sœur plus jeune. Un père ne consentirait jamais à donner la ca-

dette avant l'aînée. Par conséquent je n'ai jamais eu l'occasion de jouer avec les sœurs aînées de ma femme, ni de les considérer comme mes épouses présomptives.

Par extension le terme namou est également appliqué aux jeunes frères de ma femme. En fait ce sont des bakoŋwana (p.224). Leurs filles sont mes femmes présomptives. Cependant les relations que j'entretiens avec eux sont plus aisées qu'avec les frères aînés ou le père de ma femme, puisque ceux-ci sont ses protecteurs naturels.

Dans cette première catégorie est comprise la fille du frère de ma femme (Chapouta versus Mboza). Avec elle mes rapports sont peut-être encore plus libres qu'avec les jeunes sœurs de ma femme. Je l'appelle *nsati*. L'intimité est si grande que je puis lui prendre les seins entre mes mains (*tamele mabele*). Je le fais même en présence de ma femme qui est sa tante paternelle. Elle sera contente de voir que je suis disposé à profiter de mon droit de l'épouser, car ainsi sa nièce deviendra sa *nhlampsa*, elle « *hlamp-sela rarana* », c'est-à-dire deviendra une deuxième femme à côté de la sœur de son père. Mais je n'ose pas prendre une telle liberté si le père de la jeune fille est présent et peut me voir. Il est probable que je ne possède pas les bœufs nécessaires pour la payer, et le père ne considère qu'une chose : les bœufs.

Comme je l'ai déjà signalé, toutes les filles de mes bakoŋwana sont dans la même situation vis-à-vis de moi. Je peux toutes les épouser... si je suis assez riche pour les « *lobola* ». La petite-fille du frère de ma femme est une namou, une *nsati*. Elle n'est probablement qu'un bébé alors que je suis un homme mûr, cela ne fait rien! Si je la rencontre juchée sur le dos de sa mère, je la prends dans mes bras et lui dis : « Bonjour, ma femme! » En ce qui concerne les cousines de ma femme, celles dont le père est un frère du père de ma femme, et qui portent le même nom de famille que ma femme, elles sont également des tinamou, mais une distinction doit être faite. Si le père de l'une de ces jeunes filles est plus jeune que le père de ma femme, je puis épouser sa fille; mais s'il est plus âgé, je ne le puis pas. Pourquoi cela? Parce que la jeune fille appartenant à une branche aînée de la famille de ma femme, a préséance sur ma femme; elle est son « *hosi* », son chef. D'autre part ma femme, étant ma première épouse, est la maîtresse de la maison; sa cousine devrait donc lui obéir. Or elle est son chef! Ce ne serait donc pas bien. Les relations naturelles de famille seraient troublées... Une telle union n'est pas tabou (*o psi yili*) mais il convient de l'éviter.

2° La *deuxième catégorie de tinamou* comprend les femmes que je puis épouser, non pas à cause du droit de priorité d'un groupe à l'égard des femmes d'un autre groupe, mais parce que je suis susceptible de les *recevoir en héritage*. Ce sont les femmes de mes frères aînés. Si leurs maris meurent, je suis leur héritier légal. Les rapports avec elles sont aisés. Nous plaisantons ensemble, mais il faut observer une plus grande réserve vis-à-vis de ces tinamou que vis-à-vis de celles de la première catégorie. Les relations sexuelles avec elles sont un grand tabou et l'homme qui oserait commettre une telle faute serait assimilé à un jeteur de sorts : il a tué son frère. C'est là la faute appelée *matloulana* (App. VI). Les femmes de mon jeune frère ne sont pas des tinamou; nous nous appelons mutuellement *nwingi*. Je ne les reçois pas en héritage excepté en des cas extraordinaires, lorsque le défunt n'a pas de frère plus jeune que lui;

3° Il y a encore une *troisième espèce de boulamou*. J'appelle également tinamou les cousines de ma femme qui sont les filles des sœurs de la mère de ma femme. Ces jeunes filles n'appartiennent pas au clan de ma femme; elles portent le nom de famille de leur père. Je n'ai par conséquent aucun droit à les recevoir en héritage : « *A hi delani ndjaka* », c'est-à-dire « nous n'héritons pas les uns des autres ». Les relations avec ces tinamou sont agréables, mais il n'y a pas d'espoir de mariage entre nous.

2° Parents du côté du mari.

Jusqu'ici nous avons considéré la parenté de Mboza avec la famille de sa femme. Mais qu'en est-il de Nsaboula et de sa situation vis-à-vis des parents de son mari? Nsaboula appelle Masoulouké et Nsengamouïwe *nwingi*, et le terme est réciproque. Il implique un grand respect. Comme nous l'avons vu, la jeune mariée doit travailler une année entière pour sa belle-mère. Nsaboula montre le même respect vis-à-vis de Djan, de Sam et de Fos, frères aînés de son mari. Ils sont également des *nwingi* l'un pour l'autre. « Si je l'envoyais appeler Djan », me dit Mboza, « elle s'agenouillerait devant lui et dirait : « Mon père! Mboza t'appelle! » ou bien : « *Nwamasoulouké* (fils de Masoulouké), nous avons besoin de toi ». Elle n'osera pas l'appeler par son nom. Ce respect extraordinaire est réciproque. Djan considérera Nsaboula comme son inférieure, mais il ne jouera jamais avec elle. D'autre part Komatane, cadet de Mboza, n'est qu'un *namou*

vis-à-vis de Nsaboula. Ils plaisanteront l'un avec l'autre et, à l'occasion, se barbouilleront réciproquement avec des cendres. Sam, Fos, Mboza et Komatane feront de même avec Mhlakaza, femme de leur frère aîné. Nous pouvons ainsi noter cette règle : une femme respecte généralement les frères aînés de son mari (bengi), et entretient des rapports très libres avec ses cadets (tinamou) et vice-versa. Un homme évite les femmes de ses frères cadets (bengi) et joue avec celles de ses frères aînés (tinamou). Pourquoi cette différence? Parce que, comme nous l'avons vu, la femme d'un frère aîné est une épouse éventuelle pour tous ses jeunes frères, puisqu'ils ont le droit de la recevoir en héritage, en cas de décès de son mari. Au contraire un frère aîné ne peut recevoir en héritage la femme de son frère cadet que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles. On n'épouse pas une ñwingil. Ce serait une insulte à sa propre femme. Nsaboula abandonnerait Mboza si Mboza songeait à épouser Magougou, femme de Komatane, parce qu'elles ont eu l'habitude de s'appeler mutuellement ñwingi.

Pour une femme, la sœur aînée de son mari est également une ñwingil (Ndjibari vis-à-vis de Nsaboula). La sœur cadette du mari est une namou ou *nhombé*, et deux tinhombé ont des rapports très libres, exactement comme dans le cas des tinamou. Cette liberté existe entre les tinamou féminines aussi bien qu'entre les tinamou de sexes différents.

Il y a un dernier terme à mentionner : *bakholi* ou *bakholi-koulobyé*, en rongga, *basevelé* en djonga, terme réciproque par lequel les parents du mari et de la femme s'appellent mutuellement.

Jusqu'à quel point une femme est-elle incorporée dans la famille de son mari? Elle lui appartient jusqu'à sa mort, pourvu que les bœufs du lobolo aient été payés, mais elle ne reconnaît pas pour ses dieux les dieux-ancêtres de ses beaux-parents. Elle conserve ses propres dieux, et des prières leur sont souvent adressées par son père ou ses frères en faveur de ses enfants. A cet égard les Thongas diffèrent grandement des anciens peuples aryens, chez lesquels une femme, lorsqu'elle se mariait, devait adopter la religion du clan de son mari.

3° *Extension de la Parenté par alliance en vertu du lobolo.*

Dans l'enquête à laquelle il s'est livré sur les relations de famille dans les clans du Nord, enquête dont il a publié les résultats dans

les *Bantu Studies*, M. A. Jaques a constaté certains faits des plus intéressants à propos de la grande moukoñwana. Dans cette portion de la tribu, on la désigne plutôt par le terme de *nyatihomou*, c'est-à-dire : celle des bœufs, la femme qui a été acquise au moyen des bœufs qu'un homme a payés pour obtenir sa propre femme. Maphounga est la nyatihomou de Mboza. Elle est devenue sa parente par suite d'une double alliance. Or il se trouve que toute la famille de Maphounga est entrée par là dans une relation de parenté avec Mboza. C'est là une parenté qui n'a aucune analogie dans nos systèmes européens. Elle existe chez toutes les tribus sudafricaines, à ce qu'affirme M. Jaques, et il n'y a pas de doute, d'après certains renseignements obtenus de mes informateurs, qu'il en est de même chez les Rongas du Sud.

Pour faire mieux comprendre la nature et la valeur de cette parenté que j'appellerais volontiers une parenté par alliance au second degré, j'ai imaginé le tableau de famille, purement schématique d'ailleurs, du clan Machiyane auquel nous supposons qu'appartient Mbekwa, le père de Maphounga, la nyatihomou de Mboza. Ce tableau nous permettra d'exposer ce sujet compliqué d'une manière plus concrète.

Trois familles sont en présence : celles de Masouloukés dont Mboza est membre, celle des Gogwés où Mboza s'est procuré sa femme, Nsaboula, et celle des Machiyanes dans laquelle Gogwé a acquis Maphounga avec les bœufs payés par Mboza. Maphounga est au centre du tableau avec son mari Mouhangala, fils de Gogwé. C'est elle qui est l'objet pour Mboza de la crainte extrême que nous avons décrite longuement. Son mari est aussi un moukoñwana, mais quand ce terme est appliqué à des hommes, il comporte beaucoup moins de respect. La fille issue de ce couple, Chapouta, est, comme nous l'avons vu, une épouse éventuelle, une nsati pour Mboza; elle est la nhlampsa de sa femme Nsaboula. Elle est une Gogwé, fille d'un Gogwé. Or le père et la mère de Maphounga sont pour Mboza des kokwana, terme qui implique une grande familiarité. Son frère, Nwatchesabane est aussi un kokwana, ainsi que Miribyé, sa femme. Par contre la sœur de Maphounga, Moutchipi, est une moukoñwana crainte et respectée presque à l'égal de la grande moukoñwana. Elle a été prise en mariage par Peyène du clan Bila qui est un namou; mais leur fille, Mifoula, est une nsati pour Mboza, une épouse présomptive. Remarquons que cette fille n'est pas une Machiyane, mais une Bila, étant du clan de son père. Si nous considérons les enfants de Nwatchesabane, nous voyons que son fils Chibiti et sa femme sont

encore des kokwana pour Mboza, mais sa fille Boukoutjé est une moukoñwana, comme la nyatihomou et sa sœur. Elle a épousé Lihlaza Tembé et leur fille Soumbane (qui est une Tembé) est une nsati, une épouse éventuelle de Mboza. Comme Chapouta et Mifoula. Descendons à la génération qui suit. Le petit-fils de Mbékwa Chibiti, a une fille, Masaka, qui épouse Hoñwana Mpfoumo. Elle est une moukoñwana pour Mboza, mais la fille qu'elle enfantera, Ngoyika, sera pour lui une nsati, une épouse. Elle appartient à la troisième génération après celle de Mboza, son mari présomptif. Elle n'est vraisemblablement qu'un bébé alors que Mboza est déjà un vieillard. Peu importe. S'il la rencontre sur le chemin, il la saluera avec affection en lui disant, comme nous l'avons vu plus haut à propos des filles Gogwé : Bonjour, ma femme! Cela montre, en tout cas, que, dans l'emploi de ces termes de parenté, l'âge ne joue aucun rôle.

Il y a d'autre part dans ce système de relations une régularité si frappante que l'on doit supposer à la base de ces coutumes l'existence de principes fermes dont l'application rigoureuse rend compte de ces faits au premier abord si surprenants. Nous les avons entrevus déjà, mais, en possession de tous les éléments du problème, nous pouvons tenter maintenant de donner une explication plus complète et plus satisfaisante des relations de parenté par alliance chez les Thongas. Qu'on me pardonne si, en le faisant, je reviens sur certains points déjà touchés dans les paragraphes précédents et anticipe sur d'autres sujets qui seront traités plus loin.

Le droit matrimonial thonga repose sur deux principes, un principe juridique et un principe moral ou plutôt de morale sociale. Le principe juridique est le suivant : Comme le mariage est une transaction par laquelle le mari, ou le groupe du mari, fournit une prestation afin d'acquérir une épouse pour maintenir et multiplier ce groupe, il faut que, si cette épouse faillit à cette tâche, son mari puisse rentrer en possession de la propriété qu'il a abandonnée ou obtenir la postérité désirée par un autre moyen. Trois circonstances peuvent causer la carence de la femme ainsi acquise : la mort sans qu'elle ait laissé d'enfants au groupe qui se l'est procurée, la désertion définitive du domicile conjugal en suite d'une mésintelligence irrémédiable et la stérilité. Si un malheur pareil arrive à Mboza, il se mettra en route pour « suivre son troupeau ». Il se peut que Gogwé possède encore les bœufs dans son kraal. Il les rendra aux Masouloukés et l'affaire sera réglée, Mboza acquérera une autre femme. Mais il est probable que ces

bœufs sont partis. Les Gogwés les ont remis aux Machiyanes pour payer Maphounga. Mboza doit être prêt à les suivre là où ils sont allés. Mais c'est là une solution extrême que chacun désire éviter. Un autre moyen moins répugnant se présente. Il faut que Gogwé examine s'il ne pourrait pas fournir à Mboza une autre femme pour remplacer Nsaboula qui n'a pas satisfait les légitimes exigences des Masouloukés. Cette femme, cette fille, une Gogwé, existe peut-être. C'est là la « bûche que Gogwé mettra en travers de la route », selon l'expression consacrée. Il mettra ainsi un terme aux revendications de Mboza (qu'on veuille bien relire ici les paroles dans lesquelles Viguet a exposé ces deux possibilités). On comprend donc que, lorsque Mboza considère la famille Gogwé, sa préoccupation soit, dès l'origine, celle-ci : Qui prendra la place de Nsaboula si celle-ci vient à manquer? Et il classe toutes les candidates à son remplacement dans une catégorie unique qu'il appelle : basati, mes femmes. Dans cette classe rentreront d'abord les sœurs cadettes de Nsaboula, ses vraies tinamou (des tinamou féminines qui sont des basati); puis les filles des frères de Nsaboula, et avant tout la fille de Mouhangala, qui est aussi la fille de Maphounga, la femme que les Gogwés ont achetée avec les bœufs de Mboza. Elle est la candidate la plus indiquée. Mais les filles des autres frères de Nsaboula peuvent parfaitement convenir, même les filles des petits-fils de Gogwé. Toutes ces femmes sont des Gogwés. Toutes peuvent venir occuper dans le village des Masouloukés la place laissée vide. Elles sont toutes des épouses éventuelles de Mboza.

Cependant il se peut que ces filles n'existent pas. Pas de bûche à mettre en travers du chemin pour arrêter le moukoñwana Mboza dans la poursuite de son troupeau! Gogwé lui annonce cette mauvaise nouvelle et l'avertit que le seul parti qui lui reste c'est de continuer cette poursuite là où ses bœufs sont allés, chez les Machiyanes : « Il lui ouvre le chemin du boukoñwana » pour employer le terme technique. Voici donc Mboza, accompagné de Gogwé, qui arrive chez les Machiyanes auprès de Mbékwa auquel Gogwé expose le cas. Première réaction de Mbékwa. Il demande à Mboza : « Combien de bœufs (ou de pioches) as-tu payés pour acquérir Nsaboula? » — « Soixante pioches » —. Bien! Mais Gogwé n'a encore sorti que quarante pioches pour Maphounga! Qu'il commence par apporter les vingt qui manquent. On causera plus tard » Gogwé doit reconnaître que c'est la vérité et il s'acquittera de sa dette le plus tôt possible. C'est la condition préliminaire indispensable à la continuation des pourparlers. Il

s'exécute. La discussion reprend. — Mbékwa doit fournir la remplaçante; le droit matrimonial fondé sur la coutume du lobolo l'y oblige, si cette remplaçante existe. On comprend alors que Mboza considère du même oeil la famille des Machiyanes que celle de Gogwé. Il appelle basati toutes les filles de ce groupe qui peuvent lui être proposées. Elles sont aussi des épouses éventuelles. Cependant la situation de Mbékwa diffère de celle de Gogwé. Il est tenu, si c'est possible, de procurer la remplaçante, mais non pas de la payer, car il n'est nullement débiteur de Mboza. Le débiteur c'est Gogwé; il payera cette fille avec le temps, quand il aura de quoi. Voilà probablement pourquoi Mbékwa n'offre pas une de ses propres filles, une Machiyane, mais la fille d'une de ses filles Moutchipi, qui a été acquise par les Bilas. Elle a mis au monde Mifoula qui est une Bila. C'est Mifoula qui sera la nsati de Mboza, et le lobolo que « mangeront » les Bilas devra être fourni par Gogwé. Ainsi les choses se passeront selon la règle habituelle : Un lobolo sera payé par un clan et il passera dans un autre clan, le clan Bila. Les bœufs auront suivi leur course normale. Mbékwa peut encore offrir non la fille de son fils Nwathabane, Boujkoutjé, qui est une Machiyane mais la fille de Boukoutjé, Soumbane, qui est une Tembé, ou même son arrière-petite-fille Ngoyika, qui est une Mpfoumo et qui est dans les mêmes conditions que Soumbane. Toutes ces filles sont donc des épouses éventuelles de Mboza. Elles rentrent toutes dans la classe de ses basati. C'est parfaitement conforme au droit.

Il y aurait encore une autre alternative devant Mbékwa, c'est de reprendre Maphounga aux Gogwés et de la donner à Mboza. Ainsi les Gogwés perdraient la femme qu'ils avaient acquise avec les bœufs de Mboza. Ils étaient les débiteurs, ils supporteraient la perte. Mouhangala n'aurait plus de femme. Les trois familles seraient quittes l'une vis-à-vis de l'autre. Mais nous avons vu quelle répugnance une pareille solution inspire à l'esprit thonga. Dans certains clans on n'ose pas même y senger, et Maphounga elle-même s'y opposera sans doute si son père, pour arranger les affaires, le lui propose. Epouser son grand moukoñwana! Non! C'est impossible! Si cependant on ne trouve aucune bûche à mettre en travers du chemin, elle consentira peut-être, à son corps défendant; mais alors il faudra accomplir le rite par lequel une sorte de parenté est détruite pour être remplacés par une autre. Ce rite que nous décrirons plus loin s'appellera dans ce cas dlaya bukoñwana, tuer la relation de moukoñwana à moukoñwana.

Nous voyons ici entrer en jeu le second grand principe du droit matrimonial, principe essentiel de la morale sociale des Thongas, il est inadmissible qu'un homme épouse une fille et la mère de cette fille. Chapouta est l'épouse présomptive de Mboza. Elle est son épouse en droit. Qu'il n'épouse donc pas la mère de Chapouta Maphounga! Elle est sa moukoñwana... Les filles pouvant devenir des épouses, les mères sont des belles-mères éventuelles, et autant Mboza prendra de libertés vis-à-vis des filles, autant il éprouvera de crainte vis-à-vis des mères. Il les évitera pour prévenir toute espèce d'infraction à la règle sacro-sainte. Elles rentrent logiquement dans la classe des bakoñwana féminines.

Pourquoi Mboza appelle-t-il le père et la mère de Maphounga kokwana? Probablement parce que Chapouta, sa femme éventuelle est leur ntoukoulou, leur petite-fille, et que, en vertu de la possibilité de son mariage avec elle, Mboza adoptera vis-à-vis d'eux la même attitude de bienveillante dépendance et usera de la même familiarité.

Ainsi cette succession de trois attitudes différentes vis-à-vis des trois générations de la famille des Machiyanos s'explique très bien. La fille est l'épouse présomptive avec laquelle Mboza a des relations semi-conjugales; la mère est la moukoñwana qu'il faut craindre et éviter par crainte d'inceste, les grands-parents sont les kokwana pleins de mansuétude. Et c'est le droit provenant du lobolo qui dicte ces relations. C'est très logique, mais pour le comprendre, il faut partir non d'en haut, des kokwana, mais d'en bas, de la petite-fille, de la remplaçante éventuelle qui est une nsati.

Remplaçantes éventuelles, certes toutes ces filles le sont en principe, à cause du droit conféré par le lobolo. Mais elles sont plus que cela. Même si Nsaboula ne vient pas à manquer, même si sa cohabitation avec Mboza continue normalement et si elle lui donne des enfants, Mboza n'en reste pas moins le mari éventuel de toutes ces basati. Cette position privilégiée dérive évidemment du droit original mais elle comporte une toute autre attitude. Le droit juridique qu'il pourrait faire valoir en cas de malheur est devenu une sorte de droit préférentiel qui n'est plus un droit au sens strict du terme, un droit au nom duquel il peut imposer sa volonté. S'il désire épouser telle de ces basati, il devra en effet la demander et généralement la payer. C'est le cas que nous envisagerons ci-dessous quand nous traiterons des mariages particulièrement recommandés.

4^o *Les tabous dans les relations avec les parents par alliance.*

Avant de quitter le sujet des rapports avec les beaux-parents et afin de montrer jusqu'à quel point la gêne et la crainte qui les caractérisent sont portées, je mentionnerai brièvement les tabous du boukoñwana qui jouent un si grand rôle dans la vie familiale bantou. Je dois dire, cependant que, la plupart de ces tabous (psiyilayilana, petites prohibitions) ne sont pas aussi sévères que ceux qui concernent les rapports sexuels, la maladie et la mort. On ne croit pas que le fait d'enfreindre les règles du boukoñwana cause la mort, pourtant on les observe religieusement parce qu'elles sont nécessaires pour assurer des relations normales entre les deux familles.

Nous avons déjà vu les tabous qui doivent être observés pendant la période des fiançailles (p. 104). Plus tard, pendant les réunions qui ont lieu *avant le mariage*, d'autres tabous sont imposés.

1^o Au cours de la discussion relative au lobola, lorsqu'on dénombre les bœufs, les parents du fiancé ne doivent jamais offrir huit têtes de bétail, parce que l'une d'elles sera tuée pour la fête, et qu'ainsi huit ne signifie que sept. On compte *sept* en levant, l'un après l'autre, les cinq doigts de la main gauche, puis le pouce et l'index de la main droite. En levant l'index, on pourrait le diriger vers les bakoñwana, ce qui serait une offense mortelle. Désigner qui que ce soit avec l'index est aussi grave que de lui jeter un sort. On ne le fait que dans un mouvement de colère, et toutes les discussions précédentes pourraient être annulées si une telle imprudence était commise.

2^o Si l'un des bœufs est effrayé par les cris de joie qui saluent l'arrivée du troupeau et par les combats simulés du jour du lobola, c'est tabou. Le bœuf a vu qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas et il s'est sauvé. Même si on arrive à le ramener, il reste une mauvaise impression car « *timpfalo ti tjoukile* », la conscience (ou le diaphragme) a été troublée!

3^o Si l'un des bœufs est sans cornes (homou ya mhoulou), ou s'il n'a que des cornes avortées, *psa yila : boukoñwana byi la pfou-mala timpalou*, c'est-à-dire les rapports avec les parents par alliance seront dénués de tendresse, parce qu'un tel bœuf remue sa tête dans tous les sens pendant qu'il vagabonde dehors durant la nuit; il est normal. La famille de la fiancée ne l'acceptera pas.

4^o Si le lobolo consiste en pioches, et si la pluie tombe dessus

pendant qu'on les apporte aux bakoñwana, c'est tabou; le lobolo ne doit pas être apporté mouillé, autrement les nouveaux liens de parenté seront abîmés (boukoñwana byi ta tshipa), les jeunes gens ne pourront pas se marier.

5° N'apportez pas de tabac en feuilles, lorsque vous allez *boukwène* comme fiancé, n'apportez que du tabac en poudre, sinon il arrivera un malheur. Plus tard, lorsque vous aurez épousé votre femme, vous pourrez le faire.

6° Ne mangez jamais de la viande de zèbre ou d'antilope nhlangu lorsque vous vous trouvez chez vos beaux-parents. S'ils tuaient l'un de ces animaux pendant que vous êtes chez eux, ou en route, pour y venir, n'y touchez pas. Le zèbre est *mbalamberi*, un animal à deux couleurs, de plus il n'a pas de cornes. Il en est de même de la girafe. Elle est bicolore et elle a de trop longs boyaux. Psa yilal L'antilope nhlangu crie : « Dzoo ». C'est une jeteuse de sorts; un moukoñwana ne doit pas en manger. Pour la même raison on ne donne jamais de mouton sans cornes aux bakoñwana.

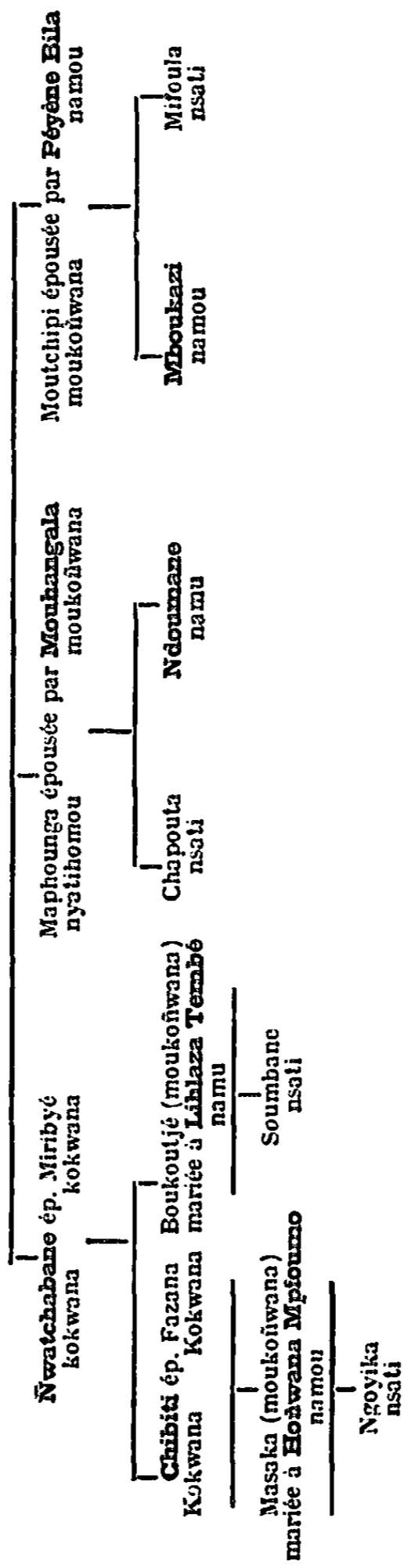
7° Lorsque vous allez avec des femmes voir les parents de votre fiancée pour un *chirwalo*, c'est-à-dire pour leur porter de la bière, si l'une des cruches tombe par terre, psa yilal Retournez chez vous!

8° J'ai entendu dire à un Thonga du pays Mapoutjou que c'était un grand tabou dans ce district qu'un homme boive du lait en compagnie de ses beaux-parents, disons plutôt *mange* du lait, car les indigènes le consomment toujours sous sa forme solide, c'est-à-dire caillé. Cet homme était chrétien, il avait abandonné de nombreuses pratiques païennes, et avait été jusqu'à prendre du lait avec sa belle-mère, mais tous les indigènes des alentours étaient extrêmement scandalisés de sa conduite. Poussant plus loin mon enquête, j'appris que le tabou du lait était observé non seulement à l'égard des bakoñwana, mais à l'égard de tous les habitants du pays qui n'appartenaient pas au même clan; le lait caillé ne doit être mangé qu'en compagnie de personnes portant le même nom de famille, autrement dit il est interdit de boire du lait dans *aucun des villages où l'on peut prendre femme*. Dans un très intéressant article publié dans le *South African Journal of Science*, 1925, p. 481, Mrs. A. W. Hœrnlé dit que cette coutume est très répandue parmi les tribus bantou du Centre et du Sud de l'Afrique, et explique ce tabou par l'union très étroite qui est supposée exister entre les humains et le bétail. Les bœufs ne font qu'un avec le clan auquel ils appartiennent, et seuls les membres de ce clan peuvent consommer le lait de leurs propres vaches.

**Parenté par alliance au second degré de Mboza Masoulouké
Famille des Machiyanes**

Mboza a acquis cette parenté par Maphounga Machiyane, sa nyatihomu, qui a été achetée pour Mouhangala Gogwé, le frère de Nsa-boula, femme de Mboza au moyen des boeufs livrés par ce dernier. Les termes de parenté accompagnant chaque nom sont ceux par lesquels Mboza désigne chacun de ces parents.

**MBékona Machiyane épouse Midoubi
Kokwana**



N. B. — Les noms en lettres grasses sont ceux des hommes

Je n'ai jamais rencontré cette idée dans les autres parties de la tribu thonga et je suppose que le clan Mapoutjou, étant établi dans le voisinage des Zoulous et ayant été plus ou moins « zoulouisé », cette coutume peut très bien leur avoir été empruntée. Des recherches ultérieures montreront si les autres clans thonga ont conservé ce qui semble être une idée bantou très ancienne, ou s'il en reste tout au moins quelques traces. C'est très possible.

9° Ne construisez pas de hutte pour votre femme avant de l'avoir épousée. Mankhélou dit : « Même si vous avez de l'argent en abondance pour lobola, si vous commettez une telle bévue votre femme vous sera enlevée... De même ne préparez pas la peau du ntéhé pour l'enfant avant qu'il ne soit né. Votre femme n'accoucherait pas d'un être humain. Si vous enfreignez cette loi, vous attirerez le malheur sur vous-même (wa tihlolela, wa singita), et sur votre famille. Si vous allez demander à Moneri (le missionnaire) une peau dans ce but, avant la naissance de votre enfant, il vous dira que c'est ainsi ». Notons la conviction profondément enracinée du vieux païen qui en appelle à l'autorité du missionnaire pour renforcer le tabou!

10° Plus tard, lorsque vous êtes marié, vous devez éviter de manger du miel avec votre femme pendant toute une année, jusqu'à ce qu'elle ait un enfant. La fiancée peut manger du miel chez ses parents mais pas dans son nouveau domicile ni avec son mari. Le mari peut en manger dans la brousse, mais il doit se laver les mains lorsqu'il revient de peur que sa femme ne s'en aperçoive. Elle se sauverait chez elle si elle le savait. Nous avons déjà vu cette défense lors de la visite de tjokela et nous en avons appris la raison : le miel coule, la fiancée partirait! L'explication donnée maintenant est la suivante : le miel est trop doux, et votre fiancée est trop douce également (N'est-ce pas votre lune de miel ou année de miel?) Les deux choses n'iraient pas ensemble. (Psa yalana, elles se haïssent l'une l'autre). Et voici une troisième raison : lorsque les abeilles ont mangé leur miel, elles s'envolent loin de la ruche. C'est ce que ferait votre femme... Après un an, un tel malheur n'est plus à redouter.

Cette dernière idée est très curieuse. Elle montre que les tabous du bakoñwana *diminuent de sévérité à mesure que le temps passe*. Les relations tendues qui existaient entre le gendre et la mère de sa femme deviennent également plus aisées. Il se met à l'appeler mamana et elle l'appelle ñwana. Ce changement est parfois tel que dans certains cas un moukoñwana peut aller habiter dans le village de ses beaux-parents, surtout s'il a des enfants et que ceux-ci

soient grands. Ces faits nous fournissent l'explication naturelle de ces règles curieuses.

Au stade collectif de la vie familiale, le mariage n'est pas une affaire individuelle, nous l'avons déjà vu. C'est un contrat conclu entre deux groupes qui acquièrent par lui, l'un vis-à-vis de l'autre, un lien de parenté spécial. Cette parenté est chargée de dangers, parce que les intérêts parfois divergents des deux groupes y sont impliqués; une fiancée et son fiancé ressentent un sentiment mutuel de crainte, parce qu'ils savent qu'une mésentente éventuelle entre eux aura son contre coup dans les deux groupes. Les familles se considèrent avec méfiance, surtout les deux couples mariés qui dépendent si étroitement l'un de l'autre à cause du lobola; mais lorsqu'ils ont appris à se connaître, lorsqu'ils sont assurés que la vie commune est possible et même agréable, lorsque la première alliance a été renforcée par d'autres avec les tinamou, alors, les tabous du boukoñwana *disparaissent* plus ou moins.

C. — RÈGLES MATRIMONIALES

L'étude des termes de parenté nous a montré la constitution de la famille thonga. Nous avons vu qu'ils sont souvent dictés par le fait qu'un homme peut ou ne peut pas épouser certaines femmes. Il existe des règles matrimoniales très nettes, et je me propose de les récapituler ici, au risque de quelques répétitions, de façon à éclairer le plus possible ce sujet difficile mais très important.

D'une façon générale on peut dire que les Thongas sont *endogames* en ce qui concerne la tribu et le clan, et *exogames* en ce qui concerne la famille. Ils sont *endogames* en ce qui concerne la tribu, c'est-à-dire qu'ils se marient entre membres de la même tribu. Les membres des clans très éloignés les uns des autres peuvent éprouver quelque difficulté à contracter des unions entre eux (voir plus loin), cependant ils le font, en particulier aux Spelonken où les représentants de plusieurs parties différentes de la tribu sont venus habiter le même pays par la force des circonstances. Dans le voisinage de Lourenço-Marques on peut rencontrer des femmes thonga mariées à des hommes d'autres tribus et même à des Blancs, mais c'est là le résultat d'un nouvel état de choses qui n'avait pas été prévu par les anciens Thongas, et qu'ils n'approuveraient pas, j'en suis sûr. A Shilouvane, je me suis trouvé dans une situation très favorable pour juger des sentiments

véritables des Thongas. Il y avait là deux tribus qui avaient vécu l'une à côté de l'autre pendant plus de soixante-dix ans, unies par une vieille amitié et une alliance militaire : c'était le clan nkouna des Thongas et le clan khaha des Pédis. Je n'ai pas observé un seul cas de mariage entre eux. La différence de langue ne pouvait expliquer ce fait, car, d'une façon générale, tous les hommes parlaient à la fois thonga et pédi. Lorsque je demandai aux Nkounas pourquoi ils ne contractaient pas d'unions avec les Pédis, ils répondirent : « Leurs coutumes sont trop répugnantes pour nous. » Ils voulaient parler plus spécialement de la facilité avec laquelle les femmes khaha commettent l'adultère. Les Pédis auraient vraisemblablement présenté la même objection à cause de l'immoralité des garçons et des filles thonga. Quelle qu'en soit la raison, ils ne se sont pas mariés entre eux jusqu'à ce jour.

D'autre part les Thongas sont *exogames* en ce qui concerne la famille. Pour bien comprendre ces règles d'exogamic, classons les divers cas qui se présentent dans les quatre catégories suivantes : cas d'absolue prohibition du mariage, de permission sous condition, de permission sans condition, et cas dans lesquels le mariage est recommandé.

I. — CAS DE PROHIBITION ABSOLUE.

En règle générale, le mariage est défendu entre tatana, mamana rarana et ñwana, et entre bamakwabou.

Du côté paternel la prohibition est particulièrement sévère. Chez les Rongas il est tabou qu'un garçon épouse une fille lorsque tous deux se réclament d'un ancêtre commun dans la ligne paternelle. Il semble que la règle ne soit pas si sévère dans les clans du Nord. D'après Mankhérou, le mariage est absolument interdit entre les descendants d'un même grand-père, c'est-à-dire entre cousins au premier degré. Entre cousins au deuxième degré le mariage est autorisé conditionnellement « en tuant le lien de parenté », et entre cousins au troisième degré il est permis. Les cousins au troisième degré, d'après Mankhérou, sont *ballandlaman ba tolo*, ils appartiennent à des familles qui étaient parentes hier : « Nous ne sommes plus tabou à leur égard, nous pouvons aller prendre femme chez eux. »

Du côté maternel cette prohibition absolue s'étend aux cousins germains lorsque les mères respectives sont sœurs. Ce sont de véritables bamakwabou, ils ont bu le même lait. Les cousins plus

éloignés cependant se marient entre eux plus facilement lorsqu'ils sont apparentés pas leurs mères. Les bakokwana n'épousent pas leurs batoukoulou, parce qu'ils ont le devoir d'offrir des sacrifices pour eux, mais les batoukoulou ont une espèce de droit de préférence vis-à-vis des parentes de leur mère : « Là où mon père s'est marié, je puis également aller chercher ma femme », m'a dit Gana. Cependant la règle demeure, les bamakwabou ne doivent pas se marier entre eux.

Lorsqu'on leur demande : « Pourquoi? » les Thongas répondent généralement : « Parce que c'est ainsi. Psa yila. Telle est notre loi. » Il est toutefois possible de trouver quelques raisons plus satisfaisantes, car ces prohibitions sont dictées jusqu'à un certain point *par la crainte de la consanguinité*. Les indigènes ont vraisemblablement noté que les rejetons de telles unions sont parfois faibles d'esprit, ou bien qu'il n'y en a pas du tout. C'est pourquoi dans ce système de famille polygamique on distingue avec soin entre les parents qui descendent du même père et de la même mère, et ceux dont les mères sont différentes. Lorsqu'une de mes cousines a une grand'mère différente de la mienne, bien que je l'appelle makwabou exactement comme ma véritable sœur ou ma cousine germaine, je puis penser à l'épouser. Elle n'est que ma demi-cousine au premier degré. Pourtant la crainte de la consanguinité n'est ni la seule, ni la plus importante des causes de ces règles exogamiques. S'il en était ainsi pourquoi les parents paternels seraient-ils davantage tabou que les parents maternels? De plus il est étrange de constater que dans les familles royales, les mêmes défenses ne sont pas observées. Nwamantibyana, chef de Mpfoumo, a épousé sa rarana Mimalengane, sa cousine issue de germains du côté paternel. Si l'on ne prenait en considération que les dangers provenant d'unions consanguines, de tels mariages devraient être craints doublement dans la famille royale!

Il me semble qu'il existe deux autres raisons :

Dans l'esprit thonga il y a une *répulsion instinctive* à confondre et mélanger boushaka et boukoñwana, parenté consanguine et parenté par alliance. Ils estiment, comme nous allons le voir, que le boushaka est une espèce de parenté incompatible avec le boukoñwana. Les clans du Nord ne considèrent pas la chose avec autant de répugnance : d'après un de leurs dictons la boukoñwana ranime la boushaka, lorsque celle-ci s'est affaiblie avec le temps ¹.

1. Il est aussi tout à fait contraire à l'esprit de la tribu de confondre *boukoñwana* et *boulamo*. Un homme appelé Filémon avait épousé la fille d'une femme de mœurs dissolues, et cette femme s'était donnée à un homme

Une troisième raison de ces tabous sévères, raison qui explique également pourquoi la prohibition est plus forte du côté paternel que du côté maternel, peut se trouver dans la *coutume du lobola*. Si une femme, qui est ma parente par mon père, devenait mon épouse et si notre union venait à être rompue à la suite de disputes, j'irais trouver mon beau-père pour lui réclamer le lobolo. Si celui-ci ne possède pas de bœufs pour me les rendre, il devra s'adresser à ses parents pour les obtenir... Il se peut qu'il soit obligé de venir trouver mon propre père, qui est son frère et appartient donc à la même famille, ce qui serait véritablement absurde puisqu'alors je paierais moi-même la dette que l'on a envers moi!

Un homme ne peut épouser ni la sœur aînée de sa femme, qui est sa moukoñwana, ni les filles des sœurs de sa femme qui sont, comme nous l'avons vu, ses bana.

II. — MARIAGES PERMIS SOUS CONDITION.

Dans certains cas, un mariage qui ne devrait pas avoir lieu peut être autorisé à condition que toute la famille accomplisse le rite appelé *dlaya chilongo*. C'est une coutume des plus curieuses; on la retrouve d'un bout à l'autre de la tribu. Je connais deux cas dans lesquels on a eu recours à cet expédient : un certain Mkili, du sous-clan Makaneta (Nondwane), désirait épouser Minsaboula, sa makwabou. Tous les deux avaient pour ancêtre commun Mouwayi. Mouwayi avait eu de sa première femme un fils appelé Basana, et de sa deuxième femme un autre fils appelé Nsaboula. Basana était le père de Mougobo, lui-même père de Mkili, et Nsaboula était le père de Minsaboula. Mougobo et Nsaboula étaient cousins au premier degré, ou plutôt demi-cousins au premier degré (puisque leurs grand'mères, femmes de Mouwayi, étaient différentes). Mkili était donc cousin issu de germains de Minsaboula; tous deux étaient ba ka Makaneta. L'autre cas est

qui était le frère de la grand'mère maternelle de Filémon. Cet homme était donc maloumé de Filémon, et ses femmes étaient pour lui des balamo, et même des basati, des épouses éventuelles, puisqu'il avait le droit de les recevoir en héritage (p. 220). C'est pourquoi il me dit : « La mère de ma femme ne peut épouser cet homme, non seulement à cause de la loi chrétienne que nous avons acceptée, mais également à cause de nos anciennes coutumes. Pourquoi? Parce qu'elle est ma belle-mère, ma moukoñwana, que par son mariage elle deviendrait pour moi namou, et que je pourrais la recevoir en héritage. C'est impossible. »

celui de Michel, fils de Gana et de Ñwashilouvane, qui épousa Djamelà, fille de Mankhélou, lequel était le frère de Ñwashilouvane. Mankhélou était le maloumé de Michel, et Djamelà était sa mamana, car elle était la femme présomptive de Gana (Voir page 220). Pour un Thonga épouser la fille de son maloumé, *psa yilal* (Voir page 221), alors que pour un Pédi c'est une chose recommandée. C'est là une des grandes différences entre les lois des deux tribus. Un Pédi a un véritable droit de priorité vis-à-vis de sa moudzwala, alors que chez les Thongas, c'est le père qui possède ce droit (Voir plus loin, G). Il est possible que cette coutume pédi ait encouragé Michel à caresser un projet répugnant à tout esprit thonga. Cependant le *dlaya chilongo* officiel eut lieu dans ce cas également.

J'ai essayé de découvrir dans quels autres cas un mariage prohibé de ce genre pouvait être rendu possible par l'accomplissement de ce rite, et j'ai constaté les faits suivants.

Un mariage sous condition est possible avec la fille de mon grand-oncle, frère cadet de mon grand-père; et avec la fille de mon grand-père issue d'une autre femme que ma grand'mère. Toutes deux sont des rarana. D'après Mankhélou, un tel mariage pourrait avoir lieu entre lui et Shilouvane. Cette Shilouvane (qui n'est naturellement pas le chef Shilouvane, mais quelqu'un d'entièrement différent) est la fille du grand-oncle maternel de Mankhélou, frère de Chidyélé, qui est son véritable grand-père, le père de sa mère. Shilouvane est par conséquent la cousine issue de germains de Mankhélou du côté de sa mère. Elle est une mamana.

Mais quel est ce rite *dlaya chilongo* possédant une puissance telle qu'il enlève le caractère tabou à de tels mariages? *Chilongo* ou *moulongo* est un mot archaïque qui ne s'est conservé que dans cette expression et qui correspond à boushaka, parenté par le sang. Cette racine existe également avec la même signification dans le mot soute *seloko*. La parenté par le sang doit être anéantie afin que la parenté par le mariage puisse lui être substituée.

Voyons d'abord comment on opère dans les clans du Nord.

Un jeune homme qui a le courage de penser à épouser une parente proche est considéré comme un jeteur de sorts. *A lowa*, il jette des sorts! Ce terme, qui n'est généralement appliqué qu'aux véritables jeteurs de sorts, n'est pas trop fort pour désigner son action. Il n'avait pas le droit de la *gangisa*, et maintenant il veut la prendre pour femme! Mais ce mot *lowa*, ou *loya*, est employé ici dans un autre sens : « Boushaka byi lowa hi tihomou » (la

parenté par le sang est ensorcelée par les bœufs). « Boumamana byi lowa » (la parenté maternelle est ensorcelée) (Viguet). Pour ceux qui consentent à un tel acte, on doit offrir des prières en public, on doit les oindre de psanyi (herbe extraite des entrailles de la chèvre sacrifiée).

Le jeune homme va donc trouver son oncle, père de la jeune fille, pour lui annoncer son intention de l'épouser; il doit *be homou*, battre un bœuf, c'est-à-dire amener avec lui un bœuf; c'est une première démarche destinée à apaiser son oncle. Ce bœuf « ouvre la hutte », dit-on. Le bœuf peut n'être qu'une chèvre, la chèvre qui servira au sacrifice, — car une cérémonie religieuse est nécessaire. Tous les parents s'assemblent à un jour donné, dans le village de la jeune fille. Le jeune couple est à l'intérieur de la hutte; on tue la chèvre, on prépare le sacrifice et on met le « psanyi » de côté. On fait alors sortir le fiancé et la fiancée, et ils s'assoient sur la même natte; la jambe du jeune homme est passée par-dessus la jambe de la jeune fille (ceci est pour « tuer la honte » *kou dlaya lingana*); on les enduit tous deux du liquide vert du psanyi que l'on presse au-dessus d'eux; ensuite on prend la peau de la chèvre et on y pratique une ouverture vers le milieu, puis on l'étend sur la tête des deux cousins. A travers le trou on leur passe le foie de l'animal, entièrement cru. Ils doivent le déchirer avec leurs dents, car il ne faut pas le couper avec un couteau, c'est tabou. Il faut qu'ils le saisissent avec leurs dents et le tirent vigoureusement des deux côtés afin de le déchirer véritablement; puis ils doivent le manger. Chibindji, foie, signifie également patience, décision. « Vous avez agi avec une grande décision! Maintenant mangez le foie! Mangez-le en plein jour et non dans l'obscurité! Ce sera une mhamba, une offrande aux dieux (Gana) ». Le prêtre de la famille dira ensuite : « O dieux, vous un tel et une telle, regardez! Nous l'avons fait en plein jour, et non à la dérobée. Bénissez-les, donnez-leur des enfants. » Si ce sacrifice, n'avait pas lieu, le malheur descendrait sur eux et la femme n'aurait pas d'enfants. Lorsque la prière est terminée, les personnes présentes prennent tout le psanyi solide, le mettent sur la tête de la femme et lui disent : « Va et mets au monde des enfants. »

Dans les clans rongha le dlaya chilongo est quelque peu différent. Le fiancé doit d'abord donner une livre sterling au père; ceci est naturellement en plus du lobolo. Les deux familles fournissent chacune une chèvre. Ces chèvres sont tuées sans l'aide des neveux utérins, devant la hutte de la mère de la jeune fille. Le grand-père adresse une prière aux dieux du père de la jeune fille : « Qu'il

en soit ainsi! Ils ont décidé de se marier; vous, dieux du garçon et de la fille, unissez-les de telle sorte qu'ils ne se haïssent pas; qu'ils ne se souviennent pas qu'ils sont frère et sœur; que leur union ne soit pas gâtée par de tels souvenirs ni par d'autres personnes leur disant : Vous avez été coupables de sorcellerie! Vous vous êtes mariés entre parents! » Par cette prière une notification générale est donnée à tous, et la sensation de honte est enlevée. Après cela le parent qui officie continue et s'adresse à la nouvelle mariée en lui disant tout ce qu'elle doit faire pour son mari, mentionnant tous les détails de ses devoirs conjugaux avec un tel réalisme qu'elle se met à pleurer. Le marié, honteux, baisse la tête. Le prêcheur continue jusqu'à ce que quelqu'un mette un morceau de viande dans sa bouche pour couper court à l'exhortation!

Tous les habitants de la région se sont réunis pour voir la cérémonie et manger la chair de l'animal. Les mariés n'en mangent pas *car les chèvres ont été sacrifiées pour eux* (ba hahlela bone). Ensuite les parents retournent chez eux et font rôtir en chemin le quartier de viande qu'ils ont reçu afin de le manger avant d'atteindre leur village.

Le but de ce *dlaya chilongo* est de tuer légalement une espèce de parenté et de la remplacer par une autre, car il y a incompatibilité entre les deux. Cependant en cas d'héritage d'une rarana par exemple, lorsqu'un parent consanguin doit changer sa parenté et devenir un parent par alliance, il peut hériter sans qu'aucun rite soit accompli s'il n'y a pas d'héritier légal plus proche; dans ce cas on dit : « Boushaka byi ta pfouka — la parenté consanguine va être ravivée ». Elle sera renforcée par la nouvelle parenté créée par le mariage.

En cas de mariage avec la grande moukoñwana, ce rite est également accompli, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut (p. 228). Les jeunes mariés sont également recouverts de la peau de la chèvre. Cette chèvre est appelée *le chal*, car c'est comme si un chat était placé sur leurs épaules et les égratignait. Il enlève, en grattant, le boukoñwana qui empêchait leur mariage (Viguet). Dans ce cas c'est la *chikoñwana* la parenté par alliance, qui est tuée. Ainsi le tabou est enlevé et ils peuvent se marier.

III. — MARIAGES PERMIS.

Les parents au huitième degré de parenté peuvent se marier sans condition (Mankhélou). Le choix que peut faire un garçon, à

l'intérieur du clan et même de la tribu, est illimité. Cependant, d'après Viguet, les mariages avec les membres d'un clan trop éloigné ne sont pas recommandés pour les raisons suivantes : 1° Si le mariage tournait mal, les beaux-parents à qui la réclamation concernant le lobolo serait adressée pourraient se sauver avec femme et bœufs, et nous perdriens notre troupeau; 2° Si nos bœufs se multipliaient dans l'autre clan, nous pourrions être tentés d'aller faire la guerre contre nos beaux-parents pour nous approprier le bétail, et ainsi le sang serait répandu à cause de nos propres bœufs! Ceci nous couvrirait de honte! Alors que si nous nous marions entre amis, et même entre parents éloignés, lorsqu'une dispute s'élève, nous cherchons à l'apaiser entre nous. Ces gens-là sont de ceux avec qui nous discutons à l'intérieur de la hutte. Avec les étrangers nous discutons dehors, sur la place, nous nous battons parfois avec eux et nous les chassons. Ainsi une difficulté peut plus facilement s'arranger lorsque nos bakoñwana sont des gens vivant dans le voisinage.

IV. — MARIAGES RECOMMANDÉS.

Ici nous devons tenir compte de deux sortes de cas : certains mariages sont conclus par suite d'une espèce de droit de préemption, d'autres par suite d'un droit d'héritage.

1° *Droit de préemption.*

Il s'agit ici de la coutume expliquée plus haut en vertu de laquelle un homme peut épouser certaines filles de la famille de sa femme ou de sa grande moukoñwana. Le terme droit de préemption n'est peut-être pas tout à fait adéquat. Il y a en effet deux cas à considérer : lorsque la femme de cet homme ne lui a pas procuré d'enfants, il a le droit d'exiger une remplaçante parmi les filles en question; mais il n'a pas à la payer; il n'y a donc pas achat, par conséquent pas droit de préemption. C'est plutôt un droit d'appropriation. Dans le second cas, lorsque la femme de cet homme a répondu aux légitimes exigences du groupe qui l'a achetée, son mari peut encore épouser l'une de ces filles pour laquelle il aura à payer un lobolo; il y aura achat, et en quelque sorte préemption, mais le droit se réduira à peu près à ceci : cet homme sera généralement approuvé par le clan s'il s'y décide et

il sera le bienvenu auprès des parents de la fille; il sera même préféré à d'autres prétendants à la condition que son caractère offre les garanties nécessaires pour assurer le bonheur de la fille.

En ce qui concerne le mariage avec la fille du frère de la femme, qui est la véritable nhlampsa, il y a plusieurs possibilités à considérer. Il peut très bien se trouver que la femme d'un homme, désireuse d'avoir une fillette pour l'aider dans ses travaux domestiques, aille trouver son frère et lui demande de lui prêter sa fille, qui est la propre nièce de cette femme, pour qu'elle vienne habiter dans son village. Il y consent et l'enfant grandit là. Plus tard cependant les parents de la fillette diront à leur sœur : « Si ton mari a des bœufs, il peut la prendre pour femme. » Elle retourne chez elle et discute l'affaire avec son mari. Si celui-ci accepte, il envoie sa femme munie de 1.10 faire une proposition aux parents de la jeune fille, et il la prend immédiatement sans grande cérémonie. Le reste du lobolo sera payé dans la suite. Si un fils désire se marier et s'il n'a pas le moyen d'acheter sa femme, les parents de la jeune fille diront à leur sœur : « Rappelle à ton mari, je te prie, qu'il n'a pas encore donné les bœufs ». Mais ils n'insisteront pas trop puisque c'est leur sœur qui a arrangé le mariage afin d'avoir quelqu'un pour l'aider. Au contraire si c'est le mari qui en a pris l'initiative et a envoyé sa femme demander à ses parents de lui donner la fillette parce qu'il en a besoin, les bœufs du lobolo seront réclamés immédiatement, ou, en tout cas, les bakoñwana pourront insister pour un prompt paiement du prix de l'épouse. Cependant, comme me l'a dit mon informateur : « Psi ya hi bhano », c'est-à-dire « cela dépend des gens ». Cela dépend de leur caractère.

Il y a pourtant une raison qui milite contre de tels mariages. Si je me dispute avec ma première femme, qui peut avoir un caractère particulièrement difficile, et si elle retourne chez elle, ses jeunes sœurs ou ses nièces qui sont ses tinhlampsa, la suivront certainement et je resterai complètement abandonné, sans rien à manger le soir. Si la dispute finit par un divorce, je perdrai toutes mes femmes en même temps. La coutume qui consiste à épouser les tinhlampsa de sa femme est approuvée; elle n'est cependant pas fréquemment observée dans les familles thonga actuelles.

Les autres femmes sur lesquelles un homme a un droit spécial sont, comme nous l'avons vu, ses parentes du côté maternel. Prendre une femme dans la famille où le père a trouvé la mère est recommandé et approuvé, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une parente trop proche.

2^o Droit d'héritage.

La seconde classe de cas ne concerne pas des femmes non mariées que j'ai l'intention de lobola, mais des veuves que je puis recevoir en héritage après la mort de leur mari. Celles qui peuvent ainsi me revenir par héritage sont généralement appelées par moi *namou* ou *nsali*, et j'ai des rapports très libres avec elles, mais j'ai déjà fait remarquer que cette liberté ne va jamais jusqu'à autoriser des rapports sexuels (p. 232). « Ndi nga da », c'est-à-dire « je puis manger, recevoir en héritage par priorité » la *veuve de mon frère aîné* : elle me revient normalement. En ce qui concerne la veuve de mon frère cadet, je ne puis l'épouser que si elle est vieille et désormais incapable d'avoir des enfants. Si elle est encore capable d'en avoir, la prendre serait tout à fait contraire aux idées de la tribu. Voici, d'après Viguet, la raison de cette prohibition : supposez que cette veuve de mon frère cadet ait déjà des enfants. Je la prends et j'ai d'elle un enfant. Cet enfant a droit de préséance sur les premiers enfants de sa mère : il est leur *hosi*, parce que moi, le père, suis le frère aîné du défunt. D'autre part, il est *ndjisana* de ses autres frères parce qu'il est né après eux de la même mère. C'est impossible, cela s'oppose aux notions les plus élémentaires de la famille. Dans des cas exceptionnels cependant si personne d'autre ne peut réclamer la veuve de mon cadet, je puis la prendre moi-même.

Aussitôt après mes véritables tinamou, vient la *veuve de mon oncle maternel*. S'il avait plusieurs femmes, l'une d'elles peut m'échoir en partage dans la distribution. Mais naturellement dans ce cas, comme toutes les fois qu'il s'agit de femmes acquises par héritage, les enfants nés de notre union appartiennent à la famille qui a payé le lobolo, et non à moi. Je n'ai, en quelque sorte, que l'usufruit de la propriété. Elle laboure des champs pour moi et me sert tous les jours mon écuelle de bouillie de maïs, mais elle ne m'appartient pas réellement. Elle m'a été donnée par faveur, et sous conditions stipulées. Je puis recevoir également en héritage ma *kokwana*, la veuve du père de mon maloumé (pas ma véritable grand'mère, naturellement, mais une de ses autres femmes), et les veuves des frères de mon père.

Mouhambi peut aussi acquérir par héritage Magougou, *veuve de son cousin Hlangabeza*. Ce cousin est un frère (*makwabou*) car les deux pères sont frères. Mais il ne pourrait obtenir de la même

façon Debeza, femme de Phousa. Pourquoi? Parce que Phousa, étant un cousin par la sœur du père, appartient à un autre *chibongo*, au chibongo de son propre père Mouki et non à celui de sa mère. Si Mouhambi réclamait Debeza, les hommes de Machabane (c'est le nom du clan de Phousa) diraient : « Nous nous y opposons, car en agissant ainsi cela voudrait dire en réalité que tu manges deux troupeaux. Tu as mangé un troupeau lorsque nous avons acheté Ndjibari à ta famille. Ndjibari a eu deux enfants; nous avons vendu sa fille Nwachidjasa afin de lobola Debeza pour Phousa. Les bœufs nous appartenaient. Si Phousa meurt, Debeza appartient à nous et non à toi. » Ainsi Mouhambi peut recevoir en héritage la veuve de son cousin, fils de son oncle paternel, mais pas la veuve de son cousin, fils de sa tante paternelle.

Un homme peut également hériter, comme nous l'avons vu (p. 191), l'une des femmes de son père, mais cela seulement dans certaines circonstances. Le « *dlaya chilongo* » n'a jamais lieu lorsqu'il s'agit de femmes laissées en héritage.

Une règle sur laquelle Vignet insistait, mais qui est en train de disparaître, est la suivante : les femmes dont le mari n'avait pas de frères plus jeunes, doivent être données en héritage aux *batoukoulou* et non aux *bana*; batoukoulou, c'est-à-dire ou bien les véritables petits-fils, fils du fils, ou les neveux utérins, fils de la sœur du défunt. Voici les raisons de cette règle : 1° Les bana, fils, prendraient des libertés avec les femmes de leur père, et en feraient leurs balamo, si elles pouvaient leur être régulièrement attribuées par héritage. Cela troublerait la vie du village; 2° Si moi, qui suis *nwana*, un fils, reçois en héritage la femme de mon père, et si j'ai d'elle un enfant, cet enfant est *nwana*, un fils, pour moi. D'autre part cette femme peut avoir eu des enfants avec mon père, et ils sont mes frères. Ainsi l'un des enfants de cette femme est mon fils, l'autre est mon frère! « A beleki tinchaka timbiri ». — « Elle a eu des enfants de deux générations ! » Cela ne doit pas être.

Cette réglementation du mariage montre clairement comment est constituée la famille chez les Thongas. La comparaison avec le système de parenté des tribus encore plus primitives aidera peut-être à mieux comprendre certains des traits étranges de cette législation familiale.

**D. — RESTES DES SYSTÈMES
DE PARENTÉ ANTÉRIEURS**

Les ethnographes modernes ont essayé de se rendre compte comment la famille humaine a évolué à travers les âges, et voici, dans ses grands traits, la théorie adoptée par certains d'entre eux. Le premier stade a été marqué par une promiscuité universelle : il n'y avait pas de famille. Puis pendant une seconde période, des restrictions commencèrent à être imposées au sujet du mariage. Des groupes définis se formèrent; toutes les femmes d'un groupe étaient les épouses normales de tous les hommes d'un autre groupe. Ce système domine encore dans quelques tribus australiennes. C'est ce qu'on appelle le *mariage par groupes*. Dans une troisième phase, la famille se constitua autour de la mère. Elle était la propriétaire des enfants, et c'est par elle et par ses ancêtres féminines que les enfants faisaient remonter leur ligne de parenté. Sous cette forme, appelée la *famille utérine*, ou le *matriarcat*, les frères de la mère avaient des relations toutes spéciales vis-à-vis des enfants; le père étant à peine connu ou sans autorité, ces parents masculins de la mère devaient défendre les rejetons de leurs sœurs. Enfin la famille utérine devint la *famille patriarcale ou agnatique*. Le père en devint la tête et l'on compta la descendance par les hommes. Le développement de la propriété semble avoir favorisé cette dernière évolution. Le mari à qui appartenaient les biens devint le chef de la famille; il prit donc sa femme avec lui et se bâtit une demeure (comparez avec la page 118).

Quoi qu'il en soit de la vérité de cette théorie, nous devons constater que les Thongas ont atteint ce quatrième stade. La famille est définitivement agnatique, le droit du père est absolu. Cependant il existe dans ce système familial quelques traits qui semblent être des traces des périodes antérieures.

I. — PROMISCUITÉ ORIGINELLE.

En ce qui concerne l'idée suivant laquelle à l'origine la promiscuité dominait, supposition qui est combattue par certains savants (voir W. H. R. Rivers : *On the origin of the classificatory system of relationship*, *Anthropological Essays*) —, je n'en vois aucune trace chez les Thongas. Chez les Pédis il y a un jour

pendant lequel liberté complète dans les rapports sexuels est donnée au clan tout entier; c'est le jour de fermeture de la deuxième école de la circoncision. Mais cette coutume peut être expliquée d'une façon toute différente.

II. — MARIAGE PAR GROUPES.

En ce qui concerne le mariage par groupes, nous pouvons voir un reste de ce système dans le fait qu'un homme a un droit de priorité spécial vis-à-vis de certaines femmes de la famille de son épouse, les tinamou. Son fils considérera également comme particulièrement convenable de prendre femme dans le clan de sa mère, celui dans lequel son père s'est marié. Mais il y a cependant une différence très marquée entre le système du mariage par groupes, et le droit familial des Thongas. Chez les indigènes d'Australie, tandis qu'un homme d'un groupe a le droit d'épouser toutes les femmes de l'autre groupe, une femme de cet autre groupe a de même le droit d'épouser tous les hommes du premier groupe. Chez les Thongas il est absolument tabou pour une femme mariée d'avoir des rapports avec qui que ce soit en dehors de son mari. La polygamie existe et on l'approuve, mais la polyandrie est sévèrement blâmée et considérée comme une coutume choquante. La raison principale de ce fait est sans doute le tabou des *malloulana* qui défend à deux frères d'avoir des relations avec la même femme et qui a tous les caractères d'une très ancienne idée du système thonga. L'histoire de P. K. que je raconte dans l'Appendice VI, montrera combien profondément est ressentie l'horreur de la polyandrie ¹.

Bien qu'attachant une grande importance à cette différence, nous devons remarquer cependant qu'il y a une certaine correspondance entre les droits des hommes et ceux des femmes à cet égard. Un homme a un droit de préférence sur les sœurs cadettes de sa femme et sur les filles des frères de sa femme. Il est le mari présomptif de toutes ces tinamou. D'autre part, en ce qui concerne une femme, elle est également l'épouse présomptive de tous les frères cadets de son mari, qui peuvent la recevoir en

1. Il est vrai que les Pédis qui sont les voisins des Thongas ont une espèce de polyandrie (voir page 98). Mais ceci n'a rien à faire avec le mariage par groupes, et lorsqu'un homme riche autorise ses femmes à avoir des rapports avec d'autres hommes, celles-ci choisissent leurs amants suivant leurs préférences et non conformément à un droit de préférence liant deux groupes.

héritage, et qu'elle appelle aussi tinamou, et des fils des sœurs de son mari qu'elle appelle nkata, mari.

Un autre trait de ces formes sociales primitives australiennes est que toutes les personnes appartenant à une génération donnée s'appellent mutuellement frères (ou sœurs), appellent la génération précédente pères et mères, et la génération suivante fils ou filles, sans aucune distinction. Nous pouvons comparer à ce système classificatoire la coutume thonga d'appeler mères toutes les femmes du père et toutes les sœurs de la mère; et pères tous les frères du père. Mais ce n'est pas forcément une trace du mariage par groupes. Comme nous l'avons vu plus haut, la signification des termes de parenté est très souvent étendue à d'autres personnes en signe de respect ou d'amitié. Les Thongas cependant connaissent parfaitement la différence existant entre l'emploi technique de ces termes et leur emploi par extension. Il y a quelque chose de naturel dans ces appellations. Lorsque nous appelons telle ou telle personne Père Morton, Mère Fuller, Frère James ou Sœur Agnès, personne ne s'imaginerait trouver là une trace de la phase des mariages par groupes! Sur ce point ma conclusion serait donc la suivante : certaines coutumes peuvent être considérées comme des traces de cet ancien système, mais il n'est pas absolument nécessaire de les expliquer par cette hypothèse. La préférence accordée par un homme aux sœurs ou aux nièces de sa femme, a pour origine le droit d'exiger éventuellement une remplaçante pour la femme « loblée », qui n'a pas procuré les enfants attendus. Si ce cas ne se produit pas, la préférence demeure, car, lorsqu'un groupe s'est assuré que ses femmes sont bien traitées dans un autre groupe, il accueille volontiers de nouvelles alliances avec lui, pensant que dans cette terrible loterie du mariage, la garantie donnée par une précédente union heureuse, ne doit pas être dédaignée!

III. — MATRIARCAT.

Mais en ce qui concerne le *droit maternel* et la *famille utérine*, je dois confesser que j'ai modifié ma façon de voir depuis que j'ai écrit *Les Ba-Ronga*, et je voudrais adresser ici l'expression de ma gratitude à M. S. Harland qui m'a encouragé à étudier plus attentivement le sujet. Je n'avais pas alors recueilli tous les éléments nécessaires. Actuellement après avoir examiné avec un soin tout spécial ce trait extrêmement curieux du système thonga, j'en

suis arrivé à la conclusion que l'explication la plus probable est que, dans des temps très éloignés, notre tribu a traversé le stade matriarcal. Considérons avec grand soin les relations d'un maloumé avec ses neveux utérins, et récapitulons tous les faits.

1^o *Devoirs et droits de l'oncle maternel.*

Comme nous l'avons vu, le neveu utérin est, pendant toute sa vie, l'objet d'un soin spécial de la part de son oncle : s'il est un premier-né, le maloumé prépare son ntéhé (voir page 50). Lorsqu'il est sevré, il va vivre pendant des années dans le village des parents de sa mère, si c'est une fille elle y demeure parfois jusqu'à la fin de son adolescence. Plus tard, lorsqu'elle se marie, l'oncle maternel prélève un droit, appelé *tjhoumba*, d'une livre sterling sur le montant total du lobolo. C'est tabou de refuser de le donner; si un père osait garder cette livre, ses frères lui diraient : « Ne crains-tu pas les dieux? Les dieux de la mère te tueront! Ta fille n'aura pas d'enfants. As-tu été seul à la faire naître? Est-ce que ces gens-là ne t'ont pas aidé à la mettre au monde? Et ta femme, n'a-t-elle pas grandi avec l'assistance de ces dieux? Son frère doit être autorisés à percevoir son *tjhoumba* » (Mboza).

Le jour de la remise du lobolo, l'oncle maternel et tous les parents de la mère sont invités à la fête, et une partie spéciale du bœuf sacrifié leur est réservée; on l'appelle *nyimba*, c'est-à-dire le ventre, l'utérus. Ce morceau de viande comprend non seulement cet organe mais tout le ventre, depuis le sternum jusqu'aux pattes de derrière. La mère de la mariée mange le *mbala* et le *khondjo*, c'est-à-dire l'extrémité de la colonne vertébrale (Mboza).

Le jour du hlomisa, lorsque la mariée est conduite au village de son mari, ses parents maternels reçoivent un cadeau spécial, une jeune vache appelée *moubya wa mana wa yena*, c'est-à-dire la peau dans laquelle sa mère l'a portée sur ses épaules lorsqu'elle était un bébé. Cette vache est envoyée à la famille lorsque la première et la troisième fille se marient. Lorsqu'il s'agit de la deuxième et de la quatrième fille, on n'envoie que le *nyimba*.

Pour le *trousseau de la mariée*, les parents de la mère fournissent une pioche, de la graisse pour s'oindre le corps, une natte et des vêtements, parfois aussi des bracelets. La tante paternelle (*hahana*) ne donne rien, et l'oncle paternel non plus; il se contente d'aider le père à l'occasion. Si les parents de la mère de la mariée n'accomplissent pas leur devoir en fournissant cette partie du

trousseau, on ne leur donne pas, dans une occasion subséquente, le nyimba auquel ils avaient droit (Viguet).

Mais la prérogative la plus caractéristique des bamaloumé ou des bakokwana, c'est leur droit spécial d'intercession en faveur des neveux utérins. En effet, ainsi que me l'a dit Mankhélou dans son langage pittoresque, « en ce qui concerne les sacrifices (timhamba), ce sont les parents de la mère qui les offrent le plus souvent. Ils sont le tronc. Mon père est le tronc en ce qui concerne les bœufs, mais ma mère est le véritable tronc; elle est le dieu, elle me fait grandir. Si elle mourait pendant que je suis encore un bébé, je ne vivrais pas. Le village de ma mère est comme la demeure des dieux (ka mamana hi ko psikwembyen) ». Siméon Gana ajoute : « Nous avons le devoir spécial d'offrir des sacrifices pour nos batoukoulou; nos fils sont également des prêtres pour eux et peuvent officier à notre place, même s'ils sont plus jeunes que nos batoukoulou. C'est pour cela que nous ne les épousons pas. Nous sommes leurs aînés (bakoulou) ». Naturellement les osselets sont toujours consultés, et ils disent si un sacrifice doit être offert aux dieux de la mère ou à ceux du père, mais on appellera de préférence un kokwane pour offrir un sacrifice en faveur d'un enfant malade (Voir VI^e Partie, Chap. II, II.).

Dans les cérémonies qui suivent la mort, surtout dans la fête de la bière du deuil (page 157), le maloumé est l'officiant, c'est lui qui presse le « psanyi » sur ses batoukoulou pour les purifier.

Un dernier droit appartenant au maloumé est celui de relever son village (*pfousha mouti*) par l'intermédiaire d'un ntoukoulou. S'il voit qu'il n'a pas d'enfant et que son village est menacé de « mourir », il prend avec lui sa sœur non encore mariée et refuse d'accepter pour elle un lobolo. Il lui dira : « Ne crains rien! Si tu meurs, je t'enterrerai » Ce devoir incombe en premier lieu au mari, mais le frère est prêt à l'accomplir. Elle aura des relations avec des amants, et donnera peut-être naissance à un fils. Comme elle n'a pas été payée, cet enfant appartient à la famille de sa mère, suivant la grande loi indigène. L'oncle prendra pour lui ce rejeton mâle de sa famille, qui portera le *chibongo* de son kokwana. Un neveu utérin adopté dans ces circonstances peut empêcher la famille de sa mère de s'éteindre.

2^o Droits du neveu utérin.

L'attitude du ntoukoulou wa chisati (le neveu utérin) vis-à-vis de son maloumé est très particulière. « Ntoukoulou i hosi, a nye-

nyela hikwapsou kou maloumé ». — « Le neveu utérin est un chef! Il prend toutes les libertés qu'il veut avec son oncle maternel » (Mboza). Ces prérogatives des neveux utérins à l'égard de leurs parents maternels, de leurs bamaloumé et bakokwana, apparaissent clairement dans les cérémonies religieuses, en tout cas dans celles du deuil. Nous avons vu la part prépondérante que prennent les batoukoulou au cours de ces rites. « Ba yima mahlen ka psikwembou » — ils se tiennent devant les dieux, à leur place » (Viguet). Ils doivent être les serviteurs de l'autel et consommer la victime. Lors du grand sacrifice destiné à obtenir la pluie, tel qu'il est accompli dans les clans du Nord, on fait une offrande de bière en même temps que le sacrifice de la victime noire (Voir VI^e Partie). C'est la nièce utérine du chef qui doit aller chercher le maïs dans le grenier, le verser dans la marmite, en prendre la première poignée pour l'écraser dans le mortier, donner le premier coup de pilon, et commencer chacun des actes compliqués de la fabrication de la bière. Lorsqu'on apporte la victime noire, quelqu'un met une sagaie dans sa main et l'aide à transpercer l'animal. C'est elle qui « l'offre aux dieux » (nyiketa psikwembou). Il en est de même pour les grandes réunions de famille : un des ntoukoulou tient la patte, un autre la sagaie. Les batoukoulou s'approprient les morceaux offerts aux dieux. Ils *coupent* la prière et, au même moment, volent la viande ou la bière du sacrifice et se sauvent en l'emportant. Pourquoi cela? « Parce qu'un ntoukoulou ne craint pas la salive de son maloumé » (Mboza). Ils vivent ensemble sur un tel pied d'intimité qu'ils peuvent manger ce qui était réservé aux dieux ¹ (Voir p. 155).

Le ntoukoulou a également la préséance dans quelques autres rites : à l'école de la circoncision le neveu utérin du chef est à la tête des circoncis; dans le *louma milomo* (page 141) il commence

1. Certains ethnographes ont supposé que le culte des ancêtres a commencé seulement à partir du moment où le père prit la tête de la famille; d'après eux il n'existait donc pas dans la période matriarcale. Ceci me semble absolument faux. On invoque les esprits de la famille de la mère aussi bien que les ancêtres du père, et la meilleure façon d'expliquer la situation spéciale occupée dans le culte, jusqu'à l'époque actuelle, par les neveux utérins me semble être la suivante : avant que les dieux du père aient été connus et priés, ceux de la mère étaient l'objet d'un culte et par conséquent les batoukoulou occupaient une place spéciale dans le rituel. Lorsque les ancêtres paternels apparurent dans le Panthéon bantou à côté de ceux de la mère, ou après l'institution du droit du père, les batoukoulou auraient conservé cette situation spéciale.

la cérémonie purificatrice et « donne aux autres » (*nyiketa*) l'usage des vivres du défunt.

Mais c'est surtout lorsqu'il s'agit d'héritage qu'il se montre sous son aspect caractéristique. Le droit patriarcal a été instauré et il est puissamment soutenu par la coutume du lobola. Par conséquent les fils du défunt ont seuls droit aux biens de leur père, aux femmes aussi bien qu'aux ustensiles. Et pourtant les batoukoulou, les neveux utérins, refusent d'être mis de côté! On les retrouve partout essayant d'obtenir quelque chose. Ils avaient déjà comploté, d'accord avec les femmes du maloumé, de les prendre pour épouses après la mort de leur mari. Rappelons-nous combien ils ont importuné toute la famille le jour de la distribution des veuves (page 197). Lorsqu'on a distribué les ustensiles ils sont venus réclamer leur *l'houmba* (expression technique, semble-t-il, qui signifie précisément cette espèce de revendication présentée par un maloumé ou un ntoukoulou). On leur a donné la petite sagaie, la grande restant pour le fils. De cette façon *ba nyikela pfindla*, ils remettent l'héritage aux héritiers légaux. C'est la preuve évidente d'un droit qui n'existe plus, qui en réalité est devenu inusité, mais qui s'affirme en vertu de la survivance d'une ancienne coutume¹. J'ai souvent été frappé par la façon inconsciente dont ils agissent dans toutes ces occasions! Ils donnent l'impression de gens qui ont été hypnotisés et à qui l'on a ordonné de faire quelque chose le jour suivant, au sortir de leur sommeil hypnotique. On les voit exécuter des actes, contraints par une sorte de nécessité, et sans savoir pourquoi ils agissent ainsi. Le facteur hypnotique ne serait-il pas l'influence mystérieuse de l'hérédité, de toute cette antiquité lointaine qui appartient en effet au passé, mais qui s'exerce encore sur la vie subconsciente de la tribu?

1. M. F. Gubler, qui a résidé de nombreuses années au sein de la tribu des Mayombés, dans le Bas-Congo et qui a vécu en contact intime avec les indigènes, nous racontait que, dans tous les clans de cette région, c'est le neveu utérin qui hérite et non pas les fils. Ce neveu est appelé *mwanakazi*, littéralement fils féminin (fils de la sœur). (Comme l'oncle maternel est désigné au sud de l'Afrique par le terme maloumé, père féminin). Dans les familles de chefs, il quitte le village de son père, lorsqu'il a atteint l'âge adulte pour aller demeurer chez son oncle maternel, le chef, dont il sera le légitime successeur, afin de s'initier aux affaires de la tribu. L'Administration reconnaît ce mode de succession. Voilà donc des tribus où le neveu utérin est encore l'héritier. Ce fait n'aide-t-il pas à expliquer les prétentions du ntoukoulou chez les Thongas et n'est-il pas naturel de les interpréter comme les reliques d'un matriarcat plus accentué, actuellement en voie de disparition.

En ce qui concerne les chefs, j'ajoute que la position de sous-chef sur une certaine partie du pays peut être confiée au neveu utérin. Il est bien reçu à la Cour, mieux que les neveux fils du frère, car avec ces derniers il est toujours à craindre qu'ils ne deviennent des usurpateurs. Ceci explique aussi pourquoi un chef, lorsqu'il est en danger, appelle de préférence à son aide ses bakokwana plutôt que les membres de sa propre famille. Ces derniers pourraient profiter de l'occasion pour « bangana bouhosi » c'est-à-dire lui disputer la souveraineté.

Le droit matriarcal a très probablement existé chez les ancêtres des Thongas, quels que soient le pays où ils habitaient et le nom qu'ils portaient dans ces temps reculés, mais tout semble prouver qu'il y a longtemps que cette phase est passée. Personne ne se souvient de rien qui y ressemble. Les généalogies, qui sont les annales les plus anciennes de la tribu, ne mentionnent que les ancêtres du père. On s'en souvient beaucoup mieux que de ceux de la mère. La coutume du lobola qui est actuellement le plus fort soutien du droit patriarcal a été pratiquée depuis un temps immémorial¹. Qu'on se rappelle également les noms spéciaux des arrière-grands-pères de la ligne paternelle (p. 211).

Dans un article publié dans le *South African Journal of Science* de 1925 sous le titre « Le frère de la mère dans l'Afrique du Sud », le professeur R. Brown traite longuement des faits relatés plus haut et s'oppose énergiquement à l'hypothèse du matriarcat. D'après lui les rapports particuliers d'un neveu et de son oncle maternel sont le résultat de la tendresse spéciale et de l'indulgence qui caractérisent les rapports d'une mère et de son enfant. Les sentiments de l'enfant vis-à-vis de sa mère s'étendent à tous les parents de la mère, et un certain type d'attitude est ainsi créé, l'attitude du ntoukoulou vis-à-vis de tous ses bakokwana.

1. Le lobola n'est cependant pas incompatible avec la forme utérine de la famille. Le Rév. E. Allégret, qui a séjourné dans le Congo français, m'a signalé le fait que les Mpongwés et Galoas du Bas-Ogowé ont encore partiellement conservé le matriarcat, bien que le lobola existe. Le premier lobolo est payé indifféremment au père ou à la mère de la fiancée, et le choix est fait conformément aux relations personnelles existant entre la famille du mari et les familles des parents de la mariée. Lorsqu'une deuxième fille se marie, la moitié du lobolo est donnée à l'oncle maternel. Les enfants demeurent dans le village du père mais ils sont soumis à l'autorité de la mère et de sa famille. Ils appartiennent au clan de la mère. Ce système dénote évidemment un stade d'évolution moins avancé. Cependant le matriarcat est en train de devenir patriarcat, et il est probable que la coutume du lobola accélérera la transformation.

Je ne puis entreprendre ici une discussion complète de la théorie de M. Brown, mais je dois confesser qu'elle ne me semble pas entièrement satisfaisante. Je ne mentionnerai que trois des raisons pour lesquelles je me trouve incapable de l'accepter :

1° Si les rapports particuliers qui existent entre un enfant et ses bakokwana avaient leur origine dans les sentiments qu'éprouve cet enfant à l'égard de sa mère, sentiments qui s'étendent à tous les parents de celle-ci, pourquoi le grand-père et la grand'mère *paternels* seraient-ils classés parmi les bakokwana, aussi bien que les parents maternels? (Voir p. 214 et 222).

2° Il y a un terme que la théorie de M. Brown n'explique pas, c'est le mot *nyiketa*, qui est l'expression technique employée par les Thongas pour décrire le rôle joué par le neveu utérin dans les cérémonies relatives à l'adjudication de l'héritage. Mon éminent contradicteur, résumant ce que j'ai écrit à ce sujet, dit : « Le neveu réclame une partie des biens du frère de sa mère lorsque celui-ci meurt, et peut parfois réclamer l'une des veuves. » Il y a bien plus que cela dans la coutume thonga. Le neveu *nyiketa* l'héritage aux fils du frère de sa mère qui sont les véritables héritiers légaux. *Nyiketa* vient de *nyika*, donner. C'est un mot dérivé qui renforce la signification de la simple forme *nyika*, et peut être traduit par *livrer* ou *transmettre*. Qu'est-ce que cela signifie en l'occasion? Cela veut dire que, consciemment ou inconsciemment, le neveu se considère comme l'héritier légitime, mais que, par suite d'un changement survenu dans les lois de la tribu, et suivant lequel, désormais, les fils sont reconnus comme étant les héritiers, il abandonne son droit et le transmet aux fils. La meilleure façon d'expliquer cette façon d'agir est de supposer qu'il a possédé ce droit dans une phase antérieure des rapports familiaux. Je ne vois pas comment ce « *nyiketa* » pourrait être expliqué si ces coutumes n'étaient dictées que par les sentiments naturels d'un enfant à l'égard de sa mère.

3° Dans le livre du Rev. Ed. W. Smith sur les Ba-Ila (vol. I, p. 317), nous voyons que chez les Ba-Ila le frère de la mère « est fortement respecté, qu'il a droit de vie et de mort sur ses neveux ». Les rapports entre un oncle maternel et ses neveux sont totalement différents dans cette tribu du Centre de l'Afrique, de ce qu'ils sont dans nos tribus sud-africaines. Là, en tout cas, le type d'attitude inspiré par la mère ne s'applique pas à son frère, et la théorie de M. Brown est en défaut. Avec l'hypothèse du matriarcat, au contraire, il n'est pas impossible d'expliquer le fait. On peut admettre qu'il y a eu évolution, dans les rapports entre

l'oncle maternel et son neveu, alors qu'il ne s'est probablement produit aucun changement dans les sentiments d'une mère à l'égard de son enfant depuis le commencement de la race humaine jusqu'à nos jours. Si, au cours de cette évolution, il y a eu un temps où le système familial était matrilocal, un temps où l'enfant habitait dans le village de sa mère, à côté du frère de sa mère, on peut comprendre que ce dernier se soit chargé, à cette époque, d'élever l'enfant et de le corriger. Son attitude en de telles circonstances était plus sévère, plus dominatrice qu'à l'heure actuelle. Or les Ilas ont conservé une espèce de matriarcat, car ils possèdent des clans totémiques dans lesquels les coutumes matriarcales dominent; nous ne devons donc pas nous étonner de ce que les rapports entre oncle et neveu soient si différents chez eux. Dans les tribus sud-africaines l'autorité est entièrement passée au père, d'où le grand respect que lui témoignent les enfants, d'où également le manque de respect et la grande familiarité dans les rapports avec l'oncle maternel.

Pour clore cette discussion, puis-je permettre à un indigène de donner son opinion? Les indigènes se dérobent souvent quand on leur demande d'expliquer leurs mystérieuses coutumes; aussi, lorsque nous avons la chance d'entendre un Bantou intelligent formuler pour l'une d'elles une raison, sommes-nous tenus de considérer un tel témoignage comme très précieux. Les indigènes sentent ce que nous, Européens, ne pouvons que conjecturer, et ils ont l'expérience de la vie du village bantou... Parlant précisément à ce sujet de l'attitude d'un Thonga vis-à-vis des familles de son père et de sa mère, mon informateur me dit : « Si le grand-père paternel est moins indulgent que le grand-père maternel à l'égard de son petit-fils, c'est à cause de la propriété » (p. 219). Le grand-père paternel et son petit-fils appartiennent au même clan. Ils portent le même nom (chibongo). Ils possèdent en commun certains biens : bœufs, outils, etc..., que chacun d'eux a le devoir de conserver, augmenter, défendre. Si un enfant abîme ou détruit ces biens, il cause un tort qui est ressenti par tous les autres membres du clan. Son grand-père paternel le réprimandera. Il fera de même si l'honneur, la bonne réputation du clan sont en jeu. Mais le grand-père maternel n'a rien à voir dans tout cela. Les biens abîmés ne lui appartiennent pas, et quelle que puisse être la faute de l'enfant à cet égard, la familiarité et l'indulgence qui caractérisent ses rapports avec son petit-fils ne seront pas modifiés. Par conséquent, quelle qu'ait été l'influence des sentiments naturels de tendresse de la mère vis-à-vis de ses

enfants sur l'attitude spéciale des batoukoulou à l'égard de leurs bakokwana, ils ne sont pas le seul facteur, ni peut-être le facteur le plus important à considérer. Les biens jouent, dans les circonstances présentes, un rôle plus important pour la détermination de cette espèce de parenté, et, en ce qui concerne son origine première, l'hypothèse matriarcale contribue puissamment à expliquer ses caractéristiques.

Cependant je dois franchement reconnaître que la théorie matriarcale n'est qu'une hypothèse. Ainsi que le démontre très justement M. Brown, il n'existe pas, à notre connaissance, une seule tribu bantou où ce système familial existe dans son intégrité c'est-à-dire où il soit à la fois matrilinéal, matrilocal et matripotestal. Partout un mélange des deux systèmes semble dominer. Pourtant s'il y a eu une évolution (et une évolution a certainement eu lieu) et si un système a précédé l'autre, c'est certainement le matriarcat, car ses traces dans le système actuel portent tous les caractères de vestiges d'une époque antérieure.

J'ai essayé de regarder très loin dans le passé du système familial thonga. Maintenant je voudrais demander : Et son avenir? La question doit être posée, car nous n'envisageons pas seulement cette tribu comme un sujet d'étude scientifique. Nous sommes profondément intéressés par son bien-être et par sa destinée. De nouvelles forces sont apparues et elles agissent d'une façon nouvelle sur la société primitive.

Quelle sera, quelle doit être la nature de cette évolution? Comment doit-elle être dirigée par ceux qui ont une responsabilité dans la formation de la société bantou de l'avenir?

Nous répondrons à cette question dans nos conclusions pratiques, à la fin de ce volume. Pour le présent nous nous contenterons de recueillir scientifiquement les faits qui concernent les deux grandes coutumes qui se trouvent à la base de tout le système familial bantou : le lobola et la polygamie.

E. — LA COUTUME DU LOBOLA

I. — HISTORIQUE DE LA COUTUME. COMMENT ON LA PRATIQUE.

Aussi loin que les indigènes puissent se le rappeler, le lobola a toujours été pratiqué. Il consista d'abord en *nattes* et objets de vannerie, dans ces temps éloignés où les Blancs n'avaient pas

encore paru. Puis on employa de *grands anneaux de fer* obtenus, par échange, des marins qui visitaient la côte (voir IV^e Partie). On leur acheta des *perles* (nkarara), surtout des grandes (mou-batlwana). Un chef avait l'habitude de lobola avec dix poignées de perles, un sujet avec cinq seulement. De *grands anneaux de cuivre* furent également employés autrefois. Deux d'entre eux ont été retrouvés dernièrement au pays de Mapoutjou, et l'un d'eux est en ma possession. Il pèse plus d'un kilogramme. On les appelait *lillalla* et ils étaient très recherchés. L'un d'eux suffisait pour acheter une femme.

Les *bœufs* ont été aussi très longtemps employés pour lobola. Ils semblent avoir été la monnaie courante pour acheter une femme au XVIII^e siècle. Lorsque Manoukosi vint, en 1820, il s'appropriâ tout le bétail, et les Thongas furent à cause de cela obligés d'employer des perles et des pioches. En tout cas lorsque les Nkounas émigrèrent au Transvaal en 1835, ils payaient leur lobolo en bœufs. Un père en exigeait dix pour sa fille. Les Pédis du pays en exigeaient seulement deux ou trois et c'est l'une des raisons pour lesquelles les deux tribus ne se sont pas mariées entre elles. Chose curieuse, je n'ai jamais entendu mentionner les chèvres comme ayant servi de lobolo, bien que la chèvre soit certainement l'animal domestique le plus ancien des Bantous de l'Afrique du Sud! Quels qu'aient été les objets employés au début, les bœufs devinrent le moyen habituel de payer le prix de la mariée. Ceci apparaît clairement dans les expressions techniques suivantes : partir avec un troupeau (ntlhambi), c'est-à-dire aller lobola, — manger les bœufs, c'est-à-dire accepter le lobolo, — la femme de mes bœufs, c'est-à-dire celle achetée avec les bœufs donnés par moi dans le but d'obtenir une épouse, etc...

La rareté des bœufs, causée probablement par les guerres avec les Zoulous, fut sans aucun doute la raison pour laquelle on les remplaça par des pioches. Les *pioches* furent universellement employées de 1840 à 1870, en même temps que les bœufs lorsqu'il y en avait. Dix était le prix normal du lobolo. Plus tard les pères en demandèrent vingt, trente, cinquante. Tout d'abord, elles furent de fabrication indigène; les *Vendas des Spelonken*, près de la Montagne de Fer, fournirent pendant un temps toute la tribu de cette lourde monnaie, jusqu'à ce que les Européens se soient aperçus qu'il y avait de beaux profits à réaliser en important les pioches (Voir IV^e Partie). Les commerçants portugais de la Baie de Delagoa se mirent à envoyer au Gaza des indigènes porteurs de fusils et de poudre pour chasser les éléphants, et ils

les payaient en pioches : vingt, cinquante, cent pioches pour une défense, suivant sa taille.

Mais les pioches, à leur tour, ont été remplacées par la toute puissante *livre sterling*. Après la mort de Manoukosi (1858), quelques Zoulous arrivèrent vers 1860 du Natal à la Baie de Delagoa, envoyés par les Anglais pour chasser l'éléphant dans le Gaza. Ils racontèrent aux habitants du pays que l'on pouvait gagner de l'argent à Pietermaritzbourg (Umgundhlovo) en travaillant, et les premiers Rongas allèrent *kou berengène*, c'est-à-dire servir les Blancs au Natal. En 1870, pendant l'année encore appelée Daiman par les chroniqueurs de la tribu, beaucoup d'autres indigènes, recrutés surtout parmi les colonies thonga du Transvaal, allèrent à Kimberley, et la monnaie d'or commença à se répandre dans la tribu avec tous ses bienfaits et tous ses dangers. Actuellement elle devient de plus en plus courante, car des dizaines de milliers d'indigènes de la tribu thonga travaillent dans les mines de Johannesburg. Tout d'abord une livre sterling valait dix pioches et le lobolo avait été fixé à huit livres par les chefs. Mais ce prix fut vite jugé insuffisant par les parents. Ils exigeaient 10 livres 10 shellings, soit dix guinées! Ils avaient déjà appris que les gens cultivés parlent en guinées et non en livres lorsqu'il s'agit de transactions raffinées. Plus tard le prix fixé monta jusqu'à vingt livres pour une jeune fille ordinaire, et trente livres pour la fille d'un chef. Au début du siècle actuel le prix moyen était de dix-huit livres aux environs de Lourenço-Marques et de vingt-cinq livres au Transvaal¹. Lorsqu'un Banyan prend une femme indigène (ou plutôt une concubine), il peut l'obtenir pour dix livres. Le père accepte ce prix moins élevé, d'abord parce que la femme d'un « homme blanc » est mieux traitée et mieux nourrie que les femmes indigènes ordinaires, ensuite parce que le Banyan

1. Le montant du lobolo a la tendance à augmenter constamment. De nos jours il est plus près de trente que de vingt livres. A ce sujet voici un fait intéressant qu'on m'a raconté. Un homme appelé Mpounzi avait payé 28 livres pour sa femme, et l'affaire était considérée comme conclue, mais dans la suite ses beaux-parents vinrent lui réclamer 2 livres de plus. Pourquoi? Ils avaient acheté une femme pour leur fils et l'avaient obtenue eux aussi au prix de 28 livres; jusque-là tout allait bien. Mais les gens qui avaient donné leur fille à ce prix voulurent eux aussi lobola une jeune fille et on exigea d'eux 30 livres. Ils réclamèrent donc 2 livres de plus aux bakoŋwana de Mpounzi et ceux-ci, à leur tour, vinrent lui demander d'ajouter aussi deux livres. Et cet arrangement fut accepté. Cette histoire illustre parfaitement l'explication du lobolo que je donne plus loin : c'est une compensation.

retournera vite chez lui, dans l'Inde, et que ce genre de mariage est tacitement considéré comme temporaire. L'apparition de l'argent dans la société bantou a eu également sur les mœurs indigènes l'effet inattendu que voici : Il y a maintenant deux espèces de lobolo : 1° le lobolo qu'un garçon obtient par le mariage de sa sœur et qu'il emploie, avec le consentement de sa famille, pour acheter une femme; — c'est, d'après les anciens usages, la véritable façon de contracter un mariage; 2° le lobolo acquis, gagné par un garçon qui a travaillé pour l'obtenir et qui s'est ainsi *procuré lui-même un troupeau* (tisoungoulela ntlhambi). Cette deuxième espèce de lobolo devint beaucoup plus facile à se procurer dans les nouvelles conditions d'existence, surtout lorsqu'un stage d'un an ou deux à Johannesburg devint suffisant pour mettre de côté la somme nécessaire. Les garçons qui n'avaient pas de sœur et qui, autrefois, auraient été défavorisés, pouvaient dès lors rêver d'un *lchenwugé*, c'est-à-dire d'épouser trois ou quatre femmes! De plus, autre avantage, leurs femmes n'ayant pas été achetées avec des biens familiaux (les bœufs de leurs sœurs), ils ne craignaient pas que des bakoñwana viennent troubler leur foyer, comme cela peut arriver à ceux qui se marient à l'aide de la première espèce de lobolo.

Ceci nous amène à considérer :

II. — LA SIGNIFICATION DU LOBOLA A L'ORIGINE ET SES CONSÉQUENCES.

Comme nous l'avons dit précédemment la seule façon de comprendre le lobola, aussi bien d'ailleurs que les paiements du même genre que nous rencontrons dans les coutumes matrimoniales d'un grand nombre de nations non civilisées ou à demi-civilisées¹, est de le considérer comme *une compensation donnée par un groupe à un autre groupe*, afin de rétablir l'équilibre entre les différentes unités collectives composant le clan. Le premier groupe acquiert un nouveau membre, le deuxième se sent diminué et réclame quelque chose qui lui permette de se reconstituer à son tour par l'acquisition d'une autre femme. Seule cette conception collectiviste explique tous les faits.

De cette façon, la femme acquise, bien que gardant son chi-

1. Voir A. van Gennep : *Les Rites de passage*, p. 170. Le *Kalym* des Turco-Mongols, le *Nyen* du Thibet du Sud, etc..., correspondent au lobola bantou.

bongo (nom de clan), devient la propriété du premier groupe. Elle y est agrégée par les cérémonies compliquées du mariage qui représentent le passage d'une famille à une autre. Elle appartient à sa nouvelle famille, elle-même et tous les enfants qui naîtront d'elle. Elle n'en est en aucune façon une esclave, mais elle est cependant sa propriété, non pas la propriété individuelle d'un homme, mais la propriété collective d'un groupe. D'où les faits suivants :

1° Toute sa famille prend part aux cérémonies du mariage, surtout le jour où le lobolo est apporté par le fiancé (Voir page 106). Chacun des membres masculins du groupe a le droit de donner son avis sur les bœufs offerts ou la somme remise.

2° Les frères sont toujours prêts à aider l'un des leurs, plus pauvre, à lobola. Ils travaillent ainsi pour leur groupe.

3° La femme acquise de cette façon est leur épouse présomptive, bien qu'il ne leur soit pas permis d'avoir de rapports sexuels avec elle (matloulana). Ils la recevront en héritage si son mari meurt, suivant les lois que j'ai expliquées dans les paragraphes précédents.

4° Les enfants appartiennent au père, vivent avec lui, portent son chibongo (nom de famille), et lui doivent obéissance : les garçons fortifient le groupe, et les filles sont vendues en mariage à son bénéfice. Le droit patriarcal s'appuie sur le lobolo; c'est si évident que tout enfant né d'une femme qui n'a pas été payée appartient à la famille de la mère, porte son nom de famille et vit dans le village de l'oncle maternel. Dans l'Appendice VII je raconte l'histoire de Spoon Libombo comme exemple de cette loi primordiale. C'est la raison pour laquelle, lorsque la question de la suppression de cette coutume est discutée, les hommes insistent tant pour la conservation du lobola. Ils disent : « Qui nous garantira la possession de nos enfants si le lobolo est supprimé? »

Ainsi le lobolo n'est pas du tout un achat fait par le mari, et encore moins un présent offert aux parents de la femme.

1° *Avantages de la coutume du lobola.*

Au stade collectif primitif de la société, cette coutume a certainement de *grands avantages* : 1° Elle fortifie la famille, j'entends la famille patriarcale, le droit du père; 2° Elle marque la différence entre un mariage légitime et un mariage illégitime et, dans ce sens, elle remplace un registre officiel des mariages; 3° Elle met

un empêchement à la dissolution des unions matrimoniales, car une femme ne peut abandonner définitivement son mari sans que son groupe rende le lobolo. Par conséquent elle oblige les deux époux à avoir des égards l'un pour l'autre.

Cependant ces avantages ne doivent pas être exagérés. Les mariages conclus sur la base du lobolo sont fréquemment dissous¹. Le lien étant purement matériel, il est facile de le rompre. Lorsque le mari « bitana tihomou », réclame ses bœufs, qui pourrait refuser de les lui rendre? Il est certainement faux de dire que le lobolo est un contrat conclu entre deux familles pour garantir qu'une femme sera bien traitée par son mari et vice-versa, pour empêcher le mari de battre sa femme ou la femme de désertir le domicile conjugal par suite d'un simple caprice. On a même été jusqu'à affirmer que cet argent était un gage de sécurité réclamé par les parents de la femme pour la protection de leur fille! Il n'y a rien de semblable dans cette institution. Les exhortations adressées à la mariée le jour de son *hloma* (page 115) prouvent assez clairement au contraire que, grâce au lobolo, le mari a sur elle tous les droits et qu'elle n'a pas le droit de protester s'il en use et abuse.

2^o Conséquences fâcheuses de la coutume du lobolo.

1. Et c'est là la première conséquence regrettable du lobolo : la femme est évidemment réduite à une situation inférieure par le fait même qu'elle a été payée. a) Cela apparaît clairement dans le fait que, bien qu'on ne la considère pas exactement comme une

1. Voici un exemple dont j'ai été témoin parmi mes voisins et qui montre que, en ce qui concerne tout au moins les femmes de mœurs légères, le paiement du lobolo aide bien peu à consolider le lien matrimonial. Une jeune fille appelée Hlapfouta, fille de Bandi, épousa un premier mari. La « boukosi » (nom donné communément à l'argent du lobolo) servit à acheter une femme à son frère. Mais elle abandonna son mari et épousa Nwamoussi. Ce deuxième mari paya le lobolo qui fut rendu au premier mari. Mais Hlapfouta se sauva une deuxième fois et alla trouver un homme appelé Matchoubélé. Elle fit de même cinq fois de suite, et finalement alla à Majlangalène, faubourg de Lourenço-Marques et quartier favori des prostituées. Là elle disparut et la « boukosi » se perdit en même temps qu'elle. Son oncle maternel, qui avait eu des ennuis sans nombre pour recouvrer la « boukosi » et la rendre aux cinq maris successivement abandonnés, voyant qu'il lui serait impossible de contenter le dernier, ne put plus supporter cet effort et se suicida en se pendant à un arbre non loin de ma maison de Rikatla. La dette retomba sur le frère de cette femme qui « avait mangé la boukosi » après le premier mariage.

tête de bétail, une fille à marier est en principe entièrement à la merci de sa famille en ce qui concerne le choix de son mari. De la même façon une veuve qui doit être donnée en héritage est absolument entre les mains de la famille de son mari défunt. Les hommes sont souvent meilleurs que leurs principes et nous avons vu, en étudiant les coutumes concernant le mariage et les héritages, que le consentement d'une jeune fille ou d'une veuve est généralement demandé avant qu'aucune décision soit prise. Ce sera le cas aussi longtemps que les maîtres de cette femme n'ont pas d'intérêt spécial dans le choix. Mais s'ils ont des raisons pour lui imposer un certain mari, ils n'hésiteront pas à la contraindre à l'épouser. Une jeune fille pourra être livrée à un vieillard répugnant pour lequel elle n'a aucun goût, à cause d'une dette de lobola vieille de vingt ans! Le lobola durcit le cœur et la femme est incapable de se défendre. Elle peut toujours se sauver, mais où se réfugiera-t-elle si tous ses parents s'entendent pour la sacrifier aux intérêts de la famille? Ou bien elle peut menacer de se suicider, ce qu'elle fait à l'occasion. *b)* Elle doit travailler pour son mari qui lui donne très peu en retour. Il est vrai qu'elle n'est pas une *esclave*. Elle est cependant une *propriété*. *c)* C'est là en partie la cause de la différence choquante établie entre un mari et sa femme. Tout adultère est désormais absolument interdit à la femme mariée — ce qui est une disposition admirable — mais son mari est absolument libre à cet égard : il n'a pas été acheté. *d)* En ce qui concerne ses enfants, quel que soit son amour pour eux, ils ne lui appartiennent pas. Ils sont la propriété du père. S'il y a divorce et que le lobolo ne soit pas restitué au mari, il les garde et la mère en sera séparée pour toujours ¹.

2. Une deuxième série de conséquences résultant de cette coutume sont les *rappports tendus* existant entre les deux groupes qui participent au contrat. Nous avons suffisamment insisté sur ce sujet. Qu'est-ce qui rend si difficiles les négociations avec les beaux-parents? C'est le lobolo, la somme d'argent n'a peut-être

1. Le Rev. H. Dieterlen, du Basoutoland, dans un article sur le lobolo, a écrit les phrases suivantes qui s'appliquent aux Thongas aussi bien qu'aux Soutos : « Une femme mariée sous le régime du lobolo met au monde des enfants, mais n'en possède aucun. Les enfants appartiennent à ceux qui ont donné le bétail. Quels que soient ses mérites personnels, elle peut voir ses enfants passer aux mains des patens les plus sauvages et abandonnés à la cupidité de parents rapaces et vils. Elle peut être maltraitée, chassée, répudiée; elle devra vivre sans enfants, comme une femme qui n'en aurait jamais eu. On agit comme si elle n'avait ni le cœur, ni les sentiments d'une mère, et ses enfants sont traités comme s'ils n'avaient aucune affection filiale ».

pas été entièrement payée, et la dette reste une cause permanente d'irritation. Et même si sur ce point il n'y a aucune raison de friction, la menace de disputes se terminant par le divorce est toujours suspendue sur leurs têtes comme l'épée de Damoclès. Si ce triste événement se produit, il sera rendu dix fois plus pénible par la terrible dispute qui s'élèvera au sujet de la revendication du lobolo. Et le couple en désaccord ne sera pas seul à souffrir. Il est possible qu'un autre ménage, celui de la grande moukoñwana qui était peut-être très heureux, soit détruit par suite de ce divorce (p. 228). « A ba rouli timbilwin », me dit Mboza, « ils ne trouvent pas la paix dans leurs cœurs ».

Ces rapports compliqués dus au lobola empoisonnent la vie indigène tout entière. La vie devrait pourtant être facile pour les indigènes sud-africains. Ils ont peu de besoins et ont suffisamment pour les satisfaire sous un ciel presque toujours bleu. D'une façon générale ils sont doux et bons enfants, mais la question du lobola remplit le village africain de haine et d'amertume. Les *milandjou*, les dettes! Milandjou vient de landja, suivre, et cette étymologie est très instructive. Un mari abandonné par sa femme doit « landja » celle-ci ou plutôt son argent. Sa famille tout entière l'aidera à suivre ses biens jusqu'à ce qu'il les ait récupérés. Les indigènes vont d'un bout à l'autre du pays à la poursuite de quelques livres, et au moins trois quarts des cas soumis aux tribunaux sont des cas de lobola.

En ce qui concerne l'attitude à adopter vis-à-vis de la coutume du lobola, voir les conclusions pratiques III.

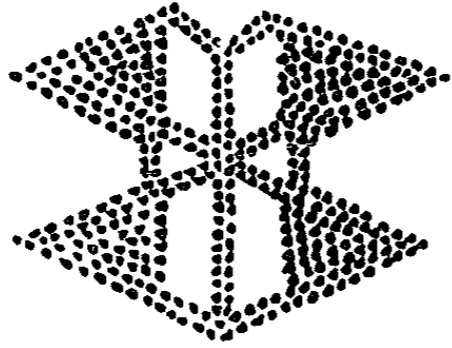
F. — POLYGAMIE

I. — ORIGINE ET EXTENSION DE LA POLYGAMIE CHEZ LES THONGAS.

La polygamie est uniformément pratiquée dans toute la tribu. Ceci ne veut pas dire que chaque homme possède de nombreuses femmes; la règle d'histoire naturelle d'après laquelle le nombre des hommes est toujours à peu près équivalent à celui des femmes, règle qui a été reconnue exacte en physiologie, se vérifie également chez les indigènes, et, en temps ordinaire, les femmes ne sont pas plus nombreuses que les hommes dans les tribus bantou. Beaucoup d'hommes sont monogames, non par leur choix, mais par la force des circonstances. D'autres vont vagabonder à Johannes-

burg ou à Kimberley, et se marient tard alors que les jeunes filles se marient beaucoup plus tôt. Dans les villages des environs de Lourenço-Marques, le chef du village a souvent deux ou trois femmes. Trois est pourtant un nombre inusité. Les grands chefs, naturellement, en ont davantage, et Moubvécha, par exemple, chef du Nondwane, en avait au moins trente. Dans le pays de Gaza, les chefs vont encore plus loin, ou tout au moins ils le faisaient au bon vieux temps, sous la domination de Goungounyane. Bingwane, chef des Tswas, avait tellement de femmes qu'il les connaissait à peine, et en tout cas il ne connaissait pas tous ses enfants.

Quelle est l'origine de cette coutume? On pourrait prétendre qu'il s'agit d'un vestige du vieux système de mariage par groupes, en supposant que les Bantous aient également passé par ce stade de l'évolution familiale. A une certaine époque tous les hommes d'un groupe auraient considéré comme leurs épouses toutes les femmes d'un autre groupe, et vice-versa. C'était un état à la fois de polygamie et de polyandrie. La crainte du matloulana (p. 255) arrêta la polyandrie, et seule la polygamie survécut. Ou encore on peut supposer que la monogamie existait tout d'abord et que la polygamie apparut plus tard pour les raisons suivantes : 1° Des guerres diminuèrent le nombre des hommes. Comme les femmes étaient peu désireuses de rester célibataires, et comme la tribu désirait les mettre à profit le plus possible pour s'augmenter et se fortifier elle-même, les femmes non mariées furent prises par des hommes mariés et ainsi fut instituée la famille polygamique. En fait, la polygamie se développa considérablement lors des guerres de Goungounyane. Chaque année, le chef ngoni préparait des expéditions contre ses ennemis, les Tchopis de la côte, au nord de l'embouchure du Limpopo. Les hommes étaient tués et les femmes capturées, chacune d'entre elles devenant la femme de son ravisseur. La situation de ces esclaves n'était pas trop mauvaise, cependant on les appelait *linhloko*, têtes, (mot qu'on peut rapprocher de l'expression tête de bétail), et elles pouvaient être vendues par leur propriétaire. Avant la suppression de l'esclavage le commerce de ces femmes tchopi était actif à Lourenço Marques et dans les environs. Des centaines d'entre elles y vivent encore; on les reconnaît à leurs traits épais et grossiers. 2° Les lois de succession qui réglementent la famille agnatique actuelle chez les Thongas conduisent aussi, nécessairement, à la polygamie. Un jeune frère hérite de la veuve de son frère aîné, qu'il soit ou non marié. Si la polygamie commença de cette deuxième



FEMMES TATOÜÉES DU CLAN TEMBÉ

Phot. A. Jaques

100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200



WOMEN - TLOONGA OF TRANSVAAL

Phot. de Pretoria

façon, son développement dans la suite n'est pas étonnant. Elle répond admirablement à l'idéal de la vie que se fait un Bantou. Comme nous l'avons vu, l'homme qui possède un harem, tchengwe (page 122), est un homme qui a réussi dans sa carrière! C'est la façon normale de devenir un homme riche, idéal qui n'est en aucune façon confiné à la race noire! D'autre part la sensualité se développe vite dans la famille polygamique et son développement même réagit sur la coutume et tend à la consolider.

Je ne pense pas que l'origine de la polygamie puisse être déterminée avec certitude. Il existe cependant chez les Thongas quelques coutumes frappantes, accordant à la « première » ou « grande femme » une situation spéciale qui semble confirmer l'hypothèse de la monogamie primitive. La première de ces coutumes est l'incision rituelle dans la région inguinale faite à la première femme après la mort de son mari; elle n'est pas pratiquée sur les autres femmes (p. 189). De la même façon le veuf accomplit ce rite seulement à la mort de sa première femme, et non lorsque les « petites femmes » meurent. La deuxième se trouve dans les rites de la fondation du village. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la première femme a un rôle spécial à jouer dans ces cérémonies significatives. Lorsque je demandai à Magingi, vieux païen de Rikatla, pourquoi il y avait une telle différence entre la première femme et les autres femmes, il me répondit : « La première est la véritable femme, et les autres ne sont que des voleuses. Voilà pourquoi on dit à la mort de la première femme : la hutte du mari s'est effondrée (a tjobekelwi hi yindlou ya kwe). Lorsque c'est une des autres femmes qui meurt, on dit seulement : il a perdu une femme (a felwi hi nsati) »...

Cette sorte de caractère sacré dont est revêtue la première femme apparaît encore plus clairement en cas de mariage des chefs. La femme principale du chef est, dans un sens, non pas la première en date, mais celle qui a été achetée avec l'argent recueilli par ses sujets et dont le fils sera l'héritier du pouvoir (Voir III^e Partie). Généralement la « femme du pays » n'est pas la première. A sa mort le chef ne pratique pas l'incision : la première épouse demeure la plus importante au point de vue rituel. Tous ces faits montrent que, pour les Thongas, il y a une conception du mariage plus profonde et plus mystique qu'elle ne le semble à première vue, lorsque nous examinons la famille polygamique actuelle. Pour eux, un mariage véritable et complet est l'union de deux personnes et non de trois ou de dix, et les petites femmes ne sont guère plus que des concubines. Ce sentiment s'explique

très bien par l'hypothèse que la race a traversé une phase monogamique antérieure.

II. — CONSÉQUENCES DE LA POLYGAMIE.

Une heureuse conséquence de cette coutume est que, dans la tribu bantou primitive, il n'y a pas de vieille fille inconsolable. C'est évidemment un avantage. Je crains pourtant que, lorsque la monogamie sera entrée dans les mœurs, le célibat n'en soit l'inévitable conséquence.

Cependant les maux de la polygamie surpassent de beaucoup les quelques avantages qu'elle peut présenter!

1° Le premier de ces maux est le terrible développement des passions sexuelles chez les polygames. Les Blancs qui ont vécu dans une grande intimité avec les indigènes, dans un village de chef où les hommes ont de nombreuses femmes, peuvent témoigner des excès effrayants auxquels ils se laissent aller. Voir Annotatio 14, les observations faites par le Dr Liengme à la résidence de Goungounyane.

2° Les disputes domestiques qui se produisent dans les villages des polygames sont un autre de ces maux. Il y a un terme spécial pour indiquer la jalousie particulière d'une femme vis-à-vis des autres femmes de son mari : *boukwélé*. Le préfixe *bou*, dans les langues bantou désigne des choses abstraites, des idées, des sentiments. C'est également une indication de lieu. *Boukwélé* signifie donc aussi l'endroit spécial, entre les cours, où les femmes d'un même mari vont s'insulter l'une l'autre (*roukoutelana*). L'histoire de Léa et de Rachel dans le livre de la Genèse, peut donner quelque idée de la cause de telles disputes. Parfois le mari s'amuse à les provoquer en entretenant des sentiments peu édifiants chez ses épouses. D'après Tobane il dit à son épouse favorite du mal (*psitokoro*) de l'une de ses autres femmes qui lui est peut-être supérieure. Il lui dit : « Tu es beaucoup plus jolie que telle et telle! Elle ne ressemble pas à une femme (*A nga twali lepsakou i wansati*) ». La favorite se dépêchera d'aller redire à sa supérieure ce qu'elle a entendu. Elle lui fera remarquer que le mari vient la voir dans sa hutte plus souvent que les autres... L'autre femme se met en colère, et les gens disent du mari : « *A ni goudjoulisana, a ni bandjisana* », « il fait en sorte que ses femmes se heurtent les unes les autres. » Au bout d'un certain temps il cherchera à reconquérir les bonnes grâces de la femme dédaignée (*a ta mou*

batela). Elle le repoussera énergiquement. Il ira jusqu'à tuer un coq pour qu'elle se réconcilie avec lui! On peut facilement imaginer tous les romans de jalousie qui se déroulent dans le village d'un polygame ¹!

3^o La polygamie pratiquée sur une grande échelle amène la *ruine de la famille*. Deux exemples le montreront clairement. D'abord le cas de Bingwane auquel j'ai déjà fait allusion. Il avait un grand nombre de femmes et les plaçait dans ses divers villages, c'est-à-dire dans la capitale elle-même et dans tous les districts de son royaume. Il leur rendait visite les unes après les autres, mais elles étaient si nombreuses qu'il ne pouvait les voir fréquemment et elles commettaient adultère avec les hommes des environs, de telle sorte que Bingwane eut des centaines d'enfants et qu'à la fin il épousa ses propres filles sans le savoir. Il mourut d'une façon tragique. Les yimpis de Goungounyane encerclèrent sa forteresse (khokholo). Son fils Sipenenyana prit la fuite durant la nuit et il resta seul. Alors il s'enferma dans une hutte où il avait réuni tous ses trésors et sa poudre; il y mit le feu et périt dans les flammes.

Le deuxième exemple est celui de Moubvécha qui mourut le 5 novembre 1910, homme de caractère faible, dont les intrigues causèrent la guerre de 1894-1896 et qui fut nommé par les Portugais chef du pays du Nondwane à la fin de cette guerre (Voir Appendice X). Il avait coutume de lobola les sœurs cadettes de ses femmes (tinhlampsa) lorsqu'elles n'étaient encore que des petites filles et il avait ainsi trente à cinquante épouses. Mais il était terriblement jaloux et les enfermait dans leurs villages, loin du reste du monde, sous la surveillance d'un indouna de confiance. Il était défendu aux hommes de traverser la large route qui séparait ce district du reste du pays. On peut se rendre compte du résultat obtenu d'après la reproduction de la photographie prise en 1908, lors d'une visite que je lui fis dans son village. C'était un homme de soixante-cinq à soixante-dix ans et la plupart de ses femmes avaient plus de trente ans; or je ne vis qu'un

1. Voici un joli refrain nkouna au sujet du boukwélé. C'est une épouse dédaignée qui dit :

*Rirakara ra mina ri khele hi wanouna,
Wanouna a nyika dokori ya kwe!*

*Ma petite courge jaune a été cueillie par mon mari!
Mon mari l'a donnée à sa favorite!*

Elle chante ce refrain pour provoquer une querelle... à la suite de laquelle elle espère qu'il lui sera fait droit.

seul enfant appelé Nwadambou, d'après le surnom qu'on donnait à l'Administrateur portugais du Nondwane. Un seul enfant et trente femmes! Ceci montre les résultats de la polygamie pratiquée sur une telle échelle. Elle ruine la famille.

Quelle est l'opinion des indigènes chrétiens et civilisés en ce qui concerne la polygamie? J'ai fait une enquête parmi les élèves de l'école de Rikatla, en leur demandant de donner franchement leur avis sur le sujet. La plupart d'entre eux étaient parvenus à l'âge d'homme, quelques-uns étaient mariés et même certains avaient eux-mêmes été polygames. J'obtins environ vingt réponses écrites et voici le résumé de ces petites compositions :

Raisons pour :

1° Un proverbe indigène dit : Wansati mouñwe a nga yaki mouti, c'est-à-dire une seule femme ne construit (constitue) pas un village. Ce proverbe est confirmé par deux autres : Litiho liñwe a li nousi hobe, c'est-à-dire un seul doigt ne suffit pas pour mettre les grains de maïs cuit dans la bouche, et : Une seule flèche n'est pas capable de tuer un serpent (Ntombana mouñwe a wou psi koti kou dlaya nyoka);

2° Avoir plusieurs femmes est la gloire d'un chef de village. On l'honore en proportion du nombre de ses femmes;

3° Le polygame peut ainsi exercer une généreuse hospitalité, chaque femme apportant son plat pour le repas du soir;

4° Si la première femme meurt, il ne reste pas seul;

5° Si elle est malade, il ne manque pas de nourriture;

6° Il y a de nombreuses mains pour faire le travail du village; ses nombreuses femmes s'entraident;

7° Le polygame a de nombreux enfants;

8° Il n'y a pas de femme célibataire, ce qui est une bonne chose, car sans cela comment les femmes non mariées trouveraient-elles de l'argent pour acheter leurs vêtements?

Raisons contre :

1° Tchengwe dja kajata, c'est-à-dire la polygamie cause des ennuis... à cause de la boukwélé, jalousie. Qu'est-ce qui cause ce sentiment? Un mari montre sa préférence pour l'une de ses femmes, soit en lui faisant un cadeau plus riche qu'aux autres, soit en allant la voir dans sa hutte deux nuits consécutives, ou, lorsqu'il revient de la chasse, en lui donnant un meilleur morceau de gibier, le gigot par exemple. Ceci fait naître la boukwélé dans

le cœur des autres, et, lorsqu'il en est ainsi, une bagatelle suffit à allumer le feu. Et comment ce sentiment se manifeste-t-il? Par des insultes réciproques entre femmes, allant même jusqu'à des accusations de sorcellerie (l'une d'elles s'écriera : « Oh! que ma rivale meure et que je reste seule en possession de tout! » Ceci équivaut presque à un acte de sorcellerie); par des insultes et des menaces adressées au mari; par le refus, de la part de la délaissée, de lui faire la cuisine et de rentrer sa récolte; par des actes de violence exercés contre lui (une des femmes de l'un des témoins alla jusqu'à le traîner hors de la hutte de sa rivale, et lui rendit la vie tellement intolérable qu'il s'enfuit de son village et alla à Johannesburg pour y trouver le repos); par des attentats criminels contre sa vie; par la haine manifestée vis-à-vis des enfants des autres femmes. (Ces enfants sont appelés *mabokonyo*, ce qui est un terme de dédain. On leur apprend à se haïr mutuellement et à haïr leur père, car leurs mères en colère donnent vent à leurs griefs devant eux sans aucune retenue). Finalement la boukwélé se termine parfois par le suicide de la femme dédaignée.

2° La polygamie encourage l'ivrognerie par suite de la grande quantité de grain récolté et de bière faite par des mains si nombreuses.

3° Elle développe l'orgueil dans le cœur du polygame.

4° Elle est coûteuse, car le mari doit payer une livre sterling d'impôt, pour la hutte de chacune de ses femmes.

5° Elle détruit la force de l'homme par suite des excès sexuels commis (Cependant cette raison avancée par l'un des témoins sembla avoir peu de poids aux yeux des autres. Elle les fit plutôt rire.)

En ce qui concerne l'attitude à adopter vis-à-vis de la polygamie, voir les Conclusions pratiques IV. J'y ajouterai quelques remarques au sujet de cette intéressante enquête.

G. — QUELQUES TRAITS DU SYSTEME DE PARENTÉ DANS D'AUTRES TRIBUS SUD-AFRICAINES

Les tribus que j'ai étudiées peuvent être classées en deux catégories par rapport à leur système de parenté : celles dans lesquelles un homme a le droit d'épouser la fille du frère de sa femme, et celles dans lesquelles c'est son fils qui épouse cette jeune fille, sa cousine croisée, fille de son oncle maternel. Cette différence est absolue en ce qui concerne le mariage entre cousins croisés. Dans la première catégorie un tel mariage est tabou et n'a jamais lieu à moins que le rite

dlaya chitongo ne soit accompli, exception qui confirme la règle. Dans la deuxième catégorie le mariage de l'oncle avec la nièce de sa femme est défendu mais peut avoir lieu occasionnellement, au moins chez les Pédis et les Vendas, si cet homme n'a pas de fils pour épouser la jeune fille. Cette différence est assez profonde pour fournir un principe de classification, car ses conséquences sont importantes pour la vie respective des deux groupes alliés. Cependant ces deux coutumes sont des manifestations de la même loi générale qui existe dans toutes les tribus sud-africaines : le droit que possède une famille, ayant pris une femme dans une autre famille, de prendre plusieurs femmes dans la famille alliée.

1° Tribus dans lesquelles un homme a le droit d'épouser la fille du frère de sa femme

C'est tout d'abord la tribu thonga. J'ai déjà expliqué longuement ses coutumes. Les autres tribus appartenant à cette catégorie sont les Tchopis, les Tongas d'Inhambane et les Ndjaos. Notons que toutes ces tribus sont, géographiquement parlant, contiguës, puisqu'elles sont toutes établies dans la région du littoral de l'Océan Indien.

Tribu Tchopi.

Son système de parenté est très semblable à celui des Thongas bien que certaines de ses autres coutumes soient différentes. (Par exemple les Tchopis construisent des maisons carrées, ils les disposent en lignes droites, ils sont spécialement doués pour la musique, ils croient que les dieux ancestraux habitent dans les rivières, etc...). J'ai relevé cependant les particularités suivantes dans leurs relations de famille.

Un jeune Tchopi ne se sert pas du même terme pour désigner son frère (*nkoma*) et sa sœur (*ndi ya ngou*) et vice-versa. Nous voyons ici pour la première fois cette opposition des sexes qui est l'un des traits du système soutu.

Mais le fils et la fille du frère d'une femme sont appelés *tsandzana* par cette femme, qui est leur tante paternelle (*hahani*). Ce terme correspond au thonga *nhlampsa*, cependant, en thonga, *nhlampsa* désigne, non le neveu, mais la nièce, la jeune fille qui peut devenir l'une des autres femmes du mari de sa tante, afin de « laver sa vaisselle (*kou hlampsa*) ». Mon informateur tchopi nia que telle fût l'étymologie de *tsandzana*, mais il ne put m'en fournir une autre. Il me dit : « C'est un terme qui nous a été transmis depuis l'origine. » En tous cas le fait que le neveu est également désigné par ce terme m'inspire quelques doutes quant à l'étymologie donnée par mes informateurs thonga. En effet, un garçon n'ira jamais dans le village de sa tante pour laver la vaisselle. Il est très possible que ces mots *tsandzana*, *nhlampsa* aient une autre origine, exprimant, comme ils le font, une relation de famille si particulière et si frappante.

Chez les Tchopis, le père de la femme est traité avec plus de familiarité que chez les Thongas, il est plus un père (*tate*) qu'un moukoñwana (*mousade*). Il en est de même de la belle-mère; le gendre peut lui demander à manger. L'éloignement et la crainte inspirés par la femme du beau-frère, appelée *nkokati*, sont plus marqués que vis-à-vis de la belle-mère. Ces sentiments sont peut-être moins forts que chez les Thongas; cependant l'homme qui « suit ses bœufs » n'épousera jamais cette femme. On s'arrangera toujours à lui trouver une remplaçante.

Les frères de la femme sont de véritables bakoñwana.

Tribu Tonga.

Cette tribu, établie dans le voisinage d'Inhambane, a une langue totalement différente du thonga. Elle appartient évidemment à un autre groupe linguistique. Mais, en ce qui concerne son système de parenté elle semble observer des règles très semblables. Les femmes avec lesquelles un homme peut « plaisanter » (*hesa*) sont les mêmes. Ces Tongas ont une façon particulière de jurer : un homme jure en prononçant le nom de sa sœur, et une femme en prononçant celui de son frère. Dans les deux cas ils ajoutent au nom la syllabe *lé*. Ainsi mon informateur, Mahandise, dit : Nyakhoudilé, *ndi ya ngou*, par Nyakhoudi, ma sœur! — et celle-ci dit : Mahandisé, par Mahandise!

Tribu Ndjao.

Ici encore nous trouvons une tribu dont le langage, très éloigné du thonga, possède certains caractères appartenant au groupe linguistique de l'Afrique Centrale, mais dont les principes en matière de droit matrimonial sont identiques à ceux des Thongas. Mon informateur m'a décrit en détail l'attitude extraordinaire d'un homme vis-à-vis de la femme du frère de sa femme, lorsqu'ils ont le grand malheur de se rencontrer à l'improviste sur la route :

« Lorsque je vois sur la route ma grande moukoñwana (on la désigne par le terme *ba-mbiya*), je m'agenouille immédiatement, j'incline ma tête vers le sol, j'étends les mains devant moi et je les frappe l'une contre l'autre pour la saluer. Elle, de son côté, se prosterne également et étend ses mains devant elle mais en les tenant fermées. Elle me salue, mais nous ne nous regardons pas; puis nous nous levons et nous partons chacun de notre côté. Lorsque je rends visite à son village, je n'entre pas par la porte principale, mais je suis un petit sentier derrière les huttes afin de l'éviter. Si elle me voit venir, elle se cache immédiatement. Les sœurs de ma femme viennent me saluer, prennent mes sagaies et les déposent dans la hutte. Elles sont mes femmes. Si je trouve ma grande moukoñwana en train de manger, elle abandonne son repas et s'en va. Telles seront nos relations jusqu'à ce que j'ai donné un bœuf pour l'acheter. A cause de ce bœuf il nous sera désormais possible de nous voir. Elle m'offrira également un petit cadeau, un bracelet par exemple, et elle pourra alors péné-

trer dans ma hutte. Cependant la façon particulière de nous saluer ne devra jamais être abandonnée. »

Notons que cet homme doit *acheter* sa *ba-mbiya* afin d'être autorisé à avoir avec elle des relations plus familières. Nous avons trouvé une coutume similaire dans le clan de Mapoutjou en ce qui concerne la belle-mère, et, dans ce cas, il n'était pas question de l'*acheter*, mais seulement de faire alliance (*ihangana*) avec elle. L'interdiction d'épouser cette femme n'est cependant pas si sévère que dans la plupart des clans thonga, s'il n'est pas possible de procurer une remplaçante.

La fille du frère de la femme est, là aussi, une femme présomptive, mais il semble qu'elle ne devienne véritablement la femme du mari de sa tante paternelle que dans le cas de la mort de cette tante. Elle vient alors « rouvrir la maison » qui a été fermée par la mort de la première femme. Il n'existe pas de terme correspondant à *nhlampsá*.

Chez les Ndjao le neveu peut recevoir en héritage la femme de son oncle maternel, exactement comme chez les Thongas.

Le lecteur remarquera de nombreux vides dans les listes tonga et ndjao. En fait, je ne donne ces listes qu'à titre provisoire, espérant que ceux qui vivent en contact avec ces deux tribus pourront les compléter et, si c'est nécessaire, les corriger.

*2º Tribus dans lesquelles un homme a le droit d'épouser
par priorité la fille de son oncle maternel.*

Tribu Khaha-Pédi.

Je ne connais pas suffisamment les coutumes matrimoniales de tous les clans pédi du Nord-Est du Transvaal pour affirmer que partout le mariage avec la fille de l'oncle maternel est de règle. Il est très probable que tel est le cas, mais je limiterai mes remarques à la tribu Khaha, sur le territoire de laquelle j'ai vécu pendant de nombreuses années.

Cette petite tribu est établie dans une vallée reculée située au pied des montagnes du Drakensberg, vallée dominée par le superbe dôme du Mamotswiri (Kranzkop). Lorsque je fis mon enquête, en 1906, ces populations vivaient encore leur vieille vie tribale et avaient été très peu touchées par la civilisation. Ils vénéraient comme totem l'antilope *duy ker* et se tenaient soigneusement à l'écart de leurs voisins les Nkounas-Thongas. J'ai l'impression que leurs coutumes étaient d'un type très archaïque.

Résumons ici les informations données par Maloupi, fils de Madowou :

« Mon père Madowou a donné nos bœufs à Malabane, et Malabane a acheté une femme, Magougou, pour son fils Masigowana. Masigowana et Magougou ont eu une fille. Cette fille, Mohalé, a été engendrée par nos bœufs et je dois, moi, Maloupi, suivre nos bœufs en la prenant pour femme. C'est une loi, une loi très fermement établie. J'ai le droit de la prendre; si je la désire, son père ne peut pas me la

refuser. Si je suis pauvre et ne possède pas de troupeau, il doit se contenter d'un seul bœuf. Mohalé, ma *motsoala*, doit m'accepter. Mon père a payé les bœufs pour elle lorsque j'étais encore un bébé; dès sa naissance elle était ma femme. Elle a une sœur Mousibouli; je puis également la prendre; elle est une *motsoala*, mais très vraisemblablement je la laisserai à d'autres. Cependant si quelqu'un désire l'épouser, son père m'en informera d'abord et me demandera si j'accepte d'abandonner mes droits sur elle. De cette façon la coutume qui consiste à ce qu'un homme épouse la fille de son oncle maternel sera observée de génération en génération; nous nous marierons toujours dans la même famille, la famille de notre mère et, même si l'un de nous transgressait la loi pendant une génération, son fils reprendrait la tradition et suivrait les bœufs de son grand-père. »

Pour montrer combien cette coutume est enracinée chez les Khahas un autre informateur ajouta les détails suivants : Parmi le bétail qu'un Khaha donne pour obtenir sa femme se trouve une vache appelée « la vache pour allaiter l'enfant ». Cette vache est destinée à fournir le lait pour la fillette « engendrée par les bœufs » et qui doit devenir la femme du fils de cet homme. Lorsque ce fils sera grand il aura le droit de réclamer à son oncle maternel cette vache spéciale avec toute sa progéniture, même si elle est morte, et ce bétail formera le noyau du troupeau qu'il devra payer pour obtenir sa cousine. Si la jeune fille refuse son cousin, ses parents la contraindront à l'accepter. Il se peut qu'il soit boiteux, qu'aucune autre jeune fille ne l'accepte pour mari. Cela ne fait rien! La *motsoala* est sa femme! Si ses parents ne peuvent vaincre sa résistance et si elle refuse d'une façon définitive, le père du prétendant ira devant le tribunal réclamer non seulement la vache pour allaiter l'enfant, mais tout le bétail qu'il avait payé autrefois pour acheter la mère, et le chef fera droit à sa demande.

Examinons de plus près le terme *motsoala*. Les listes compilées dans notre tableau général montrent que ce terme est employé d'une manière extensive dans toutes les tribus de cette deuxième catégorie, qui pourrait être appelée la *catégorie motsoala*. On l'emploie exactement dans le même sens que notre expression cousins-croisés, c'est-à-dire qu'il signifie à la fois les cousins d'un homme qui sont les enfants du frère de sa mère, et ceux qui sont les enfants de la sœur de son père. En ce qui concerne les ortho-cousins, enfants de la sœur de la mère ou du frère du père, ils sont tous frères et sœurs, et sont nommés et traités comme tels. Quelle est l'étymologie du mot *motsoala*? D'après Maloupi il vient de la racine *tsoala* (*psala* en thonga, *zala* en zoulou) qui signifie donner naissance. Ma *motsoala*, dit-il, est celle avec qui je donne naissance à des enfants. Ceci s'applique parfaitement à la *motsoala* officielle, fille du frère de la mère, comme nous venons de l'expliquer, mais pas du tout à la fille de la sœur du père. Lorsque je demandais à Maloupi s'il ne pouvait épouser cette *motsoala* aussi bien que l'autre, il répondit énergiquement par la négative et se mit même à rire à l'idée d'une telle possibilité. Pourquoi donc les Khahas appellent-ils la fille de la sœur du père *motsoala* aussi bien que la fille du frère de la mère? Je ne puis l'expliquer, mais le fait demeure : seule la fille de l'oncle maternel

est une femme *présomptive*. Nous pouvons aller plus loin et dire qu'elle est la *femme éventuelle normale* de son cousin, et la raison en est que, dans un sens, elle est le fruit des bœufs donnés par le père de son cousin pour acheter sa mère; ce qui n'est pas du tout le cas de la fille de la tante paternelle.

Cette coutume très caractéristique a des conséquences qui déterminent la nature de beaucoup de liens de parenté.

Un cousin est très libre vis-à-vis de ses *batsoala*, des *enfants du malomé*. Il plaisante avec eux comme s'ils étaient frères et sœurs et même encore plus librement puisque les filles de ce village sont ses futures femmes. L'une d'elles a probablement déjà été achetée pour lui à sa naissance, ou même avant sa naissance et il lui a fait un cadeau lors de son initiation (p. 169).

D'autre part ce neveu témoigne d'un immense respect vis-à-vis de la *femme de son oncle maternel*. N'est-elle pas la mère de sa future femme? Il l'appelle *makgolo* (*kokwana*), mais il y a du « *boukoñwana* » dans cette parenté, déclare Maloupi. Remarquons la différence énorme entre ce système et le système thonga, où la femme du malomé est une *nsati*, une épouse, avec qui on peut prendre toutes les libertés parce qu'il est très possible que le neveu la reçoive en héritage.

Quel genre de relations y aura-t-il entre le père de ce garçon et la femme qui est l'épouse du frère de sa propre femme? Dans le système thonga elle est la grande *moukoñwana*. Chez les Pédis on la craint également beaucoup et on la fuit même pour deux raisons : à cause des bœufs (les mêmes grandes difficultés que j'ai indiquées p. 229 peuvent se produire, et dans ce cas on peut se résoudre à l'épouser quoiqu'avec beaucoup de répugnance) et aussi parce que la fille de cette femme deviendra l'épouse du fils de cet homme. Il semble aussi que chez les Pédis il soit moralement impossible qu'un homme épouse une femme si son fils en épouse la fille. N'oublions pas d'autre part, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, qu'il n'est pas absolument impossible que cet homme épouse la jeune fille destinée à son fils, s'il n'a pas de fils. Dans ce cas la crainte et l'éloignement ressentis vis-à-vis de la femme du frère de sa femme s'expliqueraient par les mêmes raisons que chez les Thongas. Une autre conséquence du mariage avec la *motsoala* est que les deux espèces de parentés que nous avons trouvées chez les Thongas, le *boukokwana* avec les parents de la mère, et le *boukoñwana* avec les parents par alliance, s'entremêlent étrangement dans le système pédi, tandis qu'on les distingue soigneusement chez les tribus de l'autre catégorie. Lorsqu'un jeune homme épouse la fille de son oncle maternel, les parents de sa mère deviennent immédiatement ses parents par alliance. Il est par conséquent évident que le grand principe bantou suivant lequel il convient de se marier dans la famille de sa mère est suivi d'une façon plus parfaite chez les Pédis que chez les Thongas. Il peut donc arriver qu'un homme puisse avoir deux espèces de *gendres*. C'était le cas de Madowou. Sa fille aînée avait été épousée par Siligane, homme appartenant à une famille entièrement différente, alors que la plus jeune de ses filles était devenue la femme de son *motsoala*, Bazile. Madowou appelait Siligane *mokgonyana*, ce

qui est le véritable terme désignant les parents par alliance, mais il appelait Bazile *motlogolo*, neveu, conservant ainsi le vieux terme de consanguinité. Maloupi fit de même : Bazile était le fils de sa tante paternelle, son *motsoala*. En épousant la sœur de Maloupi, Bazile devint son beau-frère, son *mogoè*. Cependant Maloupi conservait le terme *motsoala* vis-à-vis de son cousin-beau-frère, alors qu'il appelait Siligane *mogoè*. Les Pédis ne sentent pas le besoin, comme les Thongas, de tuer une espèce de parenté pour en adopter une autre. Cette confusion entre *boukokwana* et *boukoñwana* explique sans aucun doute deux termes curieux des listes pédi et venda. Le gendre qui appartient à une autre famille appelle son beau-père *makgolo* (*kokwana*) et non *mokgonyana* parce que, par son mariage avec la jeune fille, il a assumé vis-à-vis de sa famille la situation dans laquelle un homme se trouve vis-à-vis de ses *bakokwana*, c'est-à-dire vis-à-vis de ceux chez lesquels lui-même et ses enfants trouvent des femmes. D'autre part, l'homme qui a épousé la sœur de Madowou sera appelé par lui et par toute sa famille *motlogolo*, *ntoukoulou*, parce qu'il a pris sa femme dans cette famille; Madowou et tous ses parents sont devenus ses *bakokwana*.

Nous arrivons à ce résultat extraordinaire : un homme d'âge mûr que nous devrions appeler oncle par mariage est désigné, même par les petits garçons d'une famille pédi, par le terme même qui à l'origine signifie petit-fils!

Encore deux remarques au sujet du mariage *motsoala*. Les fiançailles ayant lieu parfois dès la naissance du garçon et de la fille, il est évident qu'il y a bien des chances pour que le mariage ne se réalise jamais. C'est ce qui arriva pour Maloupi. Il se fit chrétien, mais, sa cousine-fiancée ayant refusé de le suivre dans sa nouvelle religion, il renonça à elle. Que faire? Réclamer les bœufs déjà payés au *malomé* aurait été un manque de respect. De plus une partie de la somme n'avait pas encore été versée. Maloupi donna une livre sterling à son père, et son frère Faster y ajouta quatre chèvres. Madowou apporta le tout au père de la jeune fille et prit cette dernière pour lui-même! Nous avons vu que chez les Khahas, lorsqu'il n'y a pas de fils pour épouser la cousine, c'est le père qui s'en charge!

Une question que l'on ne peut s'empêcher de se poser est celle-ci : les Pédis ne voient-ils réellement aucun danger physique pour la race dans ces mariages consanguins répétés de génération en génération? Il semblerait qu'une crainte de ce genre ne soit pas complètement absente de l'esprit thonga (p. 245). De plus cette coutume ne cause-t-elle pas la dégénérescence de ces populations? Je ne le pense pas. Il ne semble pas qu'il y ait plus de maladies chez eux que chez les Thongas qui évitent soigneusement ces unions. Les Pédis eux-mêmes n'ont pas la moindre idée qu'un mariage entre cousins puisse avoir de fâcheuses conséquences pour les enfants. Ces faits ne concordent certainement pas avec les opinions courantes sur ce sujet. Une enquête médicale approfondie devrait être entreprise dans ces tribus; elle donnerait probablement de très intéressants résultats.

Quelques-uns des autres termes de la liste pédi valent la peine d'être mentionnés. *Kgaecadi*, qui correspond à *khaitseli* en soutu

proprement dit, et à *khaladzi* en venda, est le terme qu'emploient un garçon en parlant de sa sœur, et une sœur en parlant de son frère. Ce phénomène de l'opposition des sexes dans la terminologie est remarquable et l'on voudrait connaître l'étymologie du mot. Étant donné que les Tongas d'Inhambane jurent par leur sœur en ajoutant le suffixe *le* à son nom et vice-versa (p. 279), je me demande si le terme *kgaccedi* n'aurait pas une origine semblable et s'il ne signifierait pas simplement : celui par lequel je jure. Le fait que les Vendas jurent réellement par leur *khaladzi* donne un grand poids à cette supposition.

Mogadibo est le terme réciproque par lequel une femme et les sœurs de son mari s'appellent mutuellement. Celle des sœurs du mari dont la vente a fourni les bœufs qui ont servi à acheter la femme en question, appelle celle-ci « *mmammouea* », c'est-à-dire « celle qui a été amenée ». La *mmammouea* doit témoigner d'un grand respect vis-à-vis de cette sœur de son mari qui se trouve dans une situation spéciale vis-à-vis d'elle à cause des bœufs. Elle sait que son propre mariage dépend de celui de cette sœur de son mari; si ce dernier est dissous, le mariage de la *mmammouea* peut également s'en ressentir et le mari abandonné peut la réclamer en remplacement de l'épouse en fuite — cas qui se présente parfois, ainsi que nous l'avons déjà vu. D'où le malaise qu'éprouvent ces deux femmes dans leurs relations. Dans le système thonga ces deux femmes qui sont *tinhombe* sont très libres l'une vis-à-vis de l'autre.

Les règles concernant la « distribution des veuves » sont les mêmes que chez les Thongas; mais lorsqu'un malomé meurt, sa femme n'est jamais donnée en héritage à son neveu, comme je l'ai déjà indiqué. Elle sera la femme du frère cadet du défunt ou, s'il n'en existe pas, de sa sœur. Nous rencontrons ici la curieuse coutume, très rare chez les Thongas, mais fréquente et parfaitement acceptée chez les Pédis, suivant laquelle une femme peut en recevoir une autre en héritage, pour le compte de la famille. On dit qu'elle « tient » la veuve. Un mari sera vite trouvé et il vivra avec elle sans rien payer, mais les enfants appartiendront naturellement à la famille du premier mari.

Les Thongas disent souvent que les coutumes pédi les dégoûtent. Lorsqu'on leur demande pourquoi, ils répondent : « Parce que ces gens ne respectent pas les co-épouses de leur mère, c'est-à-dire les autres femmes de leur père ». D'autre part ils sont obligés de reconnaître que les Pédis font beaucoup plus attention qu'eux-mêmes à préserver la pureté de leurs filles. Le « *gangisa* » n'existe pas chez eux (p. 97); et ceci est considéré comme tellement important que, le jour du mariage, la fiancée est soumise à un examen physique auquel procèdent les vieilles femmes des deux familles. Cet examen a lieu dans une hutte, la foule reste dehors pour en attendre le résultat. Si des cris de triomphe se font entendre dans la hutte (*mihoulouli*, les *mikouloungwana* thonga), un soupir de soulagement s'échappe de toutes les poitrines. Si les vieilles femmes restent silencieuses, c'est terrible : la jeune fille a péché! Même si le mariage n'est pas annulé, les parents du marié retiennent, à titre d'amende, l'un des bœufs du prix de la mariée.

Je doute cependant que les précautions prises pour préserver

la virginité de la jeune fille aient pour cause une grande élévation du niveau moral chez les Pédis. Je crains que cette moralité imposée à leurs filles, n'ait pour cause l'interprétation physiologique particulière qui se retrouve dans toutes ces tribus, et spécialement chez les Pédis. Ils pensent que la sécrétion des lochies, qui a lieu après la naissance d'un enfant, et encore plus après une fausse couche, est extrêmement nocive et dangereuse pour l'homme qui a des rapports avec une femme pendant la période subséquente. Mon informateur thonga prétend que certaines femmes pédi se servent de ce moyen pour tuer les hommes qu'elles détestent. Si l'une d'elle est enceinte elle se fait avorter en secret, puis elle appelle l'homme dont elle veut se débarrasser et lui demande de l'aider à fabriquer de la bière, après quoi elle le fait boire. Lorsqu'il est ivre, elle le séduit et, par ce moyen, le tue. Ces femmes dansent parfois une danse spéciale appelée mousebetjou au cours de laquelle elles se placent sur un seul rang, l'une de leurs joues noircie au charbon et l'autre rougie à l'ocre. En dansant elles se vantent de leurs forfaits devant celles qui sont plus innocentes. Un tel degré de perversité est à peine croyable, mais il est compréhensible qu'un nouveau marié, qui a foi en de telles superstitions, soit tout particulièrement anxieux de s'assurer si sa jeune femme est physiquement pure, et qu'un examen soit, par conséquent, de rigueur.

Cette idée, que j'appelle une conception physiologique, explique également un trait curieux de la vie conjugale chez les Pédis, tout au moins chez leurs chefs. Les chefs khaha avaient coutume d'acheter une femme, de vivre avec elle jusqu'à ce qu'elle ait un enfant, puis d'en acheter une autre et ainsi de suite. Les femmes abandonnées étaient laissées à leurs conseillers, ou aux autres hommes de leur village qui vivaient avec elles, mais les enfants appartenaient naturellement au chef. Ainsi était créée une espèce de polyandrie, non pas la polyandrie typique dans laquelle une femme a simultanément plusieurs maris, mais la transmission de femmes régulièrement mariées à d'autres hommes, coutume que les Thongas blâmaient fortement et qui, en réalité, est extrêmement préjudiciable à la vie normale d'un village. De cette façon le chef échappait aux dangers de la contamination, et, en ce qui concernait ceux qui le remplaçaient, leurs vies n'étaient probablement pas aussi précieuses... ou plutôt ils connaissaient des médecines pour se préserver!

Ces faits expliquent que chez les Thongas la jeune fille soit libre et la femme mariée tabou (yila), alors que chez les Pédis c'est exactement le contraire.

Tribu Souto (au Basutoland).

Il serait peut-être plus correct de dire : la Nation Souto, en parlant des 500.000 indigènes d'origine souto qui habitent dans le Basutoland. On sait comment, au cours du siècle dernier, le grand chef Moshesh réussit à grouper sous sa suzeraineté un certain nombre de clans très différents, et comment il créa entre eux une unité politique qui a été maintenue par ses descendants jusqu'à ce jour. Cette unification a provoqué, sans aucun doute, de nombreuses modifi-

cations dans les coutumes de ces peuples, et une énorme distance sépare le petit clan khaha-pédi — dont la population d'à peine 2.000 âmes, cachée dans les montagnes, menait une vie primitive et monotone — de la grande nation progressive qui a traversé tant de crises politiques et qui, de plus, se christianise rapidement. Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions les traces de cette évolution également dans le domaine des liens de parenté.

Je n'ai pas l'intention de publier ici toutes les informations que j'ai recueillies sur ce sujet lors de mon séjour dans le Basutoland en 1915. De nombreux missionnaires ou colons connaissent beaucoup mieux que moi les coutumes soutu. Je ne mentionnerai qu'un certain nombre de faits, principalement dans le but d'établir une comparaison et de donner au système soutu sa véritable place parmi les autres systèmes.

Tout d'abord, la coutume caractéristique du *mariage avec la fille de l'oncle maternel* est-elle observée? Sans aucun doute. Dans cette tribu la loi veut que le père choisisse la première femme de son fils. Plus tard le fils peut suivre sa propre inclination, mais pas en ce qui concerne sa première femme. Le père a souvent une préférence pour la *motsoala* et, s'il va la demander, le père de celle-ci ne peut le repousser, surtout si c'est sa sœur, la mère du jeune homme, qui présente la demande. Il y a une relation particulière entre ce garçon et sa *motsoala*, à tel point que si, plus tard, alors qu'elle est déjà mariée à un autre, il commet avec elle un adultère, on ne peut le traduire devant le tribunal : « Elle est sa femme ». Ces faits concordent parfaitement avec les lois pédi.

Cependant les Soutos n'épousent pas seulement leur cousine croisée du côté maternel, mais aussi celle du côté paternel, la fille de leur tante paternelle, et, chose plus sérieuse, les filles de leurs oncles paternels, action qui serait contraire à toutes les idées de leurs frères pédis et de la plupart des Bantous de l'Afrique du Sud. En ce qui concerne la fille de la tante paternelle, un tel mariage peut se comprendre. Elle est une *motsoala*, son père appartient à une autre famille et peut recevoir pour son groupe le prix d'achat de la jeune femme. Mais dans le cas de la fille de l'oncle paternel il est très difficile de concevoir comment cela peut être admis. Cette cousine n'est-elle pas classée comme *khaitseli*, exactement sur le même plan qu'une sœur? Et, en ce qui concerne les bœufs, sont-ils remis par le père du jeune homme à son propre frère? Et si la femme abandonne son mari, le père de celui-ci s'adressera-t-il à son frère pour présenter sa revendication? Chez les Thongas cela serait envisagé comme absurde (p. 247). Il serait intéressant que ceux qui ont été témoins de cas de ce genre nous disent exactement comment ils ont été résolus.

Cette liberté d'épouser toutes les différentes catégories de cousines est-elle d'origine récente chez les Soutos? Un vieux chrétien habitant dans les environs de Morija, Féko, indigène intelligent que l'on disait avoir environ cent ans, me déclara que, lorsqu'il était jeune, c'était déjà un des traits du système familial soutu. Cependant l'importance particulière de la fille de l'oncle maternel, si on la rapproche du rôle joué par elle chez les Pédis, me fait supposer que dans

un temps très ancien les lois matrimoniales étaient les mêmes chez tous les Soutos.

Le terme *khaitsele* a la même signification qu'en pédi. Un garçon désigne par ce nom ses sœurs et ses ortho-cousines, filles de ses oncles paternels et de ses tantes maternelles, et vice-versa suivant la loi d'opposition des sexes. Mais ce terme a une signification plus étendue en souto qu'en pédi. On l'applique par extension aux maris et aux femmes des véritables *khaitsele*, de telle sorte que *khaitsele* indique également pour un Souto les maris de ses sœurs et de ses ortho-cousines. Par suite d'une plus grande extension il applique ce terme au frère de sa femme. Dans tous ces cas, *khaitsele* n'impliquera plus d'opposition de sexes. Finalement, il l'emploie également pour l'épouse du frère de sa propre femme. Cette terrible personne envers laquelle Thongas et Pédis n'éprouvent que de la crainte, devant laquelle ils s'agenouillent, est pour les Soutos une simple *khaitsele*, une sœur, une personne sans conséquence! Pourquoi cette différence? C'est un mystère! Je dois ajouter qu'aujourd'hui le mari de la sœur et le frère de la femme sont appelés tous deux *Soar* ou *tsware*, forme corrompue du hollandais *schwager*, fait caractéristique montrant clairement que quelques-unes des vieilles notions familiales disparaissent graduellement et sont remplacées par les conceptions européennes plus simples.

La coutume consistant à appliquer au mari d'une femme le terme employé pour la désigner elle-même, et vice-versa, est observée également dans deux autres cas. Le mari de la tante paternelle est appelé *rakhali* comme elle (malgré la présence du suffixe féminin *ali*) et la femme de l'oncle maternel est appelée comme lui *rangoane* (exceptionnellement *mangoane*).

La tendance du système Souto semble être de diminuer la différence existant dans d'autres tribus entre la famille du père et celle de la mère. On peut épouser les cousines des deux familles. Cependant les rapports spéciaux entre neveu et oncle maternel existent chez les Soutos aussi bien que chez les Thongas, et je vais mentionner les devoirs et les privilèges de ces deux personnages, dans la mesure où ils m'ont été expliqués, sans autre commentaire.

Tout d'abord nous devons noter que le système souto ne confond pas le neveu avec le petit-fils, comme c'est le cas pour le terme *thonga ntoukoulou* (p. 214 et 219). Le mot correspondant à *ntoukoulou* est *setlhōlo* et s'applique uniquement au petit-fils, alors que le neveu utérin et la nièce utérine sont appelés *mochana* (*inoupsyana* en ronga).

Il n'existe pas non plus en souto, pour tous les parents du côté maternel, de terme générique comparable au *thonga bakokwana*.

Chez les Soutos, le neveu utérin ne jouit pas vis-à-vis de son oncle maternel de la grande liberté qu'il possède chez les Thongas. Le seul devoir spécial qui lui incombe est de donner à celui-ci ses premiers gains, sous la forme d'une vache. Au contraire l'oncle intervient souvent dans les affaires de son neveu. Lorsque le garçonnet quitte l'école de la circoncision, c'est son oncle qui lui donne sa nouvelle couverture. Lorsque plus tard il se marie, son maloumé lui donne une ou deux vaches pour le *lenyalo* (*lobolo*) et une pour la fête à

laquelle il est tout particulièrement tenu d'assister, car il doit figurer parmi ceux qui comptent les têtes de bétail. A la mort de son neveu, l'oncle maternel hérite de « sa souillure » c'est-à-dire de tous les biens qu'il a constamment touchés et qui sont recouverts par la souillure de son corps : ses couvertures, ses pantalons, son fusil, son cheval, ses sagaies; ces objets ne sont pas purifiés à l'aide de drogues; c'est le maloumé qui enlève la souillure de son neveu. A un jour fixé il vient et prend possession de l'héritage; on lui donne un bœuf (ce peut n'être qu'un veau) pour transporter le tout chez lui.

La nièce utérine est également l'objet de ses soins. Lorsqu'elle se marie il réclame une part importante du prix qu'on paie pour elle (litsoa). Supposons que le lenyalo se compose de vingt bœufs, dix ou vingt moutons et un cheval (on ne le paie pas en argent dans le Basutoland); il peut prendre trois, quatre, jusqu'à sept ou dix têtes de bétail, même tous les bœufs, et ne laisser au père que les moutons et le cheval. Lorsque je demandai à mon informateur pourquoi le maloumé s'appropriait une si grande part du prix de la mariée, il me répondit : « parce qu'il a donné des bœufs pour aider le frère de sa nièce à acheter une femme, et maintenant il se récupère. » — « Mais », objectai-je, « les oncles paternels ont également aidé leur neveu à payer le lenyalo. Réclament-ils quelque chose lorsque le prix de la nièce est versé? » — « Non! » — « Pourquoi donc? » — « Parce — que c'est ainsi! »

Le maloumé veille sur ses nièces, lorsqu'elles sont mariées, de façon à ce qu'elles soient bien traitées, du moins telle est la loi; il veille également à ce que le prix obtenu par le mariage de l'une d'elles soit consacré à l'achat d'une femme pour un des frères de cette nièce, et non pour un garçon né d'une autre mère.

Si l'on n'éprouve ni crainte, ni éloignement vis-à-vis de la femme du frère de sa propre femme, ces deux sentiments sont très marqués vis-à-vis de la *belle-mère*, et le beau-père évite tout spécialement sa *belle-fille*, surtout avant la consommation du mariage. Plus tard la femme du fils évitera toujours de prononcer le nom du père de son mari. Le jour où elle vient habiter dans le village de ses beaux parents, ses amis emportent de quoi lui donner à manger, car le premier jour elle ne doit pas prendre la nourriture de sa nouvelle famille. Le deuxième jour son beau-père donne un mouton à ceux qui l'accompagnent; ils le tuent, font cuire la viande et la lui donnent à manger. Ainsi se fait la transition. Pendant la première année, la belle-fille n'a pas de hutte à elle, pas de cour de roseaux, pas de foyer indépendant. Elle travaille pour sa belle-mère et elle est traitée comme l'une des filles du village. Les jeunes mariés sont regardés tous deux comme des enfants pendant la première année de leur vie conjugale. Ce n'est même pas le mari qui appelle le médecin lorsque sa jeune femme est malade, c'est le beau-père qui s'en charge. Lorsqu'elle a rentré sa première récolte, les parents construisent une hutte pour le jeune couple qui commence alors à avoir sa propre marmite. Mais les jeunes mariés ne deviendront véritablement indépendants et importants que lorsque leur premier enfant sera né. Ils adoptent son nom, précédé du préfixe masculin *ra* pour le père, et du préfixe féminin *ma* pour la mère. Ils conserveront toujours ce



LE CHEF MOUVÉCHA ET QUELQUES-UNES DE SES FEMMES

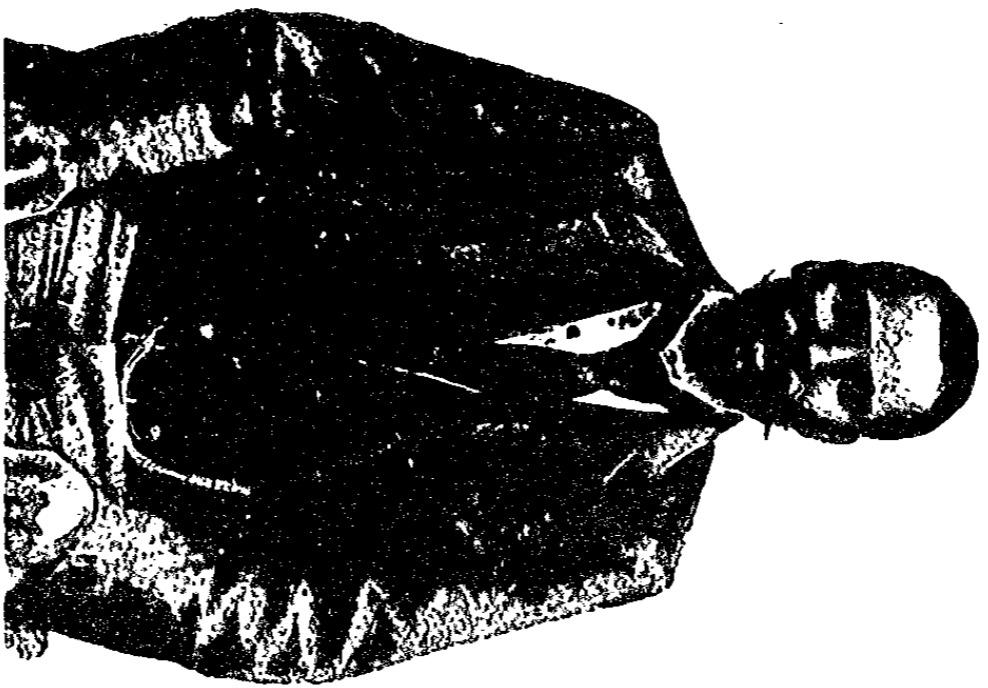
Phot. A. Horcl



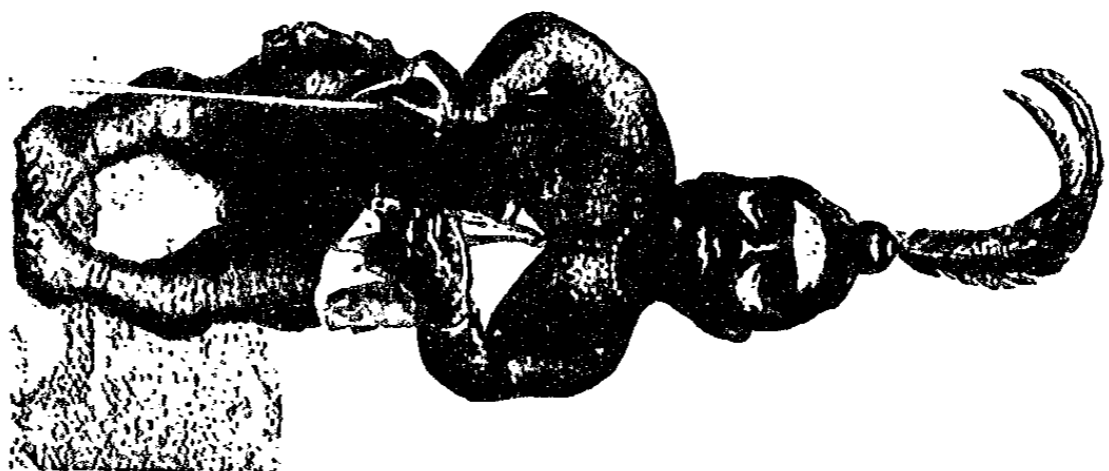
UNE ENTRÉE DE LA CAPITALE DU TENDÉ

Phot. Dr J. de Montmollin

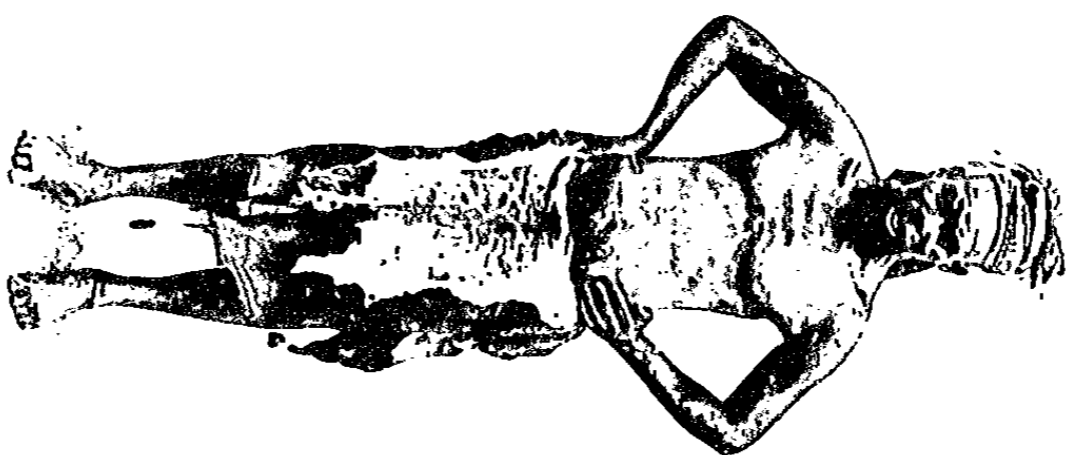
DE MOUVÉCHA ET QUELQUES-UNES DE SES FEMMES



MOHAMA, CHEI IN CIAN NGU'NA
Phot. A. Horel



MOUMELLE, EN SAIN PÉRI
Phot. P. Berthoud



UN HABITÉ DE LA CÔTE NORD'NA
Phot. A. Horel

nom, même s'ils ont plus tard d'autres enfants, et même si le premier-né meurt.

Enfin voici quelques expressions intéressantes dont se servent les polygames pour désigner leurs différentes femmes, et qui m'ont été communiquées par M. le missionnaire P. Ramseyer : *Mosali*, *mofounahali* est la grande femme, la première, celle qui est choisie par le père. *Moekoa* est le nom commun de celles qui sont choisies plus tard par le mari; *serêthê* c'est le terme générique pour les petites femmes ou femmes moins importantes; *lepelo*, la préférée; *toali*, l'aimée; *sethepou*, celle qui est achetée comme esclave; *nyatsi*, la concubine; *mahella-a-thebe*, les épaules du bouclier, la sœur de la femme qui a épousé le même mari. Nous pouvons ainsi constater que le vocabulaire polygamique ne manque pas de richesse!

Tribu Venda.

Cette tribu très intéressante est établie à l'extrémité septentrionale orientale du Transvaal, dans les montagnes du Zoutpansberg. Elle n'avait guère encore été modifiée par des influences extérieures lorsque je la visitai en 1920, et j'eus la bonne fortune d'y trouver un homme à l'esprit très éveillé, nommé Chifaladzi, l'un des meilleurs informateurs que j'aie jamais rencontrés, et qui me rendit compte d'une façon très intelligente des idées religieuses et du système de parenté de la tribu. J'ai publié la première partie de ces informations dans le *South African Journal of Science* (Vol. XVII, n° 2, p. 207-220 : *Some features of the religion of the Ba-Venda*). J'en résumerai ici la deuxième partie, en insistant seulement sur les points essentiels. D'une façon générale le système venda n'est pas très différent du système pédi, mais il contient des éléments provenant d'une autre origine. Je crois que les Vendas possèdent ces éléments en commun avec les Kalangas qui habitent de l'autre côté du Limpopo. Les idées totémiques particulières des Vendas, étrangement unies à leur culte des ancêtres, sont les mêmes que celles du peuple du Ruanda dans l'Afrique centrale (Voir l'article cité).

La loi du mariage entre cousins-croisés domine l'ensemble du système venda. L'initiative est généralement prise par l'oncle maternel. Il vient trouver le mari de sa sœur et lui dit : « J'ai une fille en âge de se marier... La veux-tu pour ton fils? » Le père peut refuser s'il n'a pas de bœufs ou si l'âge de la jeune fille ne correspond pas à l'âge du jeune homme (Il faut qu'elle soit un peu plus jeune que son cousin). Dans ce cas le père « déliera » le frère de sa femme en disant : « Cela ne fait rien! Plus tard si tu as une fille et si j'ai un fils, nous en reparlerons. » Mais si l'oncle maternel offrait sa fille à d'autres avant d'avoir donné à son neveu l'occasion de la prendre, les parents de ce dernier se fâcheraient, et sa mère dirait à son frère : « S'il en est ainsi, rends-moi les bœufs que j'ai procurés pour ton mariage, et qui ont engendré ta fille. » Et en effet l'oncle maternel serait obligé de rendre ces bœufs à sa sœur.

Mais l'initiative est prise le plus souvent par le père du jeune garçon. S'il possède des bœufs, il va trouver son beau-frère et les lui offre en échange de sa fille. Le fils de cet homme et la fille du ma-

lourmé sont peut-être tous deux encore de petits enfants; ils ne sont peut-être pas même nés. Cela ne fait rien; ces deux hommes ont agi conformément à la loi et le mariage aura lieu plus tard, si c'est possible. Ou bien encore le père du garçon n'a pas de bœufs à offrir à l'oncle maternel. Ce n'est pas là une difficulté insurmontable, il se contentera de lui montrer le petit doigt de son pied droit; nous verrons plus loin ce que cela veut dire. L'oncle maternel ne doit pas refuser. Pourquoi? Certainement à cause des bœufs; ils donnent à un homme le droit de réclamer pour son fils la fillette qu'ils ont engendrée, exactement comme chez les Pédis. Mais mon informateur m'a donné d'autres raisons qui semblent avoir plus de poids. Un père préfère aller trouver le frère de sa femme parce qu'il est un ami, étant le plus proche parent de celle-ci : *il aura de la patience*. Si on n'a pas de bœufs à lui offrir, il acceptera l'argument du petit doigt. De plus le mariage avec une cousine-croisée *renforce le lien de famille*, c'est pourquoi il est tout particulièrement recommandé.

Cette dernière raison éclaire la question que nous nous sommes posée au sujet du système pédi et à laquelle nous n'avions pas trouvé de réponse : Pourquoi la *cousine-croisée du côté du père*, c'est-à-dire la fille de la tante paternelle est-elle également appelée moudzwala (celle avec laquelle son cousin donne naissance à des enfants) alors qu'il ne l'épouse jamais? Chez les Vendas ce mariage est permis et il a lieu, mais très rarement et sous les conditions suivantes. Lorsqu'il n'y a pas de neveu pour épouser la fille de son oncle maternel, le fils de cet oncle peut épouser la fille de sa tante paternelle. Ceci se fait afin de conserver un lien étroit entre parents et d'empêcher la dispersion de la famille. Ces mariages ne se font pas souvent et il y a des gens qui les condamnent. Pourtant ils peuvent avoir lieu et il est intéressant de noter qu'ils sont dictés seulement par des considérations morales et non par un droit légal basé sur la remise des bœufs.

Ajoutons que les mariages avec les ortho-cousines, filles des oncles paternels et des tantes maternelles, sont strictement défendus chez les Vendas, nous devons nous y attendre de la part d'une tribu aussi primitive. Les Vendas jurent par leur khaladzi. Shifaladzi dit : Nga Nyamofé, par Nyamofé (ma sœur), ce qui signifie certainement : « Aussi sûrement que je ne puis avoir de rapports sexuels avec Nyamofé, je dis la vérité. »

Il y a des règles très spéciales dans le Vendaland en ce qui concerne le paiement du prix de la mariée qui s'appelle *moumalo*. Prenons par exemple la famille de Shifaladzi : son père est Mabidja et sa mère Nyadenga; il a une sœur aînée, Nyamofé, et un frère aîné, Kari. Il est le troisième enfant et a encore un frère cadet, Khabatondwé. Le père, Mabidja a le devoir de trouver le prix de la mariée pour son fils aîné, Kari. Il a pour cela vendu en mariage sa fille Nyamofé à un certain Mokosi, et, avec les bœufs ainsi obtenus il a acheté une femme pour Kari. Ainsi il a accompli tout son devoir vis-à-vis de ses fils, et c'est Kari qui doit procurer une femme à Shifaladzi, son frère puîné. S'il y avait plusieurs frères après Shifaladzi, le deuxième devrait procurer une femme au troisième, le troisième au quatrième, et ainsi de suite; mais il y a une exception pour le dernier : c'est sa

mère qui doit acheter une femme pour lui. C'est Nyadenga, et non Shifaladzi, qui doit trouver une femme à Khabatondwé. Comment doit-elle s'y prendre? La tribu venda est la plus avancée que je connaisse en ce qui concerne les principes féministes. Chez les Vendas, une femme peut posséder du bétail : bœufs, chèvres, etc... Elle peut les tuer et les manger sans en demander la permission à son mari. Ce dernier peut aller la trouver et lui emprunter humblement ce dont il a besoin. Elle peut acquérir ces biens par son travail, ou en paiement de dettes (comme c'est le cas lorsque son frère a refusé de donner sa fille à son fils, et qu'elle revendique les bœufs pour elle-même (Voir plus haut). La mère se servira de ses biens pour acheter la femme de son dernier-né. Elle peut même acheter plusieurs jeunes filles, en donner une à Kari et une autre à Shifaladzi, mais ceux-ci qui sont ses deux fils aînés ne feront que « tenir » ces femmes pour l'heureux Khabatondwé, qui n'a d'autre mérite que d'être né le dernier!

Retournons à Kari qui est tenu de procurer une femme à Shifaladzi. S'il possède des bœufs, il paie immédiatement et tout est fini. S'il n'en a pas, la chose est plus difficile; il n'aurait aucune chance d'être bien reçu par des gens ordinaires, *aussi va-t-il trouver son maloumé*, surtout s'il y a dans le village de l'oncle maternel une moudzuala ayant à peu près le même âge que Shifaladzi. Kari explique ses intentions à son oncle, et lorsque ce dernier s'enquiert des bœufs que son neveu a l'intention de lui remettre, Kari lui montre le petit doigt de son pied droit et dit : « Elle grandit encore ». « Elle » c'est la fille de Kari, encore bébé ou même pas encore née. Il a l'intention de la vendre lorsqu'elle sera en âge de se marier et les bœufs ainsi obtenus seront ensuite remis au maloumé en paiement de la femme de Shifaladzi. L'oncle maternel donnera immédiatement son consentement. L'argument du petit doigt de pied est tout-puissant et il attendra dix, quinze ans sans récriminer. Les gens comme il faut, chez les Vendas, adoptent toujours cette attitude; seul un maloumé qui n'est « gentleman » se permettrait de presser indûment son neveu pour le paiement! Cependant il peut arriver qu'après avoir attendu longtemps, le maloumé perde patience et réclame les bœufs. Kari essaiera alors de trouver un ami qui consente à lui avancer le troupeau (qui se compose généralement de huit bœufs). Il lui montrera de nouveau le petit doigt de son pied droit et le brave homme acceptera. Supposons que la fille promise, loin d'être adulte, ne soit en réalité pas encore née; la femme de Kari est enceinte et celui-ci a l'espoir d'être père. L'enfant naît, — mais hélas! c'est un garçon! Cela ne fait rien! Une grande fête est préparée, avec de la bière en abondance, et l'ami qui a donné les bœufs est invité. Kari lui montre le bébé et lui dit : « Voici ta femme ». Le créancier garde le silence; il voit bien que cette femme n'est pas du sexe demandé. Cependant lorsqu'il parle, il n'émet que des paroles de gratitude et il ajoute : « Moudzimo (Dieu) est tout-puissant ». Il espère fermement qu'une fille viendra en son temps, trois ans plus tard. Mais il se trouve que l'enfant suivant est encore un garçon. Kari n'avisera pas son oncle de cette nouvelle naissance. Tous deux attendront tacitement la naissance du prochain enfant. Et si la femme de Kari ne met au monde que des garçons? Alors il faudra attendre que le fils aîné de Kari

ait lui-même un enfant, une fille, qui paiera la dette lorsqu'elle sera assez grande pour être vendue en mariage! Trente années et plus se seront écoulées depuis que Shifaladzi a épousé sa moudzwala!

Il y a d'autres possibilités. Il se peut que Shifaladzi lui-même voyant Kari en grande difficulté fournisse les bœufs dus au maloumé en vendant sa propre fille quand il en aura une, et remette le troupeau au père de sa femme. Dans ce cas la fille *mala*, c'est-à-dire lobola la mère. Ou bien, de nos jours, il ira à Johannesburg gagner de l'argent pour rembourser la dette.

A ce sujet il faut mentionner le curieux fait suivant qui montre l'importance de ces lois du lobola aux yeux des Vendas. Si un garçon achète d'abord une femme avec de l'argent gagné par lui, comme il est facile de le faire à l'heure actuelle, et si plus tard son frère aîné lui donne la femme qu'il est de son devoir de lui procurer, cette seconde femme sera considérée, légalement, comme la première, car elle est celle qui a été acquise conformément à la loi.

La fréquence des mariages entre cousins-croisés, — un homme épousant la fille de son oncle maternel, — a les mêmes conséquences chez les Vendas que chez les Pédis, mais le résultat est encore plus marqué; c'est-à-dire que les deux catégories de parentés si soigneusement distinguées dans le système thonga, le boukokwana et le boukōwana, sont presque entièrement confondues, tout au moins en ce qui concerne les termes de parenté. L'oncle maternel devient le beau-père; il était maloumé et il devient makhoulou, ce qui veut dire kokwana, et kokwana est presque la même chose que maloumé. Il n'y a pas de terme spécial pour beau-père. Je ferai remarquer également que le terme *maloumé* est employé d'une façon beaucoup plus extensive que dans toutes les autres tribus sud-africaines que je connais. Naturellement il signifie d'abord et surtout *oncle maternel*, à condition que celui-ci ne soit pas devenu beau-père. Ses rapports avec les enfants de sa sœur sont agréables, mais ils ne sont en aucune façon aussi familiers que chez les Thongas. Il peut les punir, s'il estime qu'il convient de le faire. Cependant un neveu a plus de liberté dans le village de son oncle maternel que dans le village de son oncle paternel. Si la sauce de la bouillie de maïs n'est pas bien faite, il peut refuser de la manger et dire à son maloumé : « Donne-moi de la viande fraîche à la place », phrase qu'il ne se risquerait pas à prononcer dans le village du frère de son père. A la mort de sa sœur le maloumé ne prend pas, comme chez les Thongas, une attitude de colère et de réprobation; il fait tranquillement sa visite de deuil et dit : « C'est arrivé parce que Moudzimo (Dieu) l'a voulu ». Il est soumis à une curieuse obligation. Si sa sœur n'a eu que des enfants du sexe masculin, et pas de filles pour procurer aux garçons des bœufs pour acheter leurs femmes, le maloumé est obligé de trouver le lobolo de l'aîné de ses neveux. Pourquoi? Parce que les bœufs que mon père a remis à mon maloumé en échange de sa sœur devraient avoir procuré à notre famille une femme capable de donner naissance à des filles aussi bien qu'à des garçons. C'est la faute de la famille de mon maloumé si nous n'avons pas de sœurs pour nous donner la possibilité d'obtenir des femmes. Le maloumé doit par conséquent nous aider!

Mais le mot *maloumé* n'indique pas seulement l'oncle maternel. Ce terme comprend également les frères de ma femme et les fils des frères de ma femme, c'est-à-dire les hommes de la famille dans laquelle nous prenons nos femmes et qui, en thonga, seraient des véritables bakoñwana. De même le terme *moudouhoulou* indiquera tous ceux qui sont venus ou qui peuvent venir épouser nos filles ou nos sœurs : d'abord le fils de ma sœur, qui a le droit d'épouser ma fille, et le mari de ma fille, les deux ne faisant probablement qu'une seule et même personne; puis le mari de ma tante paternelle, le mari de la fille de mon oncle paternel, et aussi le mari de ma sœur; tous ces hommes sont nos badouhoulou. La parenté du côté de la mère a presque entièrement effacé la parenté par alliance. Cependant la parenté par alliance, le boukoñwana ne fait pas entièrement défaut; on l'appelle *boukwasha*, et ces hommes qui ont pris leurs femmes dans notre famille ne sont pas appelés seulement badouhoulou mais également *bakwasha*. Cependant les tabous ne sont plus aussi sévères, puisque certains de ces bakwasha sont nos proches parents du côté de notre mère. Le seul tabou dont j'aie entendu parler est le suivant : un futur gendre ne doit pas manger avec ses beaux-parents sur la place du village, ni jouer au jeu bruyant appelé en thonga tchouba; il pourrait avoir à payer une chèvre comme amende. Cependant il est autorisé à manger avec ses beaux-parents à l'intérieur de la hutte. L'obligation d'éviter la belle-mère existe également chez les Vendas, ainsi que la crainte caractéristique éprouvée vis-à-vis de l'épouse du frère de sa propre femme, et qu'on appelle makhoulou. Il ne semble pas absolument impossible qu'un Venda épouse cette parente lorsque sa propre femme l'a abandonné. Seulement après l'avoir revendiquée et l'avoir obtenue en compensation, il la donnera à un homme quelconque qui aura justement besoin d'une femme. Cet homme la « tiendra » suivant la coutume déjà mentionnée et les enfants qui naîtront d'elle appartiendront naturellement à son véritable maître. Shifaladzi m'a assuré qu'il pourrait très bien arriver que cet homme épouse l'une des filles de cette femme, bien qu'elles soient ses bana, ses enfants!

La possibilité pour un homme d'épouser la fille du frère de sa femme existe chez les Vendas, mais une telle union n'est pas fréquente. Shifaladzi m'affirma avec force que le véritable candidat à la main de cette jeune fille est le fils de cet homme, son mouzwala, et que les Vendas appartiennent sans conteste à la catégorie des tribus dans lesquelles c'est le fils qui épouse sa cousine et non le père sa nièce.

Deux termes inusités méritent une explication : *Moubouyé* qui correspond au pédi mmammouea — celle qui a été amenée. Une femme appelle ainsi la femme qui a été acquise pour son frère avec les bœufs procurés par son propre mariage. *Mouhadzinga* est employé par une femme pour désigner les autres femmes de son mari et les femmes des frères de son mari; *Mazvale* (avec z sibila) signifie non seulement le beau-père et la belle-mère d'une femme, mais tous leurs frères et sœurs.

Groupe Zoulou-Xosa.

Je n'ai pas les éléments nécessaires pour décrire, en détail, le système zoulou-xosa. Les deux listes complètes figurant sur le tableau sont intéressantes à consulter, et l'on peut faire de nombreuses réflexions et poser de nombreuses questions au sujet de ces termes. Ce qui est certain c'est que toutes ces tribus appartiennent à la catégorie mouzala : le terme *oum-za* ou *oum-zala* est employé pour désigner tous les cousins-croisés. Est-ce que cela signifie que le mariage d'un homme avec la fille de son oncle maternel est de règle? Il semblerait que oui. Le Rev. R. Godfrey m'écrit cependant : « La coutume indigène semble être tout à fait opposée au mariage entre cousins, mais je présume que de tels mariages ont lieu occasionnellement. » Un fait étrange est que le neveu utérin est un *ndodana* pour son oncle maternel, c'est-à-dire un fils (*nwana*) et non un *ntoukoulou* comme dans toutes les autres tribus; on l'appelle parfois *motshana* comme en *souto*. Il est probable que l'amalgamation de 300 clans par les conquêtes sanglantes de Tchaka a eu sur les vieilles coutumes et l'ancien statut familial une influence plus profonde que l'unification pacifique des clans *souto* sous Moshosh. Le résultat final de ces influences modernes est une grande simplification des termes de parenté. Les liens de parenté perdent eux-mêmes leur caractère spécial et l'ancien terme est vite oublié. Ce processus continue actuellement à une cadence accélérée au fur et à mesure que les tribus sud-africaines deviennent plus civilisées. Le Rev. R. Godfrey m'a raconté que lorsqu'il s'informa des anciens termes auprès des étudiants de l'Institut de Blythswood, il eut beaucoup de difficultés à obtenir des réponses satisfaisantes : *Ompi*, corruption du hollandais *oom*, avec son diminutif *ompana*, était constamment employé pour oncle; *anti* était aussi communément employé pour tante avec son diminutif *antana*; *ousibari* (ou *ousibali* ou *ouswar*) a presque entièrement remplacé le terme *cafre* signifiant beau-frère.

Il existe une autre petite tribu située entre les domaines *thonga*, *zoulou* et *souto*, et qui semble occuper une position intermédiaire aussi bien en ce qui concerne ses coutumes, que sa situation géographique, c'est la tribu *swazi*. A la suite d'une conversation avec quelques *Swazis*, dans un compartiment de chemin de fer, j'ai recueilli les faits suivants.

La femme du frère de la femme (*moukoñwana lwe'nkoulou*) s'appelle *maloukatana*. Elle ne peut être prise par le mari de la sœur de son mari, si cette dernière se sauve. La fille de cette femme est la *nhlanzi* de sa tante paternelle, ce qui veut dire qu'elle est la femme présumptive du mari de sa tante paternelle, exactement comme dans le cas de la *nhlampza ronga*. La tribu *swazi* appartient donc à la première catégorie. Cependant le fils de cet homme peut également épouser cette jeune fille, qui est appelée sa *mouzala*, comme dans les tribus de la deuxième catégorie; il n'a pourtant le droit de l'épouser que lorsque son père est mort sans avoir usé de son droit! Par conséquent on peut dire avec raison que la tribu *swazi* occupe une position exactement intermédiaire entre les tribus de ces deux catégories.

L'étude rapide des systèmes de parenté de toutes ces tribus sud-africaines me laisse une double impression.

Bien qu'elles aient en commun un stock d'idées concernant la constitution de la famille, quelle variété extraordinaire de vues et de coutumes se rencontrent parmi ces peuples, si semblables à d'autres points de vue! Combien, sous ce rapport, ils diffèrent des nations européennes parmi lesquelles la ressemblance est tellement plus étroite!

Mais ces vieux systèmes bantou de vie familiale sont en cours de rapide transformation, et il est urgent, au point de vue scientifique, qu'une investigation complète de cet important sujet soit faite le plus vite possible. J'ai consacré beaucoup de temps à cette étude qui m'a fasciné, mais je me rends très bien compte que mon travail est insuffisant à bien des égards, et qu'il a besoin d'être complété, peut-être amendé, sur certains points. Il peut cependant être utile comme base d'enquêtes ultérieures, et lorsque tous les faits auront été recueillis et classés avec soin, il en jaillira une lumière extrêmement précieuse qui aidera à élucider le grand et captivant problème de l'évolution de la famille humaine.

LA VIE DU VILLAGE

Le village thonga (mouti) n'est pas une agglomération formée au hasard. C'est un organisme social à structure bien déterminée et réglementé par des lois strictes. Après tout ce n'est qu'une famille élargie composée du chef et des vieillards qui sont à sa charge, de ses femmes, de ses frères cadets et de leurs femmes, de ses fils mariés, de ses fils et filles non mariés. Tous ces gens forment une communauté dont la vie est des plus intéressantes à étudier.

Nous allons décrire son aspect extérieur, les lois de sa fondation et de son déplacement, son organisation sous la direction du chef, le rôle de ses différents membres et les règles d'étiquette que l'on y observe. Alors que notre premier chapitre nous a fait voir la constitution interne de la famille thonga, celui-ci nous montrera comment l'organisme social, qui est à la base de toute la vie de la tribu, se manifeste extérieurement dans le village.

A. — LE VILLAGE THONGA

Nous l'avons déjà rapidement aperçu, de l'intérieur, par les yeux du chef *Gidja* (p. 124). Maintenant nous allons y pénétrer de l'extérieur, comme des étrangers, avec la curiosité de l'ethnologue et l'intérêt philosophique du sociologue.

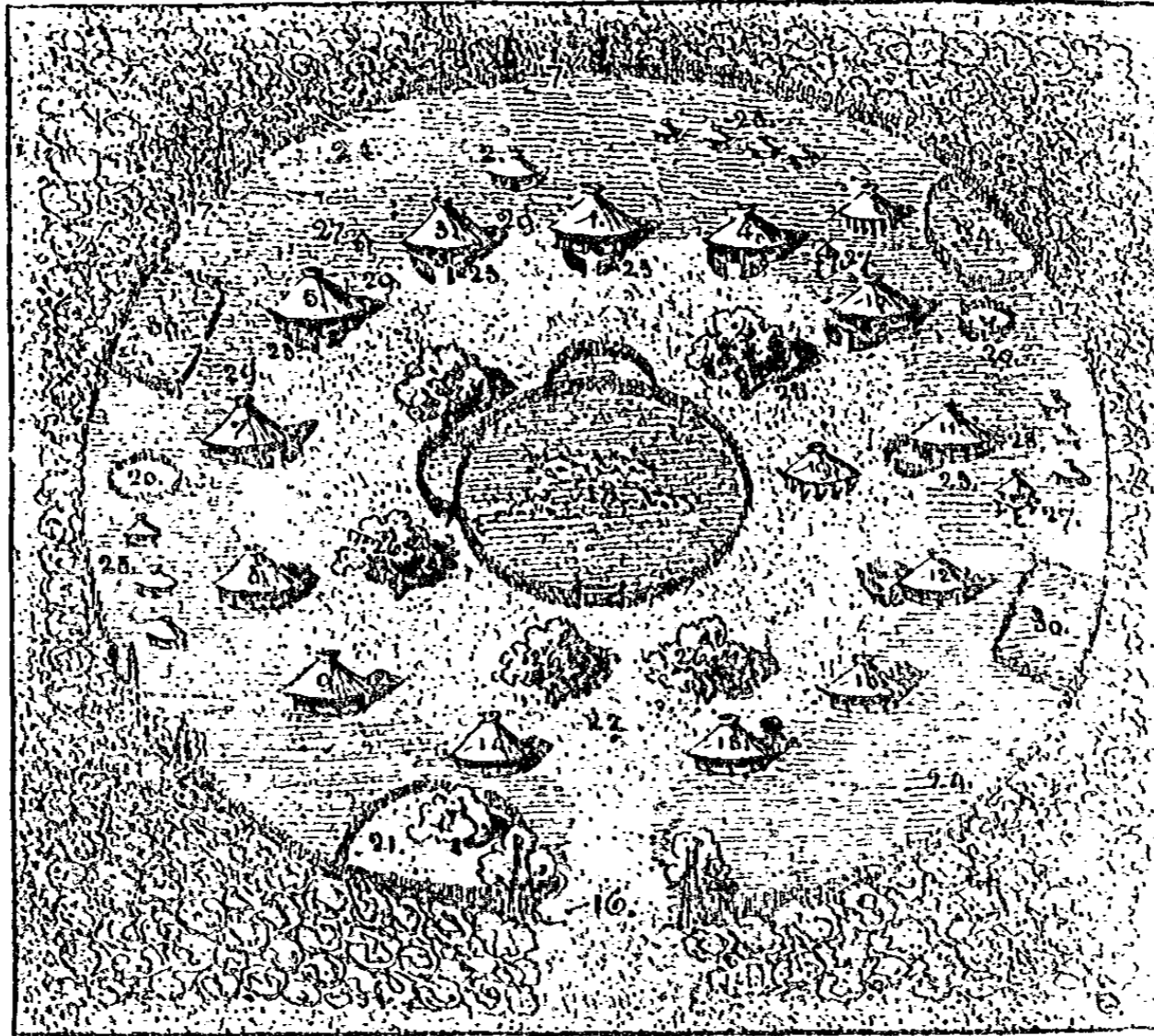
Les villages thonga présentent, dans toute la tribu, une remarquable uniformité. Les mêmes lois règlent leur construction dans le clan ronga et dans les clans du Nord. Supposons que nous avons quitté Lourenço-Marques et atteint les districts de Mabota et du Nondwana, à quinze milles au nord, assez loin de la ville, là où les hideux hangars en tôle galvanisée n'ont pas encore supplanté la vieille hutte typique. Nous voyons dans la brousse, sur le versant d'une dune de sable, une petite forêt de mimosas, de *minkanye* et de *mikwakwa* (*Strychnos*). Un village est niché au milieu. Les Thongas aiment à bâtir au milieu des arbres, pour se garantir contre les terribles vents du sud qui souffient fréquem-

ment à travers la plaine, et peut-être aussi pour se protéger des regards curieux des passants. La petite communauté préfère vivre à l'écart, car elle se suffit entièrement à elle-même. Ce petit bois sert également à autre chose. Les Thongas n'ont pas encore appris à construire l'espèce de bâtiment que les Anglais désignent par les deux lettres W. C. et ils « sortent » (*houmela handle*) dans le petit bois. L'air n'est pas très pur lorsque nous le traversons, aussi nous dépêchons-nous d'atteindre le village. Le plan ci-contre (p. 298) représente une combinaison des traits observés dans de nombreux villages thonga; il est rare de trouver un « mouti » aussi complet que celui-là.

Nous remarquons d'abord la clôture circulaire extérieure (*lihlampfou*). Elle est faite de branches, épineuses ou non, hautes de 45 à 60 centimètres, et plus ou moins pourries. Elle n'est pas construite pour servir de protection contre les ennemis. Dans cette tribu, les villages ne sont pas fortifiés, et, en cas de guerre, la fuite est la seule ressource ainsi que nous le verrons plus loin. La haie protège contre les ennemis spirituels, les jeteurs de sorts. Le sentier nous conduit droit à l'entrée principale (16) la *mharana*, qui a 1 mètre à 1 m. 20 de large. Mais la haie est ouverte en d'autres endroits pour des passages plus étroits appelés *psirouba* (17), un environ toutes les trois huttes; ces petites ouvertures conduisent au bois et seuls les habitants du village s'en servent pour « *houmela handle* ». Les passants, d'habitude, n'entrent pas par ces portes de derrière, elles sont privées. De chaque côté de la grande porte on voit souvent un arbre planté et quelques perches, qui désignent clairement l'entrée. Elle n'est jamais fermée pendant le jour. A notre droite, une petite cour avec quelques marmites sens dessus dessous, qui constituent un foyer, est le *bandla* (21), la place où les hommes s'assemblent. Devant nous à l'autre extrémité du cercle, se trouve la hutte du chef (1) ¹ ou plutôt la hutte de sa femme principale. En nous dirigeant vers elle, nous traversons le *houbo* (22), la place centrale et nous passons autour du *ranga* (Ro.), *chibaya* ou *chibala* (Dj.) (18), l'enclos des bœufs, lorsque le village possède des bœufs; la peste bovine et la fièvre du Texas ont malheureusement détruit bien des troupeaux. De petits enclos sur les côtés sont réservés aux veaux, et on les y enferme lorsque les vaches vont paître dans l'après-midi. A droite une petite hutte, formée d'un toit conique soutenu

1. Il est bien entendu que, quand nous parlons du chef dans ce chapitre, il ne s'agit pas du chef du clan dont il sera question dans la II^e partie, mais du chef du village (en anglais the headman).

par des perches, sans mur, de façon à ce que l'air circule, est l'en-clos des chèvres (19). Il peut être placé autre part, derrière les huttes par exemple, ou bien encore parfois, pendant la nuit, on



PLAN DU VILLAGE THONGA.

1. Hutte de la principale femme du chef. — 2. Hutte privée du chef. — 3. Hutte de la seconde femme du chef. — 4. De la troisième. — 5. De la quatrième. — 7 et 8, Huttes des deux femmes du frère cadet du chef. — 9. Femme du troisième frère. — 10. Femme du quatrième frère. — 11. Fils du chef. — 12. Neveu du chef. — 13. Hutte de l'étranger. — 14. *Lao* des garçons non mariés. — 15. *Nhangou* des filles. — 16. Entrée principale. — 17. Passages étroits. — 18. Enclos des bœufs. — 19. Enclos des chèvres. — 20. Enclos des porcs. — 21. Le *bandla*. — 22. Le *houbo*. — 23. Foyer. — 24. Tas de cendres. — 25. Arbre du village. — 26. Arbres du *houbo*. — 27. Poulailier. — 28. Greniers. — 29. Place de la jalousie. — 30. Jardins à tabac.

attache les chèvres par la patte à des pieux plantés autour du *houbo*. Les porcs ne sont jamais parqués sur le *houbo*, mais toujours derrière les huttes; ce sont des nouveaux venus dans le village thonga et ils ont à peine gagné leur « droit de cité ». Saluons

au passage l'arbre (25), qui ainsi que nous le verrons, est le tronc mystique du village. Nous y verrons peut-être suspendue une pièce d'étoffe offerte aux dieux-ancêtres, ou, à sa base, une marmite brisée qui est le *gandjelo*, l'autel du village. Le *gandjelo* est souvent placé, de préférence, au milieu des perches qui sont à la droite de l'entrée principale. L'arbre du village, qui a une signification rituelle, ne doit pas être confondu avec les arbres du *houbo* (26), qui ne sont que des *mindjouti*, des arbres pour donner de l'ombre, sous lesquels les habitants aiment à s'asseoir.

Nous atteignons ainsi la hutte principale qui fait face à l'entrée. C'est la demeure du chef. Dans la hutte n° 3 vit sa seconde femme, dans le n° 4 sa troisième et dans n° 5 sa quatrième. N° 2 est appelé *chiloubelo*. Les grands personnages, les hommes qui possèdent un grand village, aiment à construire cette retraite qui est plus petite que les huttes ordinaires et où aucune femme n'habite. C'est la hutte particulière du chef, où les gens *louba*, c'est-à-dire vont lui rendre hommage; une espèce de bureau du maître du village! Il peut y dormir et ordonner à ses femmes de venir l'y retrouver. Mais il préfère généralement dormir dans les huttes de ses femmes, un mois dans chacune, suivant la coutume polygamique.

Derrière n° 4 et n° 10 se trouve un *mhala*, hangar à outils. Il est construit, comme le kraal des chèvres, sans murs de pisé, et il est plus petit qu'une hutte. Il peut y en avoir trois ou quatre dans le village.

Le chef et ses femmes occupent l'arrière du village. Sur les côtés vivent ses frères cadets, l'un qui a deux femmes (nos 7 et 8), les deux autres qui n'ont chacun qu'une femme (n° 9 et 10 respectivement). Un fils marié habite n° 11; dans n° 12 ce peut être un neveu, fils de la sœur du chef, ou un gendre (Voir page 242). N° 13 peut être la hutte d'un étranger (*mouloubeti*) qui a demandé la permission de demeurer avec le chef du village, désirant se mettre sous sa protection. Le cas n'est pas fréquent mais il peut se présenter, et, afin d'être reçu dans l'unité mystique de la communauté, cet homme devra « *hlamba ndjaka* » (Voir page 147), avec tous les autres habitants du village. Les deux huttes à proximité de l'entrée sont, à gauche, le *lao* (14) où habitent les garçons non mariés, et à droite le *nhangou* (15) où demeurent les filles. Souvent le *nhangou* est construit derrière les huttes des mères, près du *mhala*; de cette façon les filles sont surveillées d'une façon plus effective. Les garçons du *lao* doivent garder la porte, qu'ils ferment la nuit lorsque c'est la coutume de le faire.

Le *houbo* et le *bandla*, les places publiques, sont généralement tenues propres.

Devant chaque hutte il y a une cour (*ndangou*, pl. *mindangou*, n° 23) qui est également d'habitude proprement tenue. Dans le centre de chacune de ces cours se trouvent quelques vieilles marmites (*mapseko*), ou des morceaux d'argile durcie pris dans des termitières (*psiroubou*); c'est le *foyer* (*chitiko*) où la maîtresse de la hutte fait la cuisine. La barrière qui entoure la cour était autrefois généralement faite de perches ou même d'arbres plantés l'un près de l'autre et formant un mur circulaire. De nos jours, surtout chez les Rongas, ces cours sont encloses de roseaux et peuvent être carrées, un seul mur entourant jusqu'à trois ou quatre huttes. Le haut de ce mur est parfois crénelé. Je crois cet arrangement plutôt moderne; le mur circulaire du *ndangou* est une coutume ancienne, comme le prouve le fait suivant. Le jour du *hloma*, lorsque les demoiselles d'honneur et les parentes amènent la jeune femme à son mari, non seulement elles érigent une pile de bois à brûler (*chigiyane*, voir page 109), mais, dans les clans du Nord, elles doivent construire un nouveau *ndangou* qui sera appelé *lsandana*, et ainsi les gens sauront que, dans la cour, il y a une *nhlomi*, une jeune femme travaillant pour sa belle-mère! Le *ndangou* est l'endroit où les femmes se racontent les contes de la tribu, et les racontent aux enfants, pendant qu'elles surveillent la cuisson, ou après le repas du soir.

Si la propreté règne sur la place et dans les cours, on ne peut en dire autant de la région comprise entre les huttes et la haie. On l'appelle *mahosi* ou *makotini*. C'est l'endroit où l'on jette les vieux paniers et les poteries brisées. C'est là que sont construits les poulaillers (*chihahlou*, 27); ceux-ci consistent généralement en petites huttes, aux parois de roseaux, posées sur un plancher de lattes de palmier que supportent quatre perches fourchues à leur extrémité supérieure. Les *tas de cendres* se trouvent un peu plus loin (24). On les appelle *tala*, et ils jouent un rôle dans certains rites, représentant, semble-t-il, le lieu de la désolation et de la tristesse (Qu'on se rappelle Job et qu'on compare avec le rite de *rangela bowoumba*, page 183). Les *greniers*, *psillanta* (Ro.), *psillati* (Dj.), (28), sont tout près et bâtis de diverses façons : pour le maïs ce sont de petites huttes aux parois de roseaux, pour les arachides ou le sorgho (*madoulou* Dj.) les parois sont plâtrées. Ils reposent parfois sur un plancher de palmier supporté par de courtes perches, ou bien ils sont suspendus aux rameaux d'un arbre. Dans la même région on trouve les *parcs à porcs* (*hoko*, 20)

qui sont parfois bâtis à l'écart dans la forêt à cause de leur odeur désagréable.

Des feuilles de maïs, des tas de noyaux de makanye, des mortiers brisés et des pilons hors d'usage traînent derrière les huttes. Les gens plus soigneux ou plus industriels planteront volontiers dans cet endroit (30) des ananas, ou du tabac, ou du poivre du Chili (biribiri). Des plants de citrouilles rampent souvent par-dessus tout ce désordre. On voit parfois des fleurs d'origine européenne sur le houbo dans les environs de Lourenço Marques, surtout des « immortelles », ou bien des pervenches tropicales, la *Vinca rosea* (L.), avec leurs fleurs blanches ou roses, qui se sont répandues sur toute la côte.

Après avoir terminé notre première inspection générale, ajoutons quelques détails au sujet des huttes et des places du village.

La hutte, dont nous décrivons plus loin la construction (IV^e Partie), a une ouverture (nyangwa) de dimensions variables fermée par une porte. Dans certaines régions du pays Gaza, elle est tellement petite que l'on est obligé véritablement de ramper pour y pénétrer. En tout cas partout on doit se baisser très bas (ko-rama). En ce qui concerne le seuil (ntjandja wa chipfalo), il n'est pas tabou de le franchir. Le seuil du chef cependant est redouté car, lors de la construction de la hutte, il a été enduit de charmes, il est donc tabou de s'asseoir dessus : ces puissantes médecines pourraient faire du mal ou même causer la mort. Au milieu du plancher qui est fait d'argile noire se trouve une espèce de cercle surélevé, au milieu duquel on allume parfois du feu en hiver à cause du froid. C'est le *chiliko* intérieur. On peut y faire la cuisine lorsqu'il pleut; des braises ardentes y restent quelquefois pendant la nuit et d'innombrables bébés ont été brûlés vifs en roulant dans le feu pendant que leur mère dormait. A gauche, en entrant, se trouve la couche (chilawo) de la femme, à droite celle du mari. Cependant en général ils étendent tous deux leurs nattes à droite de la hutte et dorment l'un à côté de l'autre. C'est seulement pendant les périodes tabou (règles, allaitement) que le mari doit rester dans la partie de la hutte qui lui est propre (p. 178).

Le fond de la hutte est généralement occupé par le grand panier (ngoula) dans lequel on conserve les vêtements et les graines. On appelle cet endroit *mfoungwé*. Aux bâtons du toit (*lwangou*) sont attachés ou suspendus divers articles : épis de sorgho, de millet ou de maïs destinés à servir de semence pour les prochaines semailles, sagaies, massues et casse-têtes, etc..., et contre les murs on observe fréquemment des dessins grossiers tracés avec de

l'argile blanche, ou, dans le voisinage des villes, des chromos de la reine Victoria, d'Edouard VII ou de Don Carlos suivant les cas!

Le houbo et le bandla diffèrent l'un de l'autre. *Bandla* est un mot zoulou qui a remplacé le terme ronga *chisiko*, c'est-à-dire « l'endroit où l'on trouve un abri contre le vent ». Les hommes y allument un petit feu pour se chauffer. Ils mangent également tous ensemble dans le bandla qui leur est strictement réservé. Les femmes ne peuvent y pénétrer que lorsqu'elles apportent de la nourriture. Ce sont les jeunes garçons qui doivent y enlever les cendres du foyer et non les femmes. Le *houbo* au contraire est ouvert à tous. Un hangar est parfois construit au-dessus pour fournir un abri pendant les jours pluvieux. Certains actes sont toujours accomplis sur le houbo : l'abattage, le découpage (*chindla*), la boucherie des animaux ainsi que la fête consistant à « manger la tête ». La tête de tout bœuf abattu appartient aux hommes, et ils la mangent ensemble sur le houbo (Voir la lettre C.). C'est l'affaire des jeunes gens de nettoyer le houbo, et ils sont parfois convoqués pour arracher l'herbe qui peut y avoir poussé. Autrefois il était tabou de venir sur le houbo avec des sandales. Les sandales servent à la chasse et doivent être enlevées avant de pénétrer dans le village.

Un autre endroit auquel j'ai déjà fait allusion est le *boukwélé*, le « lieu de la jalousie », où les épouses d'un même homme, lorsqu'elles sont en colère, s'insultent réciproquement! Sur notre dessin il se trouverait entre n° 5 et n° 4 pour les femmes du chef.

Le village thonga, ce cercle fermé de huttes, est un organisme vivant. Ses membres forment un tout dont l'unité est remarquable. Cette vie en commun apparaît sous sa forme la plus frappante au moment du repas du soir. Regardons notre plan. Dans chaque cour la maîtresse de la hutte a fait cuire son maïs et sa sauce dans des marmites différentes, et, lorsque le soleil se couche, elle en répartit le contenu (*phamela*) entre des plats de bois ou de terre. Le plus copieux est pour le mari. Il est assis sur le bandla avec ses compagnons, les autres hommes du village et les jeunes gens, attendant le repas. Tous ces plats, généralement remis par les mères à des fillettes ou des garçonnettes, sont apportés de toutes parts au lieu de réunion des hommes. Tous ne contiennent pas forcément la bouillie de maïs ordinaire; certains sont remplis de manioc, d'autres de patates douces, etc... Les hommes attaquent le premier plat, tous se servant de leurs doigts pour prendre la nourriture. Puis ils passent au second et ainsi de suite jusqu'au

dernier. Pendant ce temps chacune des mères a préparé d'autres petits plats un pour les filles, un pour les garçons, un pour elle-même. Elle a même envoyé à chacune des autres femmes du village un peu de sa cuisine, et celles-ci ont fait de même, de telle sorte que chacun des membres de la communauté, lorsqu'il ou elle aura terminé son repas, aura mangé un peu de tout ce qui aura été cuit dans tous les foyers. Il est impossible d'imaginer, en ce qui concerne la nourriture, un plus parfait communisme que celui-là! J'ai été moi-même témoin de cette coutume du repas du soir dans le village de Spoon Libombo à Rikatla. Parmi les habitants se trouvaient deux vieillards aveugles; la femme de l'un d'eux avait elle-même presque perdu la vue; la femme de l'autre était une vieille qui arrivait péniblement à cultiver quelques mètres carrés de maïs et d'arachides, et à les préserver des oiseaux et des poules. La femme de Spoon et la femme de l'un des autres hommes du village étaient seules en bonne santé et capables de travailler normalement, de sorte que la charge tout entière reposait sur leurs épaules puisque l'aide que les autres femmes pouvaient fournir pour l'alimentation des hommes était nécessairement restreinte. Cependant je n'ai jamais entendu Spoon récriminer; étant le chef, il mettait son point d'honneur à ce que tous ceux qui habitaient avec lui aient suffisamment à manger. Tous ceux qui ont vécu avec les indigènes sud-africains ont admiré l'extraordinaire bonne volonté avec laquelle ils partagent les aliments qu'ils peuvent avoir avec tous ceux qui sont présents. Les enfants eux-mêmes sont bien supérieurs sous ce rapport aux enfants blancs. J'attribue cette vertu à la communauté alimentaire qui règne dans le village bantou et qui est certainement l'un des traits les plus charmants du socialisme cafre. La vie au village n'a pas donné seulement de mauvaises habitudes aux Thongas.

B. — TRANSFERT D'UN VILLAGE ET FONDATION D'UN NOUVEAU VILLAGE

Les grands villages semblables à celui que représente notre gravure étaient plus nombreux autrefois que maintenant. Il est rare de trouver actuellement un aussi grand nombre de huttes et tant de gens sous l'autorité d'un chef de village. Pourquoi? Parce que, disent mes informateurs, la croyance superstitieuse aux sortilèges a considérablement augmenté récemment. Supposons que

la femme de l'un des frères cadets meure; les osselets révèlent que cette mort est due à une jeteuse de sorts; ils vont même jusqu'à désigner comme coupable l'une des femmes du chef. La vie en commun n'est désormais plus possible. Le veuf ira se fixer ailleurs et construira une haie autour de ses propres huttes pour les protéger contre les soi-disantes jeteuses de sorts. De cette façon de nombreux villages se sont scindés par peur des sortilèges. D'une façon générale le village thonga ne peut conserver longtemps des dimensions considérables, il tend à se démembrer.

Mais d'autres causes peuvent amener la destruction du village et de la vie idyllique de la petite communauté. La mort du chef et la foudre tombant sur le village, sont les deux raisons principales qui déterminent cet événement.

Mort du chef du village. Il y a un lien mystique entre cet homme et l'organisme social qui dépend de lui. S'il meurt, le village meurt également... On ne l'abandonne pas immédiatement. L'année du deuil toute entière se passera avant le déménagement, mais aussitôt que les veuves et les biens auront été distribués, le successeur du défunt ira fonder son propre village tandis que l'ancien demeurera à l'état de ruines (roumbi). Si quelqu'un d'autre que le chef du village meurt, sa hutte sera simplement jetée dans la brousse et le village ne sera pas abandonné. Cependant, si les morts se multiplient, les osselets peuvent ordonner de désert ce lieu souillé et dangereux.

Si la *foudre* tombe sur le houbo, c'est un très mauvais signe. On appelle le médecin qui a le pouvoir de « soigner le lieu frappé par la foudre ». S'il peut exhumer du sol l'oiseau mystérieux qui cause la foudre, ou tout au moins l'urine coagulée qu'il a déposée et qui s'appelle Ciel (Voir VI^e Partie), les habitants sont autorisés à rester. Mais s'il ne le découvre pas profondément enfoui dans le sol, le village doit émigrer, car la présence de la puissance mystérieuse du Ciel à l'intérieur du cercle des huttes amènerait un désastre. C'est un tabou.

Une autre cause de déménagement est l'*épuisement des jardins*. Lorsque les champs sont « fatigués » (karala) et ne produisent plus suffisamment pour nourrir les habitants, ceux-ci quittent la place et cherchent un nouveau domicile. Dans ce cas on consulte les osselets. Parfois, même, le village peut être transporté ailleurs pour la seule raison que les gens sont fatigués de l'endroit et désirent changer. Si les osselets confirment leurs désirs, ils émigrent.

La fondation d'un nouveau village est l'occasion de rites très intéressants et très caractéristiques qui nous donnent un nouvel

aperçu sur la nature de cette unité sociale qu'est le *mouli thonga*. Je vais donner la série de ces rites, tels qu'ils se pratiquent, d'abord dans les clans du Nord d'après Viguier, puis chez les Rongas d'après Mboza.

I. — DANS LES CLANS DU NORD.

1° Le chef va d'abord examiner les endroits où il aimerait bâtir. Il casse des *petites branches* à différents arbres et les rapporte chez lui;

2° On consulte les osselets qui aident à *faire un choix*. Les baguettes sont placées l'une à côté de l'autre sur une natte. Lorsque le noyau de *kanye* (Voir la VI^e Partie) tombe d'une certaine manière devant l'une des petites branches, cela indique que l'arbre dont elle provient est celui près duquel la hutte du chef doit être construite.

3° Les matériaux de construction sont rassemblés. Lorsque tout est prêt pour la construction des huttes, le chef se rend avec sa femme principale au lieu choisi. Ils quittent pour toujours l'ancien village; ils ne devront jamais y retourner. Dans la soirée ils ont des *rappports sexuels* au nouvel emplacement et le lendemain matin ils nouent ensemble quelques touffes d'herbes sur pied. Le jour suivant, tous les habitants de l'ancien village doivent venir piétiner sur ces herbes. Ce rite est appelé *attacher le village* (*boha mouti*).

4° Ensuite commence la période, d'environ un mois, appelée *bouhlapfa*, époque du déménagement, qui a ses lois. Deux grands tabous la dominent : (1) Les rapports sexuels sont absolument interdits. Si quelqu'un enfreignait cette loi, il pécherait gravement contre le chef; il lui volerait le village (*yiba mouti*). Le chef sera malade, peut-être paralysé. La femme coupable sera également punie : elle deviendra incapable d'enfanter elle sera « attachée par le village » (*bohiwa hi mouti*). Les délinquants ont « traversé le chemin du maître du village » (*tjemakanya*). Étrange à dire, le chef est lui-même lié par cette loi. Il ne doit avoir aucun rapport avec ses plus jeunes femmes, parce que le village appartient à l'épouse principale. Si une telle infraction est découverte, la construction sera immédiatement arrêtée et la petite communauté cherchera un autre endroit où se transporter! De plus la femme coupable devra demander pardon à la femme principale. (2) Le deuxième grand tabou de cette période est le suivant :

Personne ne doit se laver le corps pendant toute la « bouhlapfa » car cela pourrait faire tomber la pluie, ce qui gênerait à la construction.

5° La construction des huttes commence immédiatement, chaque homme élevant d'abord le mur circulaire. Lorsque tous les murs sont prêts, les *toits sont portés* de l'ancien au nouveau village par tous les hommes ensemble. Ils soulèvent chaque toit sur leurs épaules après avoir enlevé le chaume qui les recouvre et sortent du village, non par l'entrée principale, mais par l'une des portes de derrière, élargie dans ce but. Une large route a été préparée à travers la brousse. Ils la suivent en marchant aussi vite qu'ils le peuvent et en chantant les chants obscènes qui sont réservés à ces occasions spéciales (Voir VI^e Partie). Dans ces chants ils insultent les femmes qui les accompagnent en portant les paniers, les mortiers, les pilons. « Le village est brisé, il en est de même pour les lois ordinaires de la vie. Les insultes qui sont tabou sont maintenant permises » (Mboza). Cette suspension de la moralité dans le langage n'est autorisée que le jour où les toits sont portés au nouveau village. Quelques jours plus tard, les femmes prennent leur revanche lorsqu'elles enduisent d'argile le sol des huttes; elles aussi chantent leurs chants et insultent les hommes. Mais tout cela n'est qu'une plaisanterie. C'est un grand jour de réjouissance pour les « tinamou » qui se taquent mutuellement autant qu'il leur plaît. Pendant cette période un homme peut manquer de respect même à sa grande moukoñwanal

6° Lorsque les huttes sont prêtes, on construit la palissade. Le médecin de la famille est appelé. Il jette des feuilles et des pierres, traitées avec ses drogues, tout le long de la ligne circulaire où le chef a l'intention de placer les branches qui formeront la palissade du village. Cela fait, les hommes élèvent cette palissade;

7° Des précautions spéciales sont prises en ce qui concerne l'entrée principale. Des perches sont érigées des deux côtés mais, avant qu'elles soient mises en place, le docteur verse ses médecines dans les trous pratiqués dans le sol et en enduit également les perches à leurs deux extrémités. Mankhélou avait coutume d'enterrer à cet endroit, une pierre noire prise dans la rivière. Cette pierre avait été préalablement enduite de médecines. « De cette façon j'empêche l'ennemi d'entrer. Ceux qui viennent essayer contre nous leurs sortilèges (kou hi ringa hi maringo) seront assaillis par la maladie et iront mourir dans leurs maisons. »

8° La construction est terminée. Il ne reste plus qu'à faire *mûrir le village* (woupfisa mouti). Les hommes et les femmes s'as-

semblent en deux groupes séparés et se demandent mutuellement s'ils ont observé la continence pendant toute la « bouhlapfa ». Si l'un d'eux avoue avoir péché, il a volé le village au chef; tout le travail est gâté et doit être recommencé ailleurs. Si tous les membres de la communauté se sont bien conduits, ils célèbrent un rite de purification exactement semblable au *hlamba ndjaka* qui a lieu pendant les cérémonies du deuil. Chaque couple a des relations sexuelles suivant un ordre de préséance fixé à l'avance, un couple chaque nuit, et tous vont piétiner l'endroit où les femmes lavent leurs mains. La femme principale est la dernière à accomplir ce rite;

9° Ensuite a lieu la cérémonie par laquelle le chef attire à lui le village (*kokotela mouti*). Au lever du jour, après la nuit pendant laquelle elle a eu avec son mari des relations rituelles, la femme principale du chef prend le bouclier et les sagaies de celui-ci et se place devant l'entrée principale, tous les habitants du village étant présents. Au dehors se trouve une branche épineuse préparée pour cette occasion. Dans sa tenue martiale elle tire cette branche jusqu'à l'entrée qu'elle ferme;

10° Après avoir clos le village de cette façon, elle *accomplit un sacrifice*. Elle boit une gorgée d'eau dans un gobelet et en crache une partie (*phahla*) vers l'assistance; puis elle lave ses mains et jette un peu d'eau aux assistants afin de *leur donner le village*. Cet acte est accompagné des mots suivants : « Ne soyez pas attachés par le village! Mettez au monde des enfants; vivez, soyez heureux et acquérez toutes choses. Et vous, dieux, regardez! Je n'ai pas d'amertume dans mon cœur. Il est pur. J'étais en colère parce que mon mari m'abandonnait, il disait que je n'étais pas sa femme, il aimait ses plus jeunes femmes. Maintenant, tout est fini dans mon cœur. Nous aurons ensemble des relations amicales... » La prière étant finie, le chef va vers l'entrée principale, tire de côté la branche épineuse et ouvre le village.

11° Le dernier acte est le *khangoula*, la *cérémonie d'inauguration*. On prépare de la bière, on invite les voisins et tout le monde boit ensemble; c'est l'occasion pour les voisins de *rendre visite au nouveau village* (*kou bona mouti*).

En ce qui concerne l'ancien village, après que le départ a eu lieu à travers la porte de derrière élargie à cette occasion, l'un des habitants ferme l'entrée principale par une branche. De là vient l'expression appliquée à un village dont tous les habitants sont morts et qui, de ce fait, a disparu : « Ces gens sont tous morts et il n'en est pas resté un seul pour fermer la porte. »

II. -- DANS LES CLANS DES RONGAS.

La série des rites de transfert d'un village est très semblable à celle des clans du Nord.

1° Le chef examine quelques endroits et consulte les osselets : « Dois-je construire auprès de tel ou tel arbre ? »

2° Lorsque l'arbre a été désigné, il va déposer à son pied son mobilier (nyoundjou) et son instrument de culte, son autel (une marmite, une cruche, voir la VI^e Partie). L'autel peut être placé plus tard à l'entrée principale, si les osselets l'ordonnent. Comme nous l'avons déjà mentionné, il s'établira une relation mystique entre cet arbre et le chef qui ne devra jamais le couper. Si certaines branches venaient à le gêner, et qu'il désire les supprimer, il faut qu'il demande à une autre personne de le faire. Le jour de sa mort, ou plutôt lors de l'écrasement de sa hutte, une branche de cet arbre devra être placée à l'endroit où se trouvait le seuil, et une autre servira à fermer l'entrée principale du village, une nouvelle ouverture étant pratiquée dans la palissade et employée comme porte pendant la fin de la période du deuil.

3° La première nuit il a des rapports sexuels avec sa femme principale sur le nouvel emplacement, de cette façon il *fouya mouri*, c'est-à-dire il « possédera cet arbre » et aussi *fouya mouti*, « possédera le village ». En rongas *fouya* correspond également ici au *boha* des clans du Nord (comparer *boha pouri* et *fouya nwana*, page 52). Quiconque a, avant lui, des rapports sexuels, est coupable : il a « précédé le village » (*rangela mcuti*). Par cet acte le chef a définitivement abandonné le vieux village. Les autres habitants peuvent y retourner prendre ce qui y reste, pour lui c'est tabou.

4° Le même jour tous les habitants viennent enlever tous les toits, s'il est possible de le faire en un seul jour. Une hutte est rapidement construite pour abriter les habitants en cas de pluie. Le premier toit à transporter est celui de la hutte de la femme principale. Cela est fait avec accompagnement de chants obscènes. Ces chants ne sont pas autorisés lorsqu'une seule hutte est transférée, ce qui peut arriver lorsque quelqu'un déménage dans un autre village. C'est évidemment un rite qui n'est accompli que dans le cas du transfert d'un village entier.

5° Le jour suivant deux huttes sont bâties, une pour les hommes, l'autre pour les femmes, parce qu'ils ne doivent pas dormir ensemble. « Ils sont encore dans la brousse; c'est la bouh-

lapfa; le village n'est pas encore solide ». Ceux qui enfreignent cette loi font tort au chef. Les osselets révéleront vite qu'on « la précédé en ce qui concerne le village (a rangeliwile mouti) ». Les huttes sont enduites d'argile deux fois; les femmes commencent à dormir à l'intérieur, mais les hommes n'y sont autorisés que lorsque la palissade et l'entrée principale auront été préparées.

6° *L'entrée principale* (mharana). Les hommes arrachent l'herbe depuis la hutte du fond jusqu'à l'endroit où doit se trouver l'entrée principale, de façon à tracer une route à travers le village. Toutes les plantes desséchées arrachées pendant cette opération sont soigneusement réunies en un tas. Le chef, sur les indications du médecin, coupe à certains arbres très vigoureux, tels que le nkanye et le ntjondjo, deux branches susceptibles de prendre racine lorsqu'elles auront été transplantées. Il creuse un trou des deux côtés de l'entrée et y place ces branches. A travers l'entrée il enfouit une troisième branche de l'arbre ntjopfa « qui fait oublier » (p. 61); celle-ci est enduite de médecines spéciales afin d'augmenter son efficacité. Elle est destinée à empêcher les baloyi, jeteurs de sorts et les gens qui prononcent de mauvaises paroles (lit. « les gens aux lèvres mauvaises ») de penser au village et de lui faire du mal.

7° Le soir de ce jour, le chef et sa femme principale ont des rapports sexuels dans leur hutte et, au lever du jour, alors qu'il fait encore sombre, ils vont se laver les mains à l'entrée principale. Mboza ne dit pas que tous les autres couples doivent en faire autant ou piétiner à cet endroit. Au Nondwane cela suffit et le rite n'est pas exigé des autres couples. Mais à Manyisa, à mi-chemin entre Lourenço-Marques et Khosène, où l'on rencontre parfois des coutumes djonga, tous les couples doivent avoir des rapports sexuels, l'un après l'autre, suivant l'ordre de préséance. On estime tellement important d'observer l'ordre voulu en « se donnant mutuellement le droit de reprendre la vie sexuelle » que, si un frère aîné se trouvait absent lors du transfert du village, il doit subir dans un village voisin, à son retour, un traitement spécial pendant quelques jours afin d'éviter toutes les conséquences fâcheuses qui pourraient résulter du fait qu'il a été illégalement « précédé » (rangeliwa).

8° Après la nuit pendant laquelle le rite sexuel a eu lieu, au lever du jour, toute l'herbe desséchée est empilée devant la hutte principale et brûlée rituellement. Le chef jette dans le feu une pilule spéciale afin de donner le village aux habitants (nyiketa mouti). Tous réchauffent leur corps à la flamme et vont mettre le

feu aux autres tas d'herbe sèche qui ont été faits lorsque le sol a été nettoyé

9° Le médecin vient le jour même asperger de ses drogues la palissade afin de protéger le village contre les feux de brousse, les jeteurs de sorts et la maladie. Il fait le tour de la palissade en disant : « Heureux village! Que le malheur n'y entre pas! Voici mes médecines! » Il part de l'une des perches de l'entrée principale et termine son tour à l'autre perche à laquelle il suspend la branche dont il s'est servi pour l'aspersion.

10° Puis il sacrifie une poule. Un jeune homme qui l'accompagne lui coupe la tête, le médecin arrache quelques-unes des plumes du cou, sacrifie de la façon ordinaire et invoque ses dieux : « Vous aviez coutume de traiter les villages (daha miti) avec ces médecines et j'en fais autant. Je n'agis pas par ma propre sagesse, c'est vous qui me l'avez transmise. Bénissez cet endroit, etc... » Puis il arrache une plume à l'aile droite de la poule et la suspend à l'entrée principale ou à l'intérieur de la hutte principale, au-dessus de la porte, suivant les indications données par les osselets. C'est le *chiroungoulo* (voir la VI^e Partie) et l'acte est appelé « attacher le village » (tjimba mouti).

Chez les Rongas, il y a d'autres *tabous de la bouhlapja*. On ne doit pas allumer de feu dans un village jusqu'à ce qu'il soit entièrement construit. Pendant toute la durée de la construction, la cuisine se fait en dehors de la palissade; il est également interdit d'écraser du maïs dans les mortiers et de danser. Il est défendu de siffler (kou ba noti), car cela pourrait attirer les jeteurs de sorts à l'intérieur du village avant qu'il ait pu être protégé par des charmes.

Si un homme a plusieurs femmes, il peut se bâtir un deuxième village et y établir l'une d'elles. Un fils adulte, le fils de cette femme, représentera le chef dans ce village, mais le rite qui a pour but « d'attacher le village » sera également observé dans ce cas. Le chef accomplira l'acte avec cette femme et présidera à l'allumage des herbes sèches et de la pilule médicinale, par lequel il donne le village aux habitants.

Lorsqu'un frère cadet, ou un fils, quitte le chef et fonde un village pour lui-même (tihambela mouti), il le fait exactement suivant les règles observées lors d'un déménagement ordinaire.

III. — QUELQUES REMARQUES
SUR LES RÈGLES DU DÉMÉNAGEMENT.

Analysons maintenant les deux suites de rites parallèles que nous venons de décrire et qui se complètent l'une l'autre. Il est aisé de découvrir parmi elles trois séries de rites : sociaux, de protection et de passage.

1^o *Rites sociaux.* — Le mouti, ainsi que nous l'avons vu, est une petite communauté organisée qui a ses lois propres, parmi lesquelles la plus importante semble être la loi de la hiérarchie. Le frère aîné est le maître indiscutable et personne ne peut le remplacer. Il est le propriétaire du village. Personne ne doit le lui « voler ». Si quelqu'un s'y risquait toute la communauté en souffrirait et aucun enfant ne viendrait au monde; la vie de tout l'organisme en serait profondément affectée. C'est la raison pour laquelle le chef doit, le premier, aller dans le nouveau village et y avoir des rapports avec sa femme principale, afin de *prendre possession* du village ou de *l'attacher*. Pour cette même raison lorsque le chef meurt, le village *doit* être transféré ailleurs. Il est tabou d'y demeurer. Jusqu'à ce que l'héritage ait été partagé, c'est encore *sa demeure* (kwa kwe); mais dès que la cérémonie a eu lieu, les habitants du village doivent s'en aller et fermer la porte à l'aide d'une branche épineuse. Le rôle joué par la femme principale dans toutes ces cérémonies est des plus remarquables. Il est absolument obligatoire que le chef « attache le village » avec elle, et non avec une autre de ses épouses. Si elle est très vieille, la loi doit tout de même être observée, si elle est malade et incapable d'avoir des rapports sexuels, le village ne peut être transféré. Dans les clans du Nord, nous la voyons prendre le bouclier et la sagaie, fermer le village et « le donner » aux habitants, et même accomplir un sacrifice et invoquer les dieux. Il n'est pas fréquent de voir une femme présider à une cérémonie religieuse publique, mais elle est propriétaire du village aussi bien que le chef. Le déménagement est obligatoire après sa mort aussi bien qu'après la mort du chef. L'entrée principale doit également être fermée et une nouvelle entrée pratiquée dans la palissade pour servir pendant l'année du deuil. Lorsqu'elle meurt, cette ouverture doit être faite à gauche du *mharana*, alors que si c'est le mari qui meurt, on la fait à droite, exactement comme dans la hutte lorsqu'on enlève le cadavre pour l'enterrement (voir page 132).

2^o *Rites de protection.* — Ce sont ceux qui concernent la palis-

sade. La palissade ne procure aucune protection matérielle. Les branches se dessèchent très vite et, en cas de feu de brousse, par exemple, elles causeraient plus de mal que de bien. C'est une protection spirituelle, une barrière de charmes, d'influences magiques, pour empêcher l'entrée des jeteurs de sorts et de toutes les puissances hostiles de la brousse. Nous comprendrons mieux cela lorsque nous traiterons des superstitions et de la sorcellerie (VI^e Partie).

3^o *Rites de passage.* — Le lecteur aura été surpris de noter parmi les cérémonies de transfert des villages plusieurs traits déjà rencontrés dans l'école de la circoncision ou dans les cérémonies du deuil. A première vue, il semble qu'il n'y ait aucun rapport entre le déménagement d'un village, l'initiation des garçons et la façon de pleurer les morts. Le lien intime existant entre ces trois événements consiste en ce que, dans tous, il y a passage; d'où la ressemblance des rites. Cette ressemblance frappante est, à mon avis, la meilleure preuve que les rites de passage constituent une catégorie spéciale. Lorsqu'un chef a décidé d'émigrer, il abandonne son vieux village, il s'en *sépare*, non par la porte habituelle mais par une ouverture spéciale pratiquée à l'arrière. Il ne doit pas y retourner. Alors commence pour lui et pour tous ceux qui l'accompagnent une *période de marge* d'un mois ou plus, bouhlapfa (remarquons le préfixe *bou* qui indique ici une période comme dans bousahana (page 46). Pendant ces quelques semaines nous voyons le village soustrait aux lois ordinaires de la société. Celles-ci sont suspendues (chants licencieux), et plusieurs tabous spéciaux sont imposés (prohibition des rapports sexuels, tabou du feu, tabou de l'eau, etc...), exactement comme pendant la période du deuil. Enfin le village reprend le cours ordinaire de la vie par un acte final de purification, le mystérieux *hlamba ndjaka*, qui semble être le moyen le plus puissant de purifier la vie collective. Cette dernière cérémonie montre qu'ici la période de marge a été instituée à cause de la souillure, de l'impureté de l'ancien village. Rappelons-nous que dans la plupart des cas, le village a été transféré à la suite d'un ou de plusieurs décès! Tous les membres adultes de l'organisme social prennent part à la purification (du moins dans les clans du Nord), de sorte que le village peut recommencer une vie nouvelle et purifiée. Nul ne niera la signification profonde de tous ces rites dans lesquels se révèle la conception mystique du village thonga.

**C. — LE CHEF DU VILLAGE
ET SES ATTRIBUTIONS**

Chaque famille — donc chaque village — possède son supérieur (*hosi*), son maître (*noumzane*, c'est-à-dire l'homme du hameau, expression à moitié zoulou). Le *mouti* (village), véritable petite commune avec son chef à sa tête, forme l'organisme social primitif dont la tribu (*tiko*), c'est-à-dire l'ensemble des moutis, reproduit sur une plus large échelle tous les traits. Le maître du village, fils aîné et héritier de celui qui l'était avant lui, est donc un chef au petit pied. Mais il ne doit pas jouir égoïstement de sa supériorité et tyranniser ses subordonnés. Ceux-ci ne le supportent que s'il use de ses prérogatives pour le bien de tous.

Cela apparaît clairement le jour où il tue un bœuf pour faire fête à ses gens. Les divers membres de l'animal devront être partagés entre les parents conformément à leurs positions respectives dans la famille. Le père, l'homme du hameau, propriétaire nominal de la bête, gardera la *poitrine*, *chifouba*, c'est-à-dire non seulement le sternum et les côtes, mais la plupart des viscères qui y sont renfermés. Son frère puîné aura une jambe de derrière, le troisième en rang, une jambe de devant. Le fils aîné recevra la seconde cuisse et le fils cadet la seconde jambe de devant. Ils mangeront ces morceaux avec leurs familles (*tiyindlou*). Cette coutume est très antique ¹.

Allons de l'avant dans notre répartition : aux beaux-frères ou beaux-parents en général, on envoie la *queue* (*nkila*). C'est un morceau délicat, mais peu considérable. Il faut dire qu'ils ne demeurent pas au village. A l'oncle maternel (*maloumé*) on réserve le *filet* (*mouhlouboula*), preuve nouvelle des relations toutes spéciales qui unissent le neveu au frère de sa mère. Le *foie* (*chibindji*)

1. *Tembé*, dit-on, le chef le plus ancien de la famille royale du Sud de la Baie, représentant la branche aînée, mangeait la poitrine. C'était le « hosi », et cette qualité est demeurée à ses descendants en ligne directe. *Sabi* ou *Mpanyé* son frère puîné (ou fils), mangeait la cuisse (c'est lui qui a été établi plus tard sur le district de Matoutwéno, aux confins du Mapoutjou), et *Mapoutjou*, le cadet, chef de la troisième branche, mangeait la jambe de devant. Mais Mapoutjou se révolta contre ses aînés et se tailla un royaume qui ne tarda pas à dépasser en puissance celui de Tembé. A Matoutwéno, on oscilla toujours entre l'aîné et le cadet et on reçut souvent des horions des deux parts. Toujours est-il que, lorsqu'on veut rappeler aux gens de Mapoutjou leur origine inférieure, on leur dit : Tembé mangeait la poitrine, Sabi la cuisse et Mapoutjou la jambe de devant!

est mis de côté pour le grand-père, car le vieux a perdu ses dents! Il lui faut de la viande bien tendre. Il ne peut plus ronger les os! A chaque membre (chiro) de l'animal on enlèvera (tchoumbouta) un petit morceau qu'on enfilera (tloma) le long d'une baguette appointie (libangou); ce sera la part qui revient aux bergers et aux bouchers (makotcho ya babyisi). (Voir conte de Piti, *Chants et Contes des Ba-Ronga*, page 152). Enfin la tête (nhloko) est conservée pour tous les hommes du village qui la mangent ensemble. Cette manière de distribuer la viande d'un bœuf s'appelle : kou lha homou ba hamba milao, c'est-à-dire, tuer un bœuf en observant les lois ¹.

Lorsque le frère cadet (ndjisana) tue un bœuf qui lui appartient, il envoie la poitrine au chef du village. Mais il garde le reste et n'observe pas les lois (a ba hambu milao), car, dit-il, c'est assez de payer l'impôt au chef du pays ².

Ces coutumes curieuses illustrent bien la position du chef du village. Il est le maître, mais aussi le père, le pourvoyeur de ses administrés.

1° Il doit *veiller* sur le village (basopa, du mot hollandais *passop*, universellement adopté par les indigènes). Pendant la nuit, si son fils est parti travailler à Johannesburg, il fait attention à ce qu'aucun amant ne pénètre dans les huttes de ses brus (a langousa boumbouyé), et s'il en prend un sur le fait, il le contraint à payer l'amende;

2° Il est un véritable *juge de paix* pour les habitants du village, et maintient de son mieux entre eux de bonnes relations. Suppo-

1. Si un bœuf meurt de maladie, on ne suivra pas ces lois (cha kou fa a chi na milao). On le mangera en dehors du village (nhoben), dans la brousse. Aucune portion de cette viande ne doit être cuite dans le village où est le kraal des bœufs. Le propriétaire de la bête crevée peut même interdire qu'on en cuise dans d'autres villages... car alors, on se réjouirait de son malheur, on désirerait la mort de son bétail pour se régaler! Ainsi on mange cette viande sans faire de fête. L'absence de réjouissances provient donc d'une crainte superstitieuse. Le fait que la viande n'est pas de bonne qualité n'y est pour rien. En effet, les indigènes mangent les bêtes mortes, la viande à demi pourrie, presque aussi volontiers que la fraîche. Combien d'heureux n'avons-nous pas faits aux environs de Rikatla au moyen de nos bœufs qui succombèrent nombreux aux chaleurs suffocantes de ce pays! Pas une bribe ne s'en est perdue! Le plus curieux de l'affaire, c'est que les consommateurs de cette viande malsaine n'en ont nullement souffert. Je n'ai jamais constaté un cas de maladie chez les Noirs qui avaient festoyé avec des bêtes mortes.

2. Quand quelqu'un tue une chèvre, on ne suit aucune de ces prescriptions, car elles ne concernent que les bœufs.

sons par exemple que les porcs appartenant à l'un des habitants sortent de leur enclos et pénètrent dans les jardins d'un autre homme. Ce dernier ira dire au propriétaire des porcs : « Telle et telle chose est arrivée, je t'en prie ferme avec plus de soin le kraal de tes porcs. » Si le fait se renouvelle il ira se plaindre au *noumzane*. Le chef ira trouver le coupable et lui dira : « Tu n'as pas tenu compte de l'avertissement; il faut que tu paies une compensation (*djiha*). » Si le coupable écoute la « voix du sang » (*boushaka*), il obéira et l'affaire se terminera aisément! sinon le chef ne pourra que se taire : il n'a ni soldat ni moyen de contrainte pour faire exécuter son jugement; le plaignant devra alors porter plainte devant le chef du clan. L'affaire sera jugée devant la Cour, dans la capitale, parce que l'offenseur a refusé de se laisser convaincre, « qu'il a repoussé l'affection familiale » (*a yalile boushaka*). De tels délits sont très fréquents dans la vie du village. La plupart des indigènes supportent philosophiquement ces ennuis. Cependant si quelqu'un était vraiment méchant et poussait leur patience à bout (*wa kou karata*), on le forcerait à se construire une hutte isolée, hors du village. Si le dommage est causé par des *enfants*, s'ils ont volé des patates douces, le propriétaire frustré leur administre, ainsi que nous l'avons vu, une volée de coups de bâton mais ne réclame pas d'amende. A l'occasion c'est le chef lui-même qui se charge de les corriger en présence de leur père, et le père leur dit : « Vous le voyez, le *noumzane* vous battra si vous n'êtes pas sages ». Les enfants qui se moquent des infirmes sont aussi sévèrement corrigés par lui, d'autant plus que, dans ce cas, la partie offensée a le droit de réclamer une amende.

3° Le chef a également toute *autorité sur ses frères cadets et ses enfants*. Il peut même confisquer leur argent si l'un d'eux s'adonne à la boisson et laisse périliter ses biens. Cependant il ne doit pas abuser de cette autorité, et il doit prendre garde à la manière dont il l'exerce, car elle est plus ou moins à bien plaire. Les frères cadets, par exemple, se réservent le droit de conclure des contrats, et en particulier des contrats de *lobola*. Si le *noumzane* voulait par trop restreindre leur liberté, ils se sépareraient de lui pour fonder des villages à eux. Un chef qui réussit est celui qui sait maintenir bien unie toute la famille à la satisfaction générale.

4° Le chef du village a également le droit d'imposer des *corvées*, en particulier lorsqu'il est nécessaire de reconstruire le kraal des bœufs ou d'enlever les mauvaises herbes du *houbo*; il envoie les jeunes gens faire le travail. Cependant il ne doit pas être trop

exigeant, ni oublier de les festoyer avec de la bière ou de la viande lorsque le travail est terminé.

5° Enfin le chef *préside à toutes les discussions* qui ont lieu dans le village. Il est le maître du *houbo*. La discussion peut prendre place en trois lieux différents : lorsqu'il s'agit de quelque chose de secret, les hommes vont *dans la hulle*, ils discutent à l'intérieur (ba boulaboula ndlwen). Les affaires privées concernant la vie du village y sont généralement réglées. Les affaires discutées avec des étrangers, celles qui ne comportent aucun secret et auxquelles tous peuvent prendre part, sont discutées sur la *place centrale*, sur le « *houbo* ». *Houbo* signifie la place, mais aussi le conseil des hommes du village qui y est convoqué par le chef pour régler les affaires (kou khanela timhaka). S'ils peuvent conclure un arrangement entre eux, ou avec leurs hôtes qui sont venus présenter une revendication, l'affaire est « coupée » (ba tjema mhaka), c'est-à-dire terminée. Dans le cas contraire, lorsqu'ils ne peuvent arriver à s'entendre, l'affaire sera portée en un troisième lieu, devant le *houbo du chef du clan*, dans la capitale (Voir la III^e Partie).

Chacun a le droit de prendre part aux discussions, excepté les femmes. En règle générale les hommes parlent le moins possible aux femmes de ces questions. Si un mari a une femme sensée et discrète, il peut lui demander conseil. Mais s'il s'est mis d'accord avec ses camarades sur un point, et qu'il change d'avis après en avoir parlé à sa femme, on le blâmera sévèrement et on l'accusera de « gâter le village » (hona mouti).

Le chef est plus ou moins *responsable de toutes les réclamations* qui sont faites à ses subordonnés. Si l'un de ses frères cadets est poursuivi pour une dette, les créanciers iront trouver le noumzane et celui-ci ne pourra pas répondre : « Cela ne me concerne pas ». Il dira à son frère : « Paie ta dette », et si le frère n'a pas d'argent, il l'aidera s'il le peut, mais à titre de prêt, seulement, et le frère cadet devra lui rendre la somme avancée. En règle générale les membres d'une même famille se viennent mutuellement en aide dans les difficultés de cette sorte. Cette coutume est tellement générale que les enfants sont supposés payer les dettes de leurs parents morts, même s'ils n'en ont reçu aucun héritage. Cela ne provient d'ailleurs pas d'un sens moral de dignité de famille. Ils le font parce que les autorités indigènes les en tiennent responsables et pourraient les « arrêter ». Si un père meurt alors qu'il doit encore de l'argent de lobola, les enfants essayent de le payer, mais ils le font pour obtenir possession de la femme.

Si un père a commis adultère avec une femme mariée et qu'il meure sans avoir payé l'amende, ses héritiers ne sont pas considérés comme responsables. D'autre part, si le père a été condamné comme jeteur de sorts par le chef du clan et s'il meurt, ses héritiers doivent payer la compensation demandée. Toutes ces règles montrent clairement le degré de communisme qui existe dans la vie de la famille et dans la propriété sous la surveillance du chef.

Si un noumzane est absolument incapable de gouverner son village, le *conseil de famille* peut le déposer et mettre un autre homme à sa place. Ce conseil est formé de vieux parents, en particulier des oncles paternels à qui les jeunes frères ont été se plaindre de la mauvaise conduite de leur chef. Un frère cadet sera alors élu et l'aîné sera mis de côté. On dira de lui : « *Hi singe! A fahla mouti, a hlouli hi mouti!* » « C'est un niais! Il brise le village; il a été vaincu par le village », c'est-à-dire : il est incapable de maintenir sa position.

En ce qui concerne la *loi de succession* à la direction du village, le deuxième frère prend la place de l'aîné et ainsi de suite. Le fils du frère aîné ne peut devenir chef que lorsque tous ses oncles paternels sont morts. Nous verrons que ce principe est observé également pour la succession des chefs du clan (III^e Partie).

D. — VIE QUOTIDIENNE DU VILLAGE

Du kraal des bœufs aux huttes, de la place au petit bois, à travers les portes et dans les cours encloses de roseaux, des formes noires vont et viennent. Chacun semble affairé. On parle, on rit, on joue et on travaille. L'expression « travailler comme un nègre » est difficilement applicable ici, car personne ne se tue au travail. Ce serait, cependant, une erreur aussi grande de croire que les indigènes passent tout leur temps à vagabonder. Loin de là!

I. — L'ACTIVITÉ DES FEMMES.

Les femmes surtout sont très occupées.

C'est le matin. Elles sortent des huttes, se lavent le visage et allument un petit feu au foyer afin de réchauffer la bouillie de maïs qu'elles ont cuite pour le souper de la veille et dont il est resté quelque peu. Dans une plus petite marmite, elles préparent une sauce fraîche aux arachides. La famille prend son *repas du matin* (*sihloula*) puis, si c'est la saison des labours, les voilà qui

parlent pour les champs, la pioche sur l'épaule, le chihoundjou (panier conique) sur la tête et parfois le bébé sur le dos. Toute la matinée, elles arracheront leurs patates, défricheront leur future plantation ou sarcleront leur maïs.

Au chaud du jour, elles reviendront, car il s'agit de préparer le repas du soir. Parfois, lorsque les champs sont éloignés, ou lorsqu'elles sont occupées à chasser les oiseaux loin de leurs plantations de sorgho, elles restent tout le jour aux champs, cuisent le repas du soir sur place et, au coucher du soleil, le rapportent bouillant au village¹. D'ailleurs maints autres travaux domestiques les rappellent encore chez elles. L'une s'en va, toujours la tête chargée de son panier, creuser, là-bas, au marais, pour faire sa provision d'*argile noire* (bompfi). Elle revient, la mélange avec du fumier pris tout frais dans le kraal aux bestiaux et, de ce pisé fort solide, elle étend avec les mains une couche sur le plancher de la hutte. C'est ce qu'on appelle « *sindja* ou *kopola* ». La poussière et la vermine disparaissent tout à la fois sous la terre noire en bouillie qui séchera en quelques heures. Malheur à la femme qui n'a pas mis assez de fumier dans ce mortier d'un nouveau genre! Il se produira des fentes à son plancher. L'argile se recoquillera et, quand on marchera dessus, elle tombera en poussière. Il faudra recommencer le travail deux ou trois jours après. Mais si la terre était de bonne qualité, elle se durcira et tiendra bon au moins une semaine, d'autant plus que ni sabots ni clous de souliers ne lui feront subir d'outrages!

Une autre femme partira avec sa hache primitive, à la *recherche du bois mort*. Elle en fera un fagot qu'elle liera avec des herbes², et ces herbes, elles les consolidera en les tordant avec des branchettes. Revenue au village, elle jettera sa charge par terre devant la porte de sa hutte en faisant : *hou!*

D'autres vont aux greniers, à ces petites constructions sur pilotis que l'on voit là, derrière les huttes, et où l'on conserve épis de maïs, arachides dans leurs cosses, millet et sorgho. Elles y pren-

1. Je vis un jour une femme de Rikatia revenir chez elle dans de telles conditions, portant son enfant sur le dos et la sauce d'arachides bouillante dans un chihoundjou sur sa tête. Son pied se prit dans une racine, elle trébucha et la marmite se répandit sur le bébé qui fut grièvement brûlé et mourut.

2. Lorsque les hommes attachent un fagot avec un lien, ils font un nœud (ba foundjou) alors que les femmes le tordent avec un petit bâton (soulela hi luh); lorsqu'une femme fait un nœud, les deux extrémités du lien seront à angle droit avec celui-ci, tandis que si c'est un homme qui le fait les extrémités sont parallèles au lien (Mboza).

nent ce qu'il leur faut (tchaha) en soulevant le toit de la petite bicoque, reviennent et versent leur maïs dans le mortier, tandis qu'une compagne égrène le millet ou écosse les arachides. Deux ou trois commères *empoignent leurs pilons* et se mettent à frapper en cadence au fond du mortier... Pan-pan-pan, pan-pan-pan... On entend résonner la cantilène des pilons bien loin, au delà de la forêt, semblable à celle des fléaux, lorsque l'on bat en grange, et les travailleuses ruissellent de sueur!

La méthode consistant à piler le maïs debout, par un mouvement vigoureux du pilon de haut en bas dans le mortier, est extrêmement saine et donne aux femmes thonga une stature bien droite et élancée. Dans les tribus où le millet est surtout écrasé entre des pierres, les femmes chargées de ce travail sont plus courtes et plus trapues.

Toutes ensemble, avant de mettre le maïs sur le feu, descendront jusqu'au puits du village, leurs cruches rondes sur la tête, afin d'y *chercher l'eau* qui leur est nécessaire. Ce puits, c'est un trou pratiqué dans la terre, dans le sable de la dépression¹. Il est entouré de branches épineuses, afin d'empêcher les bestiaux de venir y boire et de troubler l'eau. Il faut dire que celle-ci ne se renouvelle pas. Ce n'est point une source qui alimente le puits, c'est la couche d'eau souterraine que l'on a atteinte et dans laquelle on puise sans cesse.

Le soleil descend à l'horizon. Les grandes ombres de la forêt qui entoure le village s'allongent sur la place. A travers le feuillage quelques rayons arrivent encore au foyer et traversent les fumées qui s'élèvent paisiblement dans les cuisines en plein air. Entre les blocs du foyer, les femmes glissent des morceaux de bois mort et, quand les tisons se consomment, elles les poussent plus avant sous la marmite où la farine se gonfle (ba hlanguyéta ndjilo).

Voici le soir. Les hommes sont là. Avec une grande cuiller (nkombé), la maîtresse de maison *répartit la nourriture* (phamela) dans des assiettes qui ont la grandeur d'écuelles ou de plats (mbenga). Nous avons vu comment elle la distribue aux habitants du village. Le repas fini, la femme lave la vaisselle, met de côté les marmites contenant la nourriture laissée pour le lendemain matin, et nettoie la cour.

1. Au Transvaal il existe des rivières et on puise l'eau soit directement dans celles-ci, soit dans des puits creusés près du courant et dans lesquels l'eau s'infiltre à travers le sol, ce qui la filtre plus ou moins.

Quoi qu'on puisse dire, la journée a été bien remplie pour les femmes. On les voit rarement jouer dans la journée. Nous verrons comment elles se récréent le soir.

II. — L'ACTIVITÉ DES HOMMES.

Quant aux *hommes*, leur existence est loin d'être aussi active que celle des femmes. Ils n'ont pas, comme leurs diligentes compagnes, le double travail régulier, continu, du labour et de la préparation de la nourriture, sans parler des soins à donner aux enfants. Les devoirs qui leur incombent et qu'ils acceptent comme étant de leur ressort n'exigent d'eux que des efforts isolés, de temps en temps.

En ce qui concerne le travail agricole, on croit généralement que les hommes le laissent entièrement aux femmes. C'est exagéré. Chez les Rongas chaque homme possède son propre champ qu'il laboure lui-même, et c'est une vieille coutume; un terme spécial est même employé pour désigner le champ labouré par l'homme : on l'appelle *mpashou*. Il l'ensemencera, mais il ne le sarclera pas laissant à sa femme ce travail ennuyeux comme aussi celui de la récolte. Il ne fait exception que pour le sorgho dont il consent à aller couper les épis. Mais il aide sa femme d'une autre façon, par exemple pour l'engrangement des provisions : c'est lui qui construit les petites huttes qui servent de greniers, prépare le *ljala*, c'est-à-dire la natte étendue sur quatre porches, et sur laquelle on fait sécher les arachides dans les champs; il creuse des trous pour les pieds du *bouhiri*, la petite table au fond de la hutte sur laquelle le panier contenant les graines est placé. Sa femme ne pense pas du tout qu'il soit paresseux. Lorsque la moisson est terminée, elle prend les plus petits épis de maïs (*makounhoula*) ceux que l'on ne conservera pas, ou les grains de millet ou de sorgho que l'on recueille sur l'aire après le battage, et prépare ainsi une bière spéciale pour remercier (*tlangela*) son mari de son aide! C'est sa façon de lui notifier que tout le grain a été maintenant entièrement moissonné car, quelle qu'ait été la part de l'homme dans le travail, le maïs lui appartient.

Le travail principal de l'homme est la *construction et la réparation des huttes*, œuvre de longue haleine, il est vrai, mais qui ne revient pas tous les ans. Ils ont à entretenir leurs habitations et surtout le chaume des toits qui ne dure guère plus de trois ou quatre saisons et qu'il faut alors remplacer. On

construit et on répare les huttes en hiver, de mai à septembre.

Un second domaine, que l'homme se réserve absolument, est le *soin des bestiaux*; les jeunes garçons traitent les vaches, construisent et réparent le kraal : les petits garçons mènent paître les chèvres et les jeunes gens les bœufs, comme nous l'avons déjà indiqué.

Au reste, ce sont les hommes qui font tous les *ustensiles et les outils* en usage au village, sauf les marmites et autres poteries. Mortiers, pilons, manches de hache et de pioche (*mimphinyi*), plats de bois, bâtons, assagaies, cuillers, objets sculptés ou forgés, tout cela est de leur ressort. Ils doivent aussi préparer à leurs épouses, avant la naissance des enfants, le « ntché », peau de gazelle, d'antilope ou de chèvre dans laquelle elles porteront leurs nourrissons. C'est probablement de là que vient le fait étrange que nous constatons chez nos chrétiens, à savoir qu'ils ont beaucoup plus de goût pour la couture que leurs femmes. On voit souvent de grands gaillards délaissier la pioche pour manier l'aiguille, et il est des pères de famille qui cousent leurs propres habits et les robes de leurs femmes et de leurs enfants!

La chasse et la pêche sont, naturellement, aussi le travail... ou le passe-temps des hommes. Pour certains la chasse est un véritable commerce, c'était tout au moins le cas autrefois, avant que les Gouvernements coloniaux aient fait des règlements sévères et imposé pour ce sport des permis onéreux. Nous étudierons, dans la IV^e Partie, les coutumes curieuses concernant ces deux occupations favorites des indigènes.

Les hommes emploient une grande partie de leur temps à *faire des visites*. Ils aiment beaucoup se rendre visite les uns aux autres et parfois ils parcourent de grandes distances pour voir des parents ou des amis. Ils ne voyagent pas seulement dans ce but, mais ils se déplacent souvent pour réclamer le paiement de leurs dettes (*milandjou*). Pour récupérer une misérable tête de bétail ils perdront volontiers des semaines entières! Et quelles discussions sans fin sur le *houbo*, lorsqu'un infortuné visiteur vient réclamer sa propriété! Quelle ruse déployée pour embrouiller l'affaire et échapper au paiement! ¹

1. Un jour l'un de mes voisins, appelé Mandjia, se préparait à aller à Bilène pour « suivre ses blons » (*landja boukosi*); il vint me demander de lui donner une lettre. « Pourquoi? Vos débiteurs ne savent pas lire et je ne connais rien à vos affaires. » — « Cela ne fait rien, me répondit-il. L'important est que j'aie un papier à la main. Ils auront peur. Ils penseront que je viens de la part des Blancs, muni de leur autorité. » Il me déplaçait de

Les *voyages* tiennent par conséquent un grand rôle dans la vie de ces tribus, et il n'est pas étonnant que les indigènes s'astreignent à de nombreuses règles et observent de nombreux tabous sur la route afin que ces expéditions réussissent.

Mentionnons d'abord les quatre tabous suivants :

Un voyageur ne doit pas *emporter de sel* avec lui lorsqu'il va faire soit une visite, soit une tournée d'affaires, sinon il ne réussira pas à atteindre son but; il doit éviter d'*aiguiser des sagaies* sur la route : cela exciterait ses ennemis et « réveillerait les épines » sur le chemin; il doit faire attention de *ne pas cueillir des feuilles de milala*, de celles qui servent à tresser les paniers : ce serait une insulte pour les gens auxquels il va rendre visite. Qu'il les cueille à son retour, sinon il rencontrera des onnuis dans le village vers lequel il se dirige : des lamentations, des cris, des spectacles répugnants. S'il rencontre en chemin des gens occupés à *creuser un tombeau*, il doit immédiatement aller les aider pendant un moment. S'il néglige ce devoir, il attirera sur lui-même le malheur (titekela khombo). Il ne réussira pas dans son entreprise. S'il se trouve dans un village lorsqu'une personne meurt, il doit prendre part à la purification des habitants.

Certaines espèces d'animaux portent malheur au voyageur. Afin de « garder la route pure » (basisa ndlela), il doit se méfier de l'*oiseau mampfana*, espèce de grue appelée « celui qui empêche le voyage » (sibaliyendjo (Ro) chitsinyariendjo (Dj.)). Si cet oiseau prend son vol à travers la route avec les ailes grandes ouvertes, cela suffit à faire rentrer chez elle toute la bande : il y a danger de mort devant elle et le « mampfana » vient les prévenir que la route n'est pas « pure » (Viguet). La chair de cet oiseau sert à préparer des charmes que les voyageurs emportent avec eux. Il y a encore deux mammifères qui donnent le même avertissement : l'antilope duyker (mhunti) et le putois (mangobo). Si un jeune homme allant à Johannesburg rencontre l'un de ces trois animaux, il doit aller trouver son kokwana (grand-père) et lui demander de lui venir en aide; le vieillard prendra alors une gorgée de bière ou d'eau et la crachera dans la direction du voyageur

refuser un petit service à un voisin; d'autre part il me répugnait de l'aider dans une entreprise assez peu morale, aussi je lui donnai une lettre adressée à l'Intendant portugais de la région et dans laquelle je déclarais la connaître. C'était une espèce de passeport... Quel usage en fit-il? Toujours est-il qu'il revint avec ses bœufs, et je crois que la vue du papier mystérieux ne fut pas sans influencer les transactions qui se terminèrent par la récupération de son bien!

(en faisant « phaa ») et adressera la prière suivante aux dieux-ancêtres : « ô vous, tel et tel, jetez vos regards sur cet enfant qui désire voyager! Bénissez son voyage! que l'Esprit de la brousse (Chikwembo sha nhoba) demeure assoupi. »

La *discussion des affaires* (kou khanela timhaka) sur la place du village occupe de nombreuses heures dans la vie d'un homme.

Dans l'ensemble, les hommes ont peu à faire. Nous pouvons à peu près estimer à trois mois par année le temps nécessaire au travail qu'ils doivent fournir pour le village et pour la communauté. Les autres mois sont consacrés aux plaisirs et aux jeux.

On a beaucoup parlé et beaucoup écrit au sujet de la division du travail entre les hommes et les femmes dans le village bantou. J'essaierai de montrer dans les Conclusions Pratiques, n° V, que la civilisation doit forcément apporter de grands changements dans ce domaine. Mais, comme je l'ai déjà signalé, il est certain que ce système apparaît aux indigènes eux-mêmes comme parfaitement naturel, et que les femmes ne se plaignent aucunement de leur sort. La charmante histoire qui va suivre donne une nouvelle preuve de cette assertion; elle est racontée par un missionnaire moravien, le Rev. Th. Bachmann, qui vécut longtemps parmi les Wa-Nika, entre les lacs Tanganyika et Nyassa.

Un jour qu'il pleuvait à torrents, je vis Walousangano revenir de son jardin avec sa femme, Leya. La femme marchait devant portant un gros fagot de bois sur la tête. Sur le bois se trouvait un panier contenant du maïs, des concombres et des haricots, ainsi que la pioche. Leya portait son plus jeune bébé sur le dos. Les autres enfants suivaient et le père fermait la marche, portant seulement un parapluie ouvert. Nous fûmes extrêmement choqués à cette vue et je pensai qu'il était de mon devoir d'intervenir en faveur de la femme. Le dimanche soir, au service public, je parlai en termes des plus expressifs de ce que j'avais vu. Mais mon sermon ne fit pas l'impression que j'en attendais. Les hommes eurent l'air fort embarrassés, les femmes furent indignées.

La semaine suivante, au coucher du soleil, j'étais sous ma véranda regardant les éclairs; la pluie tombait à torrents. Tout à coup je remarquai la famille Walousangano revenant du jardin dans le même ordre que la semaine précédente : devant, Leya avec le fagot de bois, le panier de légumes, la pioche et son bébé sur le dos, suivie des enfants et, par derrière, le père protégé par son parapluie. « Voilà le fruit de mes efforts! » pensai-je, mais je refusai de me considérer comme battu. Je me dis : « Je leur par-

lerai encore une fois! Les femmes seront certainement de mon côté, pauvres femmes accablées de travail! »

Le dimanche suivant, Neshéyé (l'une des meilleures chrétiennes de la congrégation) vint me voir après le sermon. Elle avait quelque chose à me dire... Voici ce qu'elle me dit : « Vous nous observez et vous vous étonnez de certaines choses. Nous aussi, de notre côté, nous observons et nous voyons des choses que nous ne comprenons pas non plus. Lorsque votre femme fait la lessive, vous restez à côté d'elle sans l'aider. Chez nous ce sont les hommes qui lavent. Ou encore nous avons vu votre femme coudre et raccommoder vos vêtements et les vêtements des enfants, vous vous teniez auprès d'elle sans songer à l'aider. Chez nous ce sont les hommes qui raccommodent les vêtements. »

Ayant ainsi parlé, Neshéyé posa ses deux mains jointes sur la natte, puis les sépara comme si elle coupait quelque chose en deux et me dit : « C'est de cette façon que vos ancêtres ont distribué le travail, un petit tas ici et un autre petit tas là, et ils ont dit : Ceci est le travail des hommes et cela est le travail des femmes. Nos ancêtres ont procédé de la même façon et ont dit : Voici le travail des hommes et voici le travail des femmes... Nous devons laisser les choses ainsi. L'Évangile n'a pas à se préoccuper de ces questions. Nous ne voulons pas avoir la réputation d'être paresseuses et vous ne le désirez pas non plus. » (Extrait du *Journal de l'Unité des Frères*, janvier 1926).

A ce témoignage j'en ajouterai un autre qui vient de l'extrême nord du territoire bantou. M. le missionnaire J. Rusillon, qui travaille au Caméroun, s'entretenait un jour de ces questions avec un chef du clan des Ngolokos, tribu des Banènes et celui-ci se moquait des Blancs et de leur manque de compréhension. « Comment pouvez-vous vous étonner que chez nous, ce soient les femmes qui soient chargées du travail du labour? Ne sont-ce pas elles qui mettent les enfants au monde? Seules elles sont capables de transmettre la vie. Ce sont donc elles qui doivent mettre en terre les semences et pas les hommes. Dans toutes nos tribus on ne confie ce travail qu'à celles qui sont mères. Les femmes stériles n'y participent pas; elles en sont exclues, et ainsi les champs sont prospères. Il leur est permis de sarcler et de moissonner, mais pas de labourer et de semer. » Ce raisonnement est parfaitement conforme à la mentalité primitive que dominant les idées de la magie initiative. Il justifiait, aux yeux de ce chef des Ngolokos, la répartition des travaux que nous trouvons injuste et oppressive mais dont les principales intéressées ne se plaignent pas du tout.

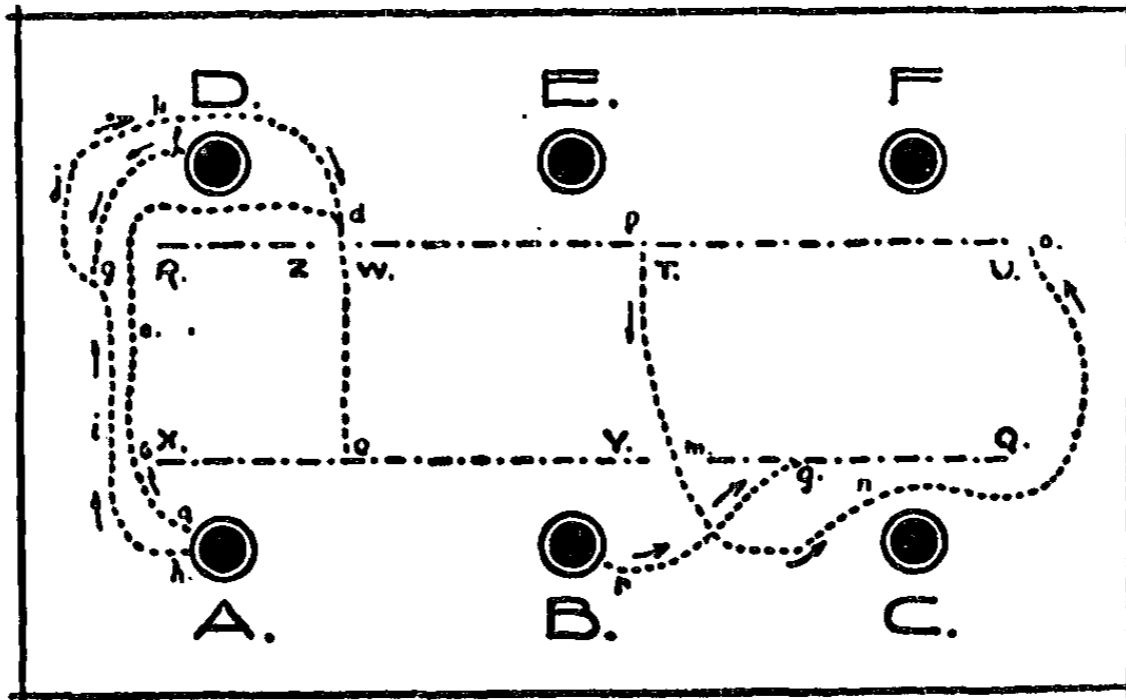
III. — JEUX DES ADULTES.

J'ai décrit les jeux des garçons et des filles (p. 67 et 164) et j'en viens maintenant à ceux des adultes, car ils forment une partie importante de la Vie du Village.

1^o Le passe-temps favori des hommes au Sud de l'Afrique est de « boire de la bière ». Il n'y a pas de cabarets dans la brousse mais chaque village est de temps à autre une brasserie et un estaminet. On prépare la bière en grandes quantités. Comme nous le verrons cela prend environ neuf jours. Dans les environs de Lourenço Marquês les indigènes ne remplissent pas seulement leurs marmites de bière, mais encore des tonneaux de grande taille! L'un des récipients est mis à part pour le chef du village qui doit goûter la boisson. Il doit en verser un peu sur le « gand-jelo » : c'est un acte religieux obligatoire. Le jour suivant les hommes se réunissent le matin pour la goûter eux aussi, puis, à midi, tous les amis des villages voisins arrivent. Chacun est le bienvenu. Même un lépreux peut prendre part à cette réjouissance; mais il viendra avec sa proprealebasse et la remplira avec une cuiller spéciale. Dans la règle les voisins rapprochés apportent aussi leurs calebasses, mais ceux qui viennent de loin ne sont pas censés le faire. On consomme la bière en grande hâte. Avant que tout soit fini, le chef place à part une marmite pour son beau-père, pour son neveu utérin et pour l'ami qui l'a invité précédemment. Ensuite les hommes et les femmes, l'estomac bien rempli, se mettent à danser sur le houbo toute l'après-midi et surtout le soir si la lune brille; les cris deviennent parfois terribles quand l'ivresse a détruit tout instinct musical. Quelques jours plus tard un autre chef invite ses voisins à une autre beuverie, et ainsi ils mangent et boivent ensemble (ba delana, ba nouélana) tant que les greniers sont pleins. Quand les provisions diminuent, ils commencent à épargner le maïs. Mais l'avantage du polygame se révèle alors : ses greniers sont nombreux et il peut fêter ses amis durant plusieurs mois.

Cette coutume de boire de la bière est essentiellement démoralisante : elle est un des fléaux de la vie indigène primitive. Mais remarquons que la préparation de la bière dure neuf jours et que, par conséquent, ces excès ne peuvent être fréquents. L'habitude de boire du vin dans les débits des Blancs est dix fois plus désastreuse, car, dans ce cas, l'alcool ne fait jamais défaut. Nous parlerons plus tard de l'alcoolisme chez les indigènes (Voir VI^e Partie).

Un autre passe-temps que certains apprécient beaucoup, qui est pourtant moins recherché, c'est de *fumer le chanvre et la bataille de salive* qui l'accompagne. Le chanvre (mbange) est cultivé depuis fort longtemps par les Thongas, non pour faire des cordes, mais pour le fumer. On ne connaît ni la date à laquelle il a été introduit ni son origine. La pipe que l'on emploie est composée d'un roseau (lihlanga) et d'une petite boule de bois ou de pierre évidée et percée (mbiza) fixée à son extrémité supérieure. On place le chanvre dans la boule et l'allume. L'extrémité inférieure du roseau est introduite dans une corne à demi remplie



EXPLICATION DU JEU DES FUMEURS DE CHANVRE;
COMBATS DE SALIVE.

d'eau; le roseau plonge dans cette eau. D'une main le fumeur ferme la corne, en laissant seulement une étroite ouverture par laquelle il aspire vigoureusement de manière à faire le vide. La fumée parvient ainsi à travers le roseau et l'eau dans la bouche du fumeur. Son passage dans l'eau la refroidit. Sans cette précaution la fumée serait trop forte, elle arrêterait la salive et l'homme serait ivre d'emblée. On l'appelle *chingouandja* lorsqu'elle est pure, et on ne l'aime pas, alors qu'au contraire quand elle a passé dans l'eau les fumeurs prétendent qu'elle a un goût agréable. Elle les fait tousser terriblement, mais ils jouissent pleinement de cet exercice. De plus elle provoque un flot abondant de salive, première condition pour la réussite de leur jeu favori.

Ils prennent une herbe creuse appelée *chenga* et commencent la bataille en projetant leur salive au travers sur le sol. La forme la plus simple du jeu consiste à conduire le flot de salive le plus loin possible. Celui qui a dépassé les autres a gagné. Mais c'est parfois bien plus compliqué. Sur le diagramme ci-contre on peut suivre les combinaisons étonnantes de ce jeu, que l'on appelle *kou tihouma* ou *hlazélana*. Il y a deux camps, chacun avec sa pipe. Trois hommes, A, B, C, sont vis-à-vis de trois autres, D, E, F. Pour commencer, chaque camp se protège en établissant une barrière de salive, sur la ligne Q, X, pour le premier camp et R, U, pour le second. Malheureusement pour D, E, F, la salive sèche au point Z, W, et leur ligne est brisée. A en prend avantage. Il commence à pousser sa salive sur la ligne a, b, c, d... et passe à travers l'ouverture Z, W; revenu victorieusement au point e, il se trouve avoir détruit toutes les fortifications R, Z. Supposons que D veuille se protéger. Il essaie de fermer l'accès à sa position en traçant la ligne f, g. Mais arrivé à g il arrive aussi au bout de sa salive (a héléla), et A parti de h, arrivé à i, tourne le point g, ou son ennemi s'est arrêté misérablement, et, continuant sur j et k, il rejoint l'ouverture d et termine sa campagne triomphale au point e.

Mais E du camp opposé a remarqué une brèche dans la barrière Q, X. La salive y a séché. Il dirige son tuyau à travers le champ de bataille, en émettant sa salive tout le temps, et passe à travers l'ouverture Y. Il trace la ligne l, m, n, o, et détruit ainsi la partie Q-Y des fortifications X. Q. Si B est assez lesté il peut l'empêcher d'accomplir son plan en traçant la ligne p, q. Et ainsi de suite! Les jeunes gens, même les hommes d'âge mûr prennent un immense plaisir à ces batailles de salive. Mais la salive doit être noirâtre. Ce doit être de la salive *ntjountjou* c'est-à-dire celle que produit le chanvre et non la salive blanche ordinaire que l'on appelle *matjafoula*. Si l'un des joueurs essayait de renforcer la noirâtre par la blanche, il serait disqualifié. Son ennemi le prendrait par le front et le forcerait à lever la tête et à mettre fin à son attaque. S'il continuait, malgré tout, l'autre dirait : « Eh quoi? Tu viens chez moi avec du matjafoula? » Cette tricherie peut conduire à des querelles occasionner même des coups. Mais non! La pipe de chanvre tombe à terre et tout finit par un rire cordial...

Cette coutume de fumer le chanvre devient une passion pour de nombreux jeunes gens. Pour les en guérir, leurs parents brisent leurs pipes, prennent un peu de la suie que l'on trouve à l'intérieur, et la mêlent à leur nourriture à leur insu. Quand on leur a

fait cela un certain nombre de fois, il paraît qu'ils prennent le chanvre en dégoût. *Similia similibus curantur*. Nous rencontrerons fréquemment ce principe médical dans les superstitions thonga.

Le jeu le plus intéressant des hommes, un jeu qui les fascine, et qui est certainement plus raffiné que de fumer le chanvre est le *tchouba*. C'est aussi l'un des jeux les plus répandus dans l'humanité. M. Stewart Culin déclare dans le rapport de l'Institut Smithsonian de 1893 et de 1894, qu'on le joue aussi sous ce même nom chez les nègres d'Amérique, et que ce n'est qu'une variété du « mancala », le jeu national africain que l'on rencontre encore dans beaucoup d'autres contrées comme Ceylan, l'Indo-Chine, l'Inde, Java, la Palestine, le Libéria, l'Abyssinie, l'Égypte, le Gabon, l'Angola et parmi les tribus du Centre africain. Au point de vue ethnographique et pour établir des comparaisons, il serait très intéressant de noter les règles du jeu dans le monde entier. J'ai essayé (avec succès je crois) de découvrir celles des Thongas, qui m'apparaissaient à première vue incompréhensibles. L'illustration ci-contre aidera à les expliquer. L'appareil requis est des plus simples. Voici quelle est sa forme la plus élémentaire, quand deux hommes seulement jouent. Chacun d'entre eux creuse deux rangées de quatre petits trous, derrière lesquelles il s'accroupit. Ils sont en face l'un de l'autre. Il y aura ainsi seize trous, huit qui appartiennent à *A*, et huit à *B*. Ils placent dans chaque trou deux pierres ou deux noyaux. On emploie surtout les noyaux de nkagne mais les indigènes leur préfèrent les jolies graines grises et brillantes d'un arbuste que l'on trouve au bord de la mer, et qui ressemble aux billes dont se servent les gamins européens.

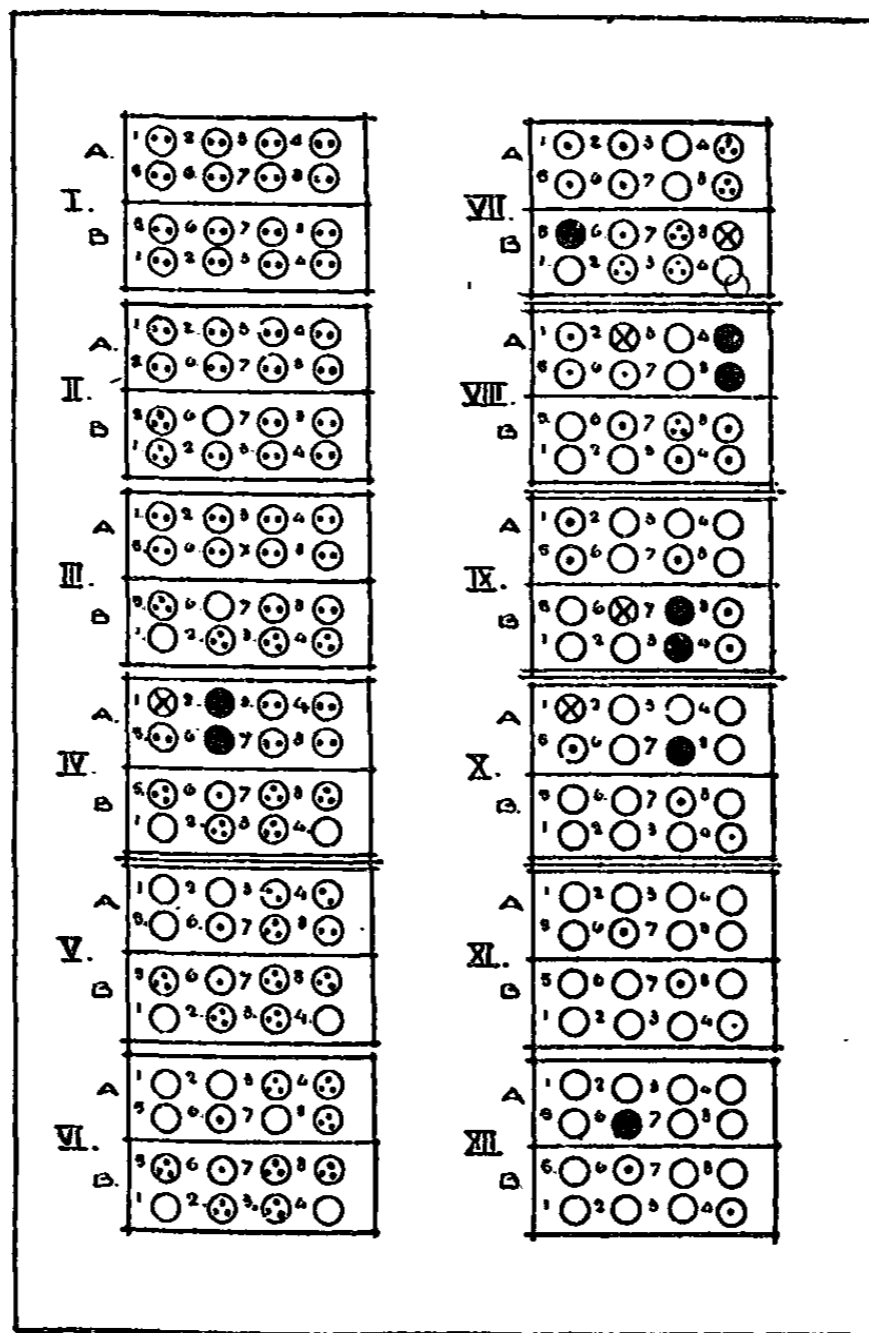
Le n° 1 montre les deux joueurs prêts à commencer le jeu. Les seize trous sont remplis. *A* doit toujours suivre le chemin 4, 3, 2, 1, 5, 6, 7, 8, et *B* 1, 2, 3, 4, 8, 7, 6, 5.

II. *B* commence. Il prend deux pierres dans le trou n° 6 et en place une dans 5 l'autre dans 1.

III. Il continue à prendre les pierres dans un trou et les place toujours une à une dans les trous suivants, jusqu'à ce que la dernière pierre rencontre un trou vide. Ainsi il choisit les trois qui sont dans le trou 1 et les place, l'une dans 2, une autre dans 3 et la troisième dans 4.

IV. Il choisit les trois qui sont dans le trou 4 et les place dans 8, 7 et 6. La dernière étant arrivée dans un trou vide, il a réussi : il a gagné et prend les pierres de *A* dans les trous 6 et 2 qui sont placés vis-à-vis du trou qu'il a atteint. Cette prise s'appelle *kou tha*.

De plus il a le droit de *tuer* (dlaya) un autre trou en prenant ce qu'il contient. Il choisit le trou 1. Il représente la prise régulière par un point noir (gain) et la prise supplémentaire par une croix



LE JEU DU TCHOUBA ET SES RÈGLES.

au travers du trou. Ayant ainsi *battu* (kou ba, tel est le terme technique employé lorsqu'un joueur a réussi à prendre les pierres de son ennemi), il s'arrête et A commence.

V. A part du trou 5, prend deux pierres et les place l'une dans 6, l'autre dans 7.

VI. Il prend les trois pierres qui se trouvent dans 7 et les place successivement dans 8, 4 et 3.

VII. Il prend les trois pierres de 3 et les place dans 2, 1 et 5 : « A bi lé! » — « Il a battul » Il gagne les trois pierres du trou 5 de *B* qu'il a atteint. De plus il prend et « tue » les trois qui sont dans le trou 8.

VIII. *B* reprend son tour. Il part de 2 et atteint 8 avec sa dernière pierre : « A bile » : 8 était vide. Il prend les trois pierres dans le trou 8 de son ennemi et les trois qui se trouvent dans 4. Il « tue » en plus la pierre qui se trouve dans 2.

IX. *A* n'a plus que trois pierres : une dans 1, une dans 5 et une dans 6. Il part de 6, place sa pierre dans 7 et prend celles des trous 7 et 3 de *B*. Il « tue » en plus 6.

X. *B* transporte sa pierre de 8 à 7 : il prend 7 et « tue » en outre 1.

XI. *A* part avec sa dernière pierre de 5 et la met dans 6. Mais il n'a plus rien en face de lui, rien à prendre, rien à tuer!

XII. *B* se déplace de 7 à 6. Il prend la dernière pierre de *A* qui est ainsi battu (*A* mphilé). Il l'a vaincu! (*A* mou mphyinsilé!).

Les règles sont assez claires et ce jeu ne paraît pas très difficile. Il est néanmoins très compliqué et je ne m'étonne pas que les hommes passent parfois la moitié de la journée, penchés sur le sol, à discuter avec animation, et quelquefois à se battre quand ils pensent que l'un d'entre eux a violé les règles.

Quand le tchouba n'a que quatre trous par rangée, on l'appelle *chimounana* (de *mouné* quatre) et le jeu n'est pas très excitant. Mais on peut le jouer aussi avec huit, dix, seize et même vingt-deux trous, et il se complique alors beaucoup. Six trous ne permettent pas le jeu (*a psi thi*), parce que des combinaisons fructueuses sont irréalisables. J'ai aussi appris le tchouba à seize trous. Supposons deux joueurs *A* et *B*; nous numéroterons leurs trous de gauche à droite, les deux rangs extérieur et intérieur portant les mêmes numéros. *A* commencera au trou n° 12 de la rangée extérieure, et parcourra le chemin prescrit en suivant tous les trous, de gauche à droite jusqu'à ce qu'il revienne avec succès au même trou. Il criera alors : « tchéoun! en imitant le bruit d'un fusil, et prendra les pierres de son adversaire dans les trous 12 de la rangée extérieure et de la rangée intérieure, et « tuera » les trous 15 et 13 de la rangée extérieure de *B*. *B* partira du trou n° 14 et atteindra le n° 12 du même rang. Il prendra alors les pierres des deux trous n° 12 de *A* et « tue » le trou n° 3 de la

rangée extérieure, etc., etc. Des heures s'écouleront souvent jusqu'à ce qu'un des joueurs ait battu l'autre.

Une seule pierre dans un trou s'appelle *tchonga*. Deux pierres s'appellent *mbiri*. Si les deux trous suivants sont vides, et si les pierres ne peuvent conduire les joueurs plus loin, *mbiri* est changé en *mpalati*. C'est de la malchance (Voir N. IX sur le dessin ci-contre). Quand on arrive avec sa dernière pierre en face de deux trous remplis et que l'on prend par conséquent 4, 5 ou 6 pierres à la fois, c'est de la chance. C'est *malou*. Quand un seul trou est occupé et que l'on gagne seulement une ou deux pierres, c'est *mouhaha*. On a gagné dans un « mouhaha » (ou bilé mouhahène). Quand le joueur n'atteint pas le trou convoité faute de pierres, son adversaire lui dit : « Tu t'es endormi en chemin ! » Quand on part plein de courage, avec foi dans le succès, on dit : « Je vais tuer du gibier » (ndji ya dlaya nyama) et cette expression prouve que le jeu représente deux bandes de chasseurs. Mais il représente aussi évidemment un combat, comme la plupart des jeux : de là le cri de triomphe qui l'accompagne. Quand l'un des joueurs vide par hasard deux trous avec trois pierres dans chacun d'eux, il dit : « La bataille bat son plein ! (cha lwa). J'ai capturé des guerriers ! » S'ils ne contiennent qu'une pierre, une pauvre « tchonga » il dira : « Je n'ai capturé que des femmes ! »

Se battre et chasser sont les deux grands sports des indigènes : de là la popularité du jeu du tchouba. Il est devenu une telle passion pour les hommes qu'ils négligent tous leurs devoirs pour s'y livrer, et qu'il a été nécessaire d'interdire complètement le tchouba dans certains villages chrétiens, parce que toute la population mâle abandonnait le travail pour le jeu !

Les *jeux du soir* ne sont heureusement pas aussi dangereux pour la santé morale du village. Les femmes qui ont travaillé tout le jour ont maintenant leur tour. C'est le « tha » par excellence, l'amusement le plus raffiné, la narration des contes. Elle a lieu dans la soirée. Il est tabou de « tha » au milieu du jour. Ceux qui transgresseraient cette loi deviendraient chauves (l'on plaisante fréquemment ceux qui perdent leurs cheveux en les accusant d'avoir narré des contes en plein midi. Quand la lune brille, quand le travail du jour est fini, tous les habitants du village se réunissent autour de l'un des feux pour se récréer. Ils s'assemblent rarement sur le houbo dans ce but, car la place du village est réservée à la discussion des affaires importantes et aux danses. On se divertit tout d'abord en jouant à une sorte de jeu d'esprit, connu aussi des Européens, et qui consiste à deviner où est le char-

bon (mhoumhana). On se répartit en deux camps, d'un côté les femmes, de l'autre les hommes. Une des femmes place un morceau de charbon dans les mains d'une de ses partenaires en disant : « Dana, ou choura ñwanaaaanga! (Mange et sois rassasiée, ma fille!) Ensuite toutes deux présentent leurs mains fermées au camp adverse en disant : « Mhoumha! Devine! » L'homme qui leur fait face doit deviner dans quelle main le charbon est caché. Il effleure une des quatre mains de son doigt en disant : « Donne-le moi! Il est ici! » S'il est tombé juste, il a gagné et à son tour cache le charbon dans la main de l'un de ses partenaires. Quand ils en ont assez de ce jeu et veulent y mettre fin comme il convient *ils tirent leurs doigts* et les font craquer (kou ba tindjouati). Chacun tire un doigt à son tour. Le premier qui est incapable de produire un son est sorti de son camp. Alors ceux qui ont été battus font des grimaces, aussi drôles ou laides qu'ils peuvent, à leurs vainqueurs; ceux-ci doivent garder leur sérieux et ne pas rire. S'ils en sont incapables, ils ont perdu leur victoire!

Mais ces jeux ne sont que des préliminaires. Plus nous avançons, plus nous nous approchons de la véritable littérature. Maintenant ils se proposent des *énigmes* (*psilékalkisa*), simples ou antiphoniques. Nous étudierons cette forme du folklore plus tard. Si le second camp est incapable de trouver la vraie réponse à l'énigme, il demande la permission d'en proposer une à son tour et la joute intellectuelle continue jusqu'à l'épuisement des énigmes qu'ils connaissent. Ceux qui se sont le plus mal tirés du duel doivent payer leur échec en *narrant des contes* (*tha psihétana*). Il y a peut-être là une femme qui est une conteuse renommée, et elle tiendra toute la compagnie sous le charme de son histoire une demi-heure, ou plus longtemps encore. Les enfants frémissent en entendant l'histoire terrible du Croquemitaine! Ils éclatent de rire lorsqu'elle décrit les ruses drolatiques du Lièvre ou de la Rainette *Chinana*. Ils approuvent de tout cœur quand le frère cadet méprisé par ses aînés devient leur sauveur et leur donne une bonne leçon... Le folklore thonga est très riche; c'est une des manifestations les plus intéressantes de la vie psychique de la tribu. Nous l'étudierons avec soin dans la Cinquième Partie de cet ouvrage. Nous en avons assez dit ici pour montrer le rôle considérable qu'il joue pour égayer toute la vie du village.

E. — RÈGLES DE POLITESSE ET D'HOSPITALITÉ

La vie du village est dominée par le *respect pour la hiérarchie*. Je ne crois pas que ce terme soit exagéré. Etymologiquement hiérarchie n'implique pas seulement une idée morale, mais une idée religieuse. Cet élément religieux n'est pas absent dans la crainte d'un jeune frère pour son aîné, car l'aîné de la famille est son prêtre, le seul intermédiaire possible entre la famille et ses dieux (Voir VI^e Partie). On ne peut donc s'étonner que les indigènes observent les règles d'une étiquette rigoureuse, dans leurs relations les uns avec les autres, si libres et naturelles qu'elles soient d'ailleurs.

En *s'adressant* à une personne plus âgée, il n'est pas convenable de l'appeler par son nom. On lui dira : « tatana », père, ou « mamana », mère, suivant les cas. Ou bien on s'adressera à elle en employant le nom de son père, précédé de Ñwa, s'il s'agit d'un homme, et Mi, s'il s'agit d'une femme. Ainsi Mboza était appelé Ñwamasoulouké et Nsaboula, Migogwó. On peut aussi dire à un conseiller : « Ndjouna », au chef : « Hosi », au chef du village : « Noumzana », à n'importe quel adulte : « Wa-ka-Manyana », c'est-à-dire homme de tel ou tel clan, descendant de tel ou tel personnage. Même en parlant d'un adulte à la troisième personne on n'emploiera pas son nom, mais des expressions respectueuses de ce genre. Après une naissance, on appelle généralement la mère du nom de son enfant, quoique cette coutume ne soit pas aussi répandue que chez les Soutos. Ainsi Magougou, la femme de Spoon, était devenue mamana wa Modjadjou (son fils), surtout quand on parlait d'elle à la troisième personne. Les noms qui sont le plus tabou sont ceux de la belle-mère et de la grande moukoñwana. En parlant d'un décédé on place avant son nom l'expression *maljouwa* qui correspond à notre « feu ». Dans les clans du Nord le mot « chira », tombe, est employé pour désigner un défunt.

Les principales *salutations* sont les suivantes : *Chawane* : Sois salué, salutation de l'hôte qui arrive, et à qui l'on répond aussi : *Chawane*. *Hambane* : Au revoir, ou *Salane* : Restez, se dit lorsque l'on part et celui qui reste répond : *Fambane* : Allez! ou *Fambane kahlé* (zoulou) : Allez avec joie. D'autres salutations sont employées seulement à certains moments du jour : *Avouchène*, une espèce de locatif : A l'aurore, qui équivaut à l'anglais « good morning ». (*Voucha* signifie l'aurore). *Hi nhlekanhi* : C'est midi.

A dji pelène ou *A dji hlwène* : Au coucher du soleil, plus exactement : temps où le soleil se couche. Quand on se retire pour dormir : « *Yellélune* (Ro) : Dormez, ou *Sibamane* (Dj.) : Couchez-vous sur le ventre; ou encore *Hi la pfouchana* : Nous nous dirons bonjour demain matin. » Une salutation étrange que l'on adresse à des gens qui travaillent est celle-ci : *A psi fène* (Ro) : Qu'il meure! Son origine est la suivante : Quand un homme a tué un grand animal, un hippopotame ou une antilope, ses compagnons ont coutume de le saluer ainsi dans l'espoir de partager avec lui la viande. Maintenant on l'adresse à quiconque travaille aux champs : elle signifie alors : Que ton travail meure! Le mot *Nkosi* par lequel les indigènes saluent les Blancs, signifie Chef en zoulou. Ils lèvent la main en le prononçant. Ce n'est pas dans l'intention de soulever leurs chapeaux, car ils n'en portent point. L'explication de ce geste est la suivante selon un indigène du Transvaal : Les Boers ont enseigné aux Noirs à montrer le ciel quand ils saluent un Blanc comme pour dire : « Je te compare à Celui qui est là-haut! »

Dans les clans du Nord, les salutations sont généralement accompagnées par un battement des mains (*omba mandla*). Les hommes frappent leurs mains l'une contre l'autre en les plaçant parallèlement l'une à l'autre; les femmes le font en les plaçant à angle droit l'une par rapport à l'autre. Chez les Pédis cette salutation en frappant les mains l'une contre l'autre se fait un peu différemment; quand un Pédi entre dans le *houbo* et désire saluer l'assemblée des hommes, il frappe des mains devant sa poitrine; mais quand il ne salue qu'une personne, il s'incline et frappe des mains à la hauteur des genoux, soit à droite soit à gauche. Chez les Rongas, battre des mains est un signe de reconnaissance; ils disent en le faisant : « *I khani mambo* », ce qui signifie probablement : « Je danse devant toi, Sire. » (« *Mambo* » signifie chef en langue ndjao). En djonga le mot propre pour remercier est *nkomo*. L'étymologie de ce mot semble être : « *I homou* », « c'est un bœuf ». Si quelqu'un me donne une poule, il me la présente en disant : « Prends ce poussin. » Quand il me donne une chèvre il dira : « Voici ma poule. » Dans les deux cas je répondrai : « *Nkomo* », « c'est un bœuf! » L'étiquette thonga exige que celui qui donne déprécie son cadeau, tandis que celui qui le reçoit le magnifie! Une autre manière de remercier à notre sens moins polie est celle-ci : « *Yengetanel* » — « Recommence », ou « *Ni moundjoukou* », — « et encore demain! »

Les Thongas n'avaient pas coutume de se serrer la main dans

les temps anciens. Aujourd'hui les indigènes civilisés ont adopté cette mode européenne, mais cette familiarité-là n'est pas approuvée par les vieux, surtout pas par les chefs. Les indigènes, lorsqu'ils se serrent la main le font souvent en deux temps : d'abord ils prennent les quatre doigts, puis glissent leur main et prennent le pouce. Je ne sais où ils ont appris cela. On ignorait autrefois entièrement le *baiser*. Une bonne mère essuyait occasionnellement le nez de son bébé, mais on peut à peine appeler cela un baiser. Quand ils virent les Européens pratiquer cette coutume, ils dirent en riant : « Regardez ces gens! Ils se suçent l'un à l'autre! Ils mangent la salive et la crasse les uns des autres! » Un mari n'embrassait même jamais sa femme. En revenant d'un voyage, un homme salue à peine sa femme : elle le verra passer à travers le village, lui préparera à manger, et, une fois que cette nourriture sera prête, elle viendra et le saluera en la lui présentant. Mais s'il a un intime ami au village et que cet ami le voie revenir après une longue absence, leur rencontre sera beaucoup plus touchante. L'ami ira à l'entrée principale du village, et s'exclamera : « Ha-Ha! »; il prendra le paquet des mains du voyageur, mettra ses bras autour de ses épaules (a kou mou bouso hi mandla) enlèvera la sueur de son visage, et le caressera gentiment en disant : « Tes dieux-ancêtres ont eu les yeux ouverts! Ils ont bien travaillé! Ils t'ont ramené à la maison. »

HOSPITALITÉ. — Quand des étrangers entrent dans un village, les hommes s'assoient sur le *bandla*, et les femmes vont s'asseoir plus loin sur le *houbo*; ils restent assis là tranquillement jusqu'à ce que les habitants du village viennent les saluer (*losa*). Si ces derniers tardent trop longtemps, les visiteurs s'en vont en disant : « Ces gens-là ne savent pas vivre! » Mais c'est très rare. Généralement le chef du village vient à eux, s'enquiert qui ils sont, d'où ils viennent, où ils vont, et leur dit : « Voulez-vous passer la nuit ici? » S'ils disent : « Oui! » le chef du village videra l'une de ses huttes en réunissant deux de ses femmes dans une autre et dormira lui-même avec ses hôtes. S'il y a encore de la nourriture, il leur en donnera un peu. Sinon il leur dira : « *Ndlala*. C'est la famine! » Au bout d'un moment, on déroule une natte et on procède à la cérémonie officielle du « *djoungoulisana* ». C'est une coutume très amusante. Le chef du village s'assied avec ses hôtes et demande des nouvelles de chez eux. Un des visiteurs émet d'une voix monotone un flot de paroles avec un rythme particulier et presque sans reprendre haleine. Son interlocuteur l'interrompt après chaque phrase en faisant : « *Ahina, hina* », c'est-à-dire : « Vrai-

ment, vraiment! » jusqu'à ce que tout l'écheveau soit déroulé; les deux hommes finissent par un long « hina », et les habitants du village ajoutent un « khani » emphatique, un « merci » du cœur; puis le maître de céans commence à raconter ce qui le concerne de la même manière. Impossible d'imaginer quelque chose de plus curieux que cette mélodie à deux voix.

La loi de l'hospitalité est générale, dans toute la tribu. Si les voyageurs se voient refuser l'hospitalité coutumière dans un village et qu'il leur arrive malheur dans la suite, le chef rendra les gens du village inhospitalier responsables, et ils devront payer une amende. Dans le pays de Goungounyane, des guerriers étaient envoyés dans le village coupable et le ravageaient. Néanmoins le manque d'hospitalité n'est pas tabou (yila), car il « ne tue pas »; c'est une mauvaise action (biha).

Aujourd'hui les coutumes commencent à changer; des centaines de jeunes gens (magayisa) traversent le pays, en revenant des villes ou des mines d'or, et il serait impossible de les loger et de les nourrir tous. Ils dorment sur le « bandla » et préparent leur propre nourriture; ils achètent parfois du maïs ou une poule aux habitants du village. De plus ils rapportent avec eux beaucoup d'argent et peuvent payer.

Il faut ajouter que s'ils accordent l'hospitalité généreusement, les Thongas peuvent être très durs pour des gens qui n'appartiennent pas à leur propre clan. A leur égard les sentiments d'humanité sont souvent étrangement absents. Je connais le cas d'un garçon du district de Manyisa qui était tombé de fatigue près du lac de Rikatla, et ne pouvait continuer son chemin à cause d'une mauvaise blessure, qu'il s'était faite en travaillant au chemin de fer de Lourenço-Marquês. Personne ne le prit en pitié parce qu'il appartenait à un autre clan, et il serait mort sur place si une chrétienne nommée Lois ne l'avait reçu et soigné dans son village. La peur de la mort et de sa contamination peut expliquer en partie ce manque de compassion pour des étrangers atteints de maladie.

Comme nous l'avons déjà mentionné, il était autrefois tabou d'entrer dans un village avec des souliers aux pieds. Ces souliers sont des sandales faites par les chasseurs pour les protéger des épines durant leurs longs voyages dans la brousse. On ne les tolérerait pas sur le houbu. Un sujet n'osait pas s'asseoir sur un mortier ou sur quelque autre objet : le chef seul en avait le droit, et il considérait que s'asseoir sur quoi que ce soit d'autre que le sol nu était un signe d'orgueil.

L'habitude d'offrir une concubine aux passants ne se rencontre

jamais chez les Hongas comme c'est le cas dans d'autres tribus. Aujourd'hui il y a dans le pays bien des femmes de mauvaise vie qui s'offrent elles-mêmes. Mais elles ont appris des Blancs cette nouvelle espèce d'immoralité.

(Pour la destinée du Village thonga, voir Conclusions pratiques V.)

TROISIÈME PARTIE

LA VIE NATIONALE

Nous avons fait l'esquisse de la Vie de l'Individu et de la Vie Communale chez les Thongas. Nous allons décrire maintenant leur Vie Nationale. Nous avons vu ce que le *mouti*, le village, représente pour un Thonga. Que signifie pour lui le *tiko*, la nation? Comme nous l'avons déjà dit ce que nous appelons nation, *tiko*, n'est pas la tribu dans son ensemble, qui comprend plusieurs centaines de mille personnes, mais le clan spécial auquel il appartient. Il n'y a pas de sentiment d'unité nationale dans la tribu comme telle; son unité se trouve seulement dans le langage et dans certaines coutumes communes à tous les clans. Aussi la vraie unité nationale est-elle le clan.

CHAPITRE PREMIER

LE CLAN

A. — L'ORGANISATION ACTUELLE DU CLAN

Quel qu'ait été le système social des Bantous dans les temps passés, le clan actuel dérive directement de la famille patriarcale. J'ai étudié particulièrement la composition de deux clans thonga, les Nkounas du Zoutpansberg et les Mazwayas de l'estuaire du Nkomati. Examinons comment le clan est composé dans ces deux cas.

Le *clan nkouna* a émigré du confluent de l'Olifant et du Limpopo dans la région de Leydsdorp, vers 1835. Il est certainement plus pur que la plupart des autres clans thonga, à cause de son histoire troublée et de ses nombreuses migrations qui ont empêché d'autres éléments de se mêler à lui et ont renforcé le lien national. L'ancêtre commun est Nkouna qui, il y a quelques siècles, quitta le Zoulouland pour s'établir dans la plaine du Bas-Limpopo. Son fils était Chithélana, et son petit fils Rinono. Tous les enfants de Rinono sont encore connus. L'un d'eux fut le fondateur de la famille royale actuelle, et le *hosi* d'aujourd'hui, le chef Mouhlaba, est son descendant. Les descendants des autres qui portent encore leurs noms sont les Mhountanyanas, les Machonganas, les Mbhalatis, les Koulalas, les Mouchouanas, etc. ils constituent ce qu'on appelle les *portes* (*tinyangwa*) du clan, et chacun des districts qu'ils occupent est sous l'autorité d'un petit chef, un *hosana* (diminutif de *hosi*). Ainsi la nation n'est qu'une famille élargie, et chacun dépend de son *hosana* et de son *hosi*; les membres de la famille royale sont les seuls à n'avoir qu'un *hosi* et pas de *hosana*.

Dans le *pays du Nondwane*, des deux côtés de l'estuaire du Nkomati, la situation est un peu différente. Le pays fut occupé tout d'abord par trois clans indépendants au cours des XII^e et XIII^e siècles, les Mahlangwanas, Hoñwanas et Nkoumbas, qui étaient encore très peu civilisés, car ils ne possédaient ni armes de fer ni boucliers de peau de bœuf. Ils s'étendaient jusqu'au pays de Mabota et leur nombre devait être très réduit. La première invasion eut lieu avant 1500, lorsqu'un chef des montagnes du Le-

bombo, appelé Libombo, s'établit presque sans lutte sur la partie ouest de l'estuaire. C'est le chef que le chroniqueur portugais Perestrello rencontra en 1554, et qui lui dit : « Mena Libombo » — « Je suis Libombo. » Les clans indigènes se soumirent aux envahisseurs qui se mêlèrent à eux, car ils n'étaient pas d'une race très différente. Puis, plus tard, arriva le clan qui domine actuellement, les Mazwayas, qui conquièrent tout le pays. Selon la coutume que l'on observe généralement, le chef Mazwaya plaça ses parents et ses fils dans les diverses parties du pays comme sous-chefs (tihosana), et garda les anciens chefs Libombo comme ses conseillers (tindjouna) pour les surveiller et les assister. C'est une manière de procéder pleine de sagesse : l'ancien chef déposé devient ainsi responsable du bien-être du nouveau ! Ainsi plusieurs « portes » ou provinces furent constituées et chacun des petits chefs fonda une dynastie et possédait son *chibongo*, le nom par lequel on le glorifiait. Il y avait les Mazwayas Masinga, la branche principale près de Morakwène; les Mazwayas Tjakamé, non loin d'eux; les Mazwayas Hléwane, les Mazwayas Matinana, les Mazwayas Makanéta, etc. Comme la loi compliquée de succession cause fréquemment des désordres, ainsi que nous le verrons, la branche principale perdit son pouvoir suprême et devint secondaire. Pourtant les Masingas gardèrent leur autorité dans le district soumis à leur juridiction, et il serait tabou de leur imposer comme chef un membre d'une autre branche. Le respect religieux pour l'ordre hiérarchique empêche qu'une pareille offense soit commise à leur égard. Plus tard et par suite de la guerre de 1894, la branche des Hléwanes a supplanté à son tour celle des Matinanas. Il appert ainsi que, il y a deux cents ans, la population du Nondwane était déjà composée de trois couches différentes. Depuis lors la situation est devenue beaucoup plus compliquée. Un grand nombre d'immigrants se sont établis dans le pays pendant le siècle dernier; ils venaient en groupes et demandaient aux chefs Mazwaya et aux chefs de villages de les recevoir. Cela arrive fréquemment parmi les Thongas. Ils quittent leurs clans soit par désir de changement, soit par suite d'une accusation de sorcellerie qui les a forcés de fuir, et ils s'établissent dans un autre pays. Quand j'étais à Rikatla, un des districts excentriques du pays des Mazwayas, avant la guerre de 1894, le petit chef était Mouzila, un jeune homme de la famille royale; mais il ne restait que très peu de Mazwayas parmi ses sujets. Il avait comme ndjouna un homme du Tembé qui s'appelait Mandjia, dont le père Mankhéré était venu il y a très longtemps à Rikatla et était si bien

connu que les gens avaient coutume d'appeler le district : « Ka Mankhéré », « chez Mankhéré ». Un autre village appartenait à Hamounde, un Djonga du pays de Chibouri. Un troisième avait été construit par des gens du clan de Manyisa, et Nwamangéle était leur chef de village. Ainsi la population de l'estuaire du Nkomati, qui, à ce moment, avait atteint six à sept mille âmes, était très mélangée. Cependant le pays continuait à être appelé « Chez Mazwaya ». Il appartenait au clan des Mazwayas. Telle est la composition de la plupart des clans thonga. Bien que leur origine soit certainement la famille patriarcale, ils sont loin d'être les descendants d'un seul individu.

J'ai l'impression que tel est bien l'ancien état politique normal des Bantous; de petites tribus de quelques milliers d'âmes qui tendent à se diviser quand elles deviennent trop nombreuses, comme cela arriva pour celle de Tembé-Mapoute et celle de Mpfoumou-Matjolo, qui avait été d'abord unie sous la domination de Nhlarouti (voir p. 28). Pendant la première moitié du XIX^e siècle l'Afrique du Sud a vu naître plusieurs royaumes indigènes dans lesquels furent amalgamées un grand nombre de tribus, et qui formèrent des unités politiques beaucoup plus considérables. Cette évolution commença dans le pays appelé aujourd'hui Zoulouland vers 1800. Il y avait alors quatre-vingt-dix-neuf différentes petites tribus, comparables aux clans thonga, et celle des Zoulous comptait seulement 2.000 âmes. Elles furent amalgamées de 1818 à 1820 par les expéditions militaires fameuses de Tchaka et cela si rapidement qu'en 1820 ce tyran terrible avait plus de 100.000 guerriers sous ses ordres. Il avait ajouté un demi-million d'hommes à sa tribu et avait privé trois cents clans de leur indépendance. Deux de ses généraux suivirent l'exemple de Tchaka : Mosélékatsi réunit les tribus du Machonaland, et Manoukosi les clans thonga, sans parler de Songandaba et des Angonis du Nyassa. La même évolution fut accomplie plus ou moins pacifiquement pour les Bantous du Basoutoland par Mochesch, et pour les Pédis par Sékoukouni, en sorte que les clans originels autonomes furent généralement remplacés par de grands royaumes dans la plus grande partie de l'Afrique du Sud.

Ce développement était-il l'évolution naturelle du clan bantou? Je ne le pense pas. Nous ne devons pas oublier que la première idée de transformer le clan en une armée conquérante, l'idée qui inspira Tchaka, fut apportée au Zoulouland par le chef d'Umtetwa, Dingiswayo, et qu'il la conçut en voyant un régiment anglais parader à Capetown. L'esprit militaire des Bantous, qui

aurait pu rester plus ou moins endormi pendant quelques siècles encore, fut réveillé ou excité par cette vue. La semence trouva, j'en tombe d'accord, un sol admirablement préparé. Mais sans elle, ce mouvement d'amalgamation n'aurait probablement pas eu lieu, et je crois que nous pouvons considérer la vie du clan, telle qu'on la rencontre chez les Rongas (qui ne furent jamais sujets d'un chef ngoni) comme l'état politique bantou typique¹.

B. — NOMS DE LOUANGES
APPLIQUÉS AUX CLANS ET TOTÉMISME

Chaque clan est désigné par le nom du vieux chef que l'on croit être l'ancêtre fondateur du clan. Ainsi le clan nkouna vient de Nkouna qui vécut il y a quatre ou cinq cents ans, et quitta le pays zoulou pour s'établir au Bilène. Le clan des Mazwayas vient de Mazwaya le grand-père de Masinga, l'ancêtre de tous les chefs des sous-clans Makanéta, Hléwane, etc. Ce nom est une espèce de « nom de famille » pour tous les membres du clan. Quand les sous-clans commencent à aspirer à l'indépendance, au cours des âges, le premier ancêtre tend à tomber dans l'oubli et se voit supplanté par l'ancêtre du sous-clan. On peut constater ce développement à l'heure actuelle au Nondwane où Mboza par exemple s'appelle un Makanéta. Il dit : « Je suis wa ka Makanéta », — « un homme de la maison de Makanéta; mais s'il désire être plus précis, il dira : « Je suis un Mazwaya Makanéta. » — « Chibongo a chi diwi », « le nom de famille n'est jamais mangé, il est éternel (Mboza) ».

Ce vieux nom est appelé *chibongo* de *kou bong*a, louer, glorifier. C'est un *nom de louanges*. On l'emploie dans deux occasions différentes :

1° *Quand des gens se saluent entre eux.* — Un ami qui rencontre Mboza lui dira : « Chwane Makanéta », « Bonjour, Makanéta! » Mais aussi : « Chawan Makétché! » (Makétché est le grand-père de Makanéta); ou : « Chawan Mazwaya », ou : « Chawan Nwamasoulouké. » (Masoulouké est le vrai père de Mboza).

2° *Pour calmer des bébés.* — Si le fils de Mboza crie, celle qui en prend soin lui dira : « Miyéla, Makanéta nwa yindlou ya ntima. »

1. On pourrait objecter à ceci que, dans les siècles précédents, le fameux Monomotapa avait fondé un grand empire. Mais personne ne sait exactement ce dont il s'agit. La description des chroniqueurs de ces temps-là n'est guère digne de créance, comme nous le verrons dans la suite.

« Tais-toi, Makanéta de la maison noire. » Il peut arriver aussi que quelqu'un, un adulte, emploie les mêmes expressions pour se consoler lui-même dans l'affliction. Notons ces derniers mots « de la maison noire ». Ils signifient : « Toi qui appartiens à un village où les huttes ont eu le temps de devenir noires; elles n'ont jamais été détruites par les ennemis, car nul ennemi n'ose attaquer ton clan. Aussi les toits sont-ils devenus noirs à l'intérieur sous l'effet de la fumée et noirs extérieurement à cause de la pluie! » C'est la coutume d'ajouter au nom de l'ancêtre des mots comme ceux-là pour flatter l'homme que l'on salue, ou le bébé que l'on console.

Ainsi chaque clan a une « phrase de louanges » qui est souvent beaucoup plus longue que celle des Makanétas. Masinga est appelé « wa le hondjosin », « celui qui règne sur la terre rouge » (plus fertile que le sable). Les Matinanas ou Ngomanes sont loués comme suit : « Nkandjétélé wa kou woma, kou bakéla minambyana » — « celui qui foule de ses pieds un endroit sec et les rivières commencent à couler, » car il est si lourd, si puissant. (Voir p. 85). Un homme de Ngomane s'adressera à sa tante paternelle dans les mêmes termes lorsqu'il lui offre un présent.

Voici quelques-uns des « chibongo » les mieux connus. Leur signification est parfois obscure, car ils contiennent souvent des expressions anciennes et inusitées :

Hoñwana : Ñwahomou ya ntima ñwa mou-Nondwane. Le bœuf noir du Nondwane.

Chirindja : Moudzounga ntima wa le dzoungen. Le Sud noir du Sud?

Mpfoumo : Ba hléla misaba ba khabouta, ils tamisent le sable; ils le mangent. (Ce sable est si blanc dans leur pays qu'il ressemble à de la farine de maïs : ils ne manquent jamais de nourriture).

Libombo : Libombo la Ndlopfou. Visage d'éléphant.

Nkouna : Ba homou! Ba nyari! ya makhwiri. Ñwachitjimba bouraka, ba mahlwène ka ntima. Ceux du bœuf! Ceux du buffle! le buffle au large ventre qui roule dans la boue, celui qui a un point noir sur le front!

Rikotjo : Ba nyamasi, ceux du figuier.

Khosa : Ba ripanga ro chéka ba ntindja. Ceux de l'assagaie bien aiguisée qui « coupe » les disputes que l'on amène à la capitale. (Les chefs Khosa étaient renommés pour leur sagesse dans le jugement des affaires judiciaires ou politiques).

Hlabi : Ba Nhlabi ba kou bengwa, Nhlabi ya Makamou ya Mavouse ya nkonwana. Les Hlabis qui sont hais, fils de Makamou, de Mavousé, du veau (?)

Hlengwé : Chikobela cha Matcheme, Tchawouke wa Matcheme noms des vieux chefs).

Tembé : Moulao Ngolanyama madlaya a nga di, makhama a nga di, a dlayele bahloti : Moulao (fils de Tembé?) le lion qui tue et ne mange pas, le faucon qui tue pour les chasseurs, c'est-à-dire qui est si bien nourri, si riche qu'il peut laisser la viande à d'autres. Cette phrase était prononcée autrefois par les sujets lorsqu'ils pénétraient dans le village royal en se traînant sur les genoux, pour se faire donner de la nourriture par le chef.

Nhlanganou : Ba kou hlomoula foumo, ba renga ndlela : Ceux qui dégainent l'épée pour acheter la route (le droit de passer à travers un pays étranger ¹).

En plus de ces phrases de louanges, chaque individu a la sienne propre ou les siennes qu'il emploie pour se glorifier lui-même ou que d'autres citent pour louer ses qualités. Elles sont fréquentes surtout pour les jeunes hommes, mais les jeunes filles elles-mêmes en possèdent. Dans le cas des chefs ces louanges sont beaucoup plus longues. Voyez par exemple la louange du chef nkouna Mouhlaba (III^e partie, chap. III, III).

Si nous passons la plaine de la Sabie et arrivons au Drakensberg, nous trouvons que toutes les tribus pédi qui y habitent avec les Thongas, dans les districts de Leydenbourg et du Zoutpansberg, possèdent des noms de louanges qu'elles appellent aussi *séboko*, le même mot que chibongo; mais la plupart de ces noms sont des noms d'animaux, et on les désigne par le terme technique *moulhoupou* mot qui correspond à totem; l'animal est l'emblème ou le totem du groupe. Les clans pédi sont totémiques. Ils ne se glorifient pas seulement eux-mêmes en se comparant à un animal et en prenant son nom, mais ils croient qu'il existe une lien mystérieux et vital entre cet animal et leur groupe social. Je ne puis raconter ici tous les faits que j'ai relevés parmi eux sur ce sujet. Ils ont été publiés dans *Le Globe*, l'organe de la Société de Géographie de Genève, volume LXIII, sous ce titre : *Le Tolémisme chez*

1. Cette coutume de louer les diverses tribus dans des termes comme ceux-ci est si familière aux Thongas qu'ils ont inventé des expressions semblables pour les Blancs. Les Portugais sont : « Ba ka fao-faz-malo, » ceux de : Ne t'en fais pas », car ils font aux indigènes l'impression d'être quelque peu insouciantes ou indifférents. Les Anglais sont : « Bana ba Nhlouleki, a hlouleka kou hleka, a tiba kou lwa », — « les enfants de celui qui ne peut pas, il ne peut pas rire, il sait se battre. » Peut-être les indigènes les trouvent-ils au contraire un peu trop sérieux, trop à leur affaire.

les Thongas, les Pédis et les Vendas. Mentionnons seulement les détails suivants. Les Khahas de Shilouvane ont pour totem la petite antilope grise appelée duyker. Ils se saluent entre eux ainsi : « Goni, Phoudi! *Goni* est probablement le nom d'un vieil ancêtre, comme Nkouna pour les Nkounas; mais *phoudi* signifie antilope duyker. Les membres de ce clan considèrent cet animal comme tabou et n'osent faire de sa peau un « ntéhé » pour leur enfant. Certains d'entre eux ne mangent pas la viande de cette antilope, par crainte que leurs enfants ne deviennent idiots ou ne soient couverts de tumeurs. Ils ne s'assièrent pas à côté d'un homme d'un autre clan qui tanne une peau de duyker. Les Machilas (les gens de Sékoukouni), qui ont pour totem le porc-épic disent : « Il est même tabou de marcher sur ses excréments; les plantes des pieds feraient mal. » Plusieurs clans ont peur de tuer l'animal qui est leur totem : ce n'est pas une loi établie par les chefs; le totem lui-même les punira s'ils la transgressent. Néanmoins je n'ai trouvé nulle part l'idée qu'ils descendent du totem. Voici l'explication qu'ils donnent : « Les vieux ont remarqué que la viande de tel et tel animal rendait les gens de leur clan malades; alors ils l'ont proclamée tabou. » Chez les Vendas, au moins dans certains clans venda (ceux des Laoudzis, Ngowés, Chidzibés) le totem est en relation directe avec le dieu-ancêtre. A sa mort, chaque membre du clan est censé prendre la forme de l'animal vénéré par son clan et aller rejoindre ses congénères dans le bois sacré où ils vivent.

On ne trouve rien de pareil chez les Thongas, les clans thonga sont *atotémiques*. Plusieurs hommes portent le nom d'animaux, mais c'est un simple moyen de se glorifier; ils n'observent aucun tabou en rapport avec la viande, la peau ou les excréments de cet animal. Telle est la conclusion à laquelle je suis arrivé après un examen approfondi; les seuls faits que j'ai découverts et que l'on peut mettre en relation avec des coutumes totémiques sont les suivants :

Le premier c'est que le chibongo est l'occasion de *plaisanteries plus ou moins malicieuses*. Il y a près de Rikatla un clan qui s'appelle *Chibindji*. Ce mot signifie foie. Quand un homme de ce groupe rencontre des gens qui mangent du foie, ils lui disent : « Viens donc, nous allons te passer cette broche au travers du corps et te rôtir! » Un autre clan se nomme *Ntchéko* : ce mot désigne un récipient ou une petitealebasse au manche allongé employée pour boire. Au temps du boukagne, quand chacun prépare ses calebasses pour la fête, ils disent : « Hélas! pauvres

de nous! Les gens vont nous conduire d'un bout du pays à l'autre; ils vont nous plonger dans leurs marmites et boire avec nous! » et ainsi de suite. Ceci n'est certes pas du totémisme. Mais j'ai constaté quatre faits qu'il faut mentionner, et qui sont fort intéressants.

Dans les environs de Pietersbourg, on dit qu'un Thonga qui appartient au clan de Rikotjo, mais dont le chibongo est *Nwangwenya*, le fils du Crocodile, « danse le crocodile » (*tchina ngwénya*). Ces mots thonga sont l'expression employée par les Pédis pour désigner leurs coutumes totémiques (*ho bina kwena*), bien qu'il n'existe aucune danse spéciale ni aucun chant en l'honneur de l'animal sacré; c'était peut-être le cas autrefois, mais plus maintenant.

2° Le nom de louanges du clan nkouna est dit être aussi un *nichoupou*, bien qu'il n'implique aucun tabou. Ce mot, inconnu dans d'autres parties du pays thonga, correspond au pédi *mou-thoupou* qui désigne l'animal totémique. Les hommes Nkounas aiment à être salués par ces mots : « Nkouna! Homou (bœuf)! Nyari (buffle) ». Il y a de nombreuses tribus pédi qui « dansent pour le buffle ». Mankhérou m'a affirmé que les Nkounas qui ont le même totem que ces tribus, sont de même origine, et viennent du même endroit au Zouloulouland. Cette affirmation est évidemment fautive et il ne put la maintenir. Ce vieux devin n'avait aucune idée de l'exactitude historique; il avait seulement inconsciemment conclu de la similarité de totem à une origine commune. De plus dans sa collection d'osselets divinatoires, il avait coutume de représenter sa propre tribu par un petit os de bœuf, comme les devins pédi le font pour leurs diverses tribus, qu'ils représentent par l'astragale de leurs totems.

Ces deux faits s'expliquent aisément par l'influence des tribus soutu parmi lesquelles ces Thongas ont vécu pendant longtemps. On ne constate rien de pareil chez les Thongas qui sont demeurés dans leur propre pays, et Maaghé, le chef pédi-khaha, m'a affirmé que cette appellation des Nkounas, Nyari, buffle, est moderne et a été empruntée aux Pédis. Les Nkounas n'observent aucun tabou en rapport avec le bœuf, et ceci montre que leur coutume totémique n'est qu'une simple imitation extérieure de celles des Soutos. Ces deux exemples pourraient être envisagés comme des cas de *totémisme secondaire*. Si nous considérons les Thongas en les comparant aux Pédis, nous serions tentés de conclure que les Thongas ont gardé la vieille coutume bantou de se désigner par leur ancêtre; de même que nous voyons les Thongas ajouter à ce

nom d'autres expressions de louanges, on pourrait alors supposer que les tribus pédi ont adopté des noms d'animaux pour se glorifier; au cours des âges, les craintes et les tabous essentiellement totémiques pourraient avoir été introduites dans ces tribus-là, vu l'importance donnée au chibongo. Ce serait une explication rationaliste du totémisme et elle n'est pas impossible *a priori*. Bien que le totémisme semble être une coutume très ancienne dans l'humanité, il ne découle pas nécessairement de ce fait que tous les peuples bantou aient dû passer par ce stade de la croyance primitive.

3^o Il me faut cependant mentionner un troisième cas qui montre que cette notion de la communauté de vie entre un animal et un groupe humain doit avoir aussi existé chez les Thongas d'autrefois. Il existe dans leur *folklore* des contes qui semblent avoir été inspirés par de vieilles idées totémiques qui ont maintenant disparu, surtout le conte de Titichane, publié dans *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 253. Une fillette nommée Titichane épouse un homme. Quand elle se rend chez son mari, elle demande à ses parents de lui donner leur chat. Ils refusent en disant : « Tu sais bien que notre vie est attachée à lui. » Elle insiste, et ils consentent à la fin. Elle enferme l'animal dans un endroit où personne ne le voit. Son mari même ignore son existence. Un jour, elle va aux champs, et le chat s'échappe de son enclos, entre dans la hutte, revêt les ornements de guerre du mari, danse et chante. Les enfants, attirés par le bruit, le découvrent, et informent le maître du village qu'ils ont aperçu un danseur étrange. Il vient voir et le tue. A ce moment précis, Titichane tombe sur le sol dans ses champs. Elle dit : « J'ai été tuée à la maison. » Elle demande à son mari de l'accompagner au village de ses parents avec le chat enveloppé dans une natte. Tous ses parents l'attendent. Ils reprochent sévèrement à leur fille d'avoir insisté pour prendre l'animal. On déroule la natte, et dès qu'ils voient le cadavre du chat, ils tombent inanimés sur le sol l'un après l'autre. Le Clan-du-Chat est détruit et le mari retourne dans son village après avoir fermé l'entrée du village avec une branche : « Leur vie résidait dans le chat. »

Les contes populaires sont très anciens et celui-ci n'est nullement unique en son genre (Voir Jacottet : « Treasury of Ba-Southo Lore », Morija 1908, l'histoire de Masilo, puni pour avoir mangé de la viande de zèbre). Cela semble montrer que l'idée totémique existait dans les temps anciens, dans ces périodes primitives de l'évolution que certaines tribus bantou ont dépassées.

4^o Un quatrième fait tend à prouver qu'une relation mystique existait autrefois entre un animal et un clan. Il y a dans le Nord du Transvaal une espèce d'antilope que les indigènes appellent *Chidyananane*. Il est tabou de la tuer : « Si un Nkouna le fait, sa famille mourra pendant l'année, sa femme, ses enfants et lui-même. S'il la tue sans le vouloir, il faut qu'il crie à haute voix : — « Yoo! Chana n'ta da na mane » — « Hélas avec qui la mangerai-je? » Mankhélou dit qu'il est tabou d'en manger la viande, mais que ce tabou est suspendu par cette formule. Les Nkounas ne peuvent expliquer cette coutume. Elle est peut-être un reste d'idées totémiques plus anciennes. Mais Mankhélou n'appelle pas le chidyanamane un ntchoupou, un totem, et ces coutumes peuvent aussi avoir un rapport avec la croyance au *nourou* (Voir chap. IV et IV^e Partie, coutumes de chasse). Même en supposant que les Thongas ont passé par une phase totémique, les clans actuels ont entièrement oublié ces anciennes croyances.

Mon but, dans le chapitre suivant, est de décrire le clan bantou typique, cette petite communauté de quelques centaines ou quelques milliers d'âmes, avec son chef héréditaire, et non la tribu dans son ensemble formée par l'amalgamation de plusieurs clans par un tyran militaire (Tchaka) ou un diplomate intelligent (Mochesch). Certains d'entre nous ont vu la cour de Goungounyana à Mandlakazi, avant que cet empire militaire sud-africain ait été détruit en 1895 et 1896 par les Portugais. Le docteur Liongme, un de mes collègues, a décrit certaines des coutumes frappantes de cette cour dans le Rapport de la S. A. A. S. de 1904 et dans le *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel* de 1901. Je renvoie mes lecteurs à ces publications et me contenterai de la vie plus modeste mais non moins intéressante du vieux clan thonga.

Dans cette petite communauté le *Chef* est le centre de la vie nationale. C'est en lui que le clan devient conscient de son unité. Sans lui il perd sa signification; il a en quelque sorte perdu son cerveau. La conception républicaine est aussi éloignée que possible des idées et des instincts de ces peuples. Aussi sera-t-il nécessaire de décrire tout d'abord les coutumes relatives au chef. Ensuite nous étudierons le rôle des *Conseillers*, une institution qui renforce et limite la première. Le système politique de ces royaumes minuscules une fois esquissé, nous considérerons la *Cour* et l'*Armée*, les deux domaines dans lesquels la vie nationale se manifeste principalement.

CHAPITRE II

L'ÉVOLUTION DU CHEF

A. — ENFANCE ET JEUNESSE

(Témoignage de Tobane qui s'applique particulièrement aux clans rongas).

Lorsque la femme principale du chef régnant, celle qu'on appelle la femme du pays (nsati wa tiko) s'aperçoit qu'elle mettra au monde un héritier, on la fait sortir de la capitale et on l'envoie dans l'une des provinces (tinyangwa) du royaume sous prétexte qu'elle est malade. On ne dit à personne qu'elle est enceinte, car il faut commencer, dès ce moment-là, à cacher (sihla) le chef futur. On la placera, par exemple, dans un village du district de Poulane, s'il s'agit du pays de Mpfoumo.

L'enfant vient au monde. Si c'est un garçon, on ne l'annonce à personne. Seuls les grands médecins de la contrée, ceux de la famille royale, ceux qui sont « la force du pays » (léti yimisaka tiko) sont convoqués pour veiller à sa naissance. Ils préparent pour lui, avec un soin spécial, les *milombyana* (les médecines de l'enfance). Quand la reine sort, portant son rejeton sur son dos, elle l'entoure d'un morceau d'étoffe afin que personne ne puisse savoir si c'est un garçon ou une fille!

Elle l'habille même en vêtements de fille, car il est dangereux (psa henyanyana), il est tabou de dire à haute voix : « Cet enfant sera le chef. » Une déclaration imprudente comme celle-là amènerait sur lui la malechance (singita), comme le feraient des vêtements de garçon (Mankhélou).

Il grandit ainsi ignoré. On le sèvre avec les mêmes cérémonies que les autres enfants. Sa mère retourne à la capitale. Il reste dans le village peu important où il est né.

Cependant des préposés spéciaux veillent sur lui et donnent à son père de ses nouvelles. On enseigne à ses petits camarades à le respecter. Dans ses jeux, il commence à être accompagné d'une cour en miniature où il se choisit des favoris (tinxékwa, mot zoulou). Certains de ses compagnons s'instituent ses conseillers (tindouna) et réprimandent ceux qui n'ont pas pour lui les égards

nécessaires. Ils jouent à la cour... ils jouent aussi aux soldats : ces petites troupes (makandjényana) vont à la guerre contre les guêpes et se battent avec les garçons des villages voisins.

Lorsque l'enfant est devenu un jeune garçon, on jette les osselets et on offre des sacrifices pour demander aux dieux s'il est bon de le ramener à la capitale. Si la réponse est négative, on attend. Quand le sort (boula) a déclaré que le moment est venu d'opérer ce transfert, il revient auprès de son père. C'est un jour de fête pour les conseillers qui l'avaient visité et qui, jusqu'alors, dirigeaient son éducation. Ils se traitent bien (ba founisana). On tue des chèvres, un bœuf. On sacrifie de nouveau pour annoncer aux dieux, aux mânes, que l'héritier du trône est de retour à la capitale, et l'astragale de la chèvre égorgée est attaché à sa jambe, sans doute comme amulette protectrice.

A l'âge de la puberté (loko a tithombela, hikusa a tilorelile, a fanela ku ya tiba mati), il subit, comme ses compagnons, les cérémonies en usage en pareille circonstance. Les grands médecins du pays le traitent afin de faire de lui désormais un homme (ba mu yimisa a ba wanuna), ayant le droit d'entretenir les relations sexuelles immorales auxquelles se livrent tous les jeunes gens. Mais on lui adjoindra des compagnons plus âgés pour le surveiller, l'empêcher de se laisser aller à trop de débordements (suka banhwanyana la' bakulu ba ta mu gema, ba mu sibela ku kula) car, alors, il serait arrêté dans sa croissance, il resterait faible et petit. Il vit donc dans une continence relative, participant aux jeux et aux travaux des garçons de son âge, des gardiens des bœufs. Parfois il donne des fêtes, lorsque son père lui a fait cadeau d'un bœuf pour se réjouir.

Le voici devenu un homme fait, parvenu à l'âge où les Noirs prennent femme (25 à 30 ans). Si son père vit encore, il lui est interdit de se marier officiellement. Il lui est permis sans doute de *lobola*, c'est-à-dire d'acheter régulièrement des femmes en mariage. Il se pourra aussi que certaines viennent vivre avec lui (titlhoubya), comme dans le cas du mariage par enlèvement, et alors il devra aller, lui aussi, selon la loi, de grand matin, se dénoncer comme coupable aux parents de la jeune fille; mais aucune de ces femmes ne sera son épouse officielle. Elles lui donneront des enfants, mais ces enfants seront des « makohlwa » ceux qui ne connaîtront rien à la royauté (bouhosi byi ta ba kohla), car la femme officielle, celle qui doit mettre au monde l'héritier, le jeune chef ne doit la prendre qu'après la mort de son père.

Il y a, en effet, un dicton, un adage du droit royal qui dit :

« Hosi a yi fanele kou bona ntoukoulou ». « Un chef ne doit jamais voir son petit-fils », c'est-à-dire celui qui succédera sur le trône à son fils. Les Ngonis de Goungounyane (dans le Gaza) avaient le même principe. Mais, chez eux, les choses se passaient différemment. Le fils aîné de la principale femme du chef arrivant à l'âge voulu pour se marier, prenait femme et perdait son droit de succession; c'est le fils cadet, encore jeune à la mort du père, qui héritait du trône, parce qu'il n'avait pas encore d'enfant lui-même. De là des guerres, des luttes, des jalousies entre frères, lesquelles ont amené des malheurs sans fin à la famille royale du Gaza et qui ont été l'une des causes de la chute de Goungounyane ¹. Le système des Rongas est beaucoup plus simple et moins dangereux pour la paix du pays : le chef ne doit pas voir son petit-fils; donc, le fils du chef ne prendra son épouse officielle qu'après la mort de son père. Les femmes qu'il épousera avant ce moment-là n'auront pas qualité pour mettre au monde l'héritier du trône.

Mankhélou m'a dit que lorsqu'un chef devient très vieux et ne désire pas retarder le mariage de son fils et héritier, il peut payer lui-même le lobolo et acquérir pour son fils la femme officielle qui sera considérée comme « la femme du pays ». Mais ceci semble un cas exceptionnel.

B. — COURONNEMENT DU CHEF

Dans tous les clans thonga, la mort du chef est tenue secrète pendant une année ou plus, comme nous le verrons. Chez les Nkounas le deuil officiel du défunt prend place le même jour que le couronnement de son successeur. Tous les régiments de l'armée sont convoqués, ainsi que les groupes de guerriers délégués par les clans étrangers. Les cérémonies de deuil sont accomplies tout d'abord (voir plus loin). Puis, à la fin de l'après-midi, me dit Mankhélou, les grands conseillers envoient un héraut vers le cercle des guerriers. Il crie : « Khawulal » c'est-à-dire : « Silence ». Le nouveau chef vient alors, il sort de sa hutte et se tient debout tout

1. En effet, Koulou, l'homme qui a trahi Goungounyane et a facilité sa capture, était l'oncle du chef; il avait une vieille rancune contre Goungounyane, parce que celui-ci avait tué un rival, dont Koulou appuyait les prétentions. Lorsqu'éclata la guerre avec les Blancs, Koulou épousa la cause de ces derniers et, par ses conseils, par le secours qu'il leur apporta, leur aida à se saisir du chef du Gaza.

seul au milieu du cercle. « Le voyez-vous », dit le héraut... « C'est le Chef! » — « Qui est-il? » demandent les guerriers, qui désirent savoir son nom. « C'est Mouhlaba Dabouka », répondit-il quand le chef actuel des Nkounas fut proclamé. Auparavant son nom était Chikouna. Il adopta alors ce nouveau nom, emprunté à l'un des chefs ngoni du Bilène. « Celui qui veut lutter peut lutter », ajoute-t-il. C'est pour ceux qui veulent protester contre le couronnement une invitation à le faire ouvertement. Quand Mouhlaba fut proclamé, la famille des Masakomos quitta la capitale en colère, jugeant qu'elle était privée de son droit (voir plus loin). Un incident de ce genre n'est pas rare, à cause des irrégularités qui se produisent si fréquemment au moment de la succession.

Si le chef est encore enfant, on le porte sur un bouclier, ou on le place sur le toit d'une hutte pour que chacun le voie.

Voici comment s'accomplit dans les clans rongas cette cérémonie que *Tobane* connaissait par le menu.

Tout d'abord on sacrifie aux dieux pour leur demander que cet acte puisse se passer en douceur, heureusement, sans querelle et la date est alors fixée. Des convocations sont envoyées aux petits royaumes des environs, à ceux, du moins, avec lesquels on entretient des relations de bon voisinage. Supposons que l'on procède à l'installation du chef de Mpfoumo; on invitera : Mapoute, Tembé, Matolo, le Nondwane, Nwamba et Chirindja. Manyiça et Ntimane sont envisagés comme « étant déjà d'un autre esprit (moya mounouana) et la bonté ne s'étend que jusqu'au fleuve Nkomati », pour traduire littéralement l'expression employée par mon informateur (*tintsalu ta halen, ti gama, le Nkomati ka Mazwaya na Chirindja*); c'est-à-dire que l'on n'entretient guère de relations d'étiquette avec les clans plus éloignés. Les guerriers des tribus convoquées se rassemblent en plus ou moins grand nombre; parfois il ne vient que quelques délégués. Mais ils ne se rendent pas directement à la capitale. L'étiquette exige que chacun commence par aller chez le conseiller du pays de Mpfoumo qui est chargé de traiter les affaires de son propre pays. Ils y sont bien reçus et nourris en attendant le grand jour du couronnement.

Quand on sait que les armées étrangères sont réunies, celle de Mpfoumo se rassemble aussi, et tous ensemble se rendent à la capitale.

Le conseil de la famille royale composé des oncles, des vieux parents du nouveau chef, discute dans une hutte à part. Le principal prend la parole :

Si hi humeliliki; si hi humeliliki, hi fanela ku beka hosi kutani!
Voilà ce qui est arrivé! Puisque cela nous est arrivé, il nous faut ins-
[taller un nouveau chef.

Les autres l'approuvent et répondent selon les lois d'étiquette de la discussion des Noirs...

Sur une place immense, tous les guerriers font le cercle (biya mukhoumbou). Bataillon après bataillon prennent leur place dans cette enceinte vivante. Il reste une ouverture à ce cercle parfait. La troupe des jeunes hommes qui sont du même âge que le chef (tintanga ta kwe) pénètre par là, le chef se trouvant caché au milieu d'eux, portant tout son attirail militaire : plumes d'autruche sur la tête, poils de queues de vache aux biceps et aux mollets, etc. Alors un individu spécial, le « porteur des chefs » (mutlakouli wa tihosi) entre au milieu de la troupe, prend l'élu du jour sur ses épaules et l'élève en présence de toute l'armée. Les grands conseillers, les chefs de second ordre, tous les jeunes gens de la famille royale accompagnent alors le souleveur du roi et parcourent avec lui l'intérieur du cercle en suivant la ligne des guerriers tout autour et ils crient :

Hosi hi leyi! Dlayan! Dlayan!
Voici le chef! Tuez-le! tuez-le!
A ku na yimbeni!
Il n'y en a point d'autre.
Hi tiba yoleyi.
Nous ne connaissons que celui-ci.
Dlayan! Iwa nga ni yimpi!
Tuez-le, s'il en est un ici qui ait une armée! (à lui opposer).

Les divers bataillons répondent à ces défis, à mesure que ce cortège passe devant eux : *Bayele! bayele! ndjao!* Ces mots constituent la grande salutation royale à laquelle ont droit tous les chefs indépendants ¹.

1. On a vu dans ce mot « Bayete » le sens suivant : amène-les ici et les tue tes ennemis! Ndjao signifie : lion! Les guerriers emploieraient ces termes à la fois pour glorifier le chef et pour se déclarer ses sujets. Cette salutation solennelle tend à se généraliser. On l'adresse aux Blancs, non seulement aux autorités supérieures, mais un peu à chacun, même, dans certains cas, aux missionnaires! Je me rappelle toujours mon arrivée au village de Chirindja où se trouvait le chef Mahatlane auquel j'allais rendre visite, sans le connaître encore. J'arrivai à l'entrée du *kraal* monté sur un âne des plus modestes et demandai à deux jeunes gens qui étaient là, à la porte, où était le chef. « Bayete » me répondirent-ils d'abord pour me saluer, et pourtant il n'y

L'élevation et la présentation terminées, on passe au *guila*, c'est-à-dire à la *danse guerrière*. Les héros de l'armée (*batlhabani ba fumo*), les jeunes gens de la famille royale s'élancent tour à tour dans l'enceinte, brandissent leurs armes, sautent aussi haut qu'ils peuvent, imitant les actes de vaillance du champ de bataille et faisant le geste de transpercer des ennemis. Ce *guila* se prolonge jusqu'à ce qu'on entende crier : *Yé-yi, yé-yi, yé-yi...* Ce susurrement qui parcourt toute l'armée marque la fin des sauts : chacun rentre dans la ligne. Maintenant tous les boucliers doivent se toucher, formant ainsi un immense cercle ininterrompu, et c'est alors qu'a lieu le *gouba*, l'exécution de l'hymne solennel qui est le *principal chant patriotique* de la tribu, le cantique du couronnement et celui du deuil, l'ode guerrière, bref le chant sacré par excellence.

Sabela!
Sabela, nkosi!
Ji! Ji!
Si ya ku wela mulambu mkulu
wa ka nkosi.

Réponds-nous!
Réponds-nous, ô chef!
Ji! Ji!
Oui nous irons passer le fleuve immense,
le fleuve du chef.

Ce chant, qui est d'ailleurs en zoulou, est difficile à comprendre. Le soliste s'écrie d'abord : « Sabela nkosi », ce qu'on pourrait traduire par : « Obéis au chef »; mais la signification en est plutôt : « Réponds-nous, ô chef! » et, dans ce cas, ces mots seraient une invitation adressée par l'armée au chef, lequel y répondra en exécutant la danse qui va suivre. A cette exclamation du soliste, les guerriers répondent d'abord en frappant leurs assagaies contre leurs boucliers, produisant ainsi un bruit sec que le chant cherche à rendre par la syllabe : *Jil ji!* Puis ils tapent du pied par terre faisant : *Voul voul* et ajoutent cette phrase énigmatique : « Oui!

avait rien de royal dans mon accoutrement ni dans ma monture! L'un de ces jeunes gens était *Mahatlano lui-même*.

On dit aussi volontiers « *Bayete* » à un supérieur lorsqu'il vous a fait un cadeau, et, dans ce cas, ce mot équivaut à « merci ».

Dans le Gaza, Goungounyane ne permettait pas qu'on dit « *Bayete* » à personne d'autre qu'à lui. Tous les petits chefs Ronga se faisaient saluer ainsi et le roi ngoni ne pouvait les en empêcher parce qu'ils dépendaient directement des Blancs et non de lui.

nous irons passer le grand fleuve du chef ». Qu'est-ce que ce fleuve? Est-ce celui qui sépare le pays de Mpfoumo de Khocène, par exemple, c'est-à-dire le Nkomati? Ou bien est-ce le Métembé qui marque la frontière entre les Rongas du Nord et ceux du Sud? Ou bien ne s'agirait-il pas plutôt, dans ces mots mystérieux, du fleuve de la mort que l'armée traversera sans broncher si le chef l'y appelle? Quoi qu'il en soit, ce chant doit être une protestation de fidélité des guerriers à leur roi et probablement aussi un appel à sa vaillance.

Lorsqu'il a été exécuté, il n'est plus permis à personne de sortir des rangs et de se promener dans l'enceinte. Le chef, lui, s'y élance; tous les guerriers tiennent leur bouclier en main et le frappent de petits coups secs (ku ba ngomana) et, à l'ouïe de ce roulement, le chef se met à *guila* à son tour. Il danse la danse guerrière, brandissant l'assagaie, comme s'il tuait des ennemis invisibles. La foule l'encourage en lui criant : « Silo! silo! silo! tête des champs! lion! » Les fusils partent les uns après les autres : « pou-pou-pou-pou »! Il se démène, il se couvre de sueur, il est rendu, le chef! Enfin il s'arrête! Toute l'armée s'assoit et on lui apporte un pot de bière pour éteindre sa soif.

Lorsque la cérémonie a duré assez longtemps et que l'armée a pu jouir tout à son aise du spectacle de la vaillance de son chef, le général licencie l'un après l'autre chaque bataillon. Le cercle (moukhombou) se démembré et tous courent en célébrant la louange du corps d'armée auquel ils appartiennent jusque chez les divers conseillers préposés sur eux. Les membres de la famille royale retournent à la capitale et y restent. Un conseiller va conduire à chacun des groupes le bœuf qui lui revient et que l'on accepte en criant : « Bayete! » et ils dépècent et mangent leur viande dans leurs quartiers respectifs. Chose à remarquer : on ne célèbre aucun sacrifice ce jour-là; aucune cérémonie religieuse n'est accomplie. Le couronnement est une affaire purement militaire, semble-t-il, une sorte d'assermentation des sujets à l'égard de leur chef et du chef à l'égard de ses sujets.

C. — LE MARIAGE OFFICIEL DU CHEF

Le chef ayant été couronné, il s'agit de lui trouver son épouse officielle, la femme du pays, c'est-à-dire celle qui donnera à la tribu son futur roi. Cette femme sera achetée avec les deniers des sujets : coutume des plus caractéristiques et qui montre admira-

blement à quel point la famille royale est à la fois la propriété et la gloire de la nation. Un beau jour, les conseillers étant venus rendre visite au nouveau chef, celui-ci les reçoit fort mal. « Qu'est-ce qu'on vous donnerait à manger? Qui donc cuirait la viande? Qui préparerait de la bière? » Ils s'en retournent tout penauds, mais ayant parfaitement bien compris l'allusion. Le chef a voulu leur rappeler que le temps était venu pour eux de lui procurer la femme du pays... Cette façon détournée de faire entendre les choses est fort en usage chez les Noirs.

L'affaire se discute tout d'abord en secret par les frères et les sœurs du défunt. Ils en parlent *dans la hutte* (ba bulabula ndlwin), c'est-à-dire entre eux, en conseil de famille. Lorsqu'ils se sont consultés, ils envoient un messenger aux principaux du pays, aux chefs des branches cadettes de la famille royale (à Khobo, Poulane, Koupane, s'il s'agit du pays de Mpfoumo), et leur font dire : « Le moment n'est-il pas venu d'élever, proprement de *faire grandir*, le chef (kulisa hosi), car le pays est maintenu par son coq. »¹ Les grands (psikoulou) discutent l'affaire, chacun dans son village, et fixent un jour de rendez-vous à la capitale où elle sera conclue.

Voyons comment les choses se sont passées pour le mariage de Nwamantibyane, le jeune chef de Mpfoumo, déporté à la suite de la guerre de 1894 à 1896 et décédé en exil. Nous allons, d'après le témoignage de Tobane, reproduire la discussion qui prépara son mariage. Elle illustrera bien les lois de l'étiquette observée en pareille occasion.

Les principaux sont donc réunis. L'un d'eux, le frère du chef défunt, commence :

Ana kambel ñwi tihosi
ta ka Mpfumul Ke, loko
hi hlengeletani namunhla,
ke ana hi psi bonllé-ké
lepsako psi fanekellé
ku nha hi koulisa hosi,
hi mou nyika nsati
wa tiko, hi mou nyika
tiko. A kou na yimbani,
ñwi tihosi!

Eh bien! vous, les chefs
de Mpfoumo, en effet! Si nous
nous sommes réunis aujourd'hui,
c'est que nous avons bien vu
qu'en effet il faut
élever le chef
et lui donner la femme
du pays, lui donner
le pays. Il n'y a pas d'autre affaire,
vous, les chefs...

1. *Dji yima hi nkoukou*, expression proverbiale qui veut dire : de même que le poulailler ne peut prospérer sans un coq, de même il faut prendre soin du chef du pays, afin qu'il puisse perpétuer sa race et procurer à la contrée celui qui lui succédera.

L'un des auditeurs répond :

Cha-ké, manyana	En nous exposant l'affaire,
ou hlayile mhaka	as-tu été au-dessous de ta tâche
u hloulekile na?	(sous-ent. [non!])
Cha marito mañwana	Et nous quelles autres paroles
hi ta boulaboula hi khanela yini-ké?	pourrions-nous ajouter?
A kou salanga ntchoumo...	Il ne reste rien à dire...
Ñwi hi kombisa	Vous donc, dites-nous
lepsi hi taka humecha psoné	ce que nous aurons à donner,
ñwi ba-ntsindjal	vous autres, habitants de la capitale!

Alors les chefs subalternes disent : « Pour nous, nous donnerons chacun une livre sterling ou un bœuf à choix. » Les maîtres des villages fourniront chacun dix shillings et chaque village en outre un shilling. Jadis, avant que l'argent fût répandu dans la contrée, chacun donnait une pioche.

Chaque petit chef s'en retourne et réunit de son côté l'argent ou les bœufs. Cela fait, il annonce à la capitale qu'il a fini sa collecte, et toute cette fortune est apportée et réunie chez le chef. On en fait le compte. Pour Ñwamantibyane cet impôt spécial produisit trente livres sterling et vingt bœufs.

La fiancée fut choisie dans la famille royale de Matjolo. Elle se nommait Mémalengane. Le jeune chef ne l'avait vue qu'une fois lorsqu'elle revenait du Gaza. Cependant elle était sa tante à la mode de Bretagne, cela de la façon suivante :

Hamoule, père de Zihlahla et grand-père de Ñwamantibyane, avait épousé la sœur de Malengane, chef de Matjolo. Malengane eut pour fille cette *Mémalengane* (*Mé* dans les préfixes des noms signifie : fille de); c'est elle qui devint la femme du jeune chef. Nous avons déjà mentionné et expliqué le fait que les mariages entre parents sont en honneur entre membres des familles royales.

Les chefs de Mpfoumo s'unissent généralement aux familles de Mabota et de Matjolo. Ceux-ci vont chercher femme à la cour de Mapoute.

L'affaire étant résolue, le lobolo réuni, la jeune fille élue, Matchibi, celui des conseillers de Mpfoumo qui est chargé des affaires de Matjolo, envoya Ñwémachabane, le jeune garçon qui lui servait de messenger, chez Sigaolé, chef de Matjolo, pour faire la demande en mariage. Le jeune homme n'alla pas directement chez le chef, mais il « entra » par le conseiller de Matjolo qui est chargé des affaires du pays de Mpfoumo et qui se nomme Mambène. Il fit sa commission en disant : « Nous sommes venus demander en mariage notre « kokwana », c'est-à-dire notre

grand'mère (ou notre tante). » « Bien, répondit Sigaolé, lorsque Mambène lui eut transmis la proposition honorable... Retourne-t'en, tu viendras chercher la réponse. »

Les membres de la famille royale furent convoqués, discutèrent et agréèrent la demande, et le même envoyé, flanqué d'un compagnon, vint, comme il était convenu, chercher la réponse. On balaya une hutte avec soin; on les reçut avec beaucoup d'égards et ils renouvelèrent leur message. « Notre chef, dirent-ils, est encore célibataire..... Il dort dans sa hutte de garçon (ce n'était pas vrai! il avait déjà plusieurs femmes, mais elles ne comptaient pas!), il est pressé de se marier! Dépêchez-vous donc de lui accorder Mémalengane. — Bien, dirent les autres. Nous irons tel ou tel jour discuter cette affaire chez vous. Quand nous attendrez-vous? » On fixe un jour et les grands de Matolo se rendent chez Ñwamantibyane. On leur a préparé une pompeuse réception; un bœuf a été tué à leur intention. Mais, tout d'abord, on se montre chiche à leur égard, on ne leur donne presque rien pour leur déjeuner, car il s'agit de régler en premier lieu une ennuyeuse question d'argent.

Dans la grande hutte, tous ces hauts personnages s'asseyent avec quelque embarras... Le prétendant n'y est pas. On n'arrive pas du premier coup à la grosse affaire du lobolo. Ce sont des circonlocutions, des compliments (nyiketana) sans fin, dont voici le résumé.

Un des principaux de Matjolo commence en disant :

C'est en règle, puisque vous autres,
de Mpfoumo vous avez voulu
ressusciter aujourd'hui
des relations anciennes de parenté!...
Hamoule, votre grand-père,
avait en effet pris femme
à Matjolo.
Eh bien! nous vous en sommes reconnaissants.
Cependant Sigaolé
nous a envoyés pour savoir
de quelle manière vous entendez la payer.

« Nous avons trente livres sterling », répondent les gens de Mpfoumo. — « Ah! trente livres! Est-ce à dire que Mémalengane ira elle-même couper son bois, puiser son eau? » (Cela veut dire : trente livres suffisent pour la princesse... mais il faut aussi payer pour les jeunes filles, les sœurs cadettes (tinhlampsa) qui devront l'accompagner pour lui aider dans son travail, comme c'est la coutume).

« Nous allons demander à Nwamantibyane ce qu'il a à répondre, » reprennent les principaux de Mpfoumo. Celui-ci leur dit : « Et les vingt bœufs ! » — Ils reviennent dans la hutte : « Il y a encore vingt bœufs », déclarent-ils à ceux de Matjolo. — « Bien disent ceux-ci, cela ira pour deux jeunes filles qui la soulageront dans les travaux du ménage. » La discussion épineuse est terminée sans trop de difficultés. Alors on va manger de bon cœur ! jusqu'à ce qu'on *choura*, c'est-à-dire qu'on soit bien repu, l'estomac saillant au-dessous du sternum et faisant bosse : telle est la notion du rassasiement chez les Noirs.

Les fiançailles (Kou bouta) sont réglées. Reste à faire la visite des fiançailles (kou tchékela) et à célébrer la fête proprement dite du mariage. Chose curieuse, le chef y brille par son absence. Ses amis vont *faire la visite* réglementaire (laquelle n'est pas rendue par les jeunes filles, comme lorsqu'il s'agit d'une union entre simples mortels). Ils y vont surtout pour voir la fiancée et faire rapport à son sujet à son royal prétendant.

La *fête du mariage* aura lieu, naturellement, au domicile de la femme. A Matjolo donc, on a préparé de la bière en masse et on avertit les gens de Mpfoumo lorsqu'elle est fermentée à point. Ceux-ci mobilisent (tlhoma) leur armée : non pas tous les guerriers, mais un bataillon choisi de jeunes gens et d'hommes portant la couronne. Ils se parent magnifiquement de leurs peaux de civettes et autres ornements de guerre, mais tiennent en mains leurs tout petits boucliers de jeux (mahahou) et des bâtons seulement, car c'est l'amitié qui les réunit et cette expédition n'a rien que de pacifique. Ils se rendent chez Mambène, le conseiller de Matjolo préposé aux affaires de Mpfoumo. On va les y chercher et ils arrivent à la capitale portant avec eux le lobolo qu'il s'agira de livrer aux parents de la princesse. Le curieux simulacre de la bataille dont nous avons vu les détails à propos des mariages ordinaires a lieu aussi, les habitants de Matjolo s'efforçant de s'emparer des bœufs et ceux de Mpfoumo se défendant et cherchant à aller voler les cruches de bière dans la capitale. L'engagement — pour rire — est assez vif, et les coups de gaule pleuvent dru jusqu'à ce qu'une plaie ait été faite et qu'un peu de sang coule, ce qui arrête net les hostilités ; dès lors on se reçoit amicalement.

Le lobolo, argent et bœufs, est remis à Sigaolé, chef de Matjolo, en présence de témoins. Mpfoumo tue un taureau pour Matjolo et Matjolo égorge une vache pour Mpfoumo, cela sans aucune cérémonie religieuse : on a déjà préalablement fait un sacrifice à Mat-

jolo pour recommander Mémalengane aux dieux de son pays. Par contre les jeunes gens des deux contrées exécutent les danses propres à chacun des clans. C'est un duel chorégraphique où ils s'efforcent de faire honneur à leur pays. Les invités dorment une nuit à la capitale de Matjolo et s'en retournent le lendemain.

Les parents de la fiancée préparent son trousseau : un *ngoula*, grand panier dans lequel on met des provisions de maïs et autres céréales qu'elle plantera dans son nouveau domicile; on lui remet divers ustensiles, marmites, corbeilles à vanner, pioche, hache, et, l'un des jours suivants, toutes les femmes l'accompagnent à la demeure de son mari et vont accomplir la cérémonie du *koroka ka chiguiyane*. (Voir p. 109). On les régale avec deux bœufs et elles retournent chez elles.

L'épouse du chef n'est pas tenue, comme les jeunes mariées ordinaires, de demeurer avec sa belle-mère et de la servir durant toute la première année de son mariage. Dès qu'elle est arrivée auprès de lui, le chef convoque tous les jeunes gens qui lui bâtissent rapidement un nouveau village, son village, lequel sera désormais la capitale du pays et que l'on baptisera d'un nom spécial. Le village royal de Nwamantibyane s'appelait Hlanzini, et il l'avait placé aux confins du pays de Nwamba pour n'être pas trop rapproché du commandant portugais demeurant à Hangwana.

Couronné, marié, installé dans sa résidence, le chef n'a plus qu'à régner.

Mankhérou raconte les cérémonies du mariage officiel chez les Nkounas comme suit : Tous les principaux chefs de village envoient chacun un bœuf à la capitale, puis se réunissent là, tuent un bœuf, le mangent et discutent pour savoir qui sera la « femme du pays »¹. Ils demandent au chef : « Qui aimes-tu ? » Il répond :

1. Dans le cas de Mouhlaba, Mankhérou lui-même reçut les quinze bœufs du lobolo dans son village et les garda un temps. D'autres sujets avaient donné une livre sterling ou une pioche, une chèvre ou rien du tout s'ils n'avaient pas pu fournir une contribution. Aucun n'avait refusé mais certains n'avaient rien à donner! Cela ne faisait rien! Pendant ce temps un bœuf se cassa la jambe. La mère de Mouhlaba dit à Mankhérou : « Vois! Les bœufs du lobolo meurent! Hâte-toi de prendre une femme pour le chef ». Mouhlaba fut consulté et choisit une fille du clan des Makaringés. Mankhérou avait déjà épousé une femme de cette famille; ces gens étaient par conséquent ses bakokwana. Il alla chez eux et leur fit sa proposition; ils acceptèrent. Ensuite Mouhlaba accompagna Mankhérou à sa seconde visite chez les gens de Makaringé qui tuèrent un bœuf pour lui et lui aidèrent à le manger.

« La fille de tel et tel chef. » Ils s'en vont chez le père de cette femme et disent : « Mange le lobolo et donne ta fille au chef. » L'homme peut refuser. S'il consent, la jeune femme deviendra la « femme du pays » le pays l'a achetée; elle donnera naissance au futur chef.

Si le pays apporte plus de bœufs qu'il n'est nécessaire, ceux qui dépassent le prix du lobolo accompagneront le chef et la princesse à leur nouveau village « pour les fournir de lait ».

La raison pour laquelle il n'est pas tabou pour un chef d'épouser une proche parente est celle-ci, selon Mankhélou : « Rien n'est tabou pour lui, parce qu'il est la terre (hosi i misaba, a yi yili ntchoumou). Il peut même prendre une fille des familles de ses plus jeunes frères, car tout lui est permis. Il n'a pas de faute. Il est celui qui fait la loi. Même si elle est mauvaise, les gens doivent l'accepter... » Cette identification du chef et de la terre est des plus curieuse et nous en reparlerons quand nous traiterons du caractère sacré du chef.

La femme achetée par l'argent du pays, bien qu'elle soit la femme officielle, est cependant inférieure à la première femme qu'à épousée le chef. Il n'accomplit pas les rites du veuvage quand elle meurt (voir p. 190).

Un chef prend toujours ses femmes avec lui, lorsqu'il voyage.

D. — LE RÈGNE

I. — LE CARACTÈRE SACRÉ DU CHEF.

Disons, dès l'abord, que, parmi les Rongas, l'appareil de la royauté est réduit au minimum. Le chef est aussi maigrement vêtu que ses sujets : parfois sa ceinture de queues est un peu plus opulente. Ses huttes sont construites sur le même modèle que les autres. Son village peut être plus grand, parfois aussi il est très petit ¹.

1. Un beau jour, me promenant sur la colline de Rikatla, j'arrive dans un champ et, à l'ombre d'un arbre magnifique, je trouve trois individus, les trois plus puissants personnages du pays, accroupis modestement et occupés à chasser les moineaux qui saccageaient leur plantation de sorgho. C'étaient Mozilla, le petit chef, Makhani, son premier conseiller, et la mère du chef, se livrant à cette besogne ennuyeuse aussi bien que les derniers de leurs sujets! Ce même Mozilla avait plusieurs jeunes frères dont l'un était le berger de nos bœufs. Il recevait un salaire de dix shellings par mois. Or ce jeune garçon

Dans les anciens documents portugais, en particulier dans une relation anonyme de la fin du siècle passé, les chefs des environs de la baie sont décrits en termes splendides : « Ils sont très puissants, pleins d'honneur, de générosité, et respectés. » Le chef de Khocène est appelé le *Grand Cacha* et comparé à « une sorte d'empereur ». Ce sont des exagérations manifestes, comme en ont souvent commis les explorateurs d'autrefois. Néanmoins tout n'est pas faux dans ces descriptions : la royauté, aux yeux des indigènes, est une institution vénérable et sacrée. Le respect pour le chef, l'obéissance à ses ordres sont généraux, et ce qui maintient son prestige, ce n'est pas un grand déploiement de richesse et de puissance, c'est l'idée mystique que la nation vit par lui comme le corps vit par la tête.

Les Thongas ne se servent pas de mots abstraits pour expliquer cela, mais d'images très frappantes. Les chefs, c'est la Terre, comme nous l'avons vu. Il est le coq qui soutient la vie du pays (Tembé). Mankhérou ajoute : « Il est le taureau; sans lui la vache ne peut vèler. Il est le mari; le pays sans lui est comme une femme sans mari. Il est l'homme du village. Si le chien aboie et qu'il n'y a point d'homme, personne n'osera sortir de la hutte pour se rendre compte du danger qui menace, personne n'osera chasser la hyène. Un clan sans chef a perdu la raison (houngoukile). Il est mort. En effet qui appellera aux armes? Il n'y a plus d'armée! Le chef est notre grand guerrier (nhenhe); il est la forêt où nous nous cachons, et celui à qui nous demandons nos lois. Les conseillers (tindjouna) n'ont pas le pouvoir de proclamer des lois. »

Le chef, conscient de cette position, fait de son mieux pour sauvegarder son prestige et l'augmenter. Il ne doit pas être trop familier. Il ne mange pas avec ses sujets, à l'exception de quelques favoris. Parfois il mange seul dans sa hutte. Lorsqu'il a tué un bœuf, il choisit parmi les divers morceaux ceux qu'il préfère et les mange devant ses sujets, qui le regardent avec respect, « en ravalant leur propre salive ». Il jette quelquefois un morceau de viande à l'un de ses favoris, qui le reçoit des deux mains et crie : « Bayète! » A la capitale du Tembé, les hommes se traînaient sur leurs genoux devant le chef en criant : « Ngolanyama », « Lion! ». Nwanguoundjwana, le chef de Nwamba, était connu pour ses manières plus démocratiques. Il avait coutume de manger avec ses gens.

tomba malade. Il pleuvait à torrents ce jour-là. Qui vois-je arriver à dix heures du matin, absolument trempé par le déluge qu'il faisait? Mozilla, mon chef, qui me dit : « Je garde les bœufs à la place de mon frère... me voici je t'avertis que je vais les conduire à l'abreuvoir! »

Avant l'arrivée du christianisme il était tabou de serrer la main d'un chef. Maintenant Mouhlaba accepte avec une certaine répugnance la main que lui tend le plus modeste de ses sujets et même des enfants, le jour de Noël. L'idée qui inspire cette crainte est que le chef est un être magique. Il a des médecines spéciales dont il s'enduit ou qu'il avale; ainsi son corps est tabou (ntjhoumbou wa hosi wa yila). Il est dangereux : « Quand il tend un doigt vers toi, tu es mort! » (Mboza). Grâce aux charmes dont il s'était servi pour oindre son corps, Maphounga, le chef du Nondwane, rendait ceux qui discutaient les affaires de l'État avec lui, même les Blancs « incapables de lui répondre ou de résister à sa volonté » (Mboza). Pour accentuer encore cette crainte salutaire, certains chefs avaient la curieuse coutume de *disparaître pour un temps* (toumba), terme qu'on applique à une grande chenille quand elle entre dans le sol et devient chrysalide. Ce même Maphounga restait invisible pendant une semaine chaque année avant la grande fête du boukagne¹. Nous verrons que les grands magiciens pratiquent le même rite, car ils désirent aussi créer par ce moyen une impression profonde dans l'imagination populaire (Voir VI^e Partie). Nous l'avons dit, le chef seul doit être salué par la formule royale « Bayète » ou « Bahéli ». Le petit chef n'y a pas droit légalement, et on l'appelle « Baba », « Père ». Quant aux sujets on les appelle *malandja*, du verbe kou landja, suivre ceux qui suivent. Le chef marche en tête; les « malandja », les gens ordinaires, suivent par soumission et fidélité, un peu comme un chien suit son maître par attachement, mais prêt à se battre pour lui, si l'occasion se présente.

Le nom du chef ne doit pas être prononcé en temps et hors de temps. S'il est identique au mot qui désigne tel autre objet, le nom de cet objet doit être changé. Ainsi le chef de Mpfoumo, *Ŋwamantibyane* avait le sentiment que son nom était trop rapproché de *ntibou* (diminutif *ntibyane*), une espèce d'antilope. On n'osait plus appeler cet animal *ntibou* dans le pays pour cette raison; c'était tabou. On devait l'appeler *ngouya*. Zihlahla le père de *Ŋwamantibyane* était allé plus loin encore que son fils;

1. On rencontre cette coutume chez les Pédis, dont les vieux chefs abandonnent leurs villages et vont vivre au désert pendant des années en laissant à leur place un prince régent. Cette sorte de vie d'ermite leur donne un grand prestige. Le chef pédi Sikororo, près de Shilouvane, s'éclipsa ainsi durant plusieurs années. La continence sexuelle, même une vraie répugnance pour les femmes, était l'une de ses raisons pour se retirer dans une solitude qui dura jusqu'à sa mort (1903-1904).

ses conseillers se plaignaient qu'il ne leur donnait pas de viande à manger et la gardait toute pour lui. « Il est un chien », disaient-ils. Le chef entendit cette remarque et promulgua le décret suivant : « Que l'on informe tout le pays que *mbyana*, le chien, c'est moi. Quand vous prononcerez ce mot, vous parlerez de votre chef. Je vous ordonne par conséquent d'appeler les vrais chiens dorénavant *kalawana*. » Et ainsi fut fait pour un temps. De même, dans le Nondwane, les gens proclamèrent tabou le verbe *kou phounga*, asperger, et le remplacèrent par *kou kouéba*, boire, pour ne pas offenser *Maphounga*. Cette coutume de montrer du respect en évitant d'employer le nom du chef pour désigner des objets ordinaires est même étendue à d'autres hommes, s'ils sont particulièrement connus. Ainsi comme un certain grand personnage du clan de Mapoutjou s'appelait *Mahlahla*, ce qui signifie des branchettes, on devait appeler ces dernières *mavinda*. L'interdiction de prononcer le nom du chef peut même aller si loin que les noms des chefs défunts eux-mêmes sont tabou, au moins dans la région du Bilène. Ainsi le petit chef de Rikatla avait été appelé *Mouzila*, d'après le grand chef ngoni, fils de Manoukosi et père de Goungounyana. Mais les gens avaient coutume de l'appeler *Mbozine*, de crainte que les guerriers du Bilène ne puissent dire : « Qu'est ceci? Où l'avez-vous caché? Montrez-nous Mouzila. Nous affirmons qu'il est mort depuis longtemps! »

Ce sont là des traces de la coutume du « hlonipa », qui n'est pas aussi développée néanmoins chez les Thongas que chez les Zoulous.

Le nom du chef est d'autant plus sacré qu'on l'emploie généralement dans les serments. Quand un homme du Nondwane doit prêter serment, il dira : « Maphounga! »¹.

1. Dans son livre intitulé *Kafir Socialism*, D. Kidd a affirmé que les chefs bantou sont très jaloux et tuent leurs sujets quand ils deviennent trop riches et ainsi leur portent ombrage. Ceci peut être le cas dans d'autres tribus ou lorsqu'un gouvernement militaire a remplacé le vieux système patriarcal. Chez les Thongas il n'en est pas ainsi. Mes informateurs n'ont pu trouver aucun exemple d'un meurtre commis par un chef pour cette seule raison. Il faut mentionner cependant le cas de Shilouvane qui tua un de ses sujets appelé Mouhloulouni devenu trop puissant; mais Mouhloulouni avait déclaré qu'il désirait usurper le pouvoir; il s'agissait donc d'une haute trahison! Un ndjouna riche du pays de Nondwane fut aussi mis à mort et ses bœufs furent pris par le chef parce qu'il avait tenté de séduire l'une des femmes de celui-ci. Mais beaucoup de chefs de villages avaient de nombreuses têtes de bétail, autant que Maphounga, et n'étaient pas inquiétés pour cela : « Pourquoi les aurait-il haïs? Ils ne pouvaient lui nuire, car il était protégé par des puissances surnaturelles, et ils lui apportaient d'autant plus de bière qu'ils avaient davantage de femmes et par conséquent de maïs »

II. — INSIGNES ROYAUX.

Partout les rois aiment à s'orner d'objets particulièrement imposants, emblèmes de leur office qui les différencient de leurs sujets. Les chefs thonga n'ont pas de couronne spéciale, le « *chidlodlo* » étant l'apanage de tous les notables adultes (p. 125); ils ne portent aucun vêtement royal et n'ont ni sceptre ni trône. Nous traduisons parfois par trône le mot *chiloubélo*, c'est-à-dire l'endroit où on *louba*, où l'on paie l'impôt; mais il s'agit seulement d'une hutte plus petite que les autres, et des sujets peuvent avoir leur « *chiloubéli* » (Voir p. 209). Néanmoins dans certains de ces petits royaumes il y a des objets royaux qui appartiennent au chef en tant que chef (*boukosi bya hosi*).

Chez les Nkounas, le chef possède un gros bracelet de cuivre appelé « *ritlatla* », acheté il y a très longtemps à Lourenço-Markes par le clan Nkouna en échange de défenses d'éléphants, me dit Mankhérou. D'après d'autres informateurs, le *ritlatla* avait été forgé par des indigènes avec le cuivre ou peut-être l'or extrait par eux. Le *ritlatla* était dans les mains de la branche aînée du clan Nkouna : Hochana était alors le chef de cette bande, mais il s'était enfui dans le pays de Nwamba pendant les temps troubles de 1855 à 1860. Quand il mourut, ses gens apportèrent le *ritlatla* au chef Shilouvane qui appartenait à une branche cadette; ils pensaient qu'à sa mort, le *ritlatla* et la royauté leur reviendraient. Mais leur espoir fut déçu : Shilouvane garda le pouvoir et son insigne, le bracelet de cuivre, et les légua à son fils, Mouhlaba, comme nous le verrons. Bien des légendes courent à propos de ce *ritlatla*. On dit qu'il se meut de lui-même. « Ce morceau de métal est vraiment une chose étonnante », écrivait un jeune Nkouna, « car, lorsqu'on l'enterre dans le sol, comme les Noirs font avec leurs trésors, une tige de fer doit être plantée au milieu, pour l'empêcher de s'en aller; si l'on ne prend pas cette précaution, le *ritlatla* peut abandonner la place où il était et s'en aller ailleurs. En une année il peut se transporter aussi loin que la source du Masétana (environ un kilomètre). »

Un autre trésor royal appartenant à la famille Nkouna c'était une *défense d'éléphant* que des ennemis vaincus avaient apportée en gage de leur soumission.

Au Nondwane, le vieux chef Papélé qui précéda Maphounga et vivait au milieu du siècle dernier, portait une *sorte de chignon*, ou paquet de cheveux tissés, qui était un signe de la royauté (*chi-*

foko). Mais cette coutume a disparu. Il y avait aussi *une longue canne* qui restait exposée à la fumée du feu royal dans la hutte sacrée du *nyokwekoulou*, que je vais décrire et que l'on appelait *ntjobo* et aussi *mhamba* (offrande); cet objet avait évidemment une valeur religieuse pour le clan et on le sortait quand l'armée était réunie. Il possédait le pouvoir de devenir invisible pour l'ennemi. De plus cette canne magique était fort utile car elle avertissait le clan quand quelque danger le menaçait. On plaçait alors le « *ntjobo* » dans le feu : s'il ne brûlait pas, le clan n'avait rien à craindre de ses ennemis; s'il prenait feu, le clan allait être attaqué et défait. Alors on préparait une autre canne et on la mettait dans le brasier avec l'espoir qu'elle résisterait à la flamme.

Nous parlerons dans la Quatrième Partie d'une autre *mhamba* vénérée qu'on rencontre dans la plupart des clans thonga et qui se compose des ongles et des cheveux des chefs défunts dans le clan du Tembé et de la peau desséchée de leurs visages dans le clan de Chirindja. On l'employait comme moyen de propitiation dans les calamités nationales. Dans le pays de Khocène, le chef possédait aussi la *mhamba*. C'était un objet mystérieux que le clan avait toujours possédé depuis des temps immémoriaux, depuis le commencement, « depuis que les Khosas sortirent du roseau » (Voir VI^e Partie, III). Personne n'osait le voir sinon le chef, qui le gardait caché quelque part, dans un trou, parmi les rochers. Son neveu utérin seul (*ntoukoulou*) connaissait cet endroit, et, si on en avait besoin pour prier les chefs défunts, le chef et son neveu osaient seuls s'approcher de la cachette; ceux qui les accompagnaient devaient s'arrêter à quelque distance. Cette *mhamba* est perdue. Même Ntchongi, le grand chef des Khosas au début de ce siècle, ne l'avait jamais vue. Elle avait été prise par son prédécesseur Mavabaze et avait disparu pendant les troubles politiques de la guerre de Goungounyana. Ainsi il est impossible de dire en quoi cet objet consistait et on ne le saura probablement jamais. Il n'y a pas de doute toutefois qu'on l'employait dans le même but que la *mhamba* du Tembé et de Chirindja. Son pouvoir religieux et magique venait du fait qu'il était enduit de la « *nsila* » des chefs décédés. A la mort d'un chef, sa « *nsila* », c'est-à-dire la couche de saleté qui restait sur son corps, était enlevée et on en enduisait la *mhamba*. Cela donnait au chef régnant le pouvoir d'influencer ses dieux ancêtres en vertu du principe magique : la partie agit sur le tout. On dit que, dans les temps anciens, le chef Khosa Chihanyisane avait maltraité ses

deux jeunes cadets, Malakwane et Chalati, et que ces deux hommes réussirent à lui arracher le pouvoir avec l'aide du clan de Nwamba. Chihanyisane se réconcilia plus tard avec ses frères et il donna la mhamba à Malakwane; c'est la preuve que cet objet mystérieux était vraiment considéré comme l'attribut le plus important de la royauté.

Ces insignes royaux n'étaient pas d'une apparence très imposante. Il faut avouer que la royauté thonga n'avait guère d'emblèmes brillants. Mais elle avait plus que cela! Chaque clan possédait une médecine spéciale dont les vertus magiques étaient grandement estimées; grâce à elle le chef était invincible, les guerriers invulnérables, et le pays ne pouvait être conquis. Ce charme puissant est appelé *mbhoulo* (Dj), *mphoulo* (Ro).

Chez les Nkounas le *mbhoulo* se nomme *Nwantikalala*. Il est gardé par les gens de la famille de Mouchouane, et un homme appelé Papalati en est responsable. Il consiste en quatre calebasses (nhoungoubane), deux mâles et deux femelles (les médecines sont considérées comme ayant un sexe, voir VI^e Partie) et voici quels sont leurs noms : Madyakakoulou, Nwahondyane, Mbengatami lomou et Masémane. On consulte toujours les osselets pour déterminer quelle calabasse doit être employée. Voici l'usage que l'on fait de ces médecines : chaque année on y mêle les prémices dans la cérémonie du *louma* que nous décrirons plus tard. En temps de guerre le *mbhoulo* est employé pour *clôturer le pays*. Des messagers s'en vont à tous les gués sur la frontière, prennent des pierres dans la rivière, les enduisent de la substance magique et les placent sur les routes, aux carrefours; si les ennemis envahissent le pays, ils perdront leurs forces. Les armes sont aussi aspergées avec une décoction de cette médecine royale, comme nous le verrons, et on la donne au chef pour le préserver de la maladie. Le père de Papalati avait été accusé d'avoir vendu un peu de cette puissante drogue nationale au chef pédi Sikororo, un acte qui équivalait à une haute trahison.

J'ai eu la bonne fortune d'obtenir la description de tous les rites relatifs à la médecine royale dans le clan des Mazwayas. On l'appelle le *nyokwékoulou*, un mot probablement dérivé du verbe kou nyouka, fondre. Laissons Mboza nous raconter d'une voix pleine de crainte mais aussi d'une conviction profonde les miracles de cette drogue merveilleuse. Il a vu comment on la préparait en 1893, avant que la guerre ait dispersé le clan et détruit sa puissance militaire.

Chaque année le *nyokwékoulou* est renouvelé. Sa composition

exacte n'est connue que d'un homme, Godléla, le magicien et prêtre de la maison royale, à qui le soin de sa préparation est confié. Cet homme appartient à la famille ou sous-clan de Tlhatlha. Il est très respecté. Personne n'ose se disputer avec lui et il a le droit d'insulter le chef lui-même. *Sa fonction est héréditaire.* Son père, Maloubatilo, avait la charge du nyokwékoulou avant lui. La loi de succession pour cet office est la même que pour la royauté : quand le frère aîné meurt, c'est son cadet qui prend sa place. Les chefs des villages lui disent : « C'est toi qui seras le détenteur de la médecine! Prends-en grand soin! » Quand tous les frères sont morts, elle passe aux fils.

Quand le moment favorable est arrivé, le chef consulte les osselets. La première chose à faire est d'envoyer des messagers dans tout le pays pour couper une *branche fourchue*, une « chuphandjé » à laquelle sera suspendue laalebasse qui contient les médecines. Lorsqu'ils l'ont choisie (ce doit être un tronc de nkonono), ils la rapportent à la capitale. En tête marche le maître des cérémonies, Godléla, et derrière lui quatre hommes qui portent la chuphandjé. Ceux qui les accompagnent ont le droit d'entrer dans les villages et de voler des poules. Malheur à qui rencontre cette troupe! On les dépouillera de tout ce qu'ils portent, « parce que la branche fourchue qui porte la grande médecine du chef est tabou ».

Quand on a dûment apporté la branche sacrée à la capitale, Godléla procède à la seconde opération, la *cuisson des drogues*. Mboza vit le magicien prendre des morceaux de peau de buffle, de lion, d'hyène, d'élan, de panthère, de serpents de diverses sortes, et enfin et surtout de la peau humaine d'ennemis tués pendant la guerre : une partie de la peau du front, le cœur, le diaphragme, les ongles, un doigt, quelques oreilles. Tout cela est rôti dans une grande marmite. Diverses racines magiques exposées sur des nattes sont coupées en petits morceaux et jetées elles aussi dans la marmite. Le chef et les sous-chefs s'approchent avec des roseaux, aspirent et avalent la vapeur et la fumée qui s'en dégagent ¹.

1. Le sous-clan Hlewane qui se révolta à plusieurs reprises contre le chef légal et réussit par ses intrigues à provoquer la guerre de 1894, après laquelle il devint la famille régnante du Nondwane, avait coutume de s'abstenir d'« avaler la fumée » parce que, dans les temps anciens, il avait été défait par les gens de Maphounga et plusieurs de ses membres avaient été tués; leur chair avait été employée pour la préparation du nyokwékoulou. Aussi craignaient-ils d'aller respirer l'odeur des hommes de leur clan.

Une fois la préparation de la grande médecine terminée avec succès, on amène le grand tambour de la capitale (nhoumbouri) sur la place et chacun se met à danser, même les femmes, qui prennent des assagaies dans leurs mains et chantent : « Nous sommes reconnaissantes si nous mourons (hi tlangela kou fa) » ce qui veut dire : « Le pays est en sécurité, notre médecine invincible est préparée! Nous ne serons pas tués par des ennemis mais mourrons de mort naturelle. » Avant d'éteindre le feu employé pour rôtir les médecins, Godlela prend un peu d'eau, la répand sur les charbons ardents et, lorsqu'elle se change en vapeur, il émet le « tso » sacramentel et prie ses dieux, les esprits décédés de la famille Tlhatlha, comme les docteurs le font toujours, pour obtenir leur bénédiction sur le nyokwekoulou.

La drogue royale une fois consommée est réduite en poudre et cette poudre versée dans des Calebasses. La branche fourchue est alors plantée dans la hutte sacrée que je décrirai sous peu, et l'on y suspend les Calebasses. Chaque sous-chef reçoit une Calebasse et l'emporte dans son village où elle servira à accomplir la cérémonie du *louma* dans le district où il exerce son autorité. Mais la plus grande partie de la poudre reste à la capitale. On l'y emploiera non seulement pour le *louma*, et pour l'aspersion des guerriers (voir Ch. IV), mais encore à deux autres fins : 1^o pour la protection du pays au moyen des chevilles de bois (*timhiko*); 2^o pour en remplir la corne magique.

1^o *Les chevilles de bois* (*timhiko*). — Un jour est fixé pour planter la branche fourchue dans la hutte où la grande médecine est conservée. Alors le docteur et quelques membres de la famille royale s'esquivent pendant la nuit et vont aux carrefours, aux points stratégiques de la frontière du territoire des Mazwayas. Il est tabou de les rencontrer. Ils plantent des chevilles de bois et les enduisent de la poudre. Sitôt qu'elles ont été enduites, elles deviennent invisibles. Nul ne peut les voir ou les casser que Godléla. Elles ne pourrissent jamais. Les termites ne les attaquent pas. Elles sont comme la clôture du pays.

Si une dispute survient au sujet de la frontière du pays, on appelle Godlela. Aussitôt, les chevilles invisibles apparaissent; elles sortent jusqu'à trente centimètres au-dessus du sol. Si une armée hostile approche, elle déguerpira d'emblée, saisie de terreur à la vue de ces chevilles.

2^o *La corne magique*. — Le reste de la poudre est mélangé à du miel d'une espèce particulière, celui que fabrique la petite abeille noire appelée *mbonga*. Cette abeille construit un grand nid sphé-

rique profond dans la terre. Les Thongas ont de nombreuses superstitions relatives à ce nid. Il disent que le miel de la mbonga peut être mangé par n'importe qui, mais ce sont seulement les membres de certaines familles qui peuvent découvrir le nid et le déterrer. Pour les autres gens il demeure invisible (Voir VI^e Partie). La famille Ngwétsa à Rikatla était l'une de ces familles favorisées! Il faut dire que le trou par lequel l'abeille mbonga pénètre dans le sol est vraiment très petit et qu'il échappe à la vue de la plupart des gens. Ce miel vient de l'intérieur de la terre; c'est une chose cachée et mystérieuse. On en ajoute un peu à la drogue et le mélange ainsi obtenu est versé dans une double corne, ou plutôt dans deux cornes fixées solidement l'une à l'autre, le point où elles se rencontrent étant soigneusement recouvert de fumier, qui tient lieu de colle. On perce d'un trou la corne supérieure et c'est par là que la drogue est introduite. C'est un grand moyen de divination. Quand la guerre est imminente, le nyokwekoulou commence à mousser et sort par l'ouverture : « Il sait tout ce qui touche à la guerre. » Ainsi le pays peut s'y préparer. On ne saurait s'étonner que cette médecine puissante soit conservée avec une crainte superstitieuse et un très grand soin.

Une place d'honneur est réservée à la corne magique dans la hutte de la première femme du chef. Au milieu de l'âtre un feu perpétuel est entretenu : il ne doit jamais s'éteindre; c'est tabou. Le bois employé doit être celui d'un arbre croissant au bord de la mer appelé ntjobori. Le sous-clan des Makanétas doit le fournir régulièrement. Il est tabou de se fournir de charbons ardents à ce foyer, que l'on appelle le feu royal, le feu de la médecine (ndjilo wa bouhosi, wa mouri). Si la femme laisse le feu s'éteindre, il faut appeler Godlela pour le rallumer en frottant deux bâtons de l'arbrisseau appelé ntjopfa l'un contre l'autre. Le feu obtenu au moyen de ce bois est considéré comme dangereux. Il est tabou d'en couper les branches ou de les employer pour se réchauffer : on prétend que les parties génitales enflent quand on viole cette loi (Voir IV^e Partie). Mais Godlela, lui, n'a pas peur; n'a-t-il pas ses médecines pour se protéger? Il peut et doit employer le ntjopfa pour rallumer le feu du nyokwekoulou, et il recevra une bonne récompense pour son travail! Le ntjobori en brûlant produit une fumée abondante qui laisse un dépôt sur la corne, sur la branche fourchue, et sur les calebasses qui contiennent la provision de poudre.

La reine Mimpanyanhoba, qui avait la garde du nyokwekoulou, ne devait avoir aucune relation sexuelle avec le chef pour

cette raison. Je ne sais si la continence absolue est toujours imposée à la gardienne de ce feu sacré, comme c'était le cas pour les vestales romaines. Mais Mboza m'a assuré que cette femme empêchait les autres femmes, ses compagnes, de s'approcher de sa hutte : c'était tabou. L'herbe qui couvre la hutte ne doit jamais être enlevée, même si elle pourrit sous l'action des pluies. C'est tabou. On ne fait que poser une nouvelle couche d'herbe sur l'ancienne, une chose que l'on fait rarement pour les maisons ordinaires.

En cas de guerre, si le clan doit quitter le pays, on bâtit en hâte une petite hutte spéciale dans la brousse et la précieuse médecine y est déposée. Il n'y a pas à craindre que l'ennemi la prenne, qu'il soit Blanc ou Noir, car cette hutte elle aussi a la propriété d'être invisible. C'est ce qui arriva pendant la guerre de 1894¹.

Quant à la *mhamba* des clans de Zihlahla et du Tembé les choses se passent différemment; l'homme qui en a la garde s'enfuit avec la médecine et avec le chef.

Telles sont les lois du *mphoulo*. Cette grande médecine peut être considérée comme appartenant au trésor royal dont elle est la partie la plus importante. Pour les chefs et les sous-chefs, c'est un moyen de renforcer leur autorité, comme nous le verrons en décrivant le rite du *louma*. D'autre part le *mphoulo* est une propriété collective, le moyen magique tout puissant par lequel le clan résiste à ses ennemis ou remporte sur eux la victoire. Il est au centre même de la vie nationale.

Dans le clan de Manyisa, la médecine de la guerre est appelée *mabophé*, et c'est un homme du nom de Chikiza, du clan Ntjeko, et non de la famille royale, qui en a la garde. On dit qu'il l'a héritée de ses ancêtres. Elle est administrée de la façon suivante : Le *nanga* prépare de petits tas de bois sur le chemin, verse un peu de médecine dessus, y met le feu, et les guerriers doivent marcher sur les charbons et éteindre le feu avec leurs pieds. Ils deviennent ainsi invulnérables ou sont tout au moins protégés contre les blessures mortelles. Quand ils sont prêts à partir pour la bataille, on jette les osselets et ceux-ci donnent l'ordre suivant : « Ne tuez pas le premier ennemi que vous rencontrerez, mais prenez-le vivant, homme ou femme, et amenez-le au chef. » Le chef accompagné de quelques indounas doit poignarder le captif en dehors du vil-

1. Dans le Nondwane le *nyokwekoulou* est placé sous la garde de l'héritier de Maphounga, Magomanyana. Le nouveau chef usurpateur essaya de s'en emparer, mais Godlela refusa de le lui donner. Ainsi Moubvecha n'a pas de « *mphoulo* ».

lage royal; le corps de l'ennemi défunt sera alors ouvert, et la graisse qu'il contient sera mélangée à la médecine de la guerre. Le cadavre sera jeté aux chiens qui le mangeront et le détruiront.

Dans certains clans les chefs possèdent aussi *d'autres charmes personnels* qui inspirent une grande crainte; ce sont les *chitjemba*. Dans le clan de Malouléké par exemple, chacun des enfants du vieux chef Machakadzi reçut de lui l'un de ces chitjemba. Il consiste en une partie du crâne d'un enfant, le sommet du crâne, là où l'on voit battre le pouls, sur la fontanelle. On a enduit cet objet avec l'humeur vitreuse provenant d'yeux d'éléphants ou de lions; on l'a aussi frotté avec de la poudre préparée avec la peau d'animaux sauvages. La possession de ce charme donne au chef un pouvoir surnaturel. Si, lorsqu'il est irrité contre quelqu'un, il invoque ses dieux en suçant son chitjemba et émet le tsou sacramentel, il peut appeler n'importe quel animal sauvage pour tuer cette personne. Il a offert un sacrifice avec le chitjemba : elle mourra!

Quelques chefs des clans du Nord avaient coutume *d'avalier une des pierres* trouvées dans l'estomac d'un crocodile. On dit que, lorsqu'on dépèce les crocodiles, on y trouve un certain nombre de pierres, l'animal étant supposé en manger une chaque année, quand la saison des pluies commence. L'une d'entre elles est choisie et enduite de certaines médecines, puis avalée par le chef. Les indigènes croient fermement que cette pierre reste dans le corps du chef et qu'elle est « sa tête, sa vie » (Viguet). Quand elle passe dans ses selles pour la première fois, c'est un avertissement prémonitoire. Quand cela arrive une seconde fois c'est une indication claire que le chef va mourir. Ainsi les chefs peuvent toujours savoir quand leur temps est proche. Dans d'autres clans la pierre du crocodile est remplacée par ce que l'on appelle la *ndjalama*. Il s'agit chez les Nkounas d'une espèce de bouton de cuivre brillant que les Pédis des mines de Palaora fabriquaient et vendaient. Mais *ndjalama* désigne aussi des perles de grande taille. Quelle que soit la nature de cet objet, il est certain qu'il y a des chefs qui avalaient la *ndjalama*, et étaient avertis par elle de leur mort prochaine. Comme pour les pierres de crocodile il est tabou pour les sujets de l'avalier. Ils mourraient. C'est la « bouloyi bya hosi » — « le pouvoir magique du chef. »

Grâce à ces charmes dangereux qu'ils possèdent, les chefs des différents clans considèrent comme tabou de demeurer dans la compagnie les uns des autres : ils ont peur d'être tués par le pou-

voir magique de leurs collègues. Maphounga était particulièrement craint, semble-t-il. Il avait même acheté du poison aux Blancs et l'on dit qu'il avait causé la mort de son rival, Mousongi, le chef du clan de Mapoutjou, avec lequel il s'était battu près du lac Malangotiba en 1870. Il envoya une femme de mauvaise vie dans le pays de Mapoutjou. Elle gagna la confiance du roi et versa ce poison dans sa coupe. Aujourd'hui les chefs ronga, étant souvent convoqués par les autorités, se sont habitués à siéger ensemble en conseil pour la discussion des affaires.

Les deux prérogatives royales principales sont le droit du louma et les impôts.

III. — LE DROIT DU LOUMA ET LES RITES DES PRÉMICES.

Nous abordons ici une catégorie de rites que j'aurais pu exposer en traitant de la vie des champs, mais je préfère les décrire dans ce chapitre, car ils nous fournissent une illustration typique de la constitution du clan. Ils sont très caractéristiques de la communauté bantou, une communauté dont les occupations sont essentiellement agricoles, la croyance animiste, et la vie sociale et nationale basée sur la hiérarchie.

Nous avons déjà rencontré le mot *louma* et remarqué que sa signification première est *mordre*; son sens rituel c'est : *écarter par certaines cérémonies le caractère nocif d'une nourriture donnée*. Le louma est de règle avant de manger la chair de certaines bêtes sauvages, comme nous le verrons en étudiant les lois de la chasse (Quatrième Partie). Mais il est plus important encore d'observer le louma avant que les sujets mangent les produits de l'année nouvelle. C'est une grande loi du clan. Il semble que les deux idées suivantes soient à la base de ce tabou étrange :

1° Manger certains aliments est dangereux pour la santé et la première bouchée doit être assaisonnée avec la drogue royale.

2° Les dieux-ancêtres, le chef et les frères aînés ont droit les premiers à jouir des produits du sol. Le faire avant eux serait un péché qui amènerait le malheur. La hiérarchie doit être respectée absolument.

La loi du louma était appliquée apparemment à toutes les sortes de nourriture, autrefois. Aujourd'hui on ne l'observe plus pour les produits suivants : maïs, haricots et pois indigènes, riz, sorgho, melons d'eau (*makhalabatla*) et arachides. On l'observe partiellement pour les amandes du *mafoureira* (*tihouhlou*), pour

la pâte de Strychnos (fouma) et pour les feuilles de courges (magaouane). Le louma est de rigueur pour le millet noir et le boukagne. Il en est ainsi du moins pour les quatre clans de Nondwane, Mabota, Nwamba et Tembé. Chez les Zoulous et les Souazis au contraire on m'a assuré que les gens louma le maïs et ne louma pas le millet. Le millet est probablement la plus ancienne céréale connue des Thongas, et le boukagne a toujours existé dans le pays. C'est peut-être la raison pour laquelle ces rites du louma, qui ont un caractère d'ancienneté accusé, sont encore appliqués à ces produits et non aux autres céréales plus modernes.

1° *Le louma sans cérémonie religieuse.*

Étudions d'abord la forme la moins ritualiste du louma, le louma de l'amande du *mafourere*, par exemple. Le rite est accompli dans le village de chaque sous-chef, et, bien qu'il tende à disparaître, certains « tihosana » le pratiquent encore. Ainsi mon voisin à Rikatla, Habélé, le hosana placé par Moubvécha sur cette partie de son territoire, rencontra un jour un garçon qui mangeait de ces amandes que je décrirai plus tard. — « Qui te les a données? demande Habélé? » L'enfant resta silencieux. — « Viens avec moi chez tes parents! » Une fois dans leur village, le sous-chef les réprimanda vertement : « Vous avez commencé à sucer (mounya) les amandes avant nous. Désirez-vous tuer ma tête? Payez une amende! » Ils répondirent : « Ce sont les oiseaux qui les ont fait tomber de l'arbre... Les enfants n'étaient pas coupables! » Ils durent néanmoins payer 500 réis.

Le louma des amandes qui a lieu en décembre, quand celles-ci sont mûres, se pratique comme suit. On plonge les amandes dans une petite calbasse pleine d'eau pour les amollir. On y ajoute un peu de la poudre du nyokwekoulou. Le sous-chef en prend d'abord un peu pour lui, puis il en distribue à ses gens. Ils sucent leurs amandes, prennent dans leurs mains la portion qu'on ne mange pas et s'en frottent le visage. Mais aucune cérémonie religieuse n'est accomplie. Il en est de même pour le *fouma*, une pâte faite avec le contenu du fruit du kwakwa, espèce de Strychnos très semblable au sala, mais qui a un goût différent. La cérémonie est encore plus simple qu'avec les amandes; le chef envoyait un peu de cette pâte à chaque village en disant : « Que ceci soit la première bouchée que vous avalerez : la nouvelle année est venue! » (Louman, kou tlhese ngouba). On n'ajoutait aucune poudre au fouma, par contre la drogue magique était employée pour le louma des feuilles de courge.

2° *Le louma du millet.*

Le grand louma officiel chez les Rongas, est celui qui se pratique pour le millet (mabélé). La première femme du chef pile les grains de millet récoltés dans les champs. Elle cuit la farine dans une marmite et y verse un peu de la poudre royale gardée dans laalebasse, pour en faire un *chimhimbi* (voir p. 46). Le chef prend un peu de cette nourriture et l'offre aux esprits de ses ancêtre à l'entrée principale du village royal. Il les prie comme suit : « Voici, la nouvelle année est venue! Commencez, vous, les dieux, et louma en sorte que, pour nous aussi, le millet fortifie notre corps, que nous engraissons et ne maigrissions pas, que les jeteurs de sorts accroissent le millet, qu'ils le rendent abondant en sorte que, même si le champ est petit, nous puissions remplir de grands paniers! (Ngouba hi yoléyil Rangane nine, mi louma, ñwi psikwembou! Na hine, mabele ma tjhama amirin yerou psinene, hi koulouka hi nga wondji. Abaloyi ba yandjisa, psi tala ngopfou, nambi chi chisiñwana chi chiñwe a kou tale ti...goula) ».

Après cette cérémonie religieuse, chacun louma à son tour, le chef d'abord, puis les sous-chefs, puis les conseillers, puis les guerriers qui ont tué des ennemis à la bataille, puis les chefs de village convoqués à la capitale. Si l'un des chefs de village a été empêché de venir pour cause de maladie, son frère puîné ne mangera pas avant lui. Il lui apportera le *chimhimbi* dans une feuille; l'atné en prendra, et après lui, les autres frères. Les femmes ne mangent pas de la poudre magique, les étrangers non plus, même ceux qui se sont établis dans le clan. Ils ont leur propre médecine et louma de leur côté. Mais ils doivent cependant se garder de le faire avant le chef du pays.

3° *Le louma du boukagne et la grande fête nationale.*

La plus caractéristique de toutes ces cérémonies relatives aux prémices est le louma du boukagne. Tobano m'a donné une description détaillée de cette fête et il vaut la peine d'en reproduire tous les épisodes, car elle est une manifestation typique de la vie nationale des Bantous.

Le *nkagne*¹ est un grand arbre, l'un des plus beaux de la con-

1. *Nkagne*, pluriel *minkagne*, c'est l'arbre en question. *Kagne*, pluriel *makagne*, c'est le fruit produit par l'arbre; *bokagne*, c'est la boisson tirée du fruit. — De même pour l'abricot sauvage, l'arbre se nomme *mpbimbi* pluriel *mimphimbi*. — Le fruit, *himbi*, pluriel *mahimbi*. La boisson obtenue: *bouhimbi*. (Voir *Grammaire rongas*, §§ 41-43.)

trée, en botanique *Sclerocarya caffra* Sond., vulgairement, chez les Anglais de Natal : *Kafir plum*, le prunier cafre. Il porte des fruits de la grosseur d'une prune reine-claude qui, en mûrissant, deviennent d'un beau jaune d'or. Ils ont un fort goût de térébenthine et une odeur pénétrante. C'est une espèce dioïque dont le mâle a des chatons de fleurs, tandis que la femelle a de petites fleurs isolées. Les indigènes s'en sont très bien rendu compte; ils coupent les plants mâles mais en conservent toujours un ou deux, dans chaque petit district, pour féconder les fleurs femelles.

C'est au mois de janvier que les fruits, les *makagne*, commencent à mûrir et tombent dans l'herbe. Leur parfum se répand partout et c'est alors que les grands du pays vont vers le chef et lui disent : « Le moment est venu de *louma*. » On commence par en pressurer un peu à la capitale. On va verser la limonade acidulée ainsi obtenue dans le bois sacré, sur les tombeaux des chefs décédés, en leur demandant de bénir cette nouvelle année (*ngouba*) et la fête par laquelle on la célébrera. C'est aux conseillers à faire ces libations. Ils sacrifient une chèvre, un bœuf même et disent aux dieux :

Boukanyi lebyi
byi nga tchiké byi bihal
Hé dlayana
ha byoné.
Byi nga yentché tinhlanyi.

Que ce bokagne
ne nous fasse pas de tort!
Que nous ne nous tuions pas
les uns les autres sous son influence.
Qu'il ne cause pas de querelles mauvaises.

Ils craignent que, dans l'ivresse où tout le monde va être bientôt plongé, on ne se laisse aller à des rixes qui pourraient mal finir. Aussi, durant le mois entier où l'on boit le bokagne, toutes les affaires cessent, de même que chez nous on arrête les poursuites pour faillites et dettes durant deux semaines au moment des fêtes! Les dieux ayant *louma* les premiers, on jette les osselets. S'ils sont favorables, le chef devra *louma* à son tour. C'est le premier acte de la cérémonie.

A ce moment les jeunes gens sont convoqués pour nettoyer la place publique et les routes : il faut préparer la salle de danse! Les femmes de la capitale partent de bon matin en ballant les *psibou-boulwana*, c'est-à-dire en faisant retentir le cri d'appel que l'on produit en frappant sur ses lèvres : bou-bou-bou-bou, et elles vont par tout le pays ramasser les fruits d'or. On en fait un tas énorme sur la place, et voici comment cette bière se brasse : Il s'agit d'abord, avec une esquille de bois, de transpercer (*tchounya*) les *makagne* pour extraire le noyau : celui-ci, entouré de sa

pulpe blanche, transparente, tombe dans la cruche où l'on fait dégoutter aussi le liquide obtenu en pressurant entre les doigts la pelure et ce qu'il était resté de pulpe avec elle. On continue cette opération jusqu'à ce que la cruche soit à moitié pleine. Alors on enlève les noyaux et, le lendemain, on pressure de nouveau de manière à remplir le récipient jusqu'en haut. Le troisième jour, la bière a suffisamment fermenté pour qu'elle soit agréable et piquante. C'est le moment de la boire. Aux environs de Lourenço-Marques, on peut se procurer assez aisément des tonneaux. Les femmes de la capitale en remplissent dix ou quinze de la précieuse boisson!

Cela fait, second acte, tout le pays est convoqué à la capitale, mais ceux qui doivent, avant tout, s'y rendre, ce sont les hommes, *les guerriers de l'armée*, lesquels se munissent de leurs petits boucliers de jeux et se parent de leurs ornements. Un tonneau est mis en réserve et l'on y verse une poudre noire, une médecine dite : *bohlongou bya milourou*, ou la poudre qui ôte la folie du meurtre. C'est celle que l'on administre, comme nous le verrons, après la bataille, aux héros qui ont tué des ennemis. Tous ceux qui ont sur la conscience la gloire d'avoir mis à mort un homme à la guerre doivent s'approcher et *louma*, boire la bière nouvelle mélangée à cette médecine qui les empêchera de tuer leurs compatriotes durant les semaines du bokagne. Ils arrivent les uns après les autres, le chef aussi, s'il est un tueur d'hommes, et ils dansent la danse guerrière (*guila*) en criant :

Hi nwa nkanyi
Iomumpsa
Afa hi nga hlayl
epsakou hi ta nwa ntcheko lo kambé.

Nous buvons le boukagne
nouveau!
Qui aurait pensé
que nous boirions de nouveau
dans ce verre (sous-entendu : que
nous échapperions aux dangers de la
guerre).

Cela fait, les tonneaux sont distribués à l'armée qui boit à son saoul. Puis elle forme le cercle et le plus grand des conseillers donne aux guerriers l'avertissement (*a ba byela mousolo*) suivant : « Buvez en paix (*ha hombe*). Que personne ne gâte ce boukagne en faisant du mal, en transperçant son frère avec l'assagaie. Allez boire dans vos villages. Ne provoquez pas les étrangers de passage dans le pays, etc. »

L'armée se disperse. Le *louma* préparatoire est fini. Maintenant, troisième acte, on ose boire dans les villages.

Les femmes, restées chez elles pendant que les tueurs d'hommes procédaient au *louma* chez le chef, ont réuni des makagne en grande quantité. C'est l'arbre le plus répandu dans le pays car jamais on n'en coupe un seul plant femelle. Il y en a dans les champs. Chacun a les siens, puisque chacun a son champ. Et, lorsqu'on a fini de ramasser les makagne dans les plantations, on va chercher ceux qui se trouvent dans la brousse, loin des villages..... Mais ici aussi, il s'agit de procéder par ordre : il faut que le petit chef de chaque district commence, en présence de ses sujets, à *louma* et ce n'est qu'ensuite que ceux-ci pourront boire librement dans leurs villages. Dès lors, plus de restriction ! On boit jour et nuit ! On boit nuit et jour ! Quand on a fini dans un village, on va dans un autre. Ce sont des saturnales, des bacchanales, le carnaval de la tribu. Durant des semaines certains individus ne sortent pas d'une demi-ivresse. Partout des orgies, des chants, des danses. Les jeunes gens passent par les sentiers en courant plus ou moins lourdement, brandissant des bâtons au bout desquels flotte un morceau de drap rouge. Ils sont en quête de tonneaux pleins !

Au reste l'ivresse du bokagne est plutôt douce, car cette bière nationale contient peu d'alcool ; seulement les quantités qu'on en absorbe sont telles qu'elle finit bien par monter à la tête. C'est le cas surtout pour le boukagne de certains plants de nkange dits *noungé* ; il semble plus fort et plus dangereux.

Jusqu'où va la licence sexuelle pendant le boukagne ? En tous cas pas jusqu'à la promiscuité, comme chez les Pédis, après l'école de circoncision. Néanmoins il y a beaucoup de cas d'adultère. Les hommes et les femmes oublient les règles élémentaires de la conduite. Ils satisfont aux besoins de la nature au même en droit, ce qui est tabou en temps ordinaire : « Nau a wa ha tiyi », « la loi n'est plus ferme. »

Cependant, au sein de l'étourdissement universel, il ne s'agit pas d'oublier l'impôt... C'est maintenant que l'on doit porter chez le chef, de toutes parts, la boisson qui coule à flots partout, mais dont le maître du pays veut la part du lion. Chaque chef subalterne envoie ses gens à la capitale avec des amphores pleines. C'est ce qu'on appelle « *loumisa hosi...* » procurer au roi le vin nouveau ! Des bandes de femmes se dirigent au grand village. Elles n'y entrent pas directement : il faut qu'elles passent par un des conseillers lequel prélèvera tout de suite deux cruches pour lui. Le chef en rendra une ou deux aux porteuses, à leur arrivée, parce qu'elles viennent de loin et qu'elles ont soif. Le reste servira

à désaltérer les hôtes fort nombreux de la cour. Si l'on vient de très loin, on ne retournera chez soi que le lendemain. J'ai vu moi-même une troupe de femmes portant chez Mozila des paniers pleins de makagne. Rien de plus gracieux que cette file indienne cheminant le long du sentier et chantant, entre autres, le refrain que voici (voir pour plus de détails *Chants et Contes des Ba-Ronga*, page 47) :

Chué! Chué!
 Hi laba chimungu,
 Léchi ka
 Lé tilwen!
 Chué! Chué!
 Chimungu hi mani?
 Hi Mzila,
 Hi Mzila!

Hé! hé!
 Nous cherchons l'Épervier,
 Qui est au ciel!
 Qui est au ciel!
 Hé! hé!
 Qui est donc l'Épervier?
 C'est Mzila,
 C'est Mzila!

Il y a tout un cycle de ces chants de porteuses destinés à glorifier les chefs. Mzila (ou Mouzila), le chasseur de moineaux dont nous parlions tantôt, est comparé ici à l'oiseau mythique de la foudre, à l'épervier qui vient du ciel... Que n'occit-il en une fois tous les passereaux qui pillent ses plantations de sorgho! Mais voilà, ce chant, c'est de la poésie! et il y a loin de la poésie à la réalité.

Le quatrième et dernier acte de cette fête du boukagne où, comme on le voit, le chef joue un rôle considérable, c'est le *nsoungi*, l'orgie de fin de saison, dirais-je! Le chef va maintenant rendre à ses sujets leur visite, et on lui prépare des tonneaux dans tous les principaux villages. Les danses, les chants vont leur train. On le fête, on l'acclame!... mais déjà les makagne commencent à pourrir. Déjà un nouveau mois, une nouvelle lune va paraître. On le nomme *sibandlela*, celui qui ferme les routes. Les herbes, en effet, croissent à des hauteurs incroyables durant les pluies qui tombent à cette saison et elles obstruent les sentiers qui conduisent au pied des arbres. Le beau temps est fini. L'hiver est à la porte.

Chez les Nkounas la cérémonie du louma, que l'on nomme « manger l'année nouvelle » (dya ñwaka) est accomplie avec une courge spéciale (kwembé) que l'on cuit à la capitale avec la médecine employée pour faire tomber la pluie. Le chef mange le premier, le soir, et fait un signe en forme de croix sur le grand tambour, que l'on bat pour appeler les gens dans son village. Alors tous les hommes arrivent, apportant avec eux les petites cornes dans lesquelles ils gardent la médecine de la pluie (Voir VI^e Partie). Ils mangent un peu de la courge et enduisent le bord de ces cornes avec la médecine; les cornes doivent aussi « manger l'année nouvelle ». Ensuite chacun peut jouir des produits de la moisson. Si quelqu'un mangeait avant le chef, cet acte serait fatal à ce dernier, ou le rendrait malade... Tel est le témoignage de Mankhélou. Je pense que ces rites ont subi l'influence du voisinage des Pédis. « Maintenant, nous n'avons plus de fêtes des prémices (mouloumo) », ajoutait Mankhélou avec mélancolie. « Les Blancs l'ont tuée. Chacun mange librement dans sa maison, selon son bon plaisir. Autrefois nous avions coutume de confisquer les bœufs d'un homme qui aurait osé voler la nouvelle année. »

Conclusions sur le rite du louma.

Tous ces rites du louma semblent avoir d'abord une *origine religieuse*. Les Bantous ont le sentiment qu'ils n'ont le droit de jouir des produits du sol que lorsqu'ils en ont donné une portion à leurs dieux-ancêtres. Ne sont-ce pas ces dieux qui font croître les céréales? N'ont-ils pas la puissance de contrôler même les esprits malfaisants qui jettent de mauvais sorts sur les champs? Ces rites sont aussi dictés évidemment par le *sens de la hiérarchie*. Un sujet ne doit pas toucher à la nouvelle moisson avant son chef, ni un puîné avant son aîné. S'il le faisait, il tuerait ceux qui ont autorité sur lui. Un acte semblable est contraire à l'ordre. Mais cette coutume semble aussi avoir été inspirée par *l'idée du passage*. Il y a en effet passage d'une année à une autre. Je crois que, pour les Thongas, la nouvelle année commence deux fois : elle commence quand le labour reprend, en juillet et août, quand la chaleur revient. C'est le hlobo. Elle recommence une seconde fois à la moisson, et alors il y a un nouveau passage; on passe de la nourriture d'une année à celle d'une autre année. C'est le ngouba (Ro) ou le ñwaka (Dj). Bien que tous les rites du louma n'aient pas les caractères d'un vrai rite de passage, comme ceux de la circoncision ou du déménagement, on peut observer dans le louma du boukagne

une sorte de période marginale, de licence générale, où les lois ordinaires sont plus ou moins suspendues. Prendre une première bouchée signifie probablement l'agrégation à une nouvelle période; la poudre magique employée dans cette occasion sera une mesure protectrice pour écarter les calamités de cette année inconnue. Et, après tout, ce sentiment de crainte qui s'empare du cœur de l'homme quand il entreprend une occupation nouvelle, ou qu'il commence quelque chose de nouveau n'est-il pas celui qui a poussé le sauvage à entourer l'usage des prémices de tant de précautions rituelles?

IV. — LES IMPÔTS.

Le chef gouverne (*fouma*). *Fouma* signifie régner, mais aussi vivre dans l'abondance, être riche. Le sujet (*nandja*, litt. celui qui suit) obéit; il suit le chef qui marche devant lui exactement comme la femme suit, sur le chemin, son mari qui marche allègrement, sa canne dans la main, tandis qu'elle porte les paquets du maître et seigneur dans son panier, sur sa tête... Si le chef a droit à vivre dans l'abondance, le devoir du sujet c'est de payer les impôts, devoir exprimé par le mot *louba* (Ro), *hlenga* (Dj). Il est si vrai que telle est bien la fonction principale du sujet que, lorsqu'un homme quitte son clan et va vivre dans un autre, il se présente au chef et lui dit : « Je désire *louba* ou *nkonza* (un mot emprunté au zoulou par les Rongas), c'est-à-dire payer l'impôt... » C'est la manière normale de faire sa soumission.

L'explication des rites des prémices jette beaucoup de lumière sur la conception bantou de la position du chef vis-à-vis de ses sujets. Pour eux, il est certainement revêtu du droit divin, plus pleinement que n'importe quel roi ou quel empereur européen; il est le descendant des dieux, et pas seulement leur protégé. Les dieux possèdent toute chose. Le chef est associé à cette possession. De là son droit d'imposer ses sujets. D'autre part nous avons vu qu'il est le *sol*! Il est plus que Louis XIV, qui disait : « L'État c'est moi! » Le chef bantou peut dire : « Le sol, c'est moi! » C'est pourquoi les sujets doivent partager avec lui les produits des champs et de la chasse.

Le chef thonga impose ses sujets de quatre manières différentes : il prend une part de la moisson; il réclame une partie de la plupart des bêtes sauvages tuées; il fait travailler ses gens pour lui; il impose ceux qui vont travailler pour les Blancs. Une cin-

quième source de revenus est encore à sa disposition : ce sont les amendes qu'il perçoit lorsqu'il juge les cas apportés au tribunal.

1° L'impôt *des produits du sol* consiste en un panier (chihoundjou) de maïs que chaque village doit livrer au moment de la moisson. C'est l'impôt régulier. De plus, ceux qui préparent de grandes quantités de bière pour une fête en envoient toujours plusieurs jarres au chef, surtout à la saison des labours ou du battage du grain. Il ne s'agit pas là d'un impôt régulier, au moins chez les Rongas; on considère cette prestation comme *machobo*, un acte de civilité, et non comme un *hlenga* proprement dit. Le boukagne doit être apporté en grande quantité à la capitale pendant la grande fête nationale. Dans les clans du Nord, il semble que ces paiements en nature appelés *chirwalo* (transports de bière, de kou rwala, porter), sont regardés comme un dû, de la part de ceux qui ne sont pas des chasseurs et ne fournissent pas du gibier au chef.

2° Le droit du chef *sur les bêtes sauvages tuées à la chasse* n'est pas le même pour toute espèce de gibier. Le rhinocéros n'est pas imposé; il est même tabou d'en apporter la viande au chef. Au contraire, quand un homme a tué un buffle, un élan, une girafe, ou une antilope, il doit commencer par couper quelques morceaux pour le chef. Si c'est une panthère ou un lion, il doit en donner la peau; si c'est un éléphant, la défense qui a égratigné le sol quand il est tombé appartient au chef; c'est « la défense du sol » et le chef est « le sol ». L'autre défense appartient au chasseur (ndlayi). Dans le pays de Mapoutjou il était même défendu de tuer les éléphants. Ngwanazi, le chef déporté en 1896, s'était réservé le monopole de la chasse à l'éléphant, à lui et à ses guerriers. L'hippopotame est imposé plus lourdement que tout autre animal. Le chasseur qui a réussi à en tuer un n'a pas le droit de le dépecer. S'il le faisait, ce serait une offense grave commise à l'égard du chef, une offense qui pourrait même être punie de mort (Mankhélou). Il doit immédiatement envoyer un message à la capitale et les hommes de la cour viendront tout de suite, dépeceront l'animal et prendront la moitié des membres pour le chef. Le crocodile aussi doit être dépecé par les hommes de la cour, car il contient beaucoup de choses précieuses, entre autres les pierres merveilleuses employées dans la magie et les bracelets des femmes qu'il a dévorées. Le chef distribue ce qui lui plaît à ses sujets.

3° La *corvée* est un des revenus essentiels du village royal. Dans certaines occasions, les sujets doivent se rendre à la capitale, conduits par leurs sous-chefs, et labourer un champ pour le

chef ou plutôt pour la reine achetée avec l'argent du pays. Dans le Nondwane chaque sous-clan doit labourer un champ pour les femmes du chef, sur son propre territoire. Par exemple, le chef Moubvécha possédait dans chacun des districts de Mapoulangou, Bandi, Manuel, Maghébéza, Malwane et Hlangouningine un champ royal que ses sujets labouraient, sarclaient et moissonnaient chaque année, et le sous-chef Habelé, qui avait la charge de ces districts devait récolter le maïs et l'apporter à la capitale. Ce labour officiel se fait sous la forme d'un *djimo* (Voir IV^e Partie). De plus les jeunes hommes sont toujours à la disposition du chef pour nettoyer la place publique, bâtir ses huttes, réparer les toits de chaume du village royal et organiser des expéditions de chasse pour lui.

4^o Mais la plus grande partie des revenus royaux consiste maintenant dans l'argent que le chef reçoit de ses sujets. Moubvécha faisait payer à chaque village 500 réis, à côté du panier de maïs coutumier. A la fin de la fête du boukagne, chaque village devait lui envoyer de nouveau 500 réis pour lui faire savoir que la fête était terminée. Quand un jeune homme revenait de Johannesburg avec assez d'argent pour loboler une femme, il devait prélever £ 1.10.0 pour le chef. Ce dernier réunissait aussi des jeunes gens qu'il envoyait aux agents recruteurs pour les mines et recevait £ 1. ou £ 1.10 par tête. Quand un sous-chef mourait, ses gens en informaient le grand chef en apportant une certaine somme d'argent (1.500 réis). D'autre part le chef ne reçoit aucune part de l'héritage au décès. Il n'y a pas d'impôts de succession.

5^o De grandes sommes d'argent reviennent encore au chef par suite des amendes qu'il inflige comme juge suprême. En cas de plainte portée devant le tribunal, si le coupable était condamné à payer £ 25, Moubvécha gardait £ 10 pour lui; il prélevait £ 5 si l'amende était de £ 10.

Les sous-chefs n'imposent généralement pas leurs sujets. Ils doivent apporter à leur supérieur tous les produits de l'impôt. Ils ne « mangent » rien. Mais dans certains cas le chef leur en rend une part. Ainsi Habelé, sous-chef de Rikatla, avait coutume de « manger » la moitié des taxes payées par les jeunes gens qui revenaient de Johannesburg.

V. — DANGERS ET DIFFICULTÉS DE LA POSITION DE CHEF.

Doué d'une puissance surnaturelle qu'il doit à ses médecines magiques, craint et parfois aimé de ses sujets, disposant d'une

nourriture abondante et plus riche qu'aucun de ses gens, qui acceptent facilement de lui payer l'impôt, le chef occupe une position enviable. C'est pourquoi la royauté (bouhosi) est très recherchée et personne ne refuse d'être chef. Les contes thonga, quand ils relatent l'histoire de quelqu'un qui a admirablement réussi dans la vie, finissent souvent en disant qu'on lui donna un territoire et qu'il devint un chef... ce qui semble être la plus haute récompense de la vertu ou de la sagesse. Il arrive pourtant, de nos jours, que l'héritier à la royauté, devenu chrétien, renonce à cette haute position, parce qu'il sent qu'il y a incompatibilité entre la manière de gouverner des Bantous et sa nouvelle foi.

Mais il serait faux de croire qu'un chef thonga est ou peut être un despote autocrate. Tel peut avoir été le cas de Tchaka, Lobengoula ou Goungounyana, quand la tribu devint une amalgamation de clans opérée par la force militaire; pour maintenir l'autorité usurpée, ces chefs devaient être des despotes cruels. Mais c'est là un développement postérieur du système politique bantou. Je ne considère ici que la forme primitive de la vie tribale, qui est la vie du clan.

Les dangers que court le chef peuvent provenir de trois causes : son propre caractère, le système thonga de gouvernement lui-même et la loi de succession.

1^o *Le caractère du chef.*

Un chef qui désire réussir dans son gouvernement doit avoir un bon caractère. S'il perçoit des impôts, il ne doit pas employer sa richesse égoïstement. Par exemple, quand les femmes lui apportent un « chirwalo » de douze jarres de bière, il faut qu'il leur en rende une pour étancher leur soif. De plus, il doit distribuer la plus grande partie des jarres qui restent à ses hommes sur la « bandla », car ceux-ci s'attendent toujours à avoir leur part des avantages de sa position.

S'il achète des bœufs avec le produit des amendes, il sera sage d'en tuer un de temps en temps pour ses conseillers et pour l'ensemble du clan. Un chef magnanime (a ni timsalou) est celui qui sait *maintenir ou soigner* (bekisa tiko). S'il ne le fait pas, il est sévèrement critiqué. Moubvécha, qui employait tout son argent à acheter des femmes et défendait à tous les hommes de les voir, bien qu'il fût trop vieux pour pouvoir les satisfaire, était regardé comme un mauvais chef. Il n'autorisait pas même la « bandla », la réunion des hommes, dans sa capitale, cela par jalousie (mona).

S'il n'avait pas été élevé au pouvoir et soutenu par le gouvernement des Blancs, on l'aurait peut-être déposé. Les cas où un chef a été privé de ses droits et remplacé par un autre homme ne font pas défaut¹.

J'ai même entendu parler d'un chef du clan Chirindja qui fut mis à mort. La déposition est proclamée généralement par le conseil de la famille royale.

Ainsi le gouvernement d'un clan bantou demande beaucoup de tact, d'habileté et de patience. Le chef doit être un père pour ses sujets et non un tyran².

2^o Système de Gouvernement.

Pour demeurer en relation avec ses sujets, un chef place généralement ses femmes dans les diverses provinces de son peti

1. Les annales de la tribu nkouna donnent un exemple de la déposition non d'un certain homme, mais de la branche aînée de la famille royale, à cause d'un acte qui blessa les sentiments d'humanité du clan. Nous avons déjà rencontré le nom de Chithélana, fils de Nkouna, qui vécut il y a environ 300 ans. Sa première femme était Nwahoubyana. Alors qu'il était très âgé et très malade, cette femme, qui craignait qu'il mourût dans sa hutte, l'en chassa et il fut obligé de se réfugier dans la hutte d'une autre de ses femmes, Nwantimba, mère de Rinono. C'est là qu'il mourut. Alors les chefs de village se réunirent et dirent : « Puisque Nwahoubyana a chassé son mari de sa hutte, elle a aussi chassé les droits de son fils à la royauté. Il ne régnera pas. Rinono régnera, car il est le fils de la femme qui a pris soin du chef malade. » Cette histoire, où nous voyons la loi sacrée de la succession transgressée pour une raison morale, est très intéressante, car elle illustre bien la conception du clan en ce qui concerne la royauté et elle prouve que, même dans les temps anciens, les sentiments d'humanité pouvaient avoir plus de poids, dans la tribu, que tel article de la loi royale.

2. Voici deux énigmes qui illustrent bien cette tendance à critiquer les chefs :

La première énigme décrit, d'une manière détournée, les caractères d'un chef indigne; elle vient des bords du Limpopo :

Boupsa ga chisoulé — Hosi leyi yi ni mona...

Quelques cyclamen embaument... — Ce chef est plein de haine...

Le chisoulé — un mot que je traduis par cyclamen — est une plante qui croît sur les termitières, et porte de larges tubercules que l'on peut cuire et moudre pour obtenir une sorte de farine; mais elle n'est bonne qu'en apparence; le goût en est déplaisant, il donne la nausée. Ce chef est mauvais! Il est comme cette farine! *Corruptio optimi pessima!*

En voici une autre qui plaisante le chef avec malice :

Tinsindji tibiri ti rendjéleka tchouka-Tihosi tloiri ti hléba nandja. Deux souris se poursuivent autour d'une termitière (Elles ne se rencontreront

royaume et leur fait des visites régulières, en restant quelques jours dans ces capitales secondaires.

Mais un moyen plus efficace de tenir le pays est de placer son fils ou ses proches parents comme sous-chefs dans tous ces districts. Si le fils est encore jeune, le chef enverra avec lui un conseiller de confiance, qui le surveillera. Ainsi, quand il mourra, et quand son fils aîné devra lui succéder, le nouveau chef aura ses frères comme chefs adjoints ou comme sous-chefs. S'ils sont ambitieux et ont acquis quelque prestige pendant les dernières années du règne de leur père, ils peuvent refuser de lui obéir et se proclamer indépendants. C'est ce qui arriva maintes fois chez les Rongas. Je rappelle brièvement les trois exemples déjà cités. Dans le royaume du Tembé, Mapoutjou qui « mangeait la jambe de devant » se proclama chef de la plus grande partie du territoire. Les frères séparés devinrent des ennemis farouches et se battirent souvent l'un contre l'autre, d'autant plus que Tembé était fort irrité de la révolte de Mapoutjou et que Mapoutjou savait qu'il n'avait pas bien agi envers son aîné (p. 313). La même chose arriva quand Matjolo se sépara de Mpfoumou, son aîné; ils étaient tous deux fils de Nhlarouti. L'origine de la guerre de 1894-1896 fut la même; Moubvécha, un membre de la branche Hléwane de la famille des Mazwayas désirait son indépendance... et même ambitionnait de ravir sa royauté à la branche aînée, à laquelle Maphounga et son successeur Mahazoule appartenaient.

3° *La loi de succession.*

Elle consiste essentiellement en ceci : quand un chef meurt, son fils aîné est l'héritier régulier, mais tous les plus jeunes frères de ce chef peuvent régner, doivent même régner, avant que le fils, le vrai héritier, soit couronné. Ce système cherche à concilier les deux principes qui sont à la base de la vie de famille; 1° le droit absolu et prééminent de la branche aînée; 2° la communauté de la propriété entre frères. Mais s'ils peuvent être conciliés dans la vie ordinaire, ces deux principes s'opposent quand il s'agit de la politique, et la loi de succession a été la source de troubles sans fin dans les clans thonga. Il est vrai que les frères

jamais). Deux chefs disent du mal d'un sujet (Ils ne se rencontreront pas non plus... ils ne tomberont pas d'accord).

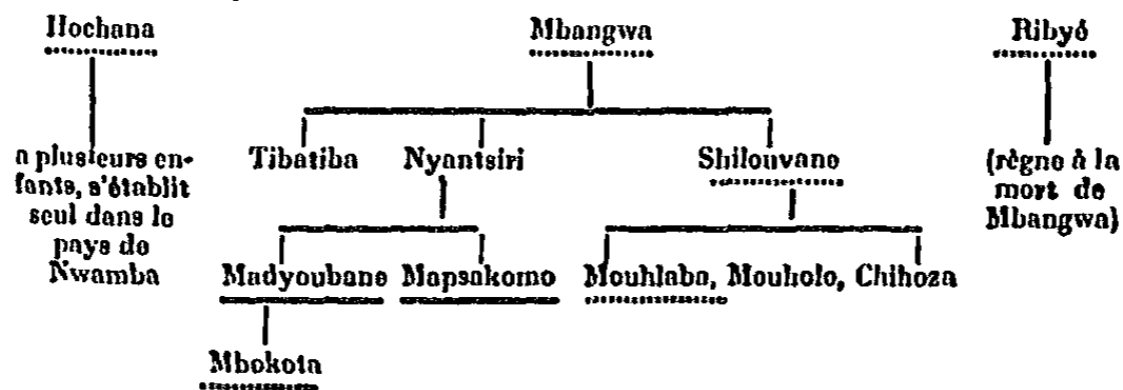
Chacun voudra avoir le dernier mot et dépréciera les arguments de son interlocuteur. Il combattra les arguments de l'autre chef, en en présentant de nouveaux que l'autre cherchera à réfuter à son tour!

cadets du chef sont plus ou moins considérés comme princes régents, quand ils prennent sa place, et détiennent le pouvoir au lieu de leur neveu, qui est l'héritier légal du trône. On dit d'eux qu'ils « le font grandir » (kourisa), ou qu'ils « gardent son gobélet » (hlayisa ndyélo).

Mais si le chef précédent est mort jeune, et si son puiné a vécu et régné longtemps, si par surplus ce dernier est devenu populaire, il est bien tenté de s'approprier le pouvoir pour sa propre famille, et d'ordonner à la tribu de couronner son propre fils, en excluant le fils du premier chef, qui appartenait à la branche aînée, mais que l'on a plus ou moins oublié pendant toutes ces années. Ainsi naissent des conflits et des batailles. L'héritier légitime contestera (*banga* un mot zoulou) et un *moubango* (une guerre civile) s'en suivra. Ou bien, s'il est incapable de lutter, il restera chez lui, plein d'amertume, et prêt à saisir la première occasion d'affirmer ses droits.

Deux fois une pareille usurpation a eu lieu dans la tribu nkouna. Il est difficile de savoir exactement comment cela se produisit, car les informations sont contradictoires. Ceux qui ont actuellement le pouvoir en mains ne racontent pas les choses de la même manière que ceux qui se considèrent comme ayant été frustrés de leur droit. Voici le témoignage de l'un de ces derniers, Mbokota, le fils de Madjoubane. Il y avait trois frères, Hochana, Mbangwa et Ribyé¹. Pendant les troubles causés par l'invasion Ngoni, Hochana s'enfuit dans le pays de Nwamba et perdit contact avec la plus grande partie du clan qui s'établit au Transvaal. Il possédait néanmoins le « ritlatla » (p. 365). A sa mort, l'emblème royal fut apporté à Shilouvane, mais il ne retourna jamais aux enfants de Hochana, qui perdirent leur droit pour toujours.

1. Généalogie de la famille nkouna qui montre pourquoi et comment des disputes surgirent pour la succession.



Les noms des chefs qui régnèrent sont soulignés avec des points
 Les noms des chefs frustrés du pouvoir sont soulignés par une ligne ———

Mbangwa avait trois enfants, une fille Tibatiba, et deux garçons Nyantsiri et Shilouvane. A sa mort, son frère cadet Ribyé lui succéda. Il mourut et la royauté revint aux enfants de Mbangwa. Pendant ce temps, Nyantsiri était mort, mais il avait laissé deux fils, Madyoubane et Mapsakomo. L'aîné Madyoubane était encore enfant, aussi Tibatiba, sa sœur aînée, dit-elle à Shilouvane : « Prends la défense d'éléphant de la famille royale nkouna et règne à la place de Nyantsiri; mais rappelle-toi que tu ne fais que « garder la coupe » de Madyoubane ». Shilouvane vendit la défense et s'acheta des femmes, des perles et des habits. Madyoubane mourut quelques années plus tard, mais il avait un frère cadet, Mapsakomo, et un fils appelé Mbokota. La royauté aurait dû certainement retourner à la branche aînée. Mbokota m'a assuré lui-même que Shilouvane, avant de mourir avait ordonné à ses conseillers de le proclamer chef. Mais, à la mort de Shilouvane, une grande dispute survint. Les conseillers vinrent à la capitale demander quel fils de Shilouvane avait été désigné par le vieux chef pour lui succéder. Personne n'osait répondre, car quatre jeunes gens briguaient la royauté : Mapsakomo, le cadet de Madyoubane, l'héritier légitime, Mbokota le fils de Madyoubane, Mouhlaba et Mouholo, les deux fils de Shilouvane. Le grand conseiller Chikhibane dit alors : « J'ai entendu Shilouvane déclarer qu'il voulait que Mouhlaba prenne le pouvoir. » Les chefs de village acceptèrent cette affirmation, mais les autres prétendants en furent vivement offensés. Voyant que beaucoup de Nkounas étaient opposés à Mouhlaba, Chikhibane appela aux armes toute la tribu pour proclamer chef son protégé. Il désirait que l'armée elle-même manifestât sa volonté. Mbokota, Mapsakomo, et Mouholo protestèrent. Mais les guerriers prirent Mouhlaba, qui était encore un jeune homme, et l'amènèrent à sa nouvelle résidence en le portant en triomphe à travers le pays et en chantant des chants de guerre. La dispute prit fin lorsque les autorités boers, en la personne du Capitaine Dahl, Commissaire des Affaires Indigènes pour le Zoutpansberg, confirmèrent le choix de Mouhlaba. La reine pédi Mayagibia, du clan Nyarine, affirma aussi qu'elle avait entendu Shilouvane désigner ce jeune homme comme son successeur, et les autres prétendants furent réduits au silence. Mais ils en gardèrent un ressentiment profond ¹.

1. Je me souviens avoir rendu visite un jour à Mbokota, et l'avoir entendu se plaindre amèrement de son sort. Il avait essayé de prouver son indépendance, en créant une école de circoncision séparée pour ses gens afin qu'ils ne se joignissent pas au « soungi » de Mouhlaba. Le chef ne l'empêcha pas

Je connais un autre cas semblable, où la branche aînée risqua de perdre ses droits par le fait qu'un frère cadet plaça son fils sur le trône, en excluant l'héritier légitime. C'était parmi les Ba-ka-Baloyi qui s'étaient réfugiés dans le pays de Moudjadji. Les fils de Nkami, frère cadet de Chitchabé, essayèrent de s'emparer de la royauté au détriment de Mounyamana, fils de Chitchabé, et il en résulta une guerre en conséquence de laquelle Mounyamana regagna néanmoins ses droits (Voir S. A. A. S. Rapport de l'Assemblée de 1905, Vol. III, p. 251).

Tous ces faits tendent à prouver que la position du chef comporte bien des dangers et des difficultés, sans parler de ceux qui résultent de la présence du gouvernement des Blancs et dont je parlerai plus tard.

Il faut donc reconnaître que les Thongas n'ont pas su trouver un système politique susceptible d'assurer la paix du pays de façon satisfaisante. La coutume de diviser le pouvoir entre des frères qui deviennent vite des rivaux, et de permettre à des cadets de gouverner avant l'héritier légitime tend à détruire l'unité du clan et provoque des querelles et des troubles. Une autre conséquence mauvaise de ces dispositions du droit royal est la suivante : un chef qui monte sur le trône fera tout ce qu'il peut pour se débarrasser de frères capables de lui créer des ennuis, et pour assurer ainsi la royauté à son fils. Cela est arrivé souvent, et particulièrement dans le cas de Maphounga chef du Nondwane qui tua jusqu'à quatre frères ou proches parents : Sitjobéla, Nwanambalana, Zoulou et Gigiseka. Ce dernier était très courageux, et le cupide Maphounga réussit à l'empoisonner traitreusement, en recourant pour cela aux bons offices d'une femme de mauvaise vie.

E. — LA MORT DU CHEF

Quand un chef est devenu très âgé, il ne sort plus de la hutte royale. Ses conseillers le remplacent dans la tractation des affaires et il meurt mystérieusement. Il en doit être ainsi, car sa mort doit rester ignorée une année entière. « Nous moissonnons et nous

de le faire, mais il envoya un messager pour réclamer les taxes payées par les candidats. Mbokota fut profondément chagriné de devoir les remettre, et, s'il avait eu assez d'hommes pour s'y opposer, il se serait certainement révolté. Mais il n'avait qu'une poignée de guerriers. Il n'était d'ailleurs pas populaire dans la tribu, aussi estima-t-il qu'il ne serait pas sage de « banga » et il se soumit à Mouhlaba.

nous penchons vers le sol (korama), c'est-à-dire nous moissonnons et labourons de nouveau, avant que l'événement soit rendu public (paloucha) » dit Mankhélou.

Le chef est donc enterré de nuit; on n'entend aucune lamentation; ses femmes et ses fossoyeurs se soumettent aux rites de purification et prennent le bain de vapeur secrètement. Il peut arriver que ses femmes qui demeurent dans des villages éloignés n'entendent pas dire un mot au sujet de la mort de leur mari. Le feu de la hutte royale ne sera pas éteint selon l'usage rituel, mais il brûlera toute l'année. Le décès est annoncé officiellement à quelques rares individus, aux gouverneurs blancs, à l'héritier (qui surveille le cadavre), et aux conseillers, mais le reste du pays est supposé ignorer l'événement. Naturellement le secret ne sera pas gardé absolument. La vérité transpirera au dehors mais personne n'osera parler ouvertement de ce sujet¹.

On met à part une hutte où les conseillers entrent et discutent des affaires du pays soi-disant avec le chef, que l'on dit très malade et incapable de se montrer. En fait il a déjà été enterré depuis longtemps.

Quelle est la raison de ce silence? Les hommes âgés que j'ai consultés me disent que c'est pour empêcher les ennemis de prendre avantage de la confusion qui suit la mort d'un chef pour attaquer le pays. Sans doute cette coutume doit aussi donner aux principaux conseillers le temps de préparer l'avènement du nouveau chef et d'empêcher des conflits sanglants.

Le tombeau du chef n'est pas différent de celui de ses sujets. Il a été creusé secrètement dans le bois sacré (ntimou), aussi son emplacement est inconnu de la plupart des gens. Dans certains clans ou sous-clans la terre du tumulus est nivelée, et il ne reste aucun signe de la sépulture. On prétend que l'on prend ces précautions pour empêcher les ennemis d'exhumer le cadavre et d'en

1. J'étais au Nondwane quand Maphounga, le chef qui précéda Mahazoule, mourut, et j'entendis à diverses reprises, en juin et juillet 1891, les guerriers qui exerçaient, sur des cornes d'antilopes, les airs qui devaient être joués quand le deuil serait rendu public. La mort devait être survenue en 1890, mais on n'en avait rien dit. Une fois la nouvelle publiée, Manganyélo, un jeune paten du district de Libombo, me fit cette remarque : « Quand, à la saison passée (vers Noël 1890), nous vîmes les miphimbi (des arbres qui donnent un fruit qui ressemble à l'abricot) produire une si grande quantité de fruits (il y en avait eu abondamment, une récolte exceptionnelle), nous avons été sûrs que le chef était mort et qu'il nous avait envoyé cette belle récolte ». Remarque typique, qui montre bien la demi-ignorance de l'ensemble de la tribu lorsqu'un chef meurt.

couper les oreilles, le diaphragme ou d'autres parties encore, pour en faire des charmes puissants (Voir Chap. IV). Les tombeaux des chefs du Nondwane sont dits invisibles comme la hutte du nyokwékoulou. Ils ne sont connus que de Magomanyana (Mboza). (Magomanyana est le plus proche parent du défunt Maphounga, le seul frère qu'il épargna).

L'année de silence écoulée, la proclamation officielle du deuil a lieu (Ba paloucha nkosi). Les gens viennent à la capitale, clan après clan, en jouant de leurs fanfares avec des trompettes ou des cornes d'antilope (bounanga, voir Chap. III). Ils apportent avec eux un bœuf ou une chèvre. On tue ces animaux et on fait cadeau de leur vésicule biliaire à l'héritier, en sorte que chaque guerrier apprend à connaître le futur chef, sans qu'aucune proclamation officielle ait été faite. Chacun se rase la tête en signe de deuil, les hommes adultes enlèvent leur couronne de cire (p. 125) et les gens se revêtent de *malopa* (étouffe bleue de deuil); mais comme la mort n'est pas récente et a été plus ou moins de notoriété publique pendant un certain temps déjà, les manifestations extérieures de douleur sont réduites au minimum et les danses vont leur train. Les délégués des pays environnants viennent aussi apporter leurs condoléances. Quand tous ont exprimé leurs sentiments de respect, le deuil est vraiment terminé (nkosi wou you!) Le Roi est mort! Vive le Roi!

Chez les Nkounas, nous l'avons vu, la proclamation de la mort d'un chef est faite le même jour que l'installation de son successeur.

Il n'y a pas grand'chose à dire des *reines* (tinkosikazi, un mot zoulou), les épouses du chef. Nous avons vu que l'une d'entre elles occupe une position particulièrement honorable, car elle a été achetée avec l'argent du pays, elle est la « femme du pays », celle dont le fils sera l'héritier du trône. Elle n'est pas nécessairement la première femme, celle qu'il a épousée en premier lieu et à la mort de laquelle le chef accomplira la cérémonie du veuvage. Si la femme du pays meurt et qu'elle ne soit pas celle qu'il a épousée la première, le chef n'accomplira pas ce rite en considération de sa première femme.

Les princesses sont « lobolées » plus cher que les filles ordinaires. A cette exception près, elles ne diffèrent d'elles en rien. Chez les Thongas une femme est rarement appelée à la dignité de la royauté : ils diffèrent en cela des Pédis, ou des Soutos du Transvaal, qui ont eu plusieurs reines illustres : Modjadji, Malé, etc. Je ne connais qu'un cas de ce genre chez les Rongas,

cette reine vivait encore en 1912. Elle s'appelait Midambouzé; fille de Dambouzé. Celui-ci était chef d'une partie du pays de Mabota, au Nord de Lourenço Marquès. A sa mort, son fils Gwaba prit sa place, mais il fut déporté par les Portugais et sa sœur Midambouzé reçut le pouvoir. C'est pourquoi elle ne fut pas « lobola », mais se choisit elle-même un mari, un homme d'extraction commune (a titlhoubá nouna). Le fils d'une reine peut lui succéder; c'est le seul cas, où le neveu utérin d'un chef peut le remplacer.

A la cour de Goungounyana, les reines jouaient un grand rôle, un fait qui semble conforme aux coutumes de la tribu zoulou. Après la mort de la mère de Tchaka, les relations sexuelles furent tabou pendant une année pour l'ensemble de la tribu, et les enfants conçus pendant ce temps furent mis à mort sur l'ordre du chef (Voir Colenso, *Ten weeks in Natal*).

Je ne connais pas de cas où un étranger devint chef d'un clan par son mariage avec une princesse. Il peut devenir hosana, mais le vrai hosana sera sa femme et il ne sera qu'un prince consort. J'ai entendu parler de deux occasions où cela eut lieu.

CHAPITRE III

LA COUR ET LE TRIBUNAL

Bien que la royauté n'ait que peu d'éclat extérieur chez les Thongas, chaque chef est pourtant le centre d'une Cour plus ou moins brillante.

A. — LE VILLAGE DU CHEF

Le village dans lequel il réside n'est pas appelé *mouli* (comme dans le cas des hameaux de ses sujets), mais *nlsindja*, c'est-à-dire « la capitale ». Il est généralement plus grand que les villages ordinaires, construit par les jeunes hommes de la tribu, après le mariage du chef, et réparé par eux, un de leurs principaux devoirs étant de garder la place publique constamment propre et de la désherber à certaines saisons de l'année.

Un de mes compatriotes, le docteur J. de Montmollin, a rendu visite à la capitale du Tembé en juillet 1900 et y a pris quelques photographies intéressantes. Tout le village était entouré d'une haute clôture épineuse, en forme de cercle, bien plus solide que celles des villages ordinaires. A l'intérieur, on pourrait distinguer deux parties : le devant du village, auquel l'entrée principale donnait accès et l'arrière-plan avec les huttes des reines. Le devant du village était la place publique (*houbo*, *bandla*) avec de grands arbres à l'ombre desquels les visiteurs s'asseyaient; une seule hutte s'y trouvait, à gauche de la clôture; l'arrière-plan comprenait les huttes des reines, séparées de la place publique par une haute paroi de roseaux faite avec soin et où quelques entrées étroites étaient ménagées. On déclara au voyageur que l'accès à cette sorte de gynécée était tabou pour tous les hommes. Il lui fut néanmoins permis d'y pénétrer. Derrière ces huttes se trouvaient deux passages entre des pieux bien arrangés, l'un qui conduisait aux enclos des porcs, l'autre dans la brousse. On lui dit que ce dernier avait pour but d'assurer la fuite des reines en cas de guerre. Je suppose qu'il était d'un usage plus commun et plus pratique dans la vie de tous les jours! Ce sont les « *psirouba* » des

reines (p. 297). Dans le village royal ces entrées de derrière sont interdites au public.

C'est sur cette place (*houbo*) que se réunissent volontiers les hommes des environs qui, le matin, viennent faire leur cour au chef. Ils s'assoient par groupes et se communiquent les nouvelles du jour; c'est ce qu'on appelle *bandla*. La bière de maïs ou de millet ne manque pas à la capitale dans les temps d'abondance, du moins les femmes des divers villages en apportent fréquemment des amphores pleines (*matcho inga ya byala*); aussi ces visites journalières sont-elles plus ou moins intéressées.

Parmi les sujets que l'on rencontre le plus souvent à la cour, il faut mentionner les conseillers (*tindouna*), le héraut et l'insulteur officiel.

B. — PERSONNAGES DE LA COUR

I. — LES CONSEILLERS.

Les conseillers (*tindouna*) forment une sorte de cabinet qui assiste le chef dans l'exercice de la royauté. On en distingue de plusieurs sortes : d'abord les *conseillers principaux* (*létikoulou*) qui sont chargés de discuter et de prendre les décisions dans les affaires graves qui intéressent le pays. Ce sont volontiers les oncles du chef, les hommes d'âge mûr des branches collatérales de sa famille. Au Nondwane, c'étaient, au temps de la guerre de 1894, Magomanyana et Moundouloukélé, frères de Mapounga, oncles de Mahazoule, puis Nwakoubyélé, qui exerçait sa surveillance sur la portion orientale du pays, de concert avec Nwambalane. Puis viennent les *conseillers de l'armée*, c'est-à-dire les généraux (*tindouna ta yimpi*), qui président à la bataille (*Chitléniwana* au Nondwane, Mpompi et Mahagane, à Zihlahla). Il existe aussi des *conseillers préposés à la tractation des affaires étrangères* à raison de un par pays voisin. Nous avons vu comment ils forment un rouage indispensable dans les relations diplomatiques... ou matrimoniales d'un royaume à l'autre. S'ils sont intelligents, et prennent un grand ascendant sur le chef, ils peuvent même lui imposer leur volonté. Ce fut le cas en septembre 1894 lorsque les conseillers empêchèrent le jeune roi Nwamentibyane de se rendre

1. Le mot zoulou *indouna* est devenu courant au Sud de l'Afrique. La forme thonga est *ndjouna*, pl. *tindjouna*. J'emploie les deux formes indifféremment.

à l'appel du gouvernement portugais qui réclamait ses services pour aller combattre Mahazoule. A l'occasion, ils peuvent fournir un contrepois utile à l'autocratie du chef tout puissant. Souvent aussi ils ne sont que des instruments serviles entre ses mains. Tels étaient les conseillers de Goungounyana, si nous ne faisons erreur.

Enfin une autre catégorie de conseillers, ce sont les individus établis par le chef dans tous les petits districts de son pays pour *surveiller les sujets* et examiner leurs différends. Ce sont eux qui devront apporter à la capitale les affaires (timhaka) importantes, les querelles que le maître du village n'a pas pu apaiser, les causes qui ressortissent au tribunal du chef. Comme ils sont tous passés maîtres dans l'art de la discussion nègre, ils aident à celui-ci à rendre ses sentences.

Ces *tindouna* ont donc une organisation complète. Ils sont aussi nécessaires que le chef au bon fonctionnement de la vie tribale.

II. — LES FAVORIS, OU MESSAGERS.

Quand le chef est couronné encore jeune, il rassemble autour de lui un cercle d'amis personnels de son âge que l'on appelle *tinzekwa*. C'est un mot zoulou et cette coutume semble avoir été empruntée à l'étiquette de la cour zoulou. En ronga on les appelle « *tinyoumi* », ce qui signifie « *messagers* », et ils construisent généralement un « *lao* », c'est-à-dire une hutte de célibataires, près de la capitale, pour être prêts à répondre à tout appel. Ils se joignent aux jeux de leur compagnon royal à ses fêtes, mais n'ont aucune autorité officielle.

III. — LE HÉRAUT.

Nous étions un jour en visite chez le chef Nwamantibyane, l'un de mes collègues et moi, bien longtemps avant qu'il fût question de la guerre de Lourenço-Marques.

Couchés dans nos hamacs que nous avions suspendus au toit, à l'intérieur d'une hutte mise à notre disposition pour la nuit, nous tâchions de nous reposer, quand, vers quatre heures du matin, nous fûmes réveillés par une curieuse mélodie : c'était, sur un ton très haut, des paroles chantées, criées avec volubilité et d'une manière monotone, bref, une très curieuse et inoubliable production musicale. Impossible de nous rendormir. Il nous fallut

subir pendant plus d'une demi-heure cette obsession peu agréable!

Or c'était le *mbongui wa kou pfoucha*, le héraut réveille-matin, un individu qui a la « poitrine bien ouverte », comme on dit en ronga (*chifouba chi pfoulekilé*), ce qui signifie non pas qu'il a du souffle, des poumons bien conditionnés, mais qu'il est très intelligent. Dans notre tribu, en effet, la poitrine est envisagée comme le siège de la compréhension et des dons oratoires! Tous les matins cet encenseur royal vient, dès avant le lever du soleil, exalter à la porte de la hutte du chef les hauts faits de ses ancêtres, rappelant leurs noms et leurs actes de valeur. Il y joint de mauvais compliments (*sandja*) à l'adresse du chef actuel auquel il reproche de n'être qu'un peureux, un enfant, en comparaison de son père, de son grand-père et de tous ces nobles défunts. « Envoie-nous donc à la guerre! Montre-nous de quelle vaillance tu es capable! » Et le chef doit se réveiller chaque matin au bruit de ce concert étrange qui dure parfois des heures!

L'encenseur accompagne volontiers le chef lorsqu'il se rend chez les Blancs. J'ai assisté devant les bureaux de la chambre municipale de Lourenço-Marques, à l'arrivée de Sigaolé, chef de Matjolo, qui venait contempler Goungounyana fait prisonnier par les Portugais, en janvier 1896. Son « *mbongui* » était de la partie. C'était un vieil individu nommé Mabolo, originaire du district de Mapoutjou. Affublé d'une veste peu propre, la tête couverte d'un bonnet, il hurlait les louanges de la famille royale de Matjolo. C'était d'ailleurs en zoulou, sans doute avec une terminologie spéciale. Il avait l'air d'un fou et personne ne prenait garde à lui!

Lorsque le chef tue un bœuf et tarde un peu à distribuer la viande à ses hôtes, il paraît que le « *mbongui* » est aussi le mendiant attitré qui va réclamer la portion des guerriers. Il l'apostrophe en lui disant : « Ne vois-tu pas tous ces hommes, là, dans ton village? Ne sont-ils pas tes chiens? Pourquoi donc nous réduis-tu à la portion congrue? Tu ne donnes de viande qu'aux femmes... Sont-ce les femmes qui te délivreront lorsque les ennemis t'attaqueront, etc., etc. »

Au couronnement des chefs, il chante aussi leur louango durant la procession que nous avons décrite.

Chose curieuse, même lorsqu'il insulte, on le laisse dire. Le chef ne se fâche pas, au contraire; le « *mbongui* » est plutôt respecté. On lui réserve une portion de viande spéciale. Au reste chacun peut devenir « *mbongui* »; il suffit d'être suffisamment loquace!

Le plus éloquent des hérauts thongas que j'aie jamais rencontré

est Mawéwé, le mbongui du clan nkouna. C'était un homme âgé en 1900 qui avait une longue carrière derrière lui, car il avait été le mbongui de Manoukosi. « J'avais coutume de chanter ses louanges du matin au soir (ndji peta dambou) et il me donna une gérissse en récompense. » Comme Buffon avait l'habitude de mettre ses manchettes avant d'écrire, ainsi Mawéwé, quand il allait louer son chef Mouhlaba, s'ornait de la queue de l'antilope nsimango, de plumes de nkoulounkoulou (l'oiseau des chefs) et d'aigle, de peaux de serpents, d'antilope des roseaux et de léopard, d'ongles, de dents ou de poils d'éléphants, de rhinocéros et d'hippopotame; puis il commençait :

« Mouhlaba Shilouvane (père de Mouhlaba), tu es comme le rhinocéros qui saisit un homme, qui le mord de part en part, qui le roule et le coupe en deux. Tu es comme le crocodile qui vit dans l'eau : il mord un homme; tu es semblable à ses griffes. Il saisit l'homme par le bras et la jambe; il le traîne dans l'eau profonde pour le manger au coucher du soleil; il surveille l'entrée pour empêcher d'autres crocodiles de lui ravir sa proie... Mouhlaba! Tu es semblable au bélier. Quand il fonce de la tête, il renverse un homme. Tu es comme la chèvre, comme le petit de la chèvre que les gamins conduisent au pâturage : il est très rusé. Il dresse les oreilles, il se prépare à la défense si on l'attaque! Queue de la civette, tu es comme Mouhlaba, tu es d'une grande beauté; tu brilles au sein de la forêt, de la noire forêt, tu lances des étincelles : « kati-kati-kati » (adverbe descriptif); l'homme est saisi de crainte quand il te voit.

« Donne-leur de la viande, afin que tous puissent se rassasier. Donne à tes hommes la jambe de devant; donne-leur la jambe de derrière afin qu'ils puissent tous manger et se régaler. Retire tes jambes devant eux afin qu'ils tombent à la renverse, frappés de crainte devant toi!

« Pourquoi les gouvernes-tu avec tant de douceur? Regarde-les avec des yeux terribles. Tu es un poltron! Les Bvéchas veulent te tuer. Agis avec bravoure et défends-toi!

« Mouhlaba Dabouka! Des hommes viennent. Des bœufs viennent. Tu es sur le sommet des collines, tu ressembles au tonnerre qui gronde. L'éclair te ressemble : il est puissant, il est terrible. Ta salive est blanche, tes yeux sont étincelants, ton visage est allongé, ton corps est comme la pierre qui contient l'or. Tes doigts sont allongés.

« Chez Goungounyana on te connaît. Au Swaziland on te connaît. Les Zoulous te connaissent. Chez Mosélékatsi on te connaît.

Tu es comme l'herbe croissant sur la route. Quand les gens passent dessus ils l'écrasent contre le sol; mais quand la pluie revient, elle croît de nouveau, et couvre la terre. Tu es comme l'eau de la rivière, qu'elle est belle! L'eau est claire et pure; bien que des impuretés flottent dessus, elles s'en vont et l'eau est de nouveau pure.

« Les Bvéchas pleurent au village de Sikororo! ¹.

« Ils pleurent chez Sikhoukhokhou. Tu as pris leurs charmes! Tu en as aspergé tes guerriers. Mouhlaba, tu les as battus à la pointe de l'assagaie, tes hommes ont franchi la rivière, ils ont été tuer l'ennemi dans son propre village!

« Tu es semblable à la plume d'autruche, la blanche, la très blanche, ou encore à la plume rouge de l'oiseau qui crie tsoué-tsoué, l'oiseau que l'on appelle rivi, l'ornement du chef! »

« A Nyarin ², ils se disputent la royauté (banga bouhosi); ils vont s'entretuer. Mapsakomo dit : « Elle est à moi! » Chiroundjou (un des grands conseillers qui prit le parti de Mouhlaba avec Mankhélou et Chikhibène) l'a pris (Mouhlaba) dans ses bras. Mankhélou est comme l'antilope duiker. On la saisit par l'oreille et elle échappe des mains. Il est comme l'eau du puits; on en puise... mais elle sourd de nouveau et remplit le puits (Ce qui veut dire Mankhélou n'est jamais fatigué de défendre la cause de Mouhlaba).

« Va, cours dire à Mandlamakoulou, le frère de Shilouvane : « Le pouvoir est à moi ». Cours dire à Mpapalati : « Le pouvoir est à moi! » Cours dire à Moulondjo : « Le pouvoir est à moi! » ³.

Tel est le chant de louanges de Mawéwé, l'un des grands hommes de la cour nkouna. C'est sans doute un des meilleurs spécimens de la poésie thonga et un exemple caractéristique de la littérature bantou. Dans la tribu primitive, le mbongui est le prototype du poète des cours civilisées. Mais il y a encore un

1. En 1901 une guerre éclata entre Mouhlaba et le chef pédi Maaghé d'une part et leur voisin Sikororo et son allié Sikhoukhokhou, héritier de Sékoukouni, d'autre part. Le 7 novembre, une bataille acharnée eut lieu à Shilouvane, où les assaillants furent repoussés et plus de quarante d'entre eux tués (Voir App. X.).

2. Ici Mawéwé fait allusion aux circonstances dans lesquelles Mouhlaba prit le pouvoir et que j'ai racontées en expliquant la loi de succession. La capitale de la tribu était encore à Nyarin dans ce temps-là, c'est-à-dire dans les montagnes, près de New Agatha (Voir p. 389).

3. Allusion aux paroles de Mouhlaba lui-même, qui envoya des messagers à tous ses oncles, à tous les petits chefs, ses subordonnés, pour leur annoncer officiellement qu'il avait assumé le pouvoir royal.

autre fonctionnaire dont les attributions sont encore plus étranges que celles du héraut.

IV. — LE CHITALÉ CHA TIKO, L'INSULTEUR DU PAYS.

C'est une sorte de fou de cour qui a le droit de vomir les insultes les plus graves, les plus sanglantes à la face de tous les ressortissants du pays. Jamais il ne s'attaquera à des étrangers, mais il jouit d'une parfaite immunité, tant qu'il n'injurie que ses compatriotes. Le chef lui-même n'est pas à l'abri de sa langue terrible. Il ose tout dire... « Le voici qui arrive dans ton village », me disait Tobane dans son langage pittoresque... « Il se met à débiter à haute voix les plus affreux propos! Il t'accuse d'être un incestueux, de prendre pour femmes tes propres sœurs! Même s'il te voit en compagnie de ta grande belle-sœur, celle que ton beau-frère a épousée par le moyen de tes bœufs, celle pour laquelle tu as le plus profond respect, il ne craindra pas de vous dire des sottises qui vous feront rougir de honte! Il ira te prendre ce que tu cuis dans ta marmite, il arrachera même des mains du chef la viande qu'il est en train de manger... Aussi, dès qu'il entre dans ton village, tu t'empresseras d'aller à sa rencontre et de lui faire un cadeau pour n'avoir pas à entendre ses insultes malpropres. Au reste le *chitalé du pays* est parfois l'homme le plus calme du monde. Il se peut qu'il reste dans son village ou participe aux assemblées de la nation avec la même quiétude que n'importe quel autre particulier. Mais, s'il se met à dégoiser ses insultes (*ruketela*), gare! gare! plus rien ne l'arrête; aucun respect humain ni divin! »

Le fou de cour est un personnage d'origine ronga, à n'en pas douter. Il est aussi ancien que la tribu elle-même, au dire de Tobane. La fonction qu'il exerce est officielle et même héréditaire. A Zihlahla c'est Nwatchapane qui remplissait ce curieux rôle d'insulteur officiel.

On a de la peine à comprendre la raison de cette coutume singulière! Le *chitalé* serait-il un censeur public auquel la tribu donne carte blanche pour dire à haute voix des vérités que peut-être personne n'oserait prononcer? Y a-t-il quelque rapport entre ce fou de cour africain et Triboulet? ¹ Je ne sais.

1. Nous reproduisons en hors-texte le portrait d'un étrange personnage dont M. Paul Berthoud a pris la photographie à Shilouvane. C'est, au dire de M. Thomas, non pas un Thonga, mais un Pédi, sujet du chef Maagué. Bien

C. — COUTUMES DIVERSES DE LA COUR

L'appareil de la royauté est très modeste chez les Thongas. Voici néanmoins quelques attributs royaux à ajouter à ceux dont nous avons déjà parlé.

I. — LE GRAND TAMBOUR (MOUNTCHINTCHI).

On le trouve dans toutes les capitales. Il est fabriqué au moyen d'un tronc, creusé un peu à la manière d'un mortier ordinaire; parfois il est arrondi à la base ou encore muni de trois pieds, comme dans le Nondwane; on tend une peau sur l'ouverture : peau de l'oreille d'un éléphant, peau de bœuf, de buffle ou de l'antilope *mangoulwé*. Cet instrument est l'objet de certains tabous : quand la peau crève il est interdit de regarder à l'intérieur; il y a quelque chose de mystérieux dans ce tambour et personne ne doit découvrir ce mystère. Les gens disent qu'on y introduit un boulet quand on le fabrique. A Shilouvane on assurait que le crâne du chef ennemi Sikororo, tué dans la bataille de 1901, y avait été mis. En tous cas c'est un individu spécial que l'on appelle pour le réparer et il reçoit une poule pour sa peine.

On bat du grand tambour dans diverses circonstances :

a) Pour annoncer une grande calamité, surtout la mort d'un chef, au jour de la proclamation du deuil; aussi à l'approche de l'inondation, quand le Nkomati déborde, en janvier ou février, et menace d'envahir tout le pays; ou encore quand l'incendie de la brousse menace de détruire la capitale.

b) Pour appeler tous les guerriers dans le cas d'une bataille imminente.

c) Pour diverses exécutions musicales. Le grand tambour accompagne une danse particulière à la capitale pendant l'hiver (nkino), quand la moisson est terminée et que la contrée tout entière est heureuse et prospère. Le *chikolombane* est plus allongé et n'a pas de pieds. Le son qu'il produit est haut et perçant, tandis

qu'il ne remplisse pas la fonction officielle de fou de cour, ce nain est fort connu pour ses saillies et la mimique hapayable avec laquelle il accompagne tout ce qu'il dit. Il paraît que le commissaire des indigènes a été l'exhiber à Prétoria et Johannesburg il y a quelques années et qu'on le montrait pour de l'argent! Il nous a paru intéressant de signaler ici, en passant, ce petit homme qu'on appelle Moluélé, véritable phénomène ethnographique — bien qu'il ne soit pas précisément le *chitalé* du pays.

que celui du *mounchinchi* est bas et profond. La musique qui accompagne cette danse est exécutée par la *bounanga*.

II. — LA BOUNANGA.

C'est la *fanfare* officielle que possédait entre autres le clan Mazwaya. Ce mot vient de *nanga*, la trompette (pl, *tinanga*). Mais les trompettes employées ici ne sont pas les tibias de chèvre qu'emploient communément les bergers. Ce sont les cornes plus grandes de la *mhalamhala* (*Hippotragus Niger*) ou de la *mhala* (*impala*, en zoulou), percées à la base, de manière à produire différents sons. Ces instruments sont fabriqués par des spécialistes (comme *Nwamatchomane* dans le *Nondwane*), et forment une espèce d'orchestre (*simo*) composé de dix instruments. Pour en bien jouer, il faut avoir acquis une véritable virtuosité. Les artistes se tiennent debout autour des deux joueurs de tambour. Le grand tambour donne le rythme : quand il bat lentement. « tou-tou-tou », les dix musiciens doivent danser en cercle, en marchant l'un derrière l'autre, tout en jouant et en faisant certaines grimaces et certains gestes. Quand le grand tambour bat plus lentement et plus doucement, ils doivent se mettre en ligne et marcher lentement. Le tambour accélère le rythme; alors ils reviennent au centre et forment de nouveau le cercle, dansant de plus en plus vite. Les exécutants se suivent dans un ordre donné; en tête marche l'homme qui tient la corne la plus grande et dont le son est le plus profond, en queue celui qui joue de la plus petite, celle dont le son est le plus haut. Il arrive que trois ou quatre orchestres jouent en même temps¹.

La *bounanga* est une vieille coutume ronga et elle est pleine de pittoresque. Je parlerai de son importance au point de vue musical dans la Sixième Partie.

1. Je me souviens d'avoir entendu la *bounanga* s'exercer dans les divers clans du *Nondwane* en 1891, car chaque sous-chef avait la sienne. On se préparait à aller à la capitale mener le deuil de *Maphounga*, dont la mort venait d'être rendue publique. J'ai vu la *bounanga* jouer ses plus belles mélodies devant Lord Selborne, quand il vint visiter le siège de l'autorité portugaise à *Morakwene* en 1908. L'administrateur avait organisé une « *batuque* » en son honneur (c'est le nom que donnent les Portugais à ces danses indigènes), et les guerriers du *Nondwane* firent de leur mieux pour intéresser les chefs Blancs!

III. — LE CHIPALAPALA.

En décrivant les instruments de musique de la Cour, il me faut aussi mentionner la *trompette des convocations, chipalapala*, qui est le moyen officiel de réunir les sujets à la capitale. Le son du grand tambour, bien qu'on l'entende de fort loin, ne peut atteindre les limites du pays. Aussi quand le chef veut convoquer ses hommes immédiatement, il fait sonner de la *chipalapala*. C'est une corne de mhalamhala ou de nyala ou de l'antilope phiva, dont le son ressemble à mpou-ou-ou (avec un accent sur la seconde syllabe). L'envoyé du chef court à la capitale d'un sous-chef et sonne tout le temps de la trompette. Quand il a atteint le village, il transmet son message et un jeune homme part tout de suite avec la *chipalapala* du sous-chef pour un autre district. Ainsi en peu de temps, l'ordre de se réunir parvient à toute la tribu.

IV. — LES VISITEURS.

Lorsqu'un *étranger* passe par la capitale, il devra s'asseoir en dehors de la place centrale, à quelque distance. Quelqu'un viendra alors lui demander ce qu'il veut. Il répondra : « Je viens de tel et tel pays, je désire saluer le chef. » Alors le conseiller préposé aux ressortissants de ce pays-là viendra lui causer et ira l'annoncer (*bika*) au chef. Celui-ci le recevra avec bienveillance, cas échéant, lui assignera une hutte pour y dormir, s'il désire passer la nuit, et lui enverra de la nourriture. S'il est bien disposé, il fera même tuer un veau ou un bœuf pour ses hôtes. Ceux-ci, à leur retour, se loueront de l'hospitalité qu'ils ont reçue et diront : Ce chef m'a associé à son règne; proprement : il m'a fait régner (*a ndi founisile*).

Telle est la coutume lorsqu'on va faire visite dans un pays rapproché avec lequel on entretient des relations de bon voisinage. Si les deux pays étaient en délicatesse ou à la veille de se faire la guerre, les routes seraient fermées (*tindlela ti sibiwa*) et personne ne serait admis.

V. — LA COUTUME DU « KONDZA ».

On peut aussi venir auprès d'un chef non seulement pour lui faire visite mais pour faire sa soumission, se déclarer son sujet (cela s'appelle *kondza*, d'un mot zoulou qui indique cette démar-

che). Le chef assignera à ce nouveau « nandja » (sujet) une habitation et il sera incorporé à la nation sans plus de cérémonie. (Voir le conte de Moutipi, *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 164).

Les étrangers naturalisés ne mangent néanmoins pas des prémices (louma) avec la même médecine que les gens du pays. Ils ont leur propre médecine et la prennent selon leurs habitudes. Ils ne peuvent cependant pas louma avant le chef de leur pays d'adoption (p. 375).

VI. — RELATIONS DIPLOMATIQUES.

Nous avons vu que ces relations sont entretenues avec grand soin, et que chaque clan a un conseiller chargé spécialement de ses affaires. En cas de guerre, les clans amis font souvent alliance (chinakoulobyé). Ils s'envoient des messages les uns aux autres, ou possèdent des moyens spéciaux de se communiquer les nouvelles pendant la guerre. Supposons par exemple que Nwamba et le Nondwane se battent contre Matjolo. Ils placent deux pièges à leur frontière commune, à côté du chemin, l'un sur le territoire de Nwamba, l'autre sur celui du Nondwane. Ces pièges consistent en une baguette tendue par une ficelle attachée au sol. Si l'armée de Matjolo a envahi pendant la nuit le territoire de Nwamba et a fait fuir les gens, les hommes de Nwamba détendent le piège qui se trouve de leur côté; le matin, les gens du Nondwane sauront qu'eux aussi doivent s'enfuir.

D. — LE TRIBUNAL DU CHEF

Il n'y a pas de séparation de pouvoirs dans la Cour thonga. Le chef, aidé de ses conseillers, tient entre ses mains le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Il est l'autorité suprême et ses décisions sont sans appel.

I. — AFFAIRES LÉGISLATIVES.

Le *chef* promulgue les lois (p. 367) et préside aux discussions qui aboutissent au jugement. Mais ses conseillers l'assistent.

Voici un exemple d'une décision de ce genre, prise à la cour de Maphounga. Aucune uniformité n'existait quant au prix à payer pour un lobolo et certains pères demandaient jusqu'à 20 ou 30 £.

pour leurs filles. Les grands conseillers décidèrent (tjimba mhaka, litt. nouer l'affaire) que le montant du lobolo serait désormais au maximum de 15 £. 10. Ils « nouèrent l'affaire » avec l'assentiment du chef. Alors tous les sous-chefs et les conseillers furent convoqués à la capitale. Le chef fit l'appel pour voir si tous étaient présents. Puis un des grands conseillers dit à l'assemblée : « Les troupeaux que réclament les gens sont trop considérables. Avez-vous des mines d'or et savez-vous battre monnaie? Désormais ne lobelez plus avec tant d'argent. Quinze livres et dix shillings sont amplement suffisants! » Chaque sous-chef retourna chez lui, et informa ses gens de cette résolution en disant : « Hi to timhaka! Telles sont les affaires! » Les sujets furent désappointés. Ils pleurèrent. Mais ils durent accepter la décision. S'y opposer est tabou! « Psa yilal »

Un débat chez les indigènes est conduit d'une manière bien différente de celle à laquelle nous sommes accoutumés, car rien n'est soumis au vote. Le chef préside. Une proposition est faite en phrases courtes par un conseiller, généralement sous la forme d'une interrogation. L'assemblée écoute silencieuse, jusqu'à ce que celui qui a fait la proposition conclue avec un énergique « Ahina! » l'équivalent de : « Parfaitement! » (Voir p. 335). Un autre individu pousse l'affaire plus loin en disant : « N'avez-vous pas entendu ce qu'il a dit? Il a dit telle et telle chose. » C'est une manière d'appuyer la proposition. Le débat avance; peu à peu les objections se font jour et l'assemblée arrive enfin à une décision.

Souvent le chef ne prononce pas un mot; quand il voit que ses conseillers sont d'accord et s'il l'est aussi, il exprime simplement son assentiment en inclinant la tête. On est donc arrivé à une décision sans son intervention et sans vote. L'avis de la majorité n'a pas été confirmé par un lever de mains, mais il a été perçu par une sorte d'intuition, et les conseillers, qui sont restés assis gravement en cercle pendant toute la discussion, sautent sur leurs pieds et se dispersent, parfaitement au clair sur ce qui a été décidé. Si les conseillers ne tombent pourtant pas d'accord, ils remettent l'affaire au chef, et le chef, après avoir écouté les arguments pour et contre, « coupe l'affaire » (tjéma mhaka) par quelques courtes phrases, après lesquelles chacun doit prononcer la salutation royale : « Bayété! »

Quand deux parties sont en présence, le débat suit d'autres règles. Si, par exemple, un étranger désire parler avec un chef ou apporter quelque requête, il est généralement accompagné par un conseiller. Le chef et quelques-uns de ses gens le reçoivent soit

dans la hutte, si l'affaire doit être tenue secrète, soit sur la place du village, si on n'a pas d'objection à la rendre publique. Le chef et ses gens s'asseyent d'un côté et le visiteur de l'autre; si ce dernier veut se conformer vraiment aux lois de l'étiquette, il expliquera d'abord l'affaire à son propre agent le conseiller qui l'accompagne, et celui-ci l'expliquera au conseiller spécial du chef en répétant exactement les paroles du visiteur, phrase après phrase; à son tour, le conseiller spécial exposera l'affaire au chef en lui redisant toute l'histoire comme si ce dernier n'avait rien entendu. L'affaire aura ainsi passé par trois personnes, et la réponse devrait, en bonne forme, suivre la même « échelle de service ». Ces précautions qui semblent bien superflues à une personne qui ne connaît pas l'étiquette bantou, sont dictées évidemment par le fait qu'il n'y a ni sténographes ni secrétaires capables de donner un compte-rendu écrit de la procédure. Il faut donc avoir autant de témoins que possible, et que ceux-ci aient parfaitement compris la question dont il s'agit.

II. — CAS JUDICIAIRES.

1^o Sens de justice.

Les Bantous ont un sens très fort de la justice, on l'a remarqué souvent. Ils croient à l'ordre social et à l'observation de la loi, qui, bien qu'elle ne soit pas écrite, est universellement connue. La loi, c'est la coutume, ce qu'on a toujours fait. Les vieux, les conseillers, surtout ceux de la capitale, sont ceux qui peuvent parler avec autorité. Mais chacun est le bienvenu sur le *houbo*, où les affaires sont débattues; même un étranger peut prendre part à la discussion. « Personne n'est exclu, s'il parle avec bon sens; seuls les fous, ceux qui ne savent rien! » (Mankhélou).

Le fait de participer ainsi aux discussions du *houbo* a développé chez les Bantous le sens de la loi à un degré étonnant. Ils sont tous nés avocats et juges, et prennent un grand intérêt à ces sortes d'affaires! C'est pourquoi le vocabulaire thonga est très riche en termes judiciaires. Voici les plus courants : *Nau* (pl. milau) désigne la loi, la coutume. *Kou lloula nau*, sauter par-dessus la loi, désigne la transgression. *Nandjou* (pl. milandjou) signifie la faute qui résulte de la transgression. Ce mot intéressant vient du verbe *kou landja*, suivre. Il s'applique d'abord aux cas qui réclament une poursuite, mais aussi à n'importe quelle faute. *Kou doha*

c'est pêcher, et *kou dohela mounhou*, l'applicatif dérivé, faire du tort à quelqu'un. *Kou da*, manger quelqu'un, ou *déla* est une expression pittoresque employée pour désigner une atteinte à la propriété. *Kou ramba* (Dj), *kou raméla hosin* (Ro) est l'expression technique pour désigner une plainte que l'on présente au chef. *Kou riha* (Dj), *djiha* (Ro) signifie payer une amende et *rihisa*, *djihisa* (factitif dérivé), imposer une amende.

Ce sens profond de la justice diffère néanmoins de notre sens européen sur certains points. Les Bantous, à cause de leurs notions collectivistes, considèrent les parents comme responsables des dettes contractées par un membre de la famille, comme nous l'avons déjà vu (p. 316). Voici un autre cas où leurs idées nous semblent très étranges : quand quelqu'un vous a prêté un outil et que vous en faites mauvais usage, la faute est autant à celui qui l'a prêté qu'à celui qui l'a emprunté. Je me souviens d'un cas bizarre qui se présenta à l'école de Rikatla. Quelques jeunes gens devaient aller travailler au jardin avec un surveillant. L'un d'entre eux se blessa le pied en y allant, en marchant sur une épine. Quand il arriva au jardin, il emprunta le couteau du surveillant et se mit à fabriquer des sandales avec du bois de palmier. L'autre lui enjoignit de se mettre au travail. Mais il refusa d'obéir et le surveillant le dénonça quand on fit l'enquête hebdomadaire sur la conduite des jeunes gens. Mais le délinquant n'admit pas du tout sa culpabilité, et voici quel fut son dernier argument : « Je ne comprends pas pourquoi Monsieur le Surveillant peut m'accuser, alors il m'a lui-même prêté le couteau que j'ai employé pour fabriquer mes sandales! » Duddley Kidd raconte des faits semblables à propos des Pondos dans son *Essential Kafir*.

Il existe donc des différences entre les conceptions indigènes et les conceptions européennes de la justice, et les Bantous ne tirent pas toujours de prémisses données les mêmes conclusions que nous. Les Commissaires des Affaires indigènes doivent s'en souvenir, et s'ils veulent éclairer la mentalité indigène, il faut qu'ils cherchent à découvrir où ces différences résident. Mais ce sont là des questions secondaires, et le sens de la justice est un des caractères les plus frappants du Bantou, un de ceux qui donnent le plus d'espoir.

Avant d'énumérer les divers cas qui se présentent à la cour indigène, remarquons que les Bantous sont généralement des gens très paisibles et respectueux des lois, du moins dans les circonstances normales; quand ils ne commettent pas d'excès d'al-

cool ils sont peu portés au crime. Dans le Livre Bleu des Affaires Indigènes de la Colonie du Cap de 1908, le Premier Magistrat du territoire du Trankei parle de « la docilité générale des indigènes, de l'absence complète parmi eux des crimes de violence à l'égard des Blancs, hommes et femmes, et du coût peu élevé de la police administrative. » Il ajoute : « La police des Territoires, y compris les agents de la police secrète, ne coûte que 7 pence par tête de population — et si l'on compte les chefs et les conseillers dont les fonctions sont purement administrative., 10 pence seulement, contre six shillings trois pence par tête, dans la Colonie elle-même. Les rapports provenant de vingt districts mentionnent la petite quantité, ou l'absence de crimes. Kentani, avec une population de 34.000 habitants, n'a pas fourni un seul cas judiciaire à la Cour du district. Les Magistrats de quatre districts parlent du « caractère paisible de l'indigène qui est respectueux des lois », et le magistrat de Kentani ajoute : « lorsqu'il est préservé du fléau de l'alcool ». (Christ. Express. Août 1908).

Je présume que l'on pourrait faire les mêmes déclarations à propos de la plupart des districts de l'Afrique du Sud où les indigènes vivent encore entre eux.

La situation est bien différente dans les locations aux abords des villes, où se rencontrent beaucoup d'hommes tarés et de femmes dissolues. Ce sont des renégats qui ont quitté les stations missionnaires par ce qu'ils ne voulaient pas se soumettre aux lois de la morale chrétienne. Ils se sont alors libérés de toute restriction, tribale ou chrétienne, et s'ils n'ont pas perdu tout sens de justice, ils ne marchent plus en tous cas « dans le sentier de la justice. » Dans ce chapitre je ne parle que des indigènes rattachés à leur clan.

2^o Cas de procédure civile.

Je n'affirmerai pas que les Thongas connaissent la différence exacte entre les cas de procédure civile et les cas de procédure pénale, car le même tribunal les juge tous, et tous les cas portent le même nom, *milandjou*.

Si une distinction existe, elle porterait plutôt sur les cas privés et les cas officiels. Les *cas privés* sont ceux qui sont réglés directement par les deux parties qu'ils concernent, sans l'intervention du chef; tandis que les *cas officiels* sont ceux où l'affaire (*mhaka*) a été apportée à la capitale. Les chefs de village, nous l'avons dit, cherchent à régler les différends eux-mêmes; s'ils y réussissent,

c'est tant mieux; l'amende sera réduite au minimum, car, devant la Cour, elle serait doublée et le chef en garderait la moitié.

Les quatre-vingt-dix pour cent des cas de procédure civile sont en relation avec le « lobolo ». Ils sont parfois extrêmement compliqués et je renvoie ici à la description que j'ai déjà donnée de certains d'entre eux (p. 271 et App. VIII).

Les cas de divorce aussi sont fréquents. Quand une femme a quitté définitivement le domicile conjugal, ses parents doivent rendre l'argent du lobolo. Le chef Moubvécha, connu pour son avarice, avait l'habitude d'arrêter le mari, s'il était coupable et de lui faire payer 25 £; il rendait 15 £ aux parents de la femme et gardait 10 £ pour lui.

Des cas concernant le bétail, peuvent aussi se produire. Le cas de *réhibition* est prévu : si j'achète un bœuf et qu'il meure d'une maladie que l'on ne connaissait pas lors de l'achat, mais qui existait déjà, j'ai droit à aller en demander un autre à la place. Mais j'apporte avec moi la peau du bœuf mort et une pioche pour la viande que j'ai mangée. Si le vendeur refuse ma réclamation, je vais chez le chef porter plainte. Il appellera le récalcitrant et lui dira : « Cet homme n'a-t-il pas agi justement en apportant une pioche dans la peau? Donne-lui un autre bœuf. » (Mankhélou).

Quand les chèvres ont causé des dégâts dans les champs de quelqu'un il n'y a pas d'amende à payer. On fouette les bergers et l'affaire est terminée. Mais si le père des gamins prend leur parti et les protège de ses armes, il sera appelé devant le tribunal du chef et devra payer 5 £. ou deux ou trois chèvres.

Les Thongas qui n'ont que quelques têtes de bétail ont coutume de les confier à des voisins qui possèdent un grand troupeau, pour s'épargner la peine de trouver des bergers. Un certain nombre de lois font règle en cette matière. Si le propriétaire d'une vache, d'un porc ou d'une chèvre, donne de l'argent d'avance au maître du grand troupeau, les veaux, porcs et chevreaux qui naîtront lui reviennent. Mais s'il n'a rien payé, le maître du troupeau a le droit de choisir un porc de la première portée; ou bien il peut garder le troisième ou quatrième veau ou chevreau. Si c'est une poule, l'un de ses poussins appartiendra à celui qui en a pris soin. Si le propriétaire oublie la récompense due, il y aura du tapage (pongoué). Quand il ira reprendre son bétail, le maître du troupeau en gardera une tête pour lui, et si une dispute survient, tous deux iront chez le chef, au moins si l'affaire est d'importance, si l'animal en question est un bœuf, par exemple.

Si un bœuf placé dans le troupeau d'un autre homme meurt, le

maître du troupeau informera le propriétaire, pour qu'il puisse venir prendre la viande. S'il habite trop loin, le bœuf sera mangé sur place, et sa peau envoyée au propriétaire. Si le maître du troupeau prétend que le bœuf est mort, alors qu'il l'a simplement mis dans un autre troupeau, et a envoyé une peau au propriétaire pour le tromper, c'est un cas de vol, et il sera jugé comme tel.

3^o Cas de procédure pénale.

Adultère. — Notre tribu punit l'adultère très sévèrement, au moins quand la femme est mariée. L'amende est un lobolo entier (voir p. 185). Chez les Nkounas si l'accusé nie sa faute lorsqu'on le questionne en secret, on consulte les osselets ou même le magicien spécialiste de la « divination du voumisa » (Sixième Partie). Si on le trouve coupable, il devra payer une amende supplémentaire de deux bœufs¹.

Quand la femme séduite est une fille non mariée, l'affaire n'est pas grave. Il n'en résulte pas d'ennuis, pourvu qu'elle ne devienne pas enceinte. Dans ce dernier cas, le séducteur peut dire : « Ndji dlélé kou dya : J'ai tué pour manger », c'est-à-dire : Je suis prêt à loboler la fille (p. 95). Si la fille n'y consent pas, l'homme est libre. Mais si l'homme ne veut pas épouser la fille en payant un lobolo entier, tandis que la fille et ses parents à elle désirent qu'il le fasse, il aura à payer jusqu'à 30 £ et un bœuf. « Il a gâté son cas! » Ses parents seront même arrêtés et forcés de payer. Ils sont responsables pour lui et le réprimanderont sévèrement (Mankhélou).

Querelles qui finissent par des coups. — L'homme blessé court sur la place publique de la capitale et va se montrer. Les assaillants devront payer une amende de 8 £, trois pour le chef et cinq pour la victime, ou de deux bœufs, un pour le chef et un pour celui qui porte plainte. (Mankhélou).

Meurtre. — On fait une distinction entre un meurtre involontaire, qui est un accident (mhango, (Dj)), et un assassinat prémédité.

Dans le cas du *meurtre involontaire*, Mankhélou décrit la procédure comme suit : — Si tu as tué un homme par accident, en tournée de chasse par exemple, tu essayeras d'arranger l'affaire direc-

1. La tribu voisine des Tchopis laisse au contraire le mari arranger les choses comme il désire. Autrefois il tuait l'homme adultère. Mais les cas d'adultère ne sont jamais apportés au chef

tement avec les parents du mort, si vous êtes bons amis; tes parents leur donneront une fille. Tu n'oserais offrir ta propre fille, car ils pourraient la refuser à cause de leurs sentiments d'amertume! On ne fera pas la même objection si les gens de ta famille offrent une fille. Ils l'accompagneront, avec dix pioches et un bœuf, en disant : « Voici la graisse pour oindre notre fille. » L'idée qui est à la base de cette coutume n'est pas qu'une personne humaine est la compensation naturelle qu'on doit offrir pour une autre personne humaine, mais que l'on donne à la famille diminuée le moyen de récupérer sa perte. En fait, sitôt que la fille a donné un enfant aux parents du mort, elle est libre. S'ils désirent la garder comme femme, ils doivent lobola. Viguet explique que l'on fait cela d'après le vieux dicton indigène : « Nwombékazi a yi ambi nandjou » : Une vache qui a vêlé ne paye pas une dette; c'est le veau qui la paie. Il ajoute que les dix pioches apportées avec la fille payent les côtes de l'homme tué. (Les Thongas croient que le corps humain n'a que dix côtes!) Un cas d'homicide involontaire n'est généralement pas présenté au chef, car la loi est bien connue; et personne ne chercherait à échapper à son devoir. Si le meurtrier n'était pas en bons termes avec le défunt ce serait différent : l'affaire devrait être discutée devant la Cour.

Si le meurtre est *volontaire*, il est puni de mort. C'était du moins la loi quand les indigènes avaient encore le pouvoir de condamner à mort. Maintenant l'amende consiste aussi dans la remise d'une femme. Mais ce n'est pas la famille du mort qui prend la fille, à cause de la haine qui existe et de la crainte d'être obligée de loboler la parente du meurtrier. Elle est vendue par ses parents et l'argent est remis au plaignant (Mankhélou).

Chez les Rongas, quand un proche parent du mort veut se venger en tuant l'assassin, ses gens l'en empêchent pour pouvoir amener l'affaire devant le chef. Un homme du nom de Machabé ayant été tué par le fils de Gigiséka, le frère de Maphounga, le meurtrier dut payer 20 £. L'amende peut être portée à 25 £. mais l'idée est aussi d'aider la famille en deuil à acquérir une nouvelle épouse, et par elle de nouveaux membres. Quant au meurtrier, on le regarde avec dédain, il est méprisé par toute la communauté. Il doit manger à part toute une semaine. Il est souillé. Ainsi, au temps du boukagne (p. 375), il doit prendre la médecine du milou-rou avec les guerriers qui ont tué des ennemis; mais il n'en boit pas en se targuant de son haut fait avec orgueil! Les gens disent de lui : « Regardez le meurtrier! » (Mboza).

La vendetta, cette coutume sauvage qui fait un devoir aux

parents d'un homme tué de venger sa mort à n'importe quel prix et par tous les moyens, est entièrement absente de la coutume thonga. On peut dire, en ce qui concerne la punition de l'assassin, qu'ils ont atteint un stade tout à fait civilisé de la procédure juridique. Ils sont en avance sur beaucoup de tribus. On ne saurait en dire autant en ce qui concerne la sorcellerie!

Sorcellerie (Bouloiyi). — Aux yeux des Thongas c'est le plus grand crime qu'un homme puisse commettre. Elle équivaut à un assassinat, elle est pire encore qu'un meurtre, car une notion confuse d'anthropophagie s'ajoute à la simple accusation de tuer. Un jeteur de sorts tue les êtres humains pour manger leur chair. Nous étudierons plus loin les conceptions relatives à la sorcellerie au point de vue psychologique (Sixième Partie). Ici nous ne la mentionnons qu'en tant qu'elle est un crime ressortissant au tribunal. Comme ce crime est tout spécial, commis pendant la nuit, en grand secret, et dans la plupart des cas inconsciemment, la justice bantou se sert de deux ou trois méthodes magiques, aux fins de le découvrir. Ces *méthodes d'enquête* abandonnées depuis longtemps par les nations civilisées sont les suivantes :

1^o *Divination par les osselets.* — Notre tribu emploie à cet effet, les astragales de chèvres d'antilopes, etc., et des coquilles, que j'étudierai dans un chapitre spécial. Quand ils ont désigné (kou ba, battre) le jeteur de sorts (noyi) qui a tué telle ou telle personne, on les consulte à nouveau. S'ils confirment leur verdict, les parents du mort vont porter plainte chez le chef. L'accusation devient officielle; elle est maintenant entre les mains du tribunal.

2^o Le chef envoie le plaignant au magicien qui procède à la *divination en le questionnant*; pour cela il se met lui-même en état d'extase (voumisa).

3^o Si l'accusé est désigné de nouveau, et qu'il nie son crime, il peut demander d'être soumis à l'*ordalie*, c'est-à-dire à l'épreuve de la solanée appelée mondjo. Si la médecine l'intoxique, sa faute est confirmée pour la troisième fois et le tribunal le condamnera. La punition de la « bouloiyi » est la mort, soit par pendaison, soit par l'empalement, soit par la noyade dans une rivière, si le jeteur de sorts avait coutume d'envoyer des crocodiles tuer ses victimes.

De nos jours, les chefs indigènes n'osent plus mettre à mort les gens suspects de sorcellerie. Depuis que les Rongas sont sous la juridiction des Blancs, la *peine de mort* n'est plus autorisée. D'autre part, sous le règne de Goungounyana, les exécutions étaient fréquentes. Quand le chef avait condamné un homme à mort, il se contentait de faire un signe à l'un de ses bourreaux,

qui suivait l'infortuné, quand il s'en allait dans la brousse, peut-être tout à fait ignorant de son sort, et lui appliquait un grand coup, par derrière, avec un assommoir ou une assagaie, et le tuait sur place... Les chefs, de nos jours, expulsent du pays les jeteurs ou les jeteuses de sorts qu'ils accompagnent jusqu'à la frontière; ou bien ils les frappent d'une forte amende, dont ils gardent la moitié. Néanmoins il y a encore des individus qui se vengent de la mort d'un parent en tuant le meurtrier présumé. De pareils cas ne sont pas rares et les tribunaux des Blancs, à Prétoria et à Johannesburg, en sont fréquemment saisis.

Quel est le devoir des cours de justice civilisées en pareils cas? Les juges européens condamnent généralement à mort le meurtrier d'un « noyi ». J'ai entendu parler de cas où un indoua, qui avait pendu un « noyi » dûment condamné par la cour indigène, a été lui-même considéré comme un criminel et jugé comme tel. Cela arriva à notre ami Mankhélou, un des piliers de la tribu nkouna, le Général de l'armée..... Il n'échappa à la mort que grâce à des pétitions envoyées aux autorités boers par les Blancs et les Noirs. Cela arriva, je crois, en 1888. — Les juges européens ont-ils le droit de prononcer la peine capitale en pareil cas? C'est discutable. Il est en tous cas erroné d'assimiler l'acte de Mankhélou qui est, à ses yeux, un acte de justice, à un meurtre ordinaire, et de le punir comme un assassin. Il a fait ce qu'il croyait juste, dans la mesure de sa connaissance. Le mari d'une femme ensorcelée qui tue le prétendu meurtrier de sa femme est plus blâmable, car son acte n'a pas été sanctionné par l'autorité d'une cour régulière. Néanmoins aucun de ces cas ne mérite la mort.

Je reconnais pleinement que les décisions de ce genre, prises par les tribunaux indigènes, doivent être cassées. Un chef qui accepte des accusations de sorcellerie devrait être puni, surtout si on lui a clairement expliqué que le gouvernement blanc n'autorise pas le jugement de cas pareil dans le pays. Peu à peu les indigènes le comprendront et les superstitions de sorcellerie disparaîtront. Mais soyons patients, et souvenons-nous que nos ancêtres d'il y a 300 ans firent exactement la même chose, et qu'ils brûlèrent des centaines de prétendues sorcières, après les avoir soumises à d'affreuses tortures.

J'ai essayé de suggérer dans un article publié dans le rapport de la S. A. A. S. de 1906, certains moyens de combattre les effets de la superstition du bouloyi. Le Département des Affaires

indigènes pourrait donner les instructions suivantes à ses subordonnés, les chefs indigènes :

1° Le crime de bouloiyi n'est pas reconnu dans le droit pénal.

2° Il est interdit aux chefs indigènes de juger des cas de bouloiyi.

3° On doit réprimander le plaignant comme troublant la paix du pays.

4° Le devin ou mougoma (magicien), qui prétend avoir décelé un jeteur de sort, doit être mis à l'amende car il use de son autorité pour tromper les gens et exciter la haine parmi eux.

5° Aucun témoignage basé sur l'emploi des osselets divinatoires ne peut être accepté.

Si ces instructions étaient imposées strictement, on mettrait fin avec le temps au fléau de la sorcellerie, contre lequel luttent aussi l'enseignement chrétien et les progrès de la civilisation.

Insultes. — Kou roukana ou kou roukétélana, s'insulter réciproquement, est un fait qui se produit fréquemment parmi les Thongas, mais qui ne donne lieu à aucune action judiciaire, si l'offense n'est pas accompagnée de voies de fait et de blessures¹.

Il y a pourtant des actes insultants que l'on considère comme des crimes. Si l'on prend du sang humain, de la salive ou des excréments avec un bâton et qu'on le met dans la bouche d'un enfant par exemple, cet acte est considéré comme une sérieuse insulte, qui doit être jugée par la Cour. Quiconque a commis un acte pareil aura à payer une amende qui correspondra à un lobolo entier. J'ai connu le cas d'une femme qui avait donné à un enfant un papillon à manger. Les parents du petit furent très irrités. La femme nia son acte. Ils lui dirent : « Confesse ta faute et paie une amende de 5 shillings. » Elle refusa et offrit de se soumettre à l'ordalie, c'est-à-dire de boire le philtre du mondjo. « Si tu insistes », lui dirent-ils, « tu devras payer 10 £. Elle persista néanmoins à réclamer l'épreuve et fut intoxiquée : c'était la preuve de sa faute. Elle dut payer 40 £ : 20 £ pour l'enfant et 20 £ pour le chef.

Montrer quelqu'un avec l'index est aussi une insulte grave qui peut avoir des conséquences judiciaires, car cet acte est en relation étroite avec la *bouloiyi*.

Le vol (kou yiba) est condamné universellement, non pas tant à cause de son caractère immoral, que parce qu'il rend la vie

1. L'insulte que les femmes se lancent le plus fréquemment à la tête les unes des autres est ntlhañwakou (Ro) ou nyañwakou (Nkouna), ce qui signifie probablement : les parties génitales de ta mère. On est sûr d'en venir aux coups, quand ce mot a été prononcé. On l'emploie aussi en prêtant serment. Les hommes prêtent serment en prononçant le nom de leur chef.

sociale impossible. La notion de la « propriété individuelle », bien qu'elle ne soit pas aussi développée que dans les nations plus civilisées, est néanmoins à la base de tout le système bantou. Les Bantous sont des agriculteurs. Ils croient que les produits de leur travail leur appartiennent et que personne n'a le droit de se les approprier. La notion de la propriété est en relation directe avec un travail accompli (voir Quatrième Partie).

On ne vole pas souvent des maïs qui poussent. Un voleur arrache un épi à la tige tandis que le maître du champ arrache la tige et cueille alors les épis. Si un ami du propriétaire passe à proximité des champs de ce dernier et désire s'approprier un épi, il est tout à fait autorisé à le faire. Mais il doit procéder comme suit : il arrache aussi la tige, la couche au bord du chemin, ou l'appuie contre un arbre et trace une ligne sur le sol, depuis l'endroit où la tige se trouvait jusqu'à celui où il l'a laissée. Le maître du champ ne découvrira peut-être la tige arrachée qu'au bout d'un mois. S'il demande qui s'est servi de son maïs, son ami lui dira : « N'as-tu pas vu la ligne ? » Et ils plaisanteront ensemble (hlékélana). Un voleur qui agit avec hâte n'aurait pas le temps de tracer la ligne!

Il est certaines médecines magiques avec lesquelles les gens oignent les tiges de maïs (voir Quatrième Partie), et ils assurent que, si quelqu'un essaie de pénétrer dans leurs champs pour voler, sa main sera prise, et il ne pourra pas lâcher la plantel! Ces drogues magiques ne réussissent pas toujours, pour une raison ou une autre. Alors la personne lésée a recours au tribunal.

Si le voleur est pris en flagrant délit, il n'y a aucune difficulté. Son champ sera confisqué par le propriétaire du maïs volé et il devra payer une amende d'un bœuf, sinon l'affaire sera amenée à la Cour et la seule différence sera que l'amende consistera en deux ou trois bœufs, dont l'un restera dans les mains du chef. (Mankhé-lou). Si le voleur a été assez habile pour ne pas être pris, s'il a volé dans un grenier, les indigènes sont d'excellents détectives, et il sera probablement découvert. Ces greniers sont en général construits au milieu du champ ou dans la petite forêt qui entoure le village; l'herbe a été arrachée tout autour, et le sable bien égalisé, de manière à ce que les traces du voleur soient bien visibles. Il est possible qu'il soit reconnu d'emblée par ceux qui le poursuivent à cause de telle particularité remarquée dans les traces, sur le sol, car l'empreinte du pied de chaque individu est plus ou moins connue; les habiles détectives arrivent même à déterminer la taille et la démarche d'un homme par la longueur de ses enjam-

bées. Si les empreintes n'ont aucune marque spéciale, les détectives les suivront et atteindront le village où habite le voleur. Ils le surprendront peut-être dans sa hutte. Lorsque l'affaire ne peut être réglée par le chef du village et doit être amenée au chef du pays, les coupables devront payer des amendes qui iront jusqu'à deux, trois, ou même cinq livres sterling (Tobane) ¹.

Quand les détectives n'ont pas réussi à trouver un voleur, ils prennent une attitude philosophique et disent : « Attendez seulement! Un voleur volera de nouveau, et on le prendra une autre fois! »

Une révolte contre les décisions du houbo du chef est très rare. Si quelqu'un prend le parti d'un homme condamné et l'encourage à s'opposer au jugement de la Cour, il sera battu de verges sur la place publique de la capitale. « U onhi houbo », « il a gâté la Cour! » On peut, en outre, lui faire payer une amende de 2 £. (Mankhélou).

Réponse à quelques questions du Professeur Frazer sur le gouvernement. — Il n'y a pas deux chefs, l'un pour la guerre et l'autre pour la paix. Mais en temps de guerre, le grand indouna, Commandant en chef de l'armée, dirige toutes les opérations. — Le chef ne doit jamais épouser sa propre sœur ou sa propre fille. Le seul cas de ce genre que j'ai rencontré est celui d'un chasseur, qui doit avoir des relations sexuelles avec sa fille avant d'entreprendre une tournée de chasse (Quatrième Partie). — La mère du roi n'a aucune fonction officielle spéciale.

Le chef ne garde aucune partie du corps de son prédécesseur défunt, sauf les ongles et les cheveux employés pour la mhamba (voir p. 366 et Sixième Partie). — Pour protéger et prolonger sa vie, les devins réunissent parfois tout le clan pour découvrir et arrêter éventuellement ceux qui pourraient jeter des sorts au chef et le tuer. Cette convocation est appelée « nyiwa » (voir Sixième Partie). — Le soin de faire tomber la pluie est dans les mains des magiciens spécialistes (Nkouna) de la pluie, ou bien on recourt aux cérémonies du « mbélélé ». (Sixième Partie). — Le

1. Voici un couplet intéressant qui décrit un voleur :

*Chihlougoua rendjéétane?
I'angallou a psha rilliho...
La couronne bien arrondie sur la hutte?
Le faucon se brûle les serres...*

Le voleur est pareil à la couronne de paille au sommet d'une hutte. Il est paresseux et ne veut pas travailler. Il lui arrivera malheur, comme au faucon qui essaie de s'emparer de la viande que l'on est en train de rôtir, et qui brûle ses serres!

chef n'est pas tenu pour responsable des calamités publiques. — Si sa puissance physique ou mentale fait défaut, les tindouna discutent à sa place, mais il n'est pas déposé.

Les chefs ne sont jamais l'objet d'un culte pendant leur vie. Après leur mort, ils deviennent des dieux pour leur propre famille, qui les adore, mais non pour leurs sujets. — On ne croit pas qu'ils se transforment en bêtes sauvages après leur mort. — La coutume de désigner des faux rois n'existe pas. Ce n'est qu'à la mort d'un chef qu'un de ses parents peut être nommé pour prendre sa place, et veille sur sa propriété jusqu'à l'adjudication de l'héritage.

A. — DÉVELOPPEMENT DE L'ESPRIT GUERRIER
CHEZ LES THONGAS

Comme nous l'avons dit plus haut, l'esprit guerrier semble avoir été peu développé autrefois chez les Thongas. La population primitive ne possédait pas d'armes de fer, et les invasions qui eurent lieu du xv^e au xviii^e siècle semblent avoir été pacifiques. Conquêteurs et conquis se marièrent entre eux et il n'est resté aucun souvenir de combats sanglants. Quand les clans entraient en guerre les uns contre les autres, à cette époque reculée, avant l'arrivée des Zoulous (1820), ils croyaient avoir accompli des hauts faits quand deux ou trois guerriers avaient été tués, et les vainqueurs retournaient chez eux en disant : « Aucun ennemi n'est resté vivant ! » L'armée se disposait sur une ligne droite et non en cercle, comme plus tard, sous l'influence zoulou.

Quand les hordes cruelles de Manoukosi subjuguèrent la plaine de Delagoa, tout cela changea. Les yimpis thonga furent naturellement battus très facilement. D'abord celles de Mapoutjou et du Tembé; puis celle du pays de Matjolo, où le chef Machékane était si intrépide qu'il avait été surnommé « Mitahomou ni timhondjo... » — « Celui qui avale un bœuf avec ses cornes... » Il se battit avec bravoure, mais fut défait. A Khocène, me dit Hendrik, un vieillard qui habitait depuis longtemps à Rikatla, mais était alors un enfant, les indigènes furent trompés par les bâtons perpendiculaires que les Ngonis avaient fixés à leurs boucliers de peau de bœuf; ils les prirent pour des roseaux, et crurent qu'ils pourraient les briser facilement; mais les trois armées réunies, celle de Khoçène sous Mbanyélé, celle de Tikotcho sous Makwakoua, celle de Chibouri sous Chitlama, furent repoussées, et traversées de part en part par la phalange des Zoulous.

Ces Zoulous ou Ngonis apprirent aux tribus de la plaine un système de guerre autrement plus cruel que celui qu'elles connaissaient : « Tuez tout » — telle était la règle. Pas d'exception, sauf pour les femmes que l'on faisait prisonnières. Les clans

thonga se mirent rapidement à ce nouveau mode de guerre. Ils adoptèrent entièrement le système zoulou et la meilleure preuve c'est que toute leur terminologie militaire est en zoulou. Leur apprentissage commença pendant l'invasion elle-même; les Ngonis virent que les Thongas avaient une réelle aptitude à la guerre, et ils les incorporèrent à leurs propres régiments; ils avaient coutume de les envoyer à l'attaque en avant-garde, comme nous l'avons déjà dit. Ils les louaient en les appelant *Mabuyandléla* — ceux qui préparent le chemin, — une sorte de surnom que les Thongas ont gardé jusqu'à aujourd'hui et dont ils sont très fiers.

Je ne pense pas toutefois que ce soit faire tort aux Thongas que d'affirmer que le vieil instinct pacifique forme encore le fond de leur caractère, malgré cette influence. — Nous avons eu l'occasion de juger de leurs aptitudes guerrières, lors de leur guerre de 1894-1896 avec les Portugais. (Voir App. X. Courte histoire de deux guerres sud-africaines). Les indigènes ne se battirent pas parce qu'ils le désiraient. Mais certains d'entre eux firent preuve de grande endurance et l'armée combattit, dans certaines occasions, avec une réelle vaillance. Les Thongas, et en particulier les Rongas, ne s'avèrent cependant pas des soldats bien redoutables. Leur défaite fut causée par le manque de discipline, la défiance réciproque et l'incapacité à exploiter leurs succès. Les farouches soldats de Mapoutjou, qui se croyaient égaux aux Zoulous eux-mêmes, ne firent preuve de courage que lorsqu'il n'y avait pas de danger!

B. — COSTUME ET ARMES DE GUERRE

Nous étions un jour tranquillement établis sous les beaux arbres de notre station de Rikatla quand, soudain, déboucha à quelque distance une espèce de monstre qui arrivait sur nous à la course! Les enfants s'enfuient! Les femmes se cachent... C'était Tcharidi, notre laitier, qui se rendait avec quelques autres guerriers chez son chef Mahazoule pour une revue militaire. Il s'approchait, sorte de géant de six pieds et demi, affublé d'un costume qui me paraissait grotesque, mais dont j'ai néanmoins compris le parfait à-propos. Évidemment, il voulait se déguiser en bête féroce, et il y avait très bien réussi. Il jouissait pleinement de l'effet d'épouvante que ses ornements guerriers produisaient sur les enfants et les gons faibles de nerf.

C'était, il faut le dire, le plus beau guerrier des environs. Il con-

sentit à venir un jour se faire photographier et à expliquer par le menu les diverses pièces de ce costume dont l'ensemble présente quelque chose de formidable, il faut le reconnaître! La photographie a manqué, mais l'explication est restée et la voici :

Commençons par en haut. La tête est surmontée de trois faisceaux de plumes longues, effilées, provenant d'un oiseau nommé « sakabonyi », que l'on rencontre seulement dans les montagnes; on y ajoute, à l'occasion, des plumes d'autres oiseaux (magalou, mafoukouana); l'un de ces plumeaux est au milieu, les deux autres sur les côtés. Ils sont fixés tous trois sur un casque (chintlontlo) conique, orné de plumes d'autruche (yintchya). Ce casque lui-même est attaché à une sorte de toque, de couronne de peau de loutre (nkini) qui est maintenue en place par une mentonnière (ngoti). La grandeur de la tête est au moins doublée par ce casque et ses appendices. Et, pour augmenter l'effet rébarbatif qu'il produit, on plante encore, par-ci par-là, des épines de porc-épic sur ce couvre-chef. Autour du cou, Tcharli portait un collier formé de lanières de peau prises à un veau noir (tincotcho).

Les biceps et les mollets étaient garnis de ceintures de longs poils blancs obtenus en disséquant soigneusement des queues de bœuf (matchyobo).

La ceinture qui entoure les reins était particulièrement opulente : par devant, une belle peau de civette grise (nsimba) aux stries fauves retombant jusqu'au milieu des cuisses; par derrière, c'étaient des peaux de petite antilope (madjobo ya nhlengana).

Enfin, pour compléter la ressemblance avec une bête sauvage, les chevilles et les mollets étaient entourés de bracelets formés de graines noires, rondes, venant des pays du Nord (timbavou). Chacune de ces graines ayant la grosseur d'une cerise, la largeur des jambes de l'individu était considérablement augmentée. On eût dit un pachyderme, et, lorsqu'il sautait lourdement et frappait le sol de ses pieds, on eût pu le prendre pour un hippopotame!

Ce costume est chaud. Aussi le guerrier a-t-il encore une sorte de lame d'os, provenant d'une côte de bœuf que l'on a taillée et rendue tranchante, et il s'en sert pour enlever la sueur qui perle sur son visage et sur son corps lorsqu'il se livre aux exercices de haute voltige et aux danses où il manifeste sa vaillance. C'est le mouchoir de poche indigène!

Les guerriers conservent les diverses pièces de leur costume dans une petite hutte sur pilotis, près de leur demeure; ils les entretiennent avec soin, les exposant au soleil et les époussetant

fréquemment pour éloigner les teignes et les gerces. L'uniforme complet vaut bien des livres sterling!

Quant aux armes des Ba-Ronga, elles sont assez primitives. La première en date, c'est sans doute le *bâton* (nhonga) et le casse-tête¹ dont on verra deux spécimens dans la planche ci-contre (n° 4). L'indigène ne chemine jamais sans son bâton. Il s'en sert pour tuer les serpents, s'il en rencontre, et pour assommer les cailles qui lui partent entre les jambes lorsqu'il est favorisé par la chance. En temps de guerre ou en cas de rixe, le « nhonga » peut devenir une arme dangereuse. Celui qui a le pommeau strié vient du Bilène, m'a-t-on dit. Il paraît que, dans le Gaza, on leur donne volontiers cette forme.

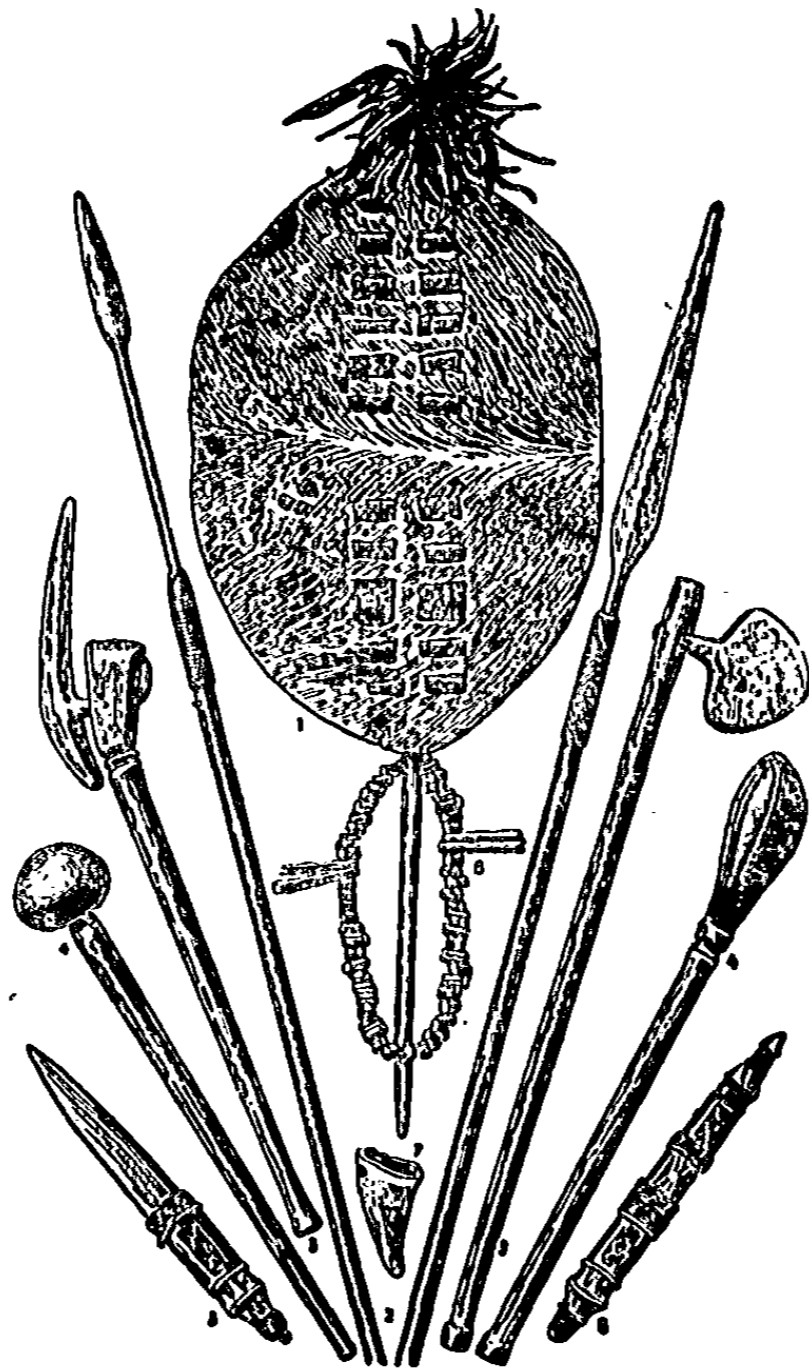
Mais l'arme la plus redoutable du Noir Sud-Africain, c'est l'*assagaie* (tlhari, foumo) (n° 2) dont il y a deux formes : la grande, consistant en une lame d'acier pointue, à deux tranchants, fixée à un bâton au moyen de fil de fer ou de laiton, la petite, dont la lame est réduite à la taille d'une simple flèche et qui est assujettie à la hampe au moyen de lanières d'écorce ou de feuilles de palmier. La première sert à la lutte corps à corps : le guerrier ne la lâche jamais. La seconde (il peut en avoir trois ou quatre en mains lorsqu'il va au combat) est destinée à être lancée de loin sur l'ennemi. J'ai eu l'occasion de constater l'effet que produit l'assagaie. Un jeune évangéliste de notre mission ayant été surpris sur la voie du chemin de fer, par une embuscade de guerriers de Zihlahla, fut transpercé d'un seul coup (7 janvier 1895). Il était tombé à genoux et le sauvage qui le poursuivait le frappa au dos; l'assagaie ne fut arrêtée que par le calepin que le jeune homme portait dans la poche de son habit, sur son cœur.

Sur la planche ci-contre, l'assagaie de droite, la grande, mesure 35 centimètres pour la lame, 11 pour le treillis de fil de fer et 87 pour la hampe. Celle de gauche : 17 pour la lame, 17 pour la tige de fer qui la porte, 13 pour le treillis de feuilles de palmier et 90 pour la hampe.

Une autre arme, moins répandue et qui peut servir aussi à couper le bois, c'est la *hachette* dont nous avons rencontré deux formes principales (N° 3). Ces hachettes sont emmanchées dans le bois qui les porte, à la manière des haches lacustres. L'industrie européenne exporte maintenant au Mozambique bon nombre de hachettes semi-circulaires, semblables à celle qui est figurée à

1. Ces bâtons ont été obtenus de patients auxquels j'ai arraché des molaires gâtées et qui ont ainsi payé en nature leur note de dentiste!

droite, sur la planche. La nôtre est de fabrication indigène. Cela saute aux yeux, car elle a une apparence beaucoup plus brute.



LES ARMES THONGA.

Mentionnons encore les *grands couteaux* (mikwa), sorte de sabres avec lesquels on voit parfois de robustes gaillards se promener par les sentiers! Ils sont d'ailleurs parfaitement inoffensifs. J'ai aussi obtenu d'un voyageur un charmant *poignard* qu'il por-

tait sur sa poitrine en bandoulière : pièce rare et qu'on m'a dit provenir de la tribu des Ndjaos (N° 5). Le fourreau de ce poignard est composé de deux pièces de bois artistiquement sculptées et réunies au moyen d'une tresse de fil de fer. Elles sont entaillées légèrement en dedans, de manière à laisser entrer la lame; celle-ci est fixée d'outre en outre dans le manche qu'elle traverse longitudinalement. Elle sort à l'extrémité du manche où elle est recourbée très solidement.

Enfin, si le guerrier tient dans une main sa grande assagaie, dans l'autre, il a son *bouclier* (chitlangou, n° 1) qu'il saisit par le bâton autour duquel pivote cet engin de défense. Ce bouclier des Rongas est, comme celui des Zoulous, un morceau de peau de bœuf ovale, de grandeur variable, parfois d'une seule couleur, parfois bariolé. (Ces différences servaient à distinguer les divers bataillons dans l'armée de Tchaka). Des deux côtés de la ligne médiane, on pratique deux séries parallèles de petites ouvertures en forme de carré long dans lesquelles on engage deux bandes de peau d'une autre couleur. Par une disposition ingénieuse, ces deux bandes sont reliées à leur extrémité, derrière le bouclier, et elles forment ainsi une gaine dans laquelle on enfonce le bâton qui sert à tenir l'arme. Ces gaines sont au nombre de quatre : deux en haut et deux en bas. Au milieu, il reste une place suffisante pour empoigner le bâton. Celui-ci consolide le bouclier; mais, étant seulement enfilé dans ces quatre gaines, il demeure assez libre pour jouer le rôle d'un pivot autour duquel le bouclier peut tourner. C'est là ce qui donne à cette arme une valeur protectrice. L'assagaie, lancée avec beaucoup de force, percerait aisément la peau de bœuf. Mais, lorsqu'elle arrive contre l'un des côtés du bouclier, le choc fait pivoter celui-ci autour du bâton central. La lance est alors déviée et passe à côté du corps du guerrier. Si elle vient frapper le milieu, elle s'enfonce dans le bâton, le brise et perd sa force. Naturellement le « chitlangou » des Noirs Sud-Africains ne protège en aucune façon contre les balles de fusil. Il a été inventé pour détourner les assagaies, dans un temps où l'on n'avait aucune notion des armes à feu!

Dans le courant de ce siècle, les Rongas ont commencé à adopter les fusils pour la chasse et, cas échéant, pour la guerre. Bien que la vente des armes à feu ait été très souvent prohibée, ils en possédaient plusieurs centaines, dit-on, au commencement de la guerre de 1894. Ils s'en servent avec une certaine habileté... bien différents de ces Malgaches qui enlevaient les guidons aux fusils, prétendant que cela les empêchait de viser!

C. — LA MOBILISATION DE L'ARMÉE

Lorsque le chef veut réunir ses guerriers, il les convoque au moyen de la *chipalapala*. C'est une trompette rudimentaire qui ne peut produire qu'un son. Un messenger (*chiguidjimi*) part en courant et souffle dans son instrument en traversant les villages. Quand il est fatigué, il le passe à un autre jeune homme habile à la course, et celui-ci va plus loin; il court, il court, jusqu'à ce qu'il soit à bout de forces, se fait remplacer par un troisième et ainsi de suite.

A l'ouïe de l'appel bien connu de la *chipalapala*, les guerriers s'écrient : « A hi tlhomen! » — « Aux armes! » Ils se revêtent de leur costume et se dirigent vers la capitale.

Au Nondwane, tous les sous-chefs avaient leur *chipalapala* et chacun convoquait ses gens. Du reste on sonnait de la *chipalapala* surtout pour appeler à la danse et aux fêtes. Quand l'armée était mobilisée pour discuter simplement et tranquillement des affaires, on envoyait des messagers par tout le pays qui criaient : « Mayivonoulé! » — « Prenez vos boucliers!... » à quoi les soldats répondaient : « A hi tlhomen! » — « Aux armes! ». Le messenger devait se hâter. « Il ne perdait pas son temps à piler du tabac; » il ne faisait qu'indiquer le moment où l'armée était attendue à la capitale.

Si les affaires étaient plus sérieuses, si une armée ennemie avait envahi le pays, chacun pouvait donner l'alarme (*tlhabéla moukosi*) en criant « Yi ngénéééééé! » « Elle est entrééééé! » (l'armée ennemie a envahi notre territoire). Toutes les femmes s'enfuyaient et tous les hommes couraient à la capitale.

D. — LE MOUKHOUMBI,
LE CERCLE DES GUERRIERS

Couverts de peaux d'animaux sauvages, les guerriers accourent à toute vitesse au village du chef, où le régiment se rassemble. L'armée (*yimpi*, pl. *tiympi*, correspond au zoulou *impi*) est divisée en un certain nombre de *bataillons*, *mabotchou* ou *méboko*; tous les hommes d'un âge donné forment un *botchou*. Le *botchou* lui-même est subdivisé en plusieurs *compagnies*, *millawa* ou *mabandla*, et peuvent ainsi varier beaucoup en nombre.

Dans l'armée de Matjolo, il y avait neuf bataillons, depuis celui des jeunes de seize à vingt ans, jusqu'à celui des « notables à cou-

ronne » (makéhla) et à barbe grise, qui avaient encore assez de forces pour tenir l'assagaie; chaque homme physiquement apte est soldat et se fait un devoir de joindre l'armée quand elle est mobilisée. Dans le clan de Zihlahla, les bataillons des jeunes hommes étaient appelés *Mégajléla* et aussi *Ndoumaka-zoulou*, « celui qui est renommé jusqu'en pays zoulou », surnom du chef Nwamantibyane. Ensuite venaient *Nyoni bovou*, *Giva*, *Malwabo*, et *Djanoungwana*.

Mankhélou, le Commandant de l'armée nkouna, m'a donné les noms de ses bataillons et l'explication de ces noms. Les hommes âgés formaient le régiment appelé *Mamphondo*, ceux des cornes. Certains avaient coutume de s'attacher une corne sur le front; ils imitaient le rhinocéros ou le buffle. Le régiment suivant était celui des *Mamphisi* (timhisi) les hyènes; puis venaient les *Machoni*, les oiseaux de mer, une espèce de canard, au vol très rapide; ensuite les *Timboulouane*, une espèce de lynx, les *Mafakoubi*, qui représentaient l'antilope ndakazi, et enfin le régiment le plus nombreux, les *Dhlanazo*, « ceux qui mangent avec les autres » (dya-nabou). Chaque régiment a, comme nous le verrons, son cri de guerre particulier, imitant celui de l'animal dont il porte le nom.

Quand tous sont à la capitale, on commence par « former le cercle » en thonga *biya moukhoubi*, clôturer le cercle ou *aka moukhoubi*, construire le cercle. Dans l'armée de Zihlahla on fait cela à la suite d'un commandement spécial qui signifie : « A vos rangs! » Des hérauts se répandent dans toutes les directions, entrent dans les huttes, s'approchent des groupes qui campent autour de la capitale, et crient d'une voix haute et monotone les paroles zoulou qui vont suivre. C'est le texte de la formule que les hérauts du clan Mpfoumou employaient pendant la guerre de 1894.

Izwana! Otyo ndjalo, Mouvélou, (surnom de Nwamantibyane)
 Bé nga m'thandi ba ka Nkoupane,
 Umta'ka Sihlahla, esikoulou si ka Hamoulé,
 Malobola ge dyosé e boulandin ka Mboukwana.
 Écoutez! Voici ce que dit Nwamantibyane,
 Celui que les gens de Nkoupane n'aiment pas ¹

1. Les gens de Nkoupane sont une des branches cadettes de la famille royale de Mpfoumou. Ils vivaient près de Lourenço-Marques, de l'autre côté de la colline, à l'ouest de la ville. Ils auraient désiré conquérir leur indépendance, en rejetant le joug de la branche aînée, et ils essayèrent de le faire quand Mahombolé s'efforça en 1867 ou 1869, de détrôner Zihlahla. Mais la branche aînée, dont les chefs étaient énergiques, réussit à maintenir son

Celui de la Grande Forêt (Sihlahla) de Hamoule²,
Celui qui prit femme et usa de l'assagaie dans le pays de ses beaux-
parents, dans le pays de Mboukwana.

Gwalagwala a libouvou,
Iihlengo ngo koubekeka,
Umpathi we chibamo,
U za kou deboula Mangolé ni Mapoutoukézi.

L'oiseau royal au plumage rouge¹
Magnifique à voir,
Celui qui tient dans sa main un fusil,
Avec lequel il tirera sur les Anglais et les Portugais.

Ndouma kouti, lo wa khiti,
Mo nga ngésilwana,
U ti ka : a yi founoulé!

Celui dont la renommée s'étend au loin, notre chef,
Qui est semblable à une bête sauvage,
C'est lui qui dit : « Aux armes! »

Cette exclamation finale, prolongée et qui se termine abruptement sur la dernière syllabe, est entendue très loin; tous les guerriers se lèvent alors brusquement, et, brandissant leurs assagaies et leurs boucliers, ils courent au village du chef, où l'on va former le cercle. Chaque régiment, avec ses conseillers en tête, est appelé à son tour par les organisateurs de l'armée, (à Zihlahla c'était

autorité sur tout le clan. Le fait que les gens de Nkoupans « n'aiment pas » Nwamantibyane est plutôt à l'honneur de ce dernier.

2. Le père de Nwamantibyane était Zihlahla, et son grand-père Hamoule. Sihlahla ou Zihlahla signifie en zoulou forêt, de là le jeu de mots du héraut. Le règne de Zihlahla, probablement de 1867 à 1869, fut très troublé, au moins pendant les premières années. Après la mort de son père Hamoule, le jeune chef, qui revenait de Natal, épousa Mbilwane, une princesse de la famille royale de Mabota. Au cours des guerres sanglantes qui sévissaient alors, Zihlahla, irrité contre Mabota (dont le chef était Mboukwane) qui se jouait de lui, fit un jour une expédition dans le pays de ses beaux-parents, et tua beaucoup de gens. Une pareille manière d'agir à l'égard de ses « bakoawana », que l'on traite généralement avec tant de respect, était une preuve de courage et l'on s'en souvenait encore, plus de cinquante ans après l'événement. Il faut ajouter qu'après cet exploit, Zihlahla quitta sa résidence près de la ville, et se réfugia dans le territoire de Nwamba; les Blancs, contre lesquels il luttait, mirent à sa place un certain Nouayéyé, dont nous retrouverons le nom dans un chant de guerre que je citerai plus tard.

3. Le nkouloukoulou est un oiseau que l'on peut tirer dans les forêts situées au bord du Nkomati; ses plumes sont rouges et seuls les chefs ont le droit de s'en parer.

Mahagane, l'oncle du chef, et Mpompi), et les diverses compagnies des régiments se rangent l'une à côté de l'autre dans le cercle. J'ai déjà décrit cet imposant moukhoubi, en parlant du couronnement du chef. Chaque soldat peut d'un regard embrasser toute la foule. Vu de l'intérieur, c'est un cercle ininterrompu de boucliers, qui reposent perpendiculairement sur le sol et se touchent tous; derrière, une foule d'hommes — plus ils sont nombreux, plus les rangs sont profonds — et une forêt de plumes qui s'agite sur leur têtes.

Le moukhoubi n'est pourtant pas un cercle parfait. C'est plutôt un *fer à cheval*, car il reste une *entrée* (nyangwa ou sangwa), par laquelle on y pénètre. De chaque côté de cette *porte*, le régiment des jeunes prend place, les Dhlazozo dans l'armée nkouna et les Ndoumakazoulou dans celle de Zihlahla. Au fond du cercle, vis-à-vis de l'entrée, se trouve *la poitrine de l'armée* (chifouba cha nyimpi), où se tient le chef, entouré d'hommes d'âge mûr, dont les plus vigoureux forment une sorte de garde du corps. Entre l'entrée et la poitrine, des deux côtés les hommes d'âge moyen occupent les ailes, les plus âgés plus près de la poitrine, et les plus jeunes, plus près de l'ouverture. Cette disposition est très significative; remarquons qu'elle est exactement la même que celle du village lui-même : une grande porte (mharana); des deux côtés, les huttes des adolescents non mariés (lao et nhanga); au fond les huttes du chef, et sur les côtés, celles de ses frères puînés. L'idée de la hiérarchie d'âge domine entièrement ces deux manifestations sociales.

Quant à la force numérique du moukhoubi, un de mes informateurs, qui appartenait au régiment Ndoumakazoulou — les jeunes gens de 19 à 25 ans — me disait qu'il estimait le nombre des hommes de son régiment sur pied de guerre à 500 hommes environ; le cercle de Zihlahla, dans son ensemble, représentait probablement environ 2.000 hommes.

J'ai vu souvent le moukhoubi nkouna rassemblé. J'ai même eu l'occasion de m'adresser aux soldats qui le formaient, pendant la guerre de Sikororo en 1901. Ils étaient au nombre de cinq à six cents en tout. Mais ce clan est très dispersé et beaucoup de guerriers n'étaient pas présents.

Avant d'aller au combat on doit accomplir certains rites. Pour stimuler le courage guerrier et inspirer aux soldats la certitude de la victoire, il faut chanter les chants de guerre (gouba), danser les danses de guerre (gila), et administrer la médecine qui rendra les guerriers invulnérables.

E. — CHANTS DE GUERRE

Nous avons déjà reproduit plus haut le chant national de la tribu de Zihlahla, le fameux « Sabela nkosi » qui paraît plutôt destiné à célébrer le couronnement des chefs qu'à se préparer à la bataille. Néanmoins il est certain qu'on l'exécute aussi bien dans le second de ces cas que dans le premier.

Un autre hymne guerrier très populaire dans le clan de Mpfoumo c'est le suivant :

Zoulou : Ungwa si mou thini. Mayeye? U banga mouhlaba, uboulala bantou!

Ronga : U ta kou mou yini, Nwayeye? U banga ntlhaba, u dlaya bhanou!

Que réussiras-tu à lui faire, Nouayéyé? Tu veux prendre le pays et tu tues les gens!

C'est une question adressée à Nouayéyé, le rival du chef Zihlahla qui fut installé à sa place aux environs de Lourenço-Marques par les Portugais, entre 1860 et 1870, et qui accepta cette position périlleuse qu'il ne put longtemps conserver. Le souvenir de son insuccès est rappelé dans ce chant destiné à glorifier la famille royale de Mpfoumo.

Un troisième, exécuté aussi par les guerriers de Mpfoumo, dit :

Zoulou : Zi m' thini...? A ba ze zi ba bona, abantou bezizwe.

Ronga : Hi ta kou yini? A ba te hi ba bona, bhanou ba matiko...

Que dirons-nous? Qu'ils viennent et que nous les voyions, les gens du pays ennemi!

C'est un défi lancé aux adversaires.

Dans le Nondouane, on chante aussi ce dernier et plusieurs autres, par exemple :

Zoulou : Ngambala! ngi file... O..o..o.! Zinkomo zito!

Ronga : Nwamboten! ndi file! O..o..o.! Tihomou térou!

Mon ami! je suis mort! Oh! oh! oh! Nos bœufs!...

Les guerriers se représentent sans doute la ruine qui les atteindrait si leurs bœufs étaient enlevés par l'ennemi..., et ils s'encouragent ainsi les uns les autres à résister fermement.

Voici un autre chant ronga de la cérémonie du gouba :

Zia yi khalélo ya sé mananga
Nous pleurons pour la girafe du désert.

La girafe est peut-être le chef que les soldats sont décidés à protéger, ou le chef de l'ennemi qu'ils veulent aller tuer.

Ce chant est aussi l'un des grands chants du gouba dans le clan nkouna, mais les paroles en sont un peu différentes. En voici deux autres :

Hi yi kwa makhosi!
Si phouma ka makhosi, Si gambouza!
U mkhonto usé sandhléni, Éji! Éji!
U mkhonto usao gobéé...

La guerre vient des chefs!
Elle est l'ordre des chefs! Nous allons et nous tuons!
L'assagaie est dans nos mains! Éji! Éji!
L'assagaie tue et se courbe dans la plaie!

Le plus vieux des chants nkouna du gouba que l'on chantait déjà avant l'arrivée de Manoukosi, au commencement du XIX^e siècle, quand l'armée se disposait encore sur une ligne droite et non en cercle, se chante comme suit :

Hi bo yima hi bo yima!
Mi téka bouréna mi nyika tinouba (?) ta bambé.
Soyons fermes, résistons!
Ne laissez pas fuir votre vaillance, cela aiderait l'ennemi à conquérir!

Les paroles de ce chant sont thonga car les Zoulous n'avaient pas encore imposé leur terminologie à la yimpi thonga.

L'un des plus beaux, c'est celui des armées de Mapoutjou et du Tembé, une litanie vraisemblablement très ancienne qui passe du mode mineur au mode majeur en produisant un effet réellement grandiose. « A l'aube du jour », dit le soliste... « Qui donc t'a couronné, Mouaï, roi de Mapoutjou? » répondent les guerriers. Mouaï est l'arrière-arrière-grand-père du chef actuel Gwanazi (déposé en 1896). Il régnait à la fin du XVIII^e siècle, (son fils Makasana ayant été chef de 1800-1850). Il est comparé au soleil qui se lève, ou, du moins, le chant rappelle son couronnement qui doit avoir lieu de grand matin, à l'aube. C'est évidemment pour exalter la famille royale que toute l'armée célèbre ce souvenir glorieux.

Loko ku ti qa,
Loko ku ti qa,
U bekwe ngubane Mouayi?
Mouayi ka Mabudu,
Mouayi ka Mabudu,
U bekwe ngubane?

A l'aube du jour,
 A l'aube du jour,
 Qui donc t'a couronné Mouaï?
 Mouaï de Mapoutjou,
 Mouaï de Mapoutjou,
 Qui t'a couronné?

F. — LA DANSE DE GUERRE

Le *gouba* est en lui-même une sorte de danse guerrière, car la danse n'implique pas un changement dans la position du danseur. Incliner la tête, faire des gestes des mains et des mouvements lents des pieds, c'est déjà danser (*kina*). Dans certains des chants du *gouba*, on discerne déjà un mouvement d'avant en arrière et d'arrière en avant par lequel les guerriers élargissent ou rétrécissent leur cercle. J'ai même vu des hommes qui traversaient le *moukhoubi*, deux à deux, ou trois par trois, pendant le *gouba*.

Mais la vraie danse de guerre est le *gila* (Ro) ou *giya* (Dj), le simulacre des actes de vaillance accomplis par les soldats qui ont tué un ennemi dans la bataille. La masse chorale du *gouba* est très imposante, mais le « *gila* » fait une plus profonde impression encore par sa sauvagerie. Voici qu'un homme âgé se détache soudain du cercle, en frappant le sol de toutes ses forces avec ses pieds, en cadence, d'abord un coup prolongé puis trois coups brefs : — ... ; il continue, fait trembler la terre et brandit ses armes de toutes ses forces, transpirant sous l'effort, et prononçant des paroles zoulou que la foule accompagne de hurlements sauvages, comme pour l'encourager... Il retourne alors à sa place et toute l'armée termine la représentation par une espèce de sifflement : *zou...iii* prolongé, sur une note haute et perçante, qui descend tout à coup à une note basse et gutturale : *i...aaaaa.....* A peine a-t-il regagné sa place dans le rang, qu'un jeune homme saute au milieu du cercle comme une antilope, il tient son assaigie et gesticule tout le temps, comme s'il transperçait un ennemi invisible. Ses yeux brillent comme ceux d'une bête sauvage, et immédiatement l'armée entonne un chant, son chant, celui qui a été composé pour glorifier sa prouesse. Son retour dans le rang sera peut-être salué par une autre clameur : *I...a... Nda-oui-Lion!* On le compare à un lion qui retourne dans la forêt sans que personne ose l'attaquer. L'encouragement donné par les soldats aux *bagili* et leur grand cri final sont désignés sous le nom de *khouza* ou *khounzéla*.

« A ce moment précis, dit Mankhélou, les cœurs des jeunes hommes tremblent dans leur poitrine! Leurs cheveux se dressent sur leur tête. Une ardeur guerrière extraordinaire s'empare d'eux tous... » Et quiconque a assisté à une démonstration de ce genre, dans le moukhoubi thonga ou zoulou, admettra qu'elle est singulièrement impressionnante. C'est un mélange de poésie dramatique, épique et lyrique, trois genres littéraires qui sont encore confondus; et le tout rehaussé par une musique profonde et sauvage, qui obéit aux lois d'un art très particulier.

L'instinct combatif est excité au plus haut point par ces chœurs patriotiques et ces représentations dramatiques. Si les troupes sont lentes à s'ébranler, les jeunes hommes vont danser devant le chef et le prient de leur « donner la permission » d'aller de l'avant et de tuer, ou mieux de « leur donner » des hommes à massacrer (kou nyika). L'idée de l'indigène semble être que le chef tient les vies des ennemis entre ses mains. Sans sa permission, ses guerriers n'ont pas le droit de tuer, mais celle-ci une fois obtenue, ils se précipitent avec enthousiasme au combat. Ils vont même jusqu'à le taxer de vieille femme, de couard, parce qu'il ne veut pas les laisser partir tout de suite¹.

Quand l'excitation est à son comble et que l'on a décidé d'engager la bataille, le temps est venu où les guerriers doivent être traités au moyen de la médecine magique qui les rendra invulnérables.

G. — ADMINISTRATION DE LA MÉDECINE DE GUERRE

Cette coutume est probablement ancienne, mais j'ai des raisons pour croire que, chez les Rongas, elle se pratiquait avec peu d'apparat, tandis que l'influence zoulou a eu pour effet de donner beaucoup plus de relief et de solennité à cette cérémonie.

On a « bu la médecine de la guerre » plusieurs fois durant la révolte de 1894 et 1895. A *Zihlahla*, elle a été administrée à tous les guerriers avant le 14 octobre 1894 (attaque de la ville par les rebelles), avant le 7 janvier 1895 (combat d'embuscade aux environs de Lourenço-Marques) et avant le 2 février (bataille de Morae

1. Goungounyana, un jour que ses guerriers l'importunaient de requêtes semblables, envoya les plus ardents sans armes contre des bêtes sauvages et on m'a assuré qu'ils réussirent effectivement à capturer un léopard vivant et le ramènerent à leur chef!

kène). D'après mon informateur, le médecin de l'armée (nganga) prépara cette drogue dans un grand plat, avec des feuilles et des racines coupées en tranches. Ces ingrédients avaient la propriété de faire écumer l'eau. Le magicien remua la décoction et en aspergea (chouba) toute l'armée rangée en cercle, en invoquant les mânes de ses propres ancêtres et surtout ceux des chefs décédés de Mpfoumo. Après quoi chacun des guerriers fut persuadé qu'il était devenu invulnérable et que les balles passeraient à côté de lui ou même s'aplatiraient contre son corps et tomberaient à terre sans lui faire aucun mal. Le charme de la médecine ne serait rompu que s'il tournait le dos... Alors les balles pourraient le transpercer. J'ai entendu des individus fort intelligents, raisonnant parfaitement bien sur tous les autres points et qui étaient absolument convaincus de cela. Ils racontaient qu'après les batailles certains indigènes, atteints par la mitraille, s'étaient relevés comme par une espèce de résurrection : ils avaient extrait les projectiles avec leurs doigts, car les balles étaient restées à fleur de peau!

Un guerrier du *Nondouane* m'a décrit dans les termes suivants la cérémonie de l'administration de la médecine magique, telle qu'elle a eu lieu le 31 janvier 1895, avant le combat de Morakwène. « Toute l'armée se réunit à Nkanyène, au bord du Nkomati. C'est là que le magicien prépara la médecine avec le concours de deux jeunes filles. Pendant qu'il brassait le liquide et le faisait écumer, les guerriers, disposés en demi-cercle, regardaient, debout et tenant l'assagaie à la hauteur de la tête. Puis on coupa un *nitchopfa* (c'est un arbuste de la famille des Apocynées, très souvent employé par les médecins indigènes et dont nous avons déjà vu l'usage dans d'autres cérémonies); on en mit un rameau en travers du chemin et les bataillons furent appelés successivement. Chaque homme devait sauter par-dessus ce morceau de bois, puis prendre une gorgée de médecine dans la bouche; il la rejetait ensuite en prononçant le *tsou* sacramentel qui accompagne les offrandes aux dieux; après quoi il partait en courant, en dansant, se disposant à aller tuer. Lorsque tous en eurent pris leur part et qu'elle fut épuisée, le médecin leur dit : « Maintenant, je vous ai donné toute ma force; allez et tuez. » Ils passèrent le fleuve de nuit. Arrivés sur la rive gauche, à environ dix kilomètres du camp portugais de Morakwène, ils durent observer longtemps le silence le plus complet. Et alors ils sentirent que la vaillance (*bourena*) entrait en eux. »

Chez les Nkounas, on administre aussi la médecine de guerre par

aspersion. Cette aspersion peut avoir lieu déjà en temps de paix, quand un danger menace. Le chef tue un bœuf noir et l'armée, convoquée à la capitale, reçoit l'aspersion et mange la viande du bœuf. Le pays sera ainsi prêt à toute éventualité. Mais la cérémonie est bien plus solennelle quand la guerre est à la porte. Alors la « grande médecine du pays » soigneusement gardée dans les calabasses des magiciens de la Cour, est mêlée à du *psanyi* d'une brebis et à du sable blanc pris à la rivière. Pendant la nuit, l'armée forme le moukhombi et tous les hommes s'asseyent, inclinent la tête sur les genoux, et ferment les yeux, dans un silence parfait. Alors l'une des reines, une vieille femme qui n'a plus de relations sexuelles, entre dans le cercle, absolument nue. Elle trempe une branche feuillue dans l'infusion magique, et marche tout autour, à l'intérieur et à l'extérieur du cercle, en aspergeant tous les guerriers, et en murmurant les paroles suivantes : « Tuez-les, brisez leurs marmites, tuez leurs chiens, prenez leur chef, amenez-le ici, amenez tel et tel, et tel et tel » Les guerriers tremblent d'émotion. Ils prient leurs dieux à voix basse : « Sauvez-moi! Aidez-moi! » Mais personne n'ose lever les yeux! Il sait bien qu'il mourrait!

Il est très important que la femme soit vieille, et n'ait eu aucune relation sexuelle pendant longtemps, sinon « les assagaies deviendraient aveugles et seules les armes féminines verraient... La femme aurait dénoué le nœud de l'assagaie; elle aurait coupé (tjémakanya) le chemin de la grande médecine... Elle doit être une femme paisible (a roula) ». (Mankhélou).

A Mapoutjou, la même coutume existe; cette médecine y est appelée aussi *la médecine de la haine*, celle qui doit faire disparaître les sentiments naturels et rendre l'homme capable de tuer son prochain! Voici tout le détail de cette curieuse médication tel que je le tiens d'un indigène de cette contrée. Pas moins de sept actes dans la préparation au combat.

a) Tout d'abord, lorsque le chef prévoyait une campagne, il faisait puiser de l'eau, ramasser les ingrédients nécessaires et allait demeurer à l'écart (zila) un mois durant, affublé de peaux de hyènes, occupé à cuire la médecine avec le magicien qui en savait la recette.

b) A la fin de ce mois, le chef appelle toute son armée à la capitale. Il fait venir un taureau en présence de ses guerriers et frappe l'animal sur le front avec un bâton. Le taureau devient furieux et les hommes doivent se précipiter sur lui, sans armes, le saisir, le terrasser. Alors le chef s'approche et tue le taureau en l'assommant avec une hache. Les guerriers le dépècent, découpent sa

chair en lanières, les mettent cuire dans un grand pot ébréché. La viande se cuit. On la remue dans son bouillon avec des assagaies, tout en versant dans la marmite la médecine de la haine.

c) Ce jour-là, l'armée est réunie et forme le cercle. Le général en chef prend la viande, la coupe en petits morceaux et la mélange avec certains éléments humains. On a conservé avec soin un doigt pris à un petit chef ennemi tué autrefois dans une bataille. On racle la phalange desséchée et on fait tomber la poudre d'os ainsi obtenue dans la médecine de la haine. Cette adjonction a pour but de « faire disparaître les remords de conscience » (kou sousa lip-falo, proprement d'enlever le diaphragme, siège de la conscience pour les Rongas). Le général prend les morceaux de la viande ainsi assaisonné et les jette dans la bouche des guerriers. Ils ne doivent pas les toucher avec les mains. La nourriture doit arriver directement entre leurs dents; si elle tombe par terre, les petits enfants la ramassent.

d) Le lendemain, toute l'armée se rend auprès d'un grand lac (celui de Tchiha, près du village de Nhlampfoukazi, mère de Mousongi), afin d'y prendre une autre médecine, un émétique. Celle-ci a été posée sur une peau au milieu de l'eau. On retire le plateau. Les morceaux surnagent, se dispersent sur l'eau et il s'agit que chaque guerrier se penche et avale une bouchée de l'émétique en question..... Il rendra alors la viande de la veille : « la peur aura été rejetée et la vaillance restera » (kou hlantiwile boutoya, kou sele bourena).

Le chef s'est rendu sur une colline avoisinant le lac. Les divers bataillons se précipitent de son côté et vont l'entourer; ses sujets le supplient maintenant de les envoyer au plus tôt combattre et tuer.

Mais, auparavant, le chef retourne à son village où toute l'armée le suit. Elle doit passer encore par une double épreuve. On fabrique un grand balai au moyen de petites branches. On verse dessus de la graisse de queue de brebis et cette torche est allumée. Le chef se promène, tenant la gerbe enflammée et la passe rapidement devant le visage des guerriers disposés en cercle. Le casque de certains d'entre eux se met à brûler. On les fait sortir des rangs. Le chef prend un air courroucé : « Donnez-moi donc, leur dit-il, les charmes que vous détenez! C'est moi seul, le chef, qui dois posséder les médecines enchantées. Or vous en avez, puisque vos plumes se sont enflammées... Regardez les autres guerriers... Elles n'ont pas brûlé sur leurs têtes! » Cette épreuve serait-elle peut-être un moyen d'effrayer ceux qu'on soupçonnerait d'être des traitres?

f) Tous les boucliers sont ensuite présentés d'un bout à l'autre du cercle. Le chef recourbe la pointe d'une assagaie et frappe chaque bouclier, mais pas assez fort pour le transpercer... Sans doute cette consécration des boucliers va les rendre plus aptes à protéger leurs possesseurs des coups de l'ennemi.

g) Enfin, la série est close par l'aspersion. On apporte un mortier dans lequel trempent des feuilles. Elles sont brassées dans l'eau et le chef en asperge toute l'armée. C'est la fin. Il restera chez lui, mais l'armée, ainsi bien préparée, prémunie contre tous les dangers, partira pour son expédition.

Ce dernier acte est le seul qu'accomplissent les clans de Chirindja, Nwamba et Zihlahla.

H. — SUR LE CHEMIN DE LA BATAILLE. LE COMBAT. STRATÉGIE. PANIQUES. LE RETOUR A LA MAISON

On a formé le moukhoubi pour la dernière fois. Les proclamations sont terminées. Il ne reste qu'à partir.

Le départ de l'armée (kou théthwa) a lieu aussi d'après des rites bien définis. J'y ai assisté, quand l'armée nkouna partait pour le pays de Sikororo, pour lui infliger une sorte de châtement. Le grand ndjouna de l'armée, le Commandant en chef, Mankhélou, son visage austère plus sombre que jamais, tenait une queue d'hyène dans sa main. Il était vêtu d'une chemise blanche qui contrastait fort avec le reste du moukhoubi. Il s'avança jusqu'au milieu du grand cercle et leva la queue en l'air. Alors les *Dhlanaze*, les jeunes, s'élançèrent vers lui en criant : « Koué-koué-koué ! » Leur cri est le même que celui des *Tomboulwana* (lynx), leurs aînés, qui les suivent immédiatement. Mankhélou dirigea la queue dans une certaine direction et ces deux régiments se mirent en route. Les *Mafakoubi* vinrent à leur tour, en imitant le galop des antilopes : « Tchoui-tchoui-tchoui ! gwou, gwou... hwou, hwou... éka-ka-ka-ka. » Avec le cri final : « N'ta dya na man » — « Avec qui mangerai-je ? » — une phrase étrange qui peut être une réminiscence d'une période totémique, nous l'avons déjà dit (voir p. 347)... Les *Malsyoni*, les oiseaux de mer, suivaient en criant « tsoué-tsoué-tsoué » ; les *Mamphondo*, ceux des cornes, vinrent en criant « tchouba-tchouba-tchouba » et imitant les buffles et les rhinocéros. Enfin les *Maphisi* s'ébranlèrent, en hurlant sauvagement comme des hyènes : « houn-houn-houn ! »...

Si le champ de bataille est très éloigné, et s'il y a un long trajet à faire, on chante des *chants de marche* spéciaux. Le plus impressionnant est le suivant : Un soliste chante sur une note très haute :

Abafo! — Les ennemis!

et toute l'armée répond sur une mélodie très riche et harmonieuse :

Énéne-a-a! a-a! — Les voici!

On tient tous les boucliers bien droits, prêts à faire face à l'adversaire. Voici deux autres chants de marche :

Nangou moya wa tchisizwé!
Inkonyana ya ndlopfou inhlézió baén..

Nous sommes le feu qui consume le pays!
Le petit éléphant est exposé dans la plaine!

Cela signifie que le chef est en danger! Protégeons-le et délivrons-le!

Quant à l'*ordre du combat*, les bataillons des jeunes gens placés de chaque côté de l'entrée, partent les premiers. Les éclaireurs, *tihlori* (Dj) *tinhlori* (Ro) sont en tête; chaque compagnie a son chef à qui les éclaireurs font leur rapport. C'est la tâche des jeunes gens d'encercler la position ennemie et de donner l'assaut. Les deux côtés du cercle suivent alors, et l'arrière-garde est formée par « la poitrine de l'armée ». Le chef conduit l'arrière-garde, protégé par ses bataillons de vétérans. Mais en général le chef ne va pas à la bataille; il reste à la capitale.

Pendant la campagne, *tout le clan est soumis à de nombreux tabous*. Ceux qui restent au village doivent *rester tranquilles*. On n'y doit entendre aucun bruit. Les femmes ne doivent pas fermer les portes des huttes. C'est *tabou* : leurs maris pourraient rencontrer « l'amertume (*chibiti*) ». Ils pourraient manquer de forces pour s'enfuir. Les feux doivent être allumés dans les huttes, le soir, pour que les guerriers « voient clair » là où ils sont. Il est *tabou* d'oublier cette précaution. Le travail des champs doit être plus ou moins arrêté; les femmes peuvent y vaquer le matin seulement avant la chaleur, pendant que l'air est encore frais. « Alors, si un guerrier a marché sur une épine, celle-ci sera froide (*titi-méta*); s'il a heurté un tronc, celui-ci restera tranquille et ne le blessera pas (*Mboza*) ». Les vieillards, restés à la maison, doivent monter la garde, et si un des messagers revient, ils le suivent chez

le chef. S'il apporte de mauvaises nouvelles, ils n'en informent pas les femmes, car il est tabou de mener deuil sur des soldats tués dans la bataille avant le retour de l'armée. On frappe d'une amende ceux qui transgressent cette loi. Il est également tabou d'avoir des relations sexuelles aussi longtemps que l'armée est sur pied de guerre, car alors les épines blesseraient dangereusement les soldats et ils seraient battus (Mankhélou).

Selon Mankhélou, le moukhombi peut être reformé lorsqu'on est arrivé à proximité de l'armée ennemie. Les bataillons seront alors dirigés vers le champ de bataille l'un après l'autre par le grand ndjouna, qui surveillera le développement du combat. S'il voit que ses hommes cèdent, il « verse » (tchelela) de nouvelles compagnies pour venir en aide à ceux qui faiblissent jusqu'à ce qu'ils emportent la position (gwaboula) et mettent l'ennemi en fuite. Alors commence la poursuite. La poussière s'élève vers le ciel! Les vainqueurs poursuivent leurs ennemis jusque dans leurs villages. En règle générale, ils tuent tout, femmes, enfants, vieillards et soldats épuisés qui n'ont pas réussi à s'échapper. Ils prennent les bœufs et brûlent les huttes. Néanmoins on fait des exceptions à cette règle : Sigaolé, l'allié des Blancs, ordonna à ses soldats d'épargner les gens de Zihlahla, en 1895, et de les faire prisonniers. « Si vous trouvez des habitants dans les villages », dit-il, « entrez-y. Que l'un d'entre vous trace une ligne sur le sol tout autour du village et défende aux soldats de la traverser et de massacrer les gens. » Cependant, les seules vies que l'on épargne généralement sont celles des jeunes femmes et des filles dont on espère tirer profit, soit en les prenant pour femmes, soit en les vendant à d'autres en mariage. Ces prisonniers sont désignés sous le nom de « têtes » (tinhloko)¹.

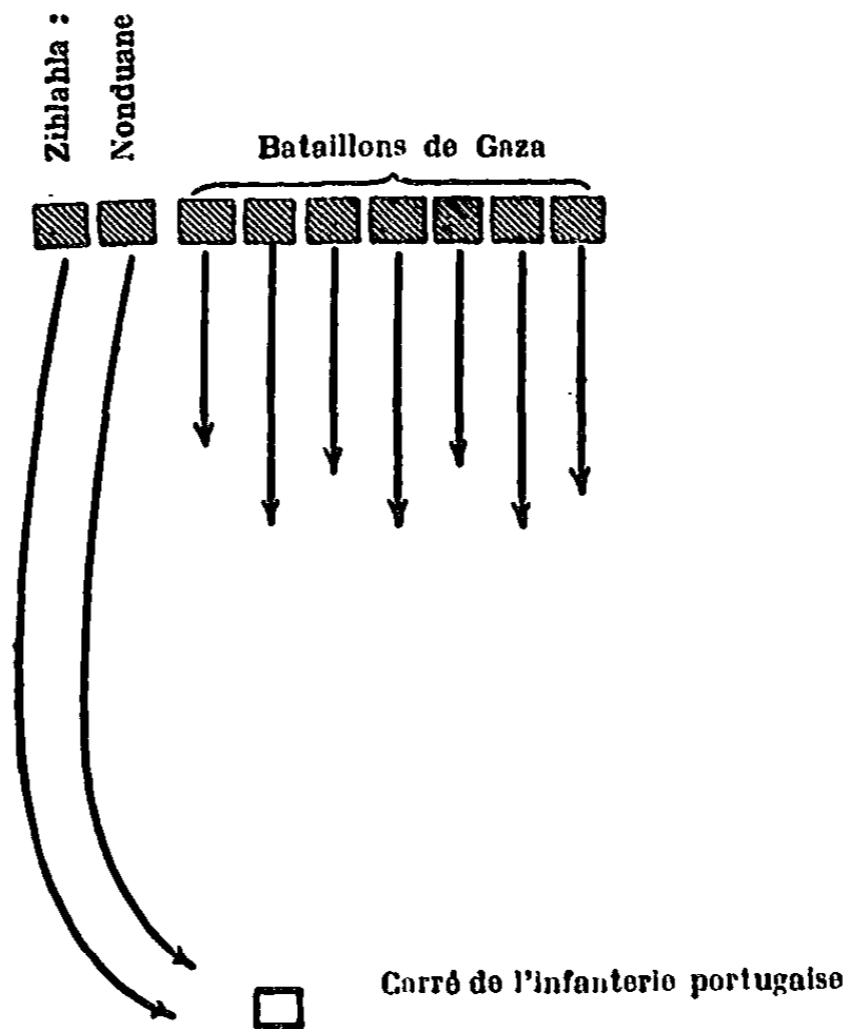
C'est la seule forme d'esclavage que pratique notre tribu. Des femmes prises ainsi ne sont généralement pas maltraitées.

J'ai décrit jusqu'ici les coutumes des indigènes lorsqu'ils luttent entre eux. J'ajouterai quelques détails qui concernent la guerre thonga-portugaise de 1894-1896 (App. X); ils jettent une certaine lumière sur les méthodes de combat des indigènes lorsqu'ils luttent avec les Blancs.

Dans les guerres contre les Blancs, l'attaque en masse serait des

1. Deux femmes, membres de notre Eglise, furent emmenées de cette façon par quelques hommes de Zihlahla (6 octobre 1894), et nous eûmes toutes les peines du monde à les retrouver. Elles furent saisies tout près de la ville, alors qu'elles allaient s'approvisionner à leurs greniers, et ceux qui les avaient capturées les avaient dûment épousées avec l'approbation du chef.

plus dangereuse; les bataillons, avançant en rangs serrés, offri-
raient un point de mire beaucoup trop favorable à l'artillerie
européenne. D'après les récits que nous avons recueillis au sujet



de la *bataille de Makoupé ou Magoulé* (8 septembre 1895), il sem-
ble que les Rongas se soient approchés en tirailleurs, ceux qui
étaient pourvus de fusils arrivant très près des Blancs. Dans cette
rencontre, l'une des plus sérieuses de toute la campagne, où l'offi-
cier supérieur portugais, M. F. d'Andrade, fit preuve d'un grand
sang-froid, les guerriers de Zihlahla et du Nonduane entrèrent
presque en contact avec le carré de l'infanterie portugaise, tandis
que les régiments de Gaza, beaucoup plus nombreux, restèrent
fort éloignés et se hâtèrent de tourner les talons. Se voyant seuls,
les Rongas firent aussi demi-tour! Un des guerriers qui prirent
part à cette bataille m'en a dessiné le plan sur le plancher de terre
d'une hutte! (Voir le croquis ci-dessus).

Au reste, il faut avouer que les indigènes de ces régions pa-
raissent préférer de beaucoup les surprises, les irruptions subites
au milieu de populations tranquilles, aux combats sérieux en
bataille rangée. Les Swazis arrivaient de grand matin, entou-

raient les villages et massacraient tout dans les années 1860-1870. Les Ngonis de Goungounyane avaient adopté la même méthode. Les guerriers de Matjolo que les Portugais envoyèrent contre Zihlahla, en février 1895, vinrent camper sans mot dire à une heure de distance de l'endroit où Nwamantibyane s'était réfugié (Nhlalalène) et se précipitèrent sur ses gens au moment où ils s'y attendaient le moins. Ils s'accordèrent le plaisir de tuer des quantités de femmes et d'enfants, tandis que leurs ennemis se sauvaient dans le marais des palmiers et leur criaient : « Préparez votre ficelle pour monter au ciel...; sur la terre il n'y aura point de repos pour vous! Cuisez trois marmites. Vous en mangerez deux... mais pas la troisième. » Menaces vaines! La plupart des combats des natifs, durant cette guerre, consistèrent en embuscades, tueries par trahison : beaucoup de bruit, beaucoup de vantardise et peu de réel courage.

Il faut juger de la même manière le plan de la grandissime expédition que Goungounyana avait projetée de concert avec Zihlahla et Mahazoule, réfugiés dans le Gaza en juillet-août 1895. Neuf régiments d'un effectif considérable devaient partir de la contrée située au-delà du Nkomati, au Manzimehlopé : trois d'entre eux auraient dû remonter le Nkomati sur la rive droite pour le passer aux environs de Komati-Poort et entrer dans le pays des Swazis avec lesquels le chef ngoni avait fait alliance. Trois autres auraient passé le fleuve à l'Ouest de la Sabie et, de là, se seraient dirigés au Sud, par Moveni. Les trois autres enfin, dans lesquels auraient été incorporés Zihlahla et Mahazoule, devaient ravager Ntimane, Chirindja, le Nondwane et passer à une heure à l'Ouest de Lourenço Marques, extirpant les populations de Matjolo alliées des Blancs et auxquelles on aurait coupé la retraite sur la ville... Les neuf régiments auraient opéré leur jonction à l'endroit dit Nkobotlwène, au sud de la baie, où les troupes de Goungounyana devaient tendre la main à celles de Mapoutjou qui étaient d'accord avec elles. Durant sept mois, ces flots de guerriers auraient inondé le pays par dizaines de milliers et anéanti toutes les tribus opposées à Goungounyana. Celui-ci ne voulait pas tuer les Blancs, ni toucher à leur ville, mais il comptait les réduire à l'impuissance en leur enlevant l'appui de leurs alliés noirs. Il s'attendait à ce qu'alors les Portugais lui proposeraient une paix honorable. Tels sont, du moins, les plans grandioses que l'on raconta plus tard, après que Goungounyana eût été saisi par une quarantaine de soldats blancs, au beau milieu de son pays de Gaza! Et toutes ces grandes résolutions aboutirent à une échouffourée d'un jour dans

le pays de Ntimane. Jamais les chefs subalternes ne purent s'entendre. Quelques intrépides seuls osèrent traverser le Nkomati et vinrent tuer des femmes à quelque distance du poste de Chinabane. Dès qu'ils virent qu'on les avait découverts, ils repassèrent le fleuve et détalèrent du côté du Nord.

Au reste, la principale raison de l'incapacité militaire dont les Noirs ont fait preuve durant cette campagne, c'est la jalousie qui a continuellement régné entre les diverses tribus et, disons-le aussi, la crainte mystérieuse qu'ils éprouvent toujours en présence de la race blanche, de ses canons, de sa discipline supérieure.

La *défiance* de Matjolo pour Ñwamba, de Ñwamba pour Zihlahla, de Zihlahla pour le Nonduane et Chirindja explique aussi les *terribles paniques* qui se sont produites au cours de ces opérations militaires. Bien que nous n'ayons pas ici à faire l'histoire de cette guerre, disons que, dans plusieurs occasions, les armées indigènes ont été prises de paniques qui aurait pu avoir les plus graves conséquences. Racontons au moins celle qui risqua de compromettre à tout jamais la troupe de Matjolo.

Les guerriers de Matjolo, de concert avec ceux de Ñwamba, avaient, à la fin de janvier 1895, reçu des Blancs l'ordre de tomber sur Zihlahla et Mahazoule. L'un des participants à cette expédition, un jeune homme de Matjolo, me la raconta comme suit : « Nous devions nous réunir à ceux de Ñwamba, au village dit de Moukapane, mais ils n'étaient pas présents au rendez-vous. Comme ils avaient fait cause commune avec Zihlahla au commencement de la révolte, nous n'avions guère confiance en eux. Ils avaient l'air de s'être cachés pour nous attaquer traitreusement et nous tuer. Alors il se produisit deux paniques dans notre armée. La première eut lieu à Houkwène. Un homme eut un rêve; il rêva qu'on le tuait et cria : « Yol Oué! Voilà des gens qui me massacrent. » C'était la nuit. Tout le monde tressauta. Quelques-uns allèrent se cacher dans la forêt, d'autres crièrent : « Les ennemis sont là! » On commença à se battre dans le bataillon de Geba (le bataillon où sont les hommes de l'âge de Sigaolé, le chef), mais il n'y eut personne de tué. Quelques individus de sang-froid rétablirent l'ordre. Mais peu s'en fallut que nous ne nous exterminions les uns les autres... La nuit suivante, ce fut un Tchopi de notre troupe qui eut peur et cria : « Pourquoi voulez-vous me tuer, gens de Matjolo? Je le dirai à la mère de Sigaolé. » On l'empoigna, on le fit taire, de peur qu'il ne donnât l'éveil aux gens du Nonduane, etc.

Une autre panique analogue se produisit dans l'armée de Mahazoule, lorsqu'elle vint ravager les environs de Lourenço Marques (octobre 1894).

Pour éviter, autant que possible, ces paniques, les Ba-Ronga se donnent, au moment du départ, *un mot d'ordre*, un mot de passe. Nous avons pu nous en procurer deux, après coup, en interrogeant des jeunes gens qui participèrent à certains faits d'armes. Dans l'expédition à laquelle nous venons de faire allusion, le mot d'ordre était le suivant : « *Be ge pi?* », mots zoulou qui signifient : Où regardez-vous? Il fallait répondre : « *Be ge pezoulou* », nous regardons vers le ciel. Dans la fameuse attaque des guerriers de Zihlahla contre la ville, le 14 octobre 1894, on demandait : « *U landou bane?* » (c'est-à-dire : A qui en veux-tu?) « *Ngi landa Mlougou!* » — « *J'en veux au Blanc* », répondait-on.

Retour de la bataille. — Quand une yimpi a été défaite au combat, mais n'est pas poursuivie par l'ennemi, elle s'en revient silencieusement et se disperse avant d'arriver à la capitale; chaque soldat retourne à son village couvert de honte. On mène deuil dans les villages des morts. Mais il n'est pas permis de se lamenter beaucoup. Il est même possible que le chef interdise toute manifestation de deuil, si un grand nombre d'hommes ont été tués, « car tout le pays mènerait deuil : or ils n'ont pas été tués par la natte (*likoukou*), à la maison, mais par l'assagaie sur le champ de bataille! Ce sont des hommes vaillants! Si quelqu'un pleure, il devra payer 2 £. » (*Mboza*).

Quand les yimpis de Mapoutjou luttèrent contre le Nondwane en 1876, elles furent décimées et même repoussées dans la bataille qui eut lieu près du lac Mangalotiba (trois kilomètres à l'Ouest de Rikatla). Leur chef Mousongi les renvoya au combat. Elles refusèrent. Alors il punit ses guerriers comme suit : il les condamna à aller puiser leur eau avec des jarres, comme les femmes, mais ils durent aller au puits sur les genoux en disant : « C'est le résultat de notre couardise » — (*Ngi ndaba ya bougwala*). Ensuite ils durent éteindre un feu de brousse avec les mains, et revinrent à la maison couverts d'écorchures et de brûlures.

Quand l'armée est victorieuse, le retour est accompagné de chants importants appelés *houbou* (*cl dji-ma*). Les régiments se suivent, chacun chantant son propre « *houbou* » et ils reforment tout de suite le moukhoubi quand ils arrivent au village du chef. Ils dansent, ils miment leurs actions valeureuses. Soudain on réclame le silence; les conseillers racontent au chef comment s'est déroulé le combat, et lui disent les noms de ceux qui ont tué des

ennemis, ceux qui ont frappé le premier coup et leurs *bahlomouri*, c'est-à-dire ceux qui, après eux ont transpercé la jambe et le bras. Après quoi les héros « gila » à cœur joie, avec les *bahlomouri*. Ils sont fiers! On les applaudit! Ils sont les grands hommes du jour, les *tingouaza*, les sauveurs du chef!

Ceci m'amène à narrer les coutumes très curieuses relatives à ceux qui tuent et à ceux qui sont tués sur le champs de bataille.

I. — LE SORT DES TUÉS ET LE TRAITEMENT DES TUEURS

1^o *Le sort des tués.*

Lorsqu'un homme a tué son ennemi, il s'est couvert lui-même de la plus enviable des gloires. Il a le droit de se présenter devant le chef et de danser la danse de guerre. Il prend tous les vêtements du cadavre, qui reste entièrement nu; si le mort est un Pédi, et porte le morceau de peau appelé *nsindo* autour des parties génitales, le tueur emporte ce *nsindo* avec lui comme preuve qu'il a tué un homme. Un second soldat, qui passe à côté de l'ennemi mourant ou mort, transpercera son bras (*hlomoula*). Un troisième transpercera sa jambe. Ces deux derniers n'auront pas accompli une action aussi méritoire que le premier; ils n'ont pas tué l'ennemi, mais l'ont seulement achevé (*houloula*). Ils sont en quelque sorte les témoins du premier, qui est le vrai possesseur du cadavre; ils acquièrent cependant un droit égal à danser; ce sont les *bahlomouri* du vrai tueur. Si un quatrième guerrier passe et frappe de nouveau le mort, il n'en retire aucune gloire.

A côté de ces coups d'assagaie dans le bras ou la jambe, les cadavres des ennemis sont soumis à d'autres mutilations; on les éventre et parfois on leur arrache les entrailles, une opération désignée par le mot zoulou « *qanza* ». Cette coutume révoltante semble être pratiquée par les Pédis avec plus de rigueur que par les Thongas. Dans la bataille du 6 novembre 1901, où les forces de Sikororo et de Sékoukouni furent repoussées par Maaghé et Mouhlaba à Shilouvane, et où quarante ennemis furent tués (App. X.), leurs cadavres disparurent entièrement, ils furent coupés en morceaux par les médecins du clan victorieux; les magiciens de tout le Zoutpansberg vinrent demander d'acheter des

parties de cadavres pour préparer leurs puissantes médecines. Ils croient en fait que la chair et le sang d'un ennemi tué au combat est le plus efficace de tous les charmes et procure une *médecine de première valeur* que l'on appelle *mouroumélo*. On emploie encore cette médecine à plusieurs fins : on en enduit les semences pour obtenir une bonne récolte. Quand le maïs a atteint la moitié de sa hauteur, le magicien attache quelques feuilles ensemble sur quelques plants aux quatre coins du champ, après les avoir enduites de sa médecine; les forgerons de la montagne de fer du Zoutpansberg l'achètent et la mélangent à leur minerai pour « engraisser » le fer qu'ils fondent dans leurs fours (nonisa nsimbi), sinon ils n'obtiendraient que des scories. Les chasseurs s'inoculent de la manière suivante avec la poudre extraite des tendons et des os; ils se font des incisions aux poignets et aux coudes, recueillent un peu de leur sang, le mélangent à la médecine, cuisent les deux substances dans une marmite, exposent leurs assagaies à la fumée et frottent les incisions avec la poudre. Ils seront ainsi capables de viser juste (voir Annotatio 15). La poudre spécialement préparée avec les tendons des ennemis tués sera répandue sur les chemins, lors de futures guerres; les adversaires qui mettront le pied sur elle, sans le savoir, se verront soudain incapables de marcher, et seront facilement tués.

On dit que les Zoulous ont les mêmes coutumes que les Pédis.

Je ne puis garantir que tous les clans thonga observent toutes ces coutumes. Les magiciens nkounas, avant d'avoir subi l'influence de leurs voisins Pédis, avaient l'habitude de disséquer les tendons du dos (riringa) de l'ennemi tué; ils les enduisaient avec la moelle de ce dernier et les suspendaient aux boucliers des guerriers... Les ennemis qui voyaient ces boucliers « tjéméka nhlana — auraient la nuque brisée », une expression figurée signifiant qu'ils seraient frappés de terreur. On gardait aussi une partie du corps pour la mélanger à la médecine de guerre du clan; l'idée qui a donné naissance à cette coutume est évidemment la suivante : quand on a mangé la chair des ennemis, on a absorbé toute leur force, et ils ne peuvent plus vous faire aucun mal¹.

1. Cette coutume est le seul reste d'anthropophagie que j'aie trouvé chez les Thongas, et on peut se demander si cette superstition n'est pas la vraie explication de l'origine du cannibalisme. Là où le cannibalisme existe encore, comme chez les Fans du Congo, on me dit que les corps mangés sont généralement ceux des clans hostiles, ou occasionnellement d'une épouse (qui appartient à un autre clan selon les lois de l'exogamie). N'est-il pas probable que, au commencement, ces rites avaient une valeur rituelle et militaire

Nous avons vu que le « mbhoulo », le « nyokwékoulou », toutes les puissantes « médecines du pays » sont soigneusement gardées dans chaque clan, et qu'elles contiennent un peu de chair humaine. Ces drogues sont employées comme médecines de guerre protectrices très probablement conformément au même principe.

2° Traitement de ceux qui ont tué.

C'est une immense gloire d'avoir tué un ennemi sur le champ de bataille; mais cette gloire comporte de grands dangers... Ils ont tué, ceux que l'on glorifie... Aussi sont-ils exposés à l'influence mystérieuse et mortelle du *nourou* et doivent subir de ce fait un traitement médical. Qu'est-ce que le *nourou*? C'est l'esprit du mort qui essaie de se venger de celui qui l'a tué : il le hante et peut le rendre fou : ses yeux enflent, sortent des orbites et s'enflamment. Il perdra sens, il aura des vertiges (*ndzouloulwane*) et la soif du sang peut l'amener à se précipiter sur un membre de sa propre famille et à le transpercer avec son assagaie. Pour écarter de semblables malheurs, il faut une médication spéciale : ceux qui ont tué doivent *louroula liyimpi ta bou*, enlever le *nourou* qui les poursuit après leur expédition sanguinaire. (*Louroula* vient de *nourou*, pl *milourou*)¹.

semblable à celle que nous constatons dans l'administration de la médecine de guerre au sein des tribus sud-africaines? Peu à peu les Fans ont pris goût à la viande humaine et la mangèrent pour leur propre plaisir. Il ne faut pas oublier, en traitant ce sujet de l'anthropophagie, qu'elle a été pratiquée en diverses occasions au Sud de l'Afrique, après les dévastations des expéditions zoulou de 1820 à 1830. Au Zoutpansberg, dans les montagnes du Drakensberg, les indigènes réduits à la famine se mirent à manger de la chair humaine. Cela arriva aussi dans le Bokhaha sous le règne de la reine Malé.

1. Nous avons rencontré pour la première fois la notion du *nourou* à propos du rite du *louma* (p. 373); nous la retrouverons en parlant des rites de chasse (Quatrième Partie). Le *nourou* est dangereux non seulement dans le cas d'un ennemi tué, mais en présence de tout cadavre. C'est ce que prouve l'histoire curieuse que voici et que Spoon m'a contée sans douter le moins du monde de sa vérité. Un voyageur était mort sous le grand figuier de Libombo, près de Rikatla. Il était monté sur l'arbre et était tombé sur son propre bâton qu'il avait enfoncé dans le sol. Il n'avait pas été enterré, car personne ne le connaissait. Son cadavre se décomposa sur place. Son crâne blanchit au soleil. Plus tard un feu de brousse brûla toute l'herbe et pendant des années on vit ce crâne qui « faisait mpha » (brillait), et les dents qui « faisaient bva » (un adjectif descriptif, même signification). Un jour, les gamins de Libombo s'en furent cueillir des figues sauvages, et aperçurent le crâne. Spoon était avec eux. « Nous le battîmes avec nos bâtons et nous amusâmes à le faire rouler comme une balle. Nous ne savions pas que c'était un crâne humain.

En quoi consiste ce traitement? Les guerriers qui ont tué doivent rester quelques jours à la capitale. Ils sont tabou. Ils se vêtent de vieux habits, mangent avec des cuillers spéciales, car leurs mains sont « chaudes », et dans des plats spéciaux (mireko) et des marmites cassées. Il leur est interdit de boire de l'eau. Leur nourriture doit être froide. Le chef tue des bœufs pour eux (yi ba loumisa tihomou); mais si la viande était chaude, ils verraient leur ventre enfler « car ils sont eux-mêmes chauds, ils sont souillés (ba ni nsila). » S'ils mangeaient de la nourriture chaude, la souillure entrerait en eux. « Ils sont noirs (ntima). Ce noir doit être enlevé » (Mankhélou). Pendant tout ce temps, toute relation sexuelle leur est formellement interdite. Ils ne doivent pas retourner chez leurs femmes. Autrefois les Rongas leur faisaient un tatouage spécial sur le front, d'une orbite à l'autre. On introduisait des médecines terribles dans les incisions et il leur restait des boutons « qui leur donnait l'aspect du buffle quand il fronce les sourcils¹ ».

Au bout de quelques jours un médecin vient pour les purifier (kou ba phoutoula), « pour leur enlever le noir ». Il semble qu'il y ait diverses manières de le faire, selon Mankhélou. On met des graines de toutes sortes dans une marmite cassée, et on les rôtit avec des médecines et le « psanyi » d'une chèvre. Les hommes inhalent la fumée qui sort de la marmite. Ils mettent leurs mains

Quand nous revînmes à la maison, nous fîmes saisis par l'ivresse du nourou, la maladie de ceux qui ont tué un homme. Pendant la nuit nous eûmes le délire (hanta-hantéka), nos yeux enflèrent et se couvrirent d'une exudation visqueuse (malanga). Tous les quatre nous étions atteints, Tsoukéla, Tlabin, Sibakouzé et moi-même. Le matin suivant, mon oncle alla au figuier et vit que nous avions tué un homme là-bas! Le magicien qui connaît le traitement du nourou, un homme qui en avait tué d'autres à la guerre, nous appela à son village. Nous nous tîmes en ligne devant lui; il versa un peu de sa poudre dans la main de chacun d'entre nous, en prit un peu dans sa bouche, et en frotta son front. Alors il nous insulta en disant : « Vous mourrez! Quel est celui qui a commencé à frapper ce crâne? » Chacun nia avoir frappé le premier. Alors il ajouta : « Prenez garde! Ne vous approchez plus de ce figuier ni du grand nkouhlou où un autre cadavre a été brûlé sous les feuilles! Partez! »

Quand un homme en a tué un autre dans une rixe, il peut remplacer cette médecine du nourou par sa propre urine. Il doit en boire un peu et s'en frotter le front. Le vertige passera. Si le meurtre a été commis à distance, avec un fusil par exemple, le nourou n'est plus aussi dangereux car l'ennemi était éloigné. Un peu de médecine suffira à traiter le meurtrier. Spoon ne connaissait pas la composition de la drogue du nourou.

1. De là l'expression suivante qui est d'un usage courant : Quand un Ronga veut défler quelqu'un, il lui dit : « Couard! Tu dis que tu peux avoir raison de moi; viens donc embrasser mon front! »

dans le mélange, et s'en frottent les membres (ba tiloula), en particulier les jointures.

Voici comment Viguet décrit ce dernier rite : On place des morceaux de racines médicinales dans un pot cassé et on les rôtit. Ils inhalent la fumée. Alors un peu de lait de vache est versé dans le pot, et quand il bout, ils doivent mettre les doigts dedans, une main après l'autre, et les passer sur leurs lèvres en émettant le son sacramentel : « tsou » (ce qui prouve qu'il s'agit d'un sacrifice aux dieux, d'un acte religieux). Ensuite ils disent : « Phéé! Phéé! » — c'est-à-dire phephela phansi, (Dj, tikela hansi) —, « Descends, enfonce-toi. » Ce qui signifie : « Puisse-tu t'enfoncer profond dans la terre, toi, mon ennemi, et ne pas revenir me tourmenter. » La dernière partie du traitement consiste à frotter les biceps, les jambes et tout le corps avec ce lait. Les charbons médicinaux sont recueillis soigneusement et réduits en poudre; on la mettra dans de petits sachets de peau appelés *tintébé*, que celui qui a tué mettra autour de son cou. Ils contiennent la médecine des tueurs d'hommes. Au temps du boukagne les guerriers peuvent les employer pour *louma*, c'est-à-dire pour assaisonner la première calabasse qu'ils boivent (voir p. 373). Ce charme-là est aussi efficace que le grand mbhoulo, « la médecine du pays », que fournit le chef, et les empêchera d'attaquer leurs propres compatriotes sous l'influence de l'alcool. Les *tintébé* seront aussi d'une grande utilité dans les batailles futures. La folie qui menace ceux qui versent le sang pourrait commencer dès après le meurtre. Aussi, sur le champ de bataille, immédiatement après leur haut-fait, les guerriers reçoivent une dose préventive de la médecine. Ce sont ceux qui ont tué dans d'autres occasions et qui portent sur eux des *tintébé* qui la leur donnent.

Une fois la période de réclusion terminée par la purification finale, tous les objets employés par ceux qui ont tué (*mizilo*) ainsi que leurs vieux vêtements, sont attachés ensemble et fixés sur un arbre avec une ficelle, à quelque distance de la capitale, où on les laisse pourrir¹.

Quand ils sont rentrés chez eux, les tueurs d'hommes doivent encore compléter le traitement en mâchant un morceau de la racine appelé *monoungwane*, chaque matin et chaque soir, et cracher dans la direction du soleil levant ou du couchant avec la

1. J'ai eu la bonne fortune de recueillir les objets qui servirent à la purification de ceux qui avaient tué, après la bataille du Moudi, pendant la guerre de Sikororo, et ils sont maintenant au Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Il s'agit d'une douzaine de calabasses, une paire de sandales, etc.

même exclamation : « Phéé! phéé! » — « Descends, enfonce-toi! » Le morceau de racine est plus tard attaché à l'assagaie¹.

Cette description des rites accomplis pour le traitement des tueurs d'hommes s'applique spécialement aux clans du Nord. Mais voici un récit que je tiens d'un vieillard nommé Makhani, de la région de Rikatla, et qui montre que des coutumes semblables existaient parmi les Rongas. Cet homme avait blessé un ennemi dans une bataille; la blessure fut fatale et l'ennemi mourut plus tard, après son retour chez lui. Makhani ne le sut pas. Un jour il fut soudain pris de délire, et commença à courir dans le village en cherchant à tuer ses propres gens. « Oho », dirent ceux qui le voyaient, « c'est à cause de l'homme qu'il a blessé qui est mort! » Ils appelèrent tout de suite le magicien qui possédait la médecine du nourou, un homme du clan des Mapsanganyi, qui vint avec saalebasse. Il y avait, dans cettealebasse, une baguette sculptée, coupée à un arbre nommé chirala, dont l'extrémité doit toujours rester plongée dans la médecine. Le magicien trempa sa baguette dans cette drogue qu'il avait mélangée avec du miel, et la passa sur les lèvres de Makhani, qui la saisit avec sa langue, en la suçant tandis que le magicien la faisait aller de droite à gauche, et en se léchant les lèvres. On mit une goutte de la médecine dans chaque oreille, sur chaque paupière, et à l'extrémité du sternum. Ayant été guéri de cette façon, Makhani prit une torche allumée et la jeta dans la direction du pays de l'ennemi avec ces paroles menaçantes : « A ba fé, bafo, ba bola », — « Qu'ils meurent, les ennemis, qu'ils pourrissent. J'en tuerai encore d'autres! » Il devait aller chaque jour au puits et se laver le corps, en se traitant avec la poudre des tintébé.

Pendant les semaines qui suivent la bataille, les héros ne por-

1. Les coutumes de purification des guerriers sont quelque peu différentes chez les Pédis. Après la bataille du Mooudi, les tueurs qui appartenaient à l'armée de Maaghé, eurent à subir le traitement suivant : le cœur des hommes tués fut déchiré, les muscles de la face coupés en tranches, les membres amputés, et tous ces morceaux de chair humains furent mélangés à des drogues et à de la viande de bœuf, puis cuits dans une marmite. On brassa cet horrible brouet avec des assagaies. Puis on le plaça dans un panier plat qu'il est tabou de toucher, et que quelqu'un traîna avec une assagaie recourbée jusqu'au milieu de la place du village. Alors les tueurs d'hommes, préalablement enduits d'argile blanche, avancèrent sur les genoux, et, avec des vociférations ou des cris imitant le vautour, ils happèrent un morceau de viande dans leur bouche, sans le toucher avec leurs mains. On dit que leurs femmes participaient à ce repas, comme si elles aussi étaient contaminées par la souillure de leurs valeureux maris.

tent pas seulement les tintébé et les amulettes des milourou, mais ils ont le droit d'arborer en outre certains trophées. Ce sont d'abord des cornes d'antilopes ou de chèvres, percées à la base; ils passent une ficelle à travers le trou ainsi pratiqué et les attachent autour du cou (voir l'illustration de la page 421). Ils se font aussi des colliers avec de petits morceaux de bois sculptés d'une manière spéciale, noircis au feu, percés d'un trou et attachés les uns aux autres comme des perles, puis mis autour du cou. Parfois ces colliers sont si longs qu'ils sont portés en bandoulière. Je me souviens d'avoir vu les guerriers de Matjolo revenant de leur expédition de 1895; ils allaient se montrer aux Blancs à Lourenço Marquês, fiers et glorieux d'avoir massacré des femmes sans défense et des enfants qu'ils avaient surpris à l'aube! Les gens de la ville leur jetaient des pièces d'argent qu'ils transformèrent en alcool! ¹

J. — QUELQUES REMARQUES SUR LES RITES DE GUERRE

Quelle que soit leur origine — et il semble qu'on y découvre un mélange de coutumes thonga et zoulou — les rites de guerre des Thongas forment un ensemble très intéressant.

Les rites les plus importants sont les *rites nationaux*. En temps de guerre, l'existence elle-même du clan est menacée, car le chef, la cellule vitale, le centre de l'organisme est en danger. De là le fait que tous les guerriers sont prêts à répondre au premier appel de la *chipalapala*, à se réunir autour de lui, à « construire le cercle » qui le protégera. Tout le clan forme un seul village et affirme son unité dans les cérémonies frappantes du *gouba* et par les chants

1. Une terrible malédiction repose sur ceux qui ont tué un ennemi. C'est ce qu'illustre bien l'histoire suivante que me conta M. Calvin Maphophé. Il s'agit d'un événement qui se passa il n'y a pas très longtemps dans le pays de Chichongi (district de Manyisa). Un homme de la famille de Ndzindzi avait tué un Ndjao, lors d'une des expéditions de Goungounyana (avant 1890). Trois personnes de cette famille moururent. On consulta les osselets et le devin posa cette question : « N'avez-vous pas tué un Ndjao? » — Ils répondirent : « Oui » — « Alors, dit le jeteur d'osselets, vous mourrez tous, car cet homme s'est mis à votre poursuite. » Les osselets déclarèrent que, pour éviter la destruction de leur famille, les Ndzindzis devaient offrir une fille à l'esprit de l'homme tué, en sacrifice vivant. Il ne serait pas permis à cette jeune fille de se marier, et les jeunes gens n'auraient pas même le droit de la courtiser. Si elle avait des relations avec un homme, elle devait être remplacée par une autre. Ainsi on propitierait l'esprit courroucé.

patriotiques : il mourra volontiers pour le chef. Remarquons que la plupart des chants du *gouba* magnifient le chef. Toutes ces manifestations par lesquelles le courage individuel et collectif est stimulé, le *gouba* et le *gila*, sont des rites nationaux ou sociaux qui tendent au salut du clan. Leur origine est dans l'idée nationale.

Mais la guerre comporte des dangers pour chaque soldat. De là les rites de *protection*, l'aspersion du moukhoubi avec la médecine de guerre, et le don d'un peu de cette médecine à chaque homme, qui doit l'avalier. Ce rite est inspiré par la notion magique *similia similibus curantur*, l'idée fondamentale étant que le soldat qui a mangé une petite portion de l'ennemi devient invulnérable, qu'il échappera ainsi aux coups de ce dernier.

Mais d'autres rites, en particulier les tabous de guerre, semblent dériver de l'idée de *passage*.

Tout le clan entre dans une phase spéciale, dès que la guerre a été décidée par le chef, « qui la donne » à ses soldats. De là les tabous que l'on observe dans le village et dont plusieurs sont exactement les mêmes que ceux de l'école de circoncision et de la période du deuil. Nous retrouvons le contraste déjà si souvent mentionné : certaines prohibitions de nature sexuelle sont supprimées (p. ex. la reine entrera toute nue dans le moukhoubi!) D'autre part les relations sexuelles, permises dans la vie ordinaire, deviennent tabou. La période des hostilités paraît être vraiment considérée comme une période marginale pour toute la tribu.

Il en est ainsi surtout pour les guerriers et je crois que beaucoup des rites qui leur sont imposés trouvent leur explication dans ce fait. Nous avons vu que la période de marge est précédée généralement par des rites de séparation (voir p. 75). En voici quelques-uns qui sont très caractéristiques, et qui sont accomplis quand l'armée part; la séparation d'avec le Général, accompagnée de cris sauvages, la coutume d'avalier un morceau de viande sans le toucher avec les mains et de prendre ensuite un émétique, celle de sauter par-dessus la branche du ntjhopfa, la médecine de l'oubli etc. Le retour triomphal, le partage de la viande des bœufs qui ont été pris sont peut-être des cérémonies d'agrégation, c'est-à-dire des actes par lesquels le soldat rentre dans la vie ordinaire.

On distingue mieux encore les rites de passage dans le cas des hommes qui ont tué; mais leur condition est pire encore, car elle implique l'idée de la souillure qui suit un meurtre et qui comporte les dangers rattachés au *nourou*. Ils sont « chauds » (une expression qui s'applique aussi à la femme devenue tabou pendant ses règles, etc.); ils sont « noirs » (une épithète qui désigne aussi les fos-

soyeurs, la mère qui a perdu son enfant, etc.). De là une *séparation* plus complète, une vraie période marginale, accompagnée de plusieurs tabous alimentaires et sexuels¹.

Il est possible que les incisions sur l'orbite soient un vieux tatouage en relation avec cette période marginale, semblable à l'incision inguinale que l'on fait aux veuves (p. 188). Les rites de purification des tueurs d'hommes sont de même nature que ceux des meneurs de deuil, et plus particulièrement des fossoyeurs. Leur retour à la vie sociale, après leur exclusion temporaire, est marqué par des rites de séparation de la période marginale, qui tendent sans doute à enlever la souillure qui y est rattachée. (L'exposition des « mizilo » en dehors du village, dans la brousse en est un exemple). N'est-il pas frappant de voir la correspondance qui existe entre ces rites, avec leur séquence particulière, et ceux de l'école de circoncision, du deuil, et du déménagement d'un village?

Voir à propos du chapitre III, les conclusions pratiques, n° VI. L'ère nouvelle et l'avenir de la tribu Sud-Africaine.

1. Les tabous sexuels sont si sévères qu'après la bataille de Mooudi un de ceux qui avait tué fut grandement offensé de voir un homme toucher à sa nourriture, car cet homme vivait dans son village et avait eu des relations avec son épouse. Le soldat craignait que ce contact ne causât sa propre mort ou n'apportât le malheur à sa famille.

APPENDICE I (Voir p. 35).

CARACTÉRISTIQUE DES SIX DIALECTES DE LA LANGUE THONGA.

Dans le tableau qui va suivre j'ai fait une liste de mots caractéristiques dans les six dialectes principaux de la langue thonga. La liste ronga et la liste djonga ont été dressées par moi-même, et représentent la langue telle qu'elle est parlée dans les clans Mpfoumou et Nkouna. La population au Sud de la baie de Lourenço-Marques parle une sorte de sous-dialecte du ronga, le Louandlé ou Mapoutjou (Abr. Map.). Je dois à M. L. Perrin les formes particulières de ce district. M. P. Loze m'a fourni la liste des équivalents Hlanganou, comme on les rencontre dans le clan de Nwamba. Ils ne sont pas très différents du djonga. Il est probable que le hlanganou proprement dit, dans les montagnes du Libombo, accuserait de plus grandes différences. M. H. Guye qui a demeuré chez les Khosas et à Chicoumbane (cours inférieur du Limpopo) m'a procuré une liste djonga-khosa, très semblable au nkouna, et les formes caractéristiques du dialecte Bila (la station de Chicoumbane est située à 15 km. à l'Ouest de Chaï-Chaï). Il m'a fourni également le hlengwé tel qu'il est parlé dans la région de Khambana, sur la rive Est du bas Limpopo (Kh). Le hlengwé, qui occupe un territoire très étendu, comprend plusieurs sous-dialectes. M. S. Malalé, un pasteur indigène, a dressé la liste des formes caractéristiques du pays de Tchauké (Tch), et de la tribu de Madzibi (Madz) qui vit dans l'arrière-pays d'Inhambane. Les missionnaires américains ont publié déjà plusieurs livres dans le sous-dialecte Tswa, parlé dans les environs d'Inhambane; aussi ai-je pu mentionner un certain nombre de formes tswa. Enfin je dois encore à M. S. Malalé les formes Nwaloungou, celles des Maloulékés comme celles des Ba-ka-Baloyi (Bal) proprement dits, et, en plus, celles des Hlabis (Hl) très semblables au djonga.

L'orthographe employée dans ces listes diffère quelque peu de celle que j'ai adoptée pour le reste de l'ouvrage. C'est celle que les missionnaires suisses ont adoptée pour le Vocabulaire et la Grammaire de la langue thonga-shangaan (Bridel, Lausanne 1908).

Le *j* ajouté au *t*, *d*, *r*, et *sh*, n'est pas exactement notre *j* français, mais indique une cérébralisation du son précédent. *Tj* est un *t* prononcé avec le bout de la langue replié quelque peu en arrière, derrière le point palatal du côté du point cérébral. Il est différent de *tsh* qui correspond à *t* + *sh*, *sh* étant le *sh* palatal, comme dans l'anglais « shore ». *Dj* n'est pas très différent du *j* anglais dans « just ». *Rj* est un *r* très roulé qui ressemble beaucoup au *j* français où tout élément guttural a disparu. *Shj* est une modification ultérieure du *r*, un *sh* palatal cérébralisé. Ces quatre sons ne sont pas les sons cérébraux purs dont parle Lepsius. Je préfère les appeler *cérébralisés*. Néanmoins, chez les Maloulékés, *dj* devient parfois *dh*, comme dans

le mot moundhoukou, et alors il est un son cérébral pur. A côté des sons latéraux *hl*, *dl*, *tl*, très fréquents en thonga, apparaît aussi en bila le zoulou *dhl*, qu'il serait peut-être plus correct d'écrire *jl*.

Deux sons sifflants particuliers, *ps* et *bz* (*sw* et *zw* dans la grammaire) sont accompagnés d'un sifflement particulier. Le *v* n'est pas un vrai *v*, très rare en thonga et rencontré seulement en combinaison avec *bv* et en hlengwé dans ngovou, vouna, etc. C'est un *b* doux (*ô*), une labiale fricative. Le *b* fort est rare dans tous les dialectes, sauf après *m* ou avant *y*. Dans le sous-dialecte de Mapoutjou seul, on l'emploie fréquemment au lieu du *b* doux. *N* est le *n* naso-guttural prononcé comme *ng* dans l'anglais singing.

Le tableau comparatif suivant porte sur trois sujets différents : les sons, les formés grammaticales et certains mots caractéristiques du vocabulaire. Quant aux sons, on peut noter surtout les intéressantes permutations du *r*, qui trouvent leur explication dans l'hypothèse de l'Ur-Bantou de Meinhof (voyez Meinhof, *Grundrisse einer Lautlehre der Bantu Sprachen*). Ce tableau fournira aux colons un critère pour découvrir l'origine de n'importe quel individu thonga qu'ils rencontreront : ils pourront reconnaître à quel clan il appartient en notant comment il prononce ces mots caractéristiques. Pour comprendre entièrement le sujet il sera nécessaire néanmoins d'étudier les grammaires thonga ou ronga, auxquelles je dois renvoyer le lecteur.

I. — *Permutatives phonétiques.*

	RONGA	HLANGANU	DJONGA	BILA	NWALUNGU	HLENGWE
Pierre	ribye (Map.) Djibye	ribye	ribye	ribye	ribye	ribye (Madz.) rige
Trois	rjarju (Map.) Shjashju	raru	raru	raru	raru	raru
Labourer	djuma	rima	rima	rima	rima	rima
Langue	ririmi	ririmi	ririmi	ririmi	ririmi	ririmi
Langues	tindjimi	tirimi	tindjimi	tirimi	tindjimi	tindjimi
Ombre	ntjbuti	ndjuti	ndjuti	ndzuti	nduti	(Madz.) tirimi
Ombres	mintjbuti	mindruti	mindruti	mindzuti	minduti	ntzuti
Termitière	rjuka (Map.) Shjuka	ruka	tjhuka	ruka	tshuka	mindzuti
Montagne	nbava	nbava	ntjhava	ntshava	ntshava	mindzuti
Portion	ndjima	ndjima	ndjima	ndzima	ndzima	mindzuti
Je	(Map.) ndima	ndji	ndji	ndzima	ndzi	mindzuti
Demain	(Map.) ndi	ndji	ndji	ndzima	ndzi	mindzuti
Courir	Mundjuk	mundruku	mundjuku	ndzima	ndzi	mindzuti
Seulement	(Map.) munduku	tjutjuma	tjutjuma	ndzima	ndzi	mindzuti
Apprendre	(Map.) tshutshuma	ntsenda	ntsenda	ndzima	ndzi	mindzuti
Manger	(Map.) mpsena	dyondja	dyondja	ndzima	ndzi	mindzuti
Soleil	dondja	dya	dya	ndzima	ndzi	mindzuti
Chien	da	dyambu	dyambu	ndzima	ndzi	mindzuti
Cette herbe	mbayana	mbayana	mbayana	ndzima	ndzi	mindzuti
Dire	byanyi lebyi	byela	byela	ndzima	ndzi	mindzuti
Construire	yaka	byela	byela	ndzima	ndzi	mindzuti
Se chauffer	worja	aka	aka	ndzima	ndzi	mindzuti
Luno	hweti	ora	ora	ndzima	ndzi	mindzuti

	RONGA	HLANGANU	DJONGA	BILA	NWALUNGU	HLENGWE
hi { Aujourd'hui	namunhla	namunthla	namunthla	nyamunthla	nyamunthla	nyamunthla
Se réunir	tthangana	tthangana	tthangana	tthangana	tthangana	tthangana
parler	vulavula (Map.) bulabula	vulavula	vulavula	vulavula	vulavula	vulavula
Mettre	veka	veka	veka	veka	veka	(Madz.) wulawula
Ventre	(Map.) beka	khuri	khwiri	khwiri	khwiri	(rumbu)
Avoir bon	(Map.) kbudji	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandziha
gott	nandjika	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandziha
Sentir mau-	(Map.) nandaha	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandziha
vais	naha	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandjiba	nandziha
Queue	nkila	ntshila	ntshila	ntshila	ntshila	nunha
Partager la	khema	khema	phema	khema	ntshila	ntshila
nourriture	goma	koma	phema	khema	(Bal.) ntsila	ntshila
Être court	ngopfu	ngopfu	ngopfu	ngopfu	phema	khema
Beaucoup	pfuna	pfuna	pfuna	ngopfu	koma	koma
Aider	phyha	pfuna	pfuna	ngopfu	ngopfu	ngopfu
Sécher	phyha	phyha	phyha	phya	pfuna	(Tsh.) ngovu
Homme	mhunu	mhunu	mhunu	munhu	munhu	munhu
pl.	vbanu	vbanu	vbanu	vanhu	vanhu	vanhu
Etranger	muyeni	neni	neni	neni	neni	neni
manche	mphinyi	mbinyi	mbinyi	mbenyi	mbinyi	mphinyi
Figuiers	(Map.) mphinyu	minkuwa	minkuwa	minkuwa	minkuwa	minkuwa
Ce pays	minkuwa	tiko leri	tiko leri	tiko leri	tiko leri	tiko leri
De moi	dja nga	ra nga	ra mee	la mina	dya mina	ga mina
D'eux	dja vu	ra vo	ra voo	la vona	(Bal.) la mina	ga vona
Celui-ci	djodjodjo	rolero, roro	rolero, roro	lolelo, lelo	(Bal.) la vona	ga vona
même	djodjodjo	rolero, roro	rolero, roro	lolelo, lelo	(Bal.) la vona	ga vona

II. — *Formes grammaticales.*

	RONGA	HLANGANU	DJONGA	BILA	N'WALUNGU	HLENGWE
ci-bu-ma	vusiku	vusiku	vusiku	wusiku	vusiku	wusiku
ci-shi-psi	psiro	psiro	psiro	psiro	psiro	psiro (Tsh.) bziro ambuti
Nuit	ambuti	ambuti	embuti	muñwe	wuñwe	tinharu
Membres	mbunu muñwe	muñwe	uñwe	le'yikulu	le'yikulu	gihifi?
Cbèvre	miriji le'mikulu	le'yikulu	le'yikulu	yo leha	yo leha	dadane yeshe
Un homme	ya ku leha	ya ku leha	yo leha	le'w'ankulu	(Bal.) ya ku leha	(Tsh.) yetshe
Arbres grands	mbunu lwe'ankulu	lo'kulu	lo'kulu	tinharu	lo'ankulu	a
Arbres longs	tihomu tirjarju	tiraru	(HI.) lo'ankulu	tinharu	tinharu	Tsh. u
Un grand homme	Siku djini?	rihi?	rihi?	yeshe	rihi?	mu
Trois bœufs	tatana owsake	e psakwe	yeshe	u	yeshe	ndza mu randza
Quel jour?	(Map.) ha vupsakwe	a	u	mu tekile	a	yi
Le père seul	a fambilo	n'tekile	nwe tekile	mu vonile	ñwe	ndza mu randza
Il est parti	ndji mu tekile	m'monile	m'monile	ndzi mu randza	mu	yi
Je l'ai pris	hi mu vonile	yi tele	n'djandja	yi	ndi ñwe randa	yi
Nous l'avons vu	ndji mu rjandja	yanga	yange	yanga	yangi	yangi
Je l'aime	miriji mi tele	a ndji ya	a ndji ya	a ndzi ya	a ndzi ya	a ndzi ya
Les arbres sont nom-breux	ndji mi tele	a ndji ta ya	ngi ndji ta ya	ana ndzi ya	ingi ndi ta ya	a ndzi ta na ndzi ya
Je ne suis pas allé	ndji ya	amfa ndji ta ya	a ndji ta ya	lw'a fambaka	lw'a fambaka	lw'a fambaka
J'allais	ndji ta ya	lw'a fambaka	lw'a fambaka	fambeke	fambeke	fambaku
J'irais	ndji ta ya	fambeke	fambeke	nga famba	nga famba	nga famba
Celui qui marche	lw'a fambaka	nga ta famba	nga ta famba	nga fambike	nga ta famba	(Tsh.) fambileko
Celui qui marche	(Map.) fambaku	nga fambike	nga fambike	nga fambike	nga fambike	nga ta famba
Celui qui marche	taka famba	nga fambike	nga fambike	nga fambike	nga fambike	nga fambike
Celui qui ne marche pas	nga fambikiki	nga fambike	nga fambike	nga fambike	nga fambike	(Tsh.) nga fambiko
Celui qui n'a pas marché	nga fambikokoko	nga fambike	nga fambike	nga fambike	nga fambike	(Tsh.) nga fambangike
	Celui qui n'a pas marché	nga fambakakiki	nga fambike	nga fambike	nga fambike	(Tsh.) nga fambangiko

	RONGA	HLANGANU	DJONGA	BILA	N'WALUNGU	HLENGWE
Etre connu	(Map.) fambangakokoko	nambi	tiviwa	tiviwa	hambi	(Tswa.) fambangikako
Quoique	tibywiwa	kasi	hambi	hambi	hambi	tigwa
Tandis que	nambi	psanga hepsi	kasi	kasi	kasi	hambi
Ainsi que	(Map.) nkansi	psanga hepsi	tane he lepsi	ku kota	tane he	(Tswa.) hambu
	psang'epsi	ku kota	ku kota	ku kota	ku kota	kasi
						(Tswa.) kanilezi
						ku kota

III. — *Différences de Vocabulaire.*

	RONGA	HLANGANU	DJONGA	BILA	N'WALUNGU	HLENGWE
Faire	yentsha	endla	endla	endla	endla	maha
Tuer	dlaya	dlaya	dlaya	dhlaya	yendla	dhlaya
Ecouter	yingela	twa	twa	twa	twa	tsaka
Etre heureux	tihava	thava	tjaka	tsaka	tsaka	lava
Chercher	djyula	lava	la'a	lava	lava	shilo
Quel chose	sha-ntshumu	sha-ntshumu	shilo	shilo	shilo	shilo
Soigner	bekisa	vekisa	hayisa	hlayisa	hlayisa	hlayisa
Avoir fiance	dumba	djyumba	tjemba	tsemba	themba	themba
Mer	likhulu	lwandle	lwandle	lwandle	lwandle	(Tsh.) gwandza
Père	tatana	tatana	tatana	tatana	tatani	lwandle
Mère	(Map.) tati	manana	manana	manani	manani	(Tswa.) vimbi
Neveu	(Map.) mami	manana	manana	mamani	mamani	tatani
Oncle	mupsyana	ntukulu	ntukulu	ntukulu	ntukulu	mamani
Malume	malume	malume	kokwane	kokwane	kokwani	ntukulu
Tante	rarana	rarana	hahani	hahani	hahani	(Tsh.) nzukulu
Pater-nelle	(Map.) rari	ku biha	ku biha	ku biha	ku biha	kokwani
Mauvais	fani	ku biha	ku biha	ku biha	ku biha	hahani

APPENDICE II (Voir p. 43).

NOMS, SURNOMS ET SOBRIQUETS THONGA.

Comme illustration de la manière en laquelle les Thongas changent leurs noms, je vais narrer ici l'histoire de ceux de Mboza et d'Élias.

Mboza reçut à sa naissance le nom de « Mouhamoulé », comme son oncle paternel. Le nom entier était en zoulou « Moulamoula nkwinzi izilwako », c'est-à-dire « l'homme qui calme le taureau qui lutte ». A seize ans environ il le changea en Mahouboula. Il essayait à ce moment de réunir des osselets divinatoires pour exercer le métier de devin. Il avait appelé l'un de ces osselets « Houboula », et ses camarades commencèrent à lui appliquer ce nom à lui-même. Quand il fut saisi par « la folie des dieux » (voir Sixième Partie), et qu'il fut guéri de sa prétendue possession, l'esprit qui se fit connaître s'appela Mboza. C'était le nom d'un homme de son village, son propre neveu, qui était parti pour Johannesburg et y était mort. Lorsqu'il devint chrétien et fut baptisé, Mboza garda son nom. La plupart des indigènes aiment à adopter un autre nom à cette occasion, le nom d'un disciple ou d'un prophète. Nous ne nous plions pas volontiers à ces exigences, car nous avons déjà trop de Daniel, de Jonas, de Pierre, et Mboza se rendit probablement à cet argument.

Élias fut nommé « Chifénya » le jour de sa naissance, du nom d'un homme qui passait justement dans son village. Ce visiteur était une sorte de mendiant; il avait coutume de suivre les gens qui portaient de la nourriture au chef, espérant attraper quelque chose à manger. L'enfant était de bonne famille, mais on lui donna le nom de cet individu de basse classe et méprisé, un acte vraiment démocratique! Quand il fut plus âgé, un de ses amis lui dit : « Ton nom ne te convient pas. Appelle-toi Spoon! (cuillère) » Il adopta cette nouvelle appellation et les femmes de son village se moquaient de lui en disant : « Viens, nous distribuerons la nourriture avec cette cuillère! » Quand il fut baptisé, il devint Elias, un nom un peu difficile à porter, d'autant plus que notre Elias n'était pas aussi parfait que devrait l'être un prophète. Mais les indigènes n'éprouvent aucune honte à s'affubler de grands noms. Ils se sentent toujours à la hauteur...

Les noms adoptés à l'époque de la puberté par les garçons sont souvent des noms européens. Il y a des quantités de Jim, de Sam, de Bob, etc... Ils adoptent aussi comme noms des mots européens ou des mots d'origine européenne comme : Spoon, Nglazi (glass), Komitchi (cup), Djass (jacket), Foulitchi (forage), Fifteen, etc.

Les noms vraiment indigènes commencent très souvent par le préfixe *mou* qui est le préfixe personnel singulier (Mousongi, Mouzila, Mougoutana, Moukentché), ou *Nwa*, qui implique l'idée de « fils de » (Nwamitoua, Nwamachwélé, Nwatjouboula), ou *Nya* employé dans le même sens (Nyakoubasa, Nyanise, Nyathi, probablement

d'origine zouloue), ou *Ma* qui est aussi un préfixe personnel (Manabé, Matendé, Mathandana, Makhangala, Makasaba, etc.). Le préfixe *Mi* signifie « fille de », et on le rencontre souvent (Misilana, Mintlhohène, Mindinyana, etc.). Généralement il n'est employé que pour les noms de femmes.

Le préfixe *Chi*, qui s'applique généralement aux objets, et a une signification neutre, se rencontre fréquemment dans les noms ronga. C'est aussi un préfixe diminutif, surtout quand le mot se termine par *ana*. Ainsi Chiribyana, un nom très répandu, signifie petite pierre (ribyé); Chigidana, Chirombé, Chindjoubi, etc., appartiennent à la même classe.

Quelques noms fort curieux commencent avec le préfixe *Ba*, le pronom de la troisième personne du pluriel. Ils sont communs parmi les filles, d'origine tchopi généralement, qui étaient les esclaves de femmes importantes de Lourenço Marquês et vendues par elles comme concubines. Par exemple Bamouyéyisa signifie « ils la défient », Bamouzonda (zoulou), « ils la détestent », Batjhamahayéna « ils cancanent sur son compte », etc. En se nommant ainsi, ces filles expriment leur amertume.

Mais un grand nombre de noms n'ont pas de préfixe du tout et n'ont souvent aucune signification.

Les *sobriquets* sont fréquents chez les Thongas, et il arrive qu'ils supplantent entièrement le nom habituel. Il y avait à Rikatla un vieux Mbékwa que chacun appelait Nxoko. Quand je m'informai de l'origine de ce curieux nom, on me raconta l'histoire suivante. Un jour Mbékwa était fort joyeux et il exprima son contentement par l'exclamation : « Nxoko » (x est le clic particulier de la langue contre la joue qui est fréquent en zoulou). Cette interjection fut accueillie avec faveur et il l'employa dès lors pour manifester son plaisir dans d'autres occasions. Il en fit même un verbe régulier en disant : « Je vais nxokéla dans tel et tel endroit », c'est-à-dire « me réjouir là-bas ». Le mot était si fascinant qu'il devint son surnom et je ne serais pas surpris qu'il ait été incorporé dans le langage courant, qui s'enrichit chaque jour de nouveaux adverbes descriptifs comme nxoko (voir ma *Grammaire thonga*, p. 84 et vol. II).

On donne plus spécialement des sobriquets aux Blancs, car les indigènes ne peuvent prononcer facilement leur vrai nom. Ces surnoms sont choisis très intelligemment. Ils sont souvent une description verbale du caractère physique ou mental principal du Blanc. M. Torre do Valle a donné une liste des surnoms des marchands et d'autres habitants de Lourenço-Marques dans son dictionnaire ronga-portugais. Il vaut la peine de la consulter, et la seule chose qui manque c'est une photographie du Blanc et une explication du sobriquet; ce serait une splendide illustration de l'humour indigène!

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des noms et des surnoms *personnels*. Mais, à côté de ceux-là, chaque homme a son nom de clan, ou nom de famille, c'est-à-dire le nom de son premier ancêtre connu. Les adultes préfèrent qu'on s'adresse à eux par ce nom-là, qui est le *chibongo*, ou le nom par lequel on les « glorifie ». Ce sujet est traité dans la Troisième Partie (p. 342).

APPENDICE III (Voir p. 97).

VICE CONTRE-NATURE DANS LES CASERNES (1) DE JOHANNESBOURG.

En janvier 1915, un de mes collègues qui passait près d'un des dortoirs de Johannesburg, vit une grande troupe d'indigènes qui chantaient en se dirigeant vers une autre caserne, où une grande fête de danse avait lieu. Il y avait parmi eux un certain nombre de femmes. Mon collègue demanda à son évangéliste indigène comment il se faisait qu'un si grand nombre de femmes pussent se joindre à la fête dans cet endroit où il y a si peu de représentantes du sexe féminin. L'évangéliste lui répondit : « Ce ne sont pas des femmes! Ce sont des *tinkhontchana*, des garçons qui se sont attachés sur la poitrine de faux seins de femmes, taillés dans du bois, et qui vont à la danse pour tenir lieu de femmes. Ce soir quand elles rentreront dans leurs dortoirs, leurs « maris » devront leur donner 10 shillings, et c'est seulement à cette condition que les *tinkhontchana* enlèveront leurs fausses poitrines, et se plieront aux désirs de leurs maris. » J'envoyai chercher cet évangéliste qui savait tout ce qui se passe à l'intérieur des dortoirs et l'interrogeai; voici ce que j'appris :

Le vice contre-nature (*bounkhontchana*) est devenu une institution régulière dans les casernes des mineurs indigènes. Le mot *nkhontchana* semble venir du ngon, le dialecte zoulou parlé dans la plaine du Limpopo. Le *nkhontchana* est le garçon qu'un autre homme emploie pour satisfaire sa passion, et l'homme lui-même est appelé son *nouna*, mari. Quand une troupe de nouveaux travailleurs arrive dans une caserne, l'indoua indigène, qui a la surveillance de cette caserne, et les policiers indigènes, qui ont leur chambre à l'entrée de la cour, viennent et « *houmoutcha* » (font des propositions) aux plus jeunes, non seulement aux petits garçons (car il n'y en a que quelques-uns), mais aussi aux jeunes gens de vingt ans et plus. Si ces garçons consentent à devenir leurs *bakhontchana*, ils seront traités avec plus de bienveillance que les autres. Leurs maris leur donneront 10 shillings pour se fiancer à eux (*bouta*) et choisiront pour eux les occupations faciles, comme par exemple le balayage des dortoirs, tandis que les autres vont au pénible travail souterrain. Ceux qui n'ont pas été choisis à leur arrivée par les policiers recevront probablement de semblables propositions de leurs compagnons plus âgés, et ces hommes les aideront alors à creuser leurs trous de mines. Mais le « mari » ne doit pas seulement se fiancer avec cette *nsati* (femme) d'une nature spéciale; il doit aussi la *loboler*, et parfois on célèbre une fête, où l'on dépose jusqu'à 25 £. sur le sol, où l'on tue

1. Nous traduisons ainsi le mot anglais *Compounds* qui désigne les grandes cours entourées de dortoirs où les indigènes travaillant aux mines sont parqués. Il ne s'agit donc pas de casernes pour des soldats.

une chèvre et un contrat réel est fait, par lequel le nkhonechana est lié à son maître pour tout le temps qu'il reste dans les mines. Le frère aîné du garçon recevra l'argent dans cette dégoûtante parodie du mariage bantou.

Parfois le mari paie son nkhonechana jusqu'à 1 £ 10 par mois, et c'est un sérieux appoint au salaire du garçon.

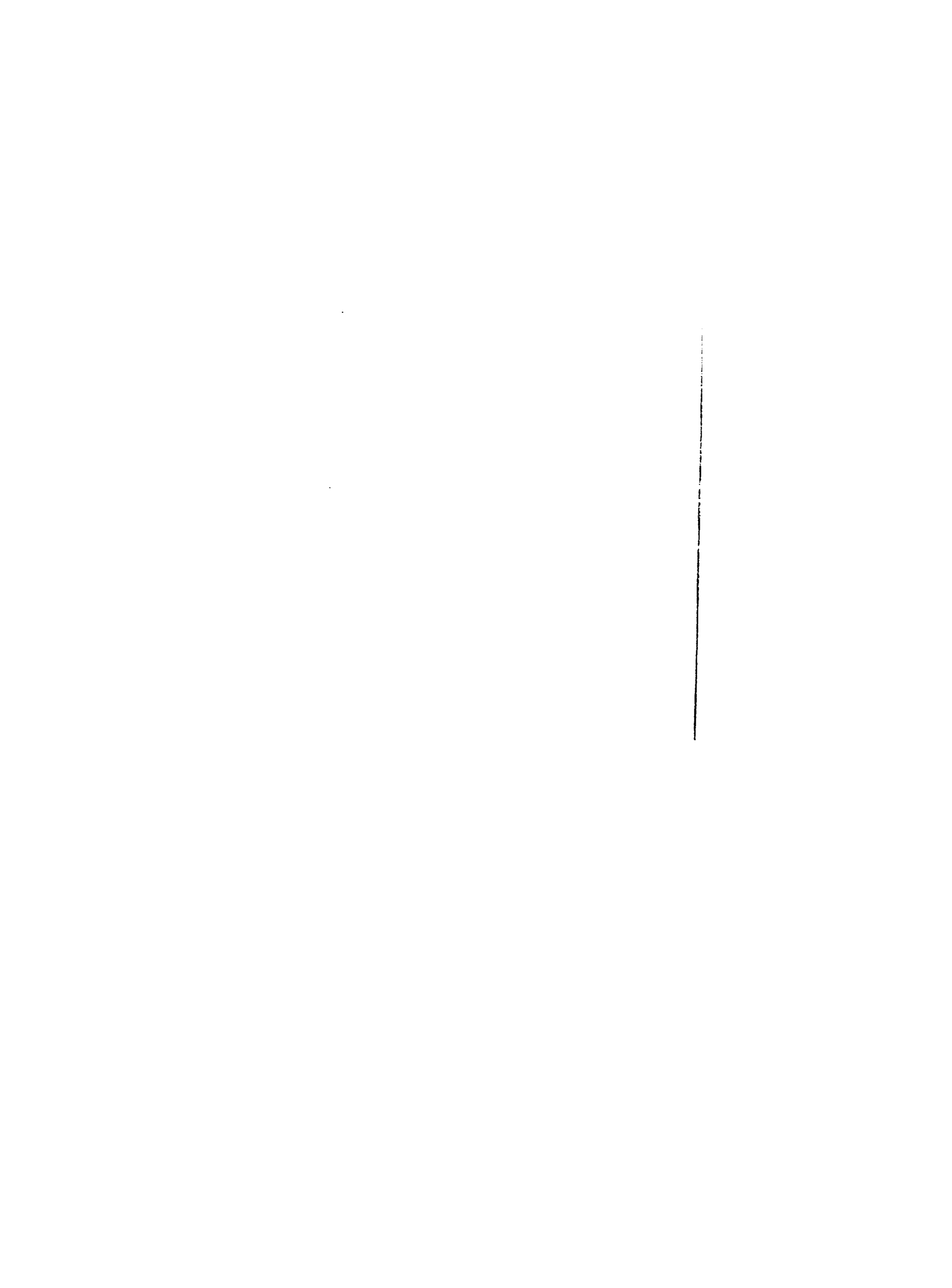
Qu'arrive-t-il quand le contrat est brisé? Le « mari » réclame l'argent qu'il a remis. Si le garçon refuse de le rendre, l'affaire peut être portée devant le directeur de la caserne (Compound Manager), qui renvoie généralement le plaignant en lui disant : « Si le garçon ne t'aime plus, laisse-le aller. »

Il n'est pas difficile de discerner la cause du mal : c'est le fait que ces mineurs indigènes sont parqués dans ces énormes agglomérations d'hommes, loin de la maison, loin de leurs femmes, dans des conditions de vie absolument anormales pour des hommes qui ont toujours joui de la liberté de la brousse africaine. Quand on laissait vivre des prostituées près des dortoirs, le vice contre-nature n'était pas si répandu; quand elles furent renvoyées, la « boukhontchana » augmenta tout de suite énormément, et la disparition d'un mal en amena un autre à sa suite. D'autre part, mon informateur affirmait que les Thongas (Matchanganes, comme on les appelle à Johannesburg) n'avaient jamais beaucoup fréquenté les bouges des maisons de prostitution, de peur des maladies vénériennes. Ils préféraient un nkhonechana; le danger n'était pas si grand! Comme le mot nkhonechana vient du Bilène, le pays d'origine des Matchanganes, on pourrait penser que ce vice était connu et pratiqué par les indigènes avant de prendre l'immense développement que nous constatons dans les dortoirs. Il existe un vieux chant thonga qui dit : « Toi, nkhonechana, réveille-toi, les coqs chantent, ne te laisse pas surprendre par le soleil levant. » Ce chant avertit la fille qui est allée pendant la nuit dormir dans le lao, la hutte des garçons, qu'elle fera bien de s'enfuir avant d'être trouvée là où elle ne devrait pas être. Mais c'est d'une fille qu'il s'agit, et non d'un nkhonechana de Johannesburg! Non! Le paganisme grec connaissait cette immoralité raffinée et la pratiqua, mais le paganisme bantou, du moins dans notre tribu, quelle que soit sa corruption, n'en n'a jamais eu l'idée. Même aujourd'hui, bien qu'on prétende que cette forme du vice a pénétré dans certaines parties du pays (comme à Mapoutjou), le village indigène en a une vraie horreur. On m'a raconté l'histoire suivante : Un homme du Bilène avait épousé une femme; il vint au Rand et prit le frère de sa femme comme nkhonechana. Quand il retourna à la maison, ses beaux-parents furent très irrités contre lui; ils lui rendirent son argent et reprirent leur fille en disant : « Tu es une hyène! Tu es un jeteur de sorts! Tu pourrais aussi bien pêcher avec ta belle-mère!... » Le vice contre-nature a été enseigné aux Bantous sud-africains par des hommes d'autre race; il pénétra d'abord dans les prisons; maintenant il fait fureur dans ces grands établissements de mineurs indigènes où il déflore la jeunesse bantou. Car s'il ne détruit pas d'emblée leur force physique, cette perversion de l'une des fonctions essentielles de l'homme corrompt les sources de l'énergie morale et met en danger les fondements mêmes de la vie sociale bantoue.

N'y a-t-il aucun remède à ce mal terrible?

Ce qui rend la situation si grave, c'est que l'immense majorité des indigènes eux-mêmes ne considère pas que ce péché ait aucune importance. Ils en parlent en souriant. On m'a assuré que la loi l'interdit sévèrement et que quiconque est trouvé capable de boukhontchana est condamné à douze mois de prison. Mais il est extrêmement difficile d'obtenir le témoignage nécessaire pour un jugement de ce genre. Les indounas et les policiers indigènes font la conspiration du silence, car ils sont les premiers et les plus grands coupables. Heureusement la Mission combat ce fléau aussi énergiquement que possible, et les Directeurs des Casernes lui aident à obtenir des dortoirs séparés, où un certain nombre de garçons peuvent trouver un refuge contre la contamination. Quelques centaines ou quelques milliers échappent ainsi, mais qu'est-ce si l'on songe aux dizaines de milliers qui sont exposés à cette terrible tentation dans ces « *Compounds* », dont un homme d'état sud-africain a dit avec raison qu'ils sont l'Université du crime?

Mon informateur, qui connaissait à fond les conditions de la vie dans les dortoirs, pensait que les mesures suivantes pourraient aider à la répression du vice : Empêcher l'usage de certains rideaux qui entourent deux couchettes, car ils sont un signe infallible que l'on y pratique la sodomie. Disposer les lits de telle façon qu'ils ne se touchent pas. (On m'a assuré que certaines compagnies minières ont dépensé et dépensent encore de grandes sommes pour cela; mais l'organisation actuelle des dortoirs devrait être entièrement transformée si les compagnies veulent vraiment extirper ce fléau). Introduire une surveillance très stricte pendant la nuit. Mettre la lumière électrique partout, pour pouvoir éclairer les dortoirs à n'importe quel moment. Je ne sais si ces mesures seraient vraiment effectives. Mais la conclusion qui s'impose quand on étudie ce douloureux sujet est la suivante : Comme la civilisation blanche est responsable de l'introduction et du développement terrible de ce vice parmi les indigènes, les Blancs ne doivent pas rester indifférents en face d'une iniquité qui menace la vie même de la tribu sud-africaine.



APPENDICE IV (Voir p. 208).

TABLEAU DES TERMES DE PARENTÉ CHEZ LES BANTOUS SUD-AFRICAINS.

I. — Ancêtres et Descendants en ligne directe.

	THONGA-RONGA	THONGA-DJONGA	TCHOPÉ	ZULU	XOSA	SUTHO (BASUTOLAND)	PEDI-KHAHA	VENDA	TONGA (INHAMBANE)	NJAO
Père	Tata. Roro	Tatana. Rara	Tate	Baba	u-Bawo	Ntate. Ra	Baba. Bô-pape	Khoisi	Nyehe. Baba	Baba
Mère	Mamana. Nhwé	Manana. Mana	Mame	Mame. Ma	u-Ma	'Me	Mma. Bô-mmé	Mme	Mayime. Mayi	Mayi
Père du père	Kokwana	Kokwana	Kokwana	Baba mkulu	u-Baw'omkulu	Ntate mohôlo	Kuku. Makgolo	Makhulu	Koko. Kokwe	Tshekulu
Père de la mère	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
Mère du père	"	"	"	"	u-Makulu	Nkhônd. 'Me mohôlo	Makgolo	"	"	Mbiya
Mère de la mère	"	"	"	"	"	Nkhônd 'Me Mohôlo	Kuku	"	"	"
Grand-père du père	Kokwana wa Tatana	"	"	Gogo	u-Koko	Ntate mohôlo-hôlo	Makgoloko-koane	Makbulukuku	Koko wa baba	"
Fils	Nwana (wa ndjisanyana)	Nwana (wa mufana)	Mwanana	Ndodana	u-Nyana	Mora	Moroa	Mwana	Mwana	Mwana
Femme du fils	Nwingi	Nwingi	"	Makoti. Mahakazane	u-Molokazana	Ngoetsi	Ngoeci	Mazwalo	Ngadja mwana	Nyanwana
Fille	Nwana (wa wanhwana)	Nwana (wa wanhwana)	Mwanana	Ndodakazi	u-Tombi	Morali	Moradi	Mwana	Mwana	Mwana
Mari de la fille	Mukoŵwana	Mukoŵwana	"	Umkwenyane	u-Kwenyana	Mokhoenyana	Mokgonyana	Muduhulu	Mwane	Mukwambo
Petit-fils, petite-fille	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Umkukulu	u-Zukulwane	Setlôhlo	Motlogolo	Muduhulu	Ntugulu	Muzukulu
Arrière petit-fils	Ntukulu wa shi kndjotfoto	Ntukulu shinguhe	Mutukulu wa shinguhe	"	"	Setlôhloana	Motlogolo-tlogolwane	"	Ntugulu gin-guha	Muzukulu shinguha

II. — Frères et sœurs. Leurs femmes et maris.

Frère aîné (pour un garçon)	Nhondjwa.Hosi	Nhondjwa.Hosi	Nkoma	Umnnewetu	u-Kuluwa	Mohôloane	Mogolo	Mukomana	Nkoma	Mukulu
" (pour une fille)	"	"	Ndi ya ngu. Tato	"	u-Nakwetu (Buli)	Khaitsele	Kgacadi	Khaladzi	"	"
Frère cadet (pour un garçon)	Ndjisana	Ndjisana	Nanda	Umfowetu	u-Ninawe	Moena	Morathô	Murathu	Nanda	Munukuna
" (pour une fille)	"	"	Ndi ya ngu	"	u-Nakwetu (Buli)	Khaitsele	Kgacadi	Khaladzi	"	"
Sœur aînée (pour un garçon)	Nhondjwa.Hosi	Nhondjwa.Hosi	Ndi ya ngu Nkoma	Dadowetu	u-Dade (onkulu)	Khaitsele	Kgacadi	Khaladzi	Ndi ya ngu	Mukulu
" (pour une fille)	"	"	"	"	u-Dade wetu (Sisi)	Mohôloane	Mogolo	Mukomana	"	"
Sœur cadette (pour un garçon)	Ndjisana	Ndjisana	Ndi ya ngu	"	u-Dade (am-cuel)	Khaitsele	Kgacadi	Khaladzi	"	Munukuna
" (pour une fille)	"	"	Nanda	"	u-Sakwetu (Sisi)	Moena	Morathô	Murathu	"	"
Femme du frère aîné (pour un garçon)	Namu	Namu	Ndombi	Umkoti	u-Kuluwakazi	Mohats'a mohôloane	Mosadi oa mogolo	Mwane	"	Mayi
Femme du frère aîné (pour une fille)	Nhombe	"	"	"	u-Kuluwakazi (Sisi)	Molamô	Mogadibo Mmammeua	Mubuye	"	"
Femme du frère cadet (pour un homme)	Nwingi	Nwingi	Ndombi	"	u-Ninawekazi	Mohats'a ngoanosu	Mosadi oa morathô	Musali wa murathu	Ngadja mwana	Nyamwana
Femme du frère cadet (pour une femme)	Namu. Nhombe	"	"	"	u-Ninawekazi (Sisi)	Molamô	Mogadibo Mmammeua	Mubuye	"	"
Mari de la sœur aînée (pour un homme)	Namu. Mukoŵwana	Mukoŵwana	Mukwasa	Umkwenyana	u-Sibari	Soar. Khaitsele	Mogoô	Mukwasha. Muduhulu	Mwane	Mukwambo

	THONGA-RONGA	THONGA-DJONGA	TCHOPI	ZULU	XOSA	SUTHO (BASUTOLAND)	PEDI-KHARA	VENDA	TONGA (INHAMBANE)	NJAO
Mari de la sœur cadette (pour un homme)	Namu. Mukoñwana	Mukoñwana	Mukwasa	Umkwenyana	u-Sibari	Soar. Khaitseli	Mogoë	Mukwasha. Muduhulu	Mwane	Mukwambo
Nom général des frères et des sœurs.	Ba-Makwerju	Ba-Makweru	Ba-Ndi-ya-ngu			Bana besu	Bo-ngoan'esu			

III. — Enfants des

Fils du frère aîné (pour un homme)	Nwana	Nwana	Mwana	Ndodana. Mitanami
Fils du frère aîné (pour une femme)	"	"	Tsandezana	Ndodana. Mitanami
Fils du frère cadet (pour un homme)	"	"	Mwana	Ndodana. Mitanami
Fils du frère cadet (pour une femme)	"	"	Tsandezana	Ndodana. Mitanami
Fils de la sœur (pour un homme)	Ntukulu. Mupsyana	Ntukulu	Mutukulu	Ndodana. Mitanami
Fils de la sœur (pour une femme)	Nwana	Nwana	Mwana	Ndodana. Mitanami
Fille du frère (pour un homme)	Nwana	Nwana	Mwana	Ndodakazi. Mitanami
Fille du frère (pour une femme)	Nwana. Nhlampha	Nwana. Nhlampha	Tsandezana	Ndodakazi. Mitanami
Fille de la sœur (pour un homme)	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Ndodakazi. Mitanami
Fille de la sœur (pour une femme)	Nwana	Nwana	Mwana	Ndodakazi. Mitanami

IV. — Parents du

Frère aîné du père	Tatana Iwo' nkulu	Tatana lo' nkulu	Tata wa hombo	Baba nkulu
Sa femme	Mamana	Manana	Mame	Mame
Frère cadet du père.	Tatana Iwo' ntjongo	Tatana lo' ntjongo	Tata wa mudoto	Baba m'cane
Sa femme	Mamana	Manana	Mame	Mame m'cane
Fils du frère du père.	Makwerju	Makweru	Nkoma. Nanda	Umfowetu
Sa femme	Namu. Nwingi	Namu. Nwingi	Ndombi	Makoti
Fille du frère du père	Makwerju	Makweru	Ndi ya ngu	Dadawetu
Son mari (pour un garçon)	Mukoñwana	Mukoñwana	Mukwasa	Umkwenyana
" (pour une fille)	Namu	Namu		Babekazi
Sœur du père.	Rarasa. Rarakati	Hahana	Hahani	Baba. Umkwenyana
Son mari (pour un garçon)	Namu	Mukoñwana	Mukwasa	Baba
" (pour une fille)	Nkata. Nuna	Nanu. Nuna	Ndombi	
Fils de la sœur du père (pour un homme)	Ntukulu. Shitale	Ntukulu	Mutukulu	Umzala

Frères et des Sœurs.

u-Nyana	Ngoana	Ngoana oa mogo	Mwana wa mukomana	Mwana	Mwana
"	"	Ngoana oa mogo	Mwana wa khadzi	"	"
"	"	Ngoana oa mogo	Mwana wa murathu	"	"
"	"	Ngoana oa mogo	Mwana wa khadzi	"	"
u-Nyana. um-Tshana	Mochana	Motlogolo	Muduhulu	Ntugulu	Muzukulu
u-Nyana. um-Tshana in-Tombi	Moral	"	Mwana	Nyahama	
"	"	"	Mwana	Mwana	
in-Tombi. um-Tshana	Mochana	Motlogolo	Muduhulu	Ntugulu	Muzukulu
in-Tombi. um-Tshana	Ngoana	"	"	"	"

côté du Père.

u-Tata omkulu	Ntate moholo	Rumogolo	Khotsi muhulu	Baba kongolo	Baba mukulu
u-Ma-omkulu	Nkhond	Mumogolo	Mme muhulu	Mayi kongolo	Mayi
u-Tata-omcinci	Rangoane	Rangoane	Khotsi munene	Baba dugwane	Baba muloko
u-Ma-omcinci	Rangoane. Mangoane	Munané	Mme munene	Mayi dugwane	Mal
u-Keyiso	Ngoanesu	Ngoana ramogolo	Mukomano	Nwanduyo	Hama
"	Mohats' ngoanesu	"	Mmane	Nomu	"
u-Kuyise	Khaitseli	Kgaecadi	Khaladzi	Gogadji	
u-Sibari	Soar. Khaitseli	Soar. Kgaecadi	Muduhulu	Mwane	
"	"	"	"	Nyahama	
u-Dadobawo	Rakhañ	Rakgadi	Makhodzi	Hahani	Thetha'ji
u-Malume	Rakhañ (oa monna)	Motlogolo	Mukwasha. Muduhulu	Mwane	Mukwambo
"	"	"	"	Namu	
um-Za	Motsoala	Motsoala	Muzwala	Ntugulu	Muzukulu

	THONGA RONGA	THONGA DJONGA	TCHOPI	ZULU	XOSA	SUTHO (BASUTOLAND)	PEDI-KHABA	VENDA	TONGA (INHAMBANE)	NDJAO
Fils de la sœur du père (pour une femme)	Nwana. Shitale	Nwana	Mwana	Umzala	um-Za	Motsoala	Motsoala	Muzwala	Nyahama	
Fille de la sœur du père (pour un homme)	Ntukulu. Shitale	Ntukulu	Mutukulu	"	"	Motsoala	"	Muzwala	Ntugulu	
Fille de la sœur du père (pour une femme)	Nwana, Shitale	Nwana	"	"	"	"	"	"	"	"
Femme du fils de la sœur du père	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	"	"	Mosadi oa motsoala	"	Muzwala	Ngandja mwane	Nyamwana
Mari de la fille de la sœur du père	"	"	"	"	"	Motsoala	"	Mukwasha Muduhulu	Ntugulu	

V. — Parents du côté de la Mère.

Frère de la mère	Malume	Malume. Kwana	Kokwana	Malume	u-Malume	Malöme	Molome	Malume	Koko	Tshekulu
Sa femme (pour un homme)	Nsati	Kokwana	"	Mamekazi	u-Malume wo-sifazi	Malöme. Nkhönö	Makgolo	Makhulu	"	Mbilya nkadji
" (pour une femme)	Malume	"	"	"	u-Malume wo-sifazi	Malöme. Nkhönö	"	"	"	"
Fils du frère de la mère	Malume. Ntala	Kokwana	"	Umzala	um Za	Motsoala	Motsoala	Muzwala	"	"
Sa femme	Namu	"	"	"	"	Mosali oa motsoala	Makgolo	"	"	"
Fille du frère de la mère	Mamana. Ntala	Manana	Mamanyana	"	"	Motsoala	Motsoala	Muzwala	Ngadja mwane	Mayi
Son mari	Tatana	Tatana	Tate	"	"	Monna oa motsoala	Mogadjea oa motsoala	Mukwasha	Baba	
Petits-enfants du frère de la mère	Bakokwana	Bakokwana	"	Ndodana. Ndo-dakazi	"	Bana ba motsoala	Bana ba magolo	"	Ba mwana mayi	
Sœur aînée de la mère	Mamana	Mamana	Mame	Mamekazi	u-Makazi	Nkhönö. *Mo	Mimè-mogolo	Mme muhulu	Mayi kongolo	Mayi makulu
Sœur cadette de la mère	"	"	"	"	"	Mangoane	Mimè ngoanö	Mmane	Mayi dugwane	Mayi mutoko
Mari de la sœur de la mère	Tatana	Tatana	Tate	Malume	u-Malume	Rangoane	Ramogolo. Rangoanö	Monna wa mme muhulu	Koko	
Fils de la sœur de la mère (pour un homme)	Makwerju	Makwerju	Ndi ya ngu	Umzala	u-Kanina	Ngoanesu	Mogolo. Morathö	Mukomana. Murathu	Wanduyo	Hama
Fille de la sœur de la mère (pour une femme)	"	"	"	"	"	Khaitsele	Kgaccadi	Khaladzi	"	"
Sa femme	Namu	Namu	Ndombi	Umzala. Kanina	"	Mosali oa ngoanesu	Mogadjea oa mogolo	"	Namu. Mayana	
Fille de la sœur de la mère (pour un garçon)	Makwerju	Makweru	Ndi ya ngu	"	"	Khaitsele	Kgaccadi	"	Ntugulu	
Fille de la sœur de la mère (pour une fille)	"	"	"	"	"	Ngoanesu	Mogolo. Morathö	"	"	
Son mari (pour un homme)	Namu. Mukoñwana	Mukoñwana	Mwane. Mwakwasa	"	"	Monna oa khaitsele	Mogobö	"	Ntugulu	
Son mari (pour une fille)	Mukoñwana	Namu. Nuna	Ndombi	"	"	Monna oa ngoanesu	Mokgonyana	"	Nyahama	Hama

VI. — Parents du côté de la Femme.

Femme	Nsati. Nkata	Nsati	Musikati	Umfazi	um-Fazi	Mosali	Mosadi	Musadzi	Mwangadji	Mukadji
Père de la femme	Mukoñwana. Tatana	Mukoñwana. Tatana	Tate	Umkwo	u-Bawozala	Mohoc. Mokhoenyana	Makgolo. Ratsalo	Makhulu	Baba. Sade	Mukwambo. Babe
Mère de la femme	Mukoñwana. Mamana	Mukoñwana. Mamana	Mame	Umkwekazi	u-Mazala. um-Kwekazi	Mohoehall	Mogogadi	Makhulu	Mayi	Mukwambo. Ba-Mbiya
Frère aîné de la femme	Mukoñwana	Mukoñwana	Musade	Umlamu. Sivar	um-Kwe. u-Sivar	Soar. Khaitsele	Mogobö	Melume	Baba	Mukwambo
Sa femme	Mukoñwana Iwe'nkulu	Mukoñwana lo'nkulu	Nkokati	"	u-Sivar	Khaitsele	Makgolo	Makhulu	Mayi gogadji	Ba-Mbiya

	THONGA-HONGA	THONGA-DJONGA	TCHROPI	ZULU	XOSA	SUTHO (BABUTOLAND)	PEDI-KHAHA	VENDA	TONGA (INHAMBANE)	NJAO
Frère cadet de la femme . . .	Namu	Namu. Mukoñwana	Musade. Ndombi	Umlamu Sivar	um-Kwe. u-Sibari	Soar. Khaitsele	Mogoô	Mahume	Baba. Sade-nyana	Mukwambo
Sa femme	Mukoñwana Iwe'nkulu	Mukoñwana Iwe'nkulu	Nkokati	"	u-Sibari	Khaitsele	Makgolo	Makhulu	Mayi gogadji	Ba-Mbiya
Sœur aînée de la femme . . .	Mukoñwana. Mamana	Namu	Ndorabi	"	um-Lanyakazi	Molamô	Makgolo. Molamo	Mme muhulu	Mayi gogadji	Mwalamo. Mukadji muhulu
Son mari	Makwerju	Makweru wa shinauma	Nkoma	Umnakwetu	um-Nakwetu	Fube	Makgolo. Molamo	Khotsi muhulu	Ndi ya ngu	Hama
Sœur cadette de la femme . . .	Namu. Nhombe	Namu	Ndombi	Umlamu	um-Lanyakazi	Molamô	Mogadjea	Murathu wa musadzi	Namu	Mwalamo. Mukadji muloko
Son mari	Makwerju	Makweru wa shinauma	Nanda	Umnakwetu	um-Nakwetu	Fube	Mokgonyana	Khotsi munene	Ndi ya ngu	Hama
Fils du frère de la femme . . .	Namu	Mukoñwana	Musade	Ndodane. Mtanami Makoti	um-Tshana		Ngoana oa mogoé Makgolo	Malume	Baba. Sade	Mwalamo
Sa femme	Mukoñwana Iwe'nkulu	Mukoñwana	Nkokati	"					Mayi gogadji	Ba-Mbiya
Fille du frère de la femme . . .	Namu. Nsati	Namu. Nsati	Ndombi	Mtanami	um-Tshanakazi			Muzwala wa mwana. Musadzi	Namu	Mukadji
Son mari	"	"	"	"	"			"	"	"
Fils de la sœur de la femme . .	Nwana	Makweru Nwana	Ndi ya ngu	Umkwenyana Mtanami Makoti	um-Tshana		Ngoana Ngoeci	Mwana	Ndi ya ngu Mwana	Hama Mwana
Sa femme	Nwingi	Nwingi	Mwingi	"	"		"	"	"	"
Fille de la sœur de la femme . .	Nwana	Nwana	Mwana	Mtanami	um-Tshanakazi		Ngoana Ngoeci Mokgonyana	"	Ngadja mwana Ndoni	Nyamwana Mwana
Son mari	Nwana	Nwana	Mwana	Umkwenyana	"		"	"	"	"
Fille du fils du frère de la femme	Nsati. Namu	Nsati	Musikati	Umozukulu	"		"	"	"	"

VII. — Parents du côté du mari

Mari	Nuna. Nkata	Nuna	Mwamna	Ndoda. Umyeni	um-Ntana		Ngoana oa makgolo		Namu	
Père du mari	Nwingi	Nwingi	Mwingi. Tate	Baba	um-Yeni; in-Doda	Monna	Monna	Munna	Mwama	Mwamuna
Mère du mari	Nwingi	Nwingi. Mamana.	Mwingi. Mame	Mame	u-Bawozala	Matsalé (Ntate)	Matzoale. Rapsale	Mazwale	Babe	Baterala
Frère aîné du mari	Nwingi	Nwingi. Namu.	Ndombi	Umnawetu	u-Mazala	Matsalé. 'Me	Matsoale. Ngoeci	Mazwale	Mayi	Mayi
Sa femme	Makwerju	Makweru wa shinauma	Ndi ya ngu	Dadwetu	um-Kuluwa	Moholoane Ntate oa monna	Matsoale omonyane	Khotsi muhulu	Nyahama	Mwalamo
Frère cadet du mari	Namu	Namu	Ndombi	Umnawetu	um-Kuluwakazi	'Me		Muhadzigna	Mayi kongolo	
Sa femme	Makwerju	Makweru wa shinauma	Mnanda	Dadwetu	um-Ninawe	Moena monna	Morathó oa monna	Khotsi munene	Namu	Mwalamo
Sœur aînée du mari	Mamana. Nhombe	Namu	Ndombi	Dadwetu	um-Ninawekazi	Ngoanesu		Muhadzinga	Ngadjamwana	
Son mari	Mukoñwana Iwe'nkulu	Mukoñwana lo'nkulu	Mukwasa	Umkwenyana	u-Sibari	Soar	Mokgonyana	Mukwasha		
Sœur cadette du mari	Namu. Nhombe	Namu	Ndorabi	Dadwetu	u-Dodakazi. Sisi	Molamô. Mangoano	Mogadibo			Mwalamo
Son mari	Mukoñwana Iwe'nkulu	Mukoñwana lo'nkulu	Mukwasa	Umkwenyana	u-Sibari	Soar	Mokgonyana			
Fils du frère du mari	Nwana	Nwana	Mwana	Mtanami	u-Nyana	Ngoana	Ngoana		Nyahama	Mwana
Sa femme	Nwingi	Nwingi	Mwana	Makoti	in-Tombi. u-Molokozane		Ngoeci		Ngadjamwana	"
Fille du frère du mari	Nwana	Nwana	Mwana	Mtanami	in-Tombi		Ngoeci		Mwana	Mwana
Son mari	Nwana	Mukoñwana	Mwana	Umkwenyana	um-Kwenyane		Ngoana		Mwana	Mwana
Fils de la sœur du mari	Ntukulu. Nkata	Ntukulu. Nkata	Mutukulu	Mtanami	um-Ntana.		Mokgonyana		Mwane	Mukwambo
Sa femme	Ntukulu	Ntukulu	"	Makoti	um-Ntana.		Motlogolo		Ningulu	Muzukulu
Fille de la sœur du mari	Ntukulu	Ntukulu	"	Mtanami	um-Ntana. u-Molokazana		Mogadjea oa motlogolo		"	"
Son mari	"	"	"	Umkwenyana	in-Tombi		Motlogolo		"	"

APPENDICE V (Voir p. 211).

OBÉISSANCE ABSOLUE DUE AU PÈRE.

Comme exemple de l'obéissance absolue due au père, je puis citer le témoignage de M. Calvin Maphophé, un des pasteurs indigènes de la Mission suisse, qui vit actuellement à Lourenço-Marques. Il illustre de façon vivante le douloureux conflit qui étreint le cœur d'un garçon bantou, placé en face du dilemme d'obéir à son père païen qui lui interdit de devenir chrétien, ou d'aller contre la volonté paternelle, et de se joindre à l'Église.

Un jour un des petits bergers du village de Maphophé, aux Spelonken, apporta une étonnante nouvelle. Il était allé à la station missionnaire et avait entendu un Blanc qui disait qu'il y avait un Dieu dans le Ciel et que ce Dieu était le Créateur de toutes choses. La bande de gamins qui paissaient leurs brebis accueillit ces paroles avec la plus complète incrédulité; ils répondirent : « C'est impossible! Ne savons-nous pas que le premier homme et la première femme sortirent d'un roseau? » Pourtant le jeune Matsivi (c'était le nom de Calvin Maphophé) et son frère Chihosi désirèrent en avoir le cœur net et ils commencèrent à assister au culte, le dimanche. Ils furent si frappés du message qu'ils entendirent dans la petite église qu'ils décidèrent d'en savoir plus long sur cet enseignement extraordinaire des Blancs, et ils allèrent dimanche après dimanche à la station. Un homme de la tribu informa leur père qu'ils fréquentaient assidûment les assemblées chrétiennes. Maphophé appela tous les hommes de son village et fit comparaître les deux garçons devant ce tribunal. En les montrant du doigt, il dit : « Ces gamins ont eu l'audace d'aller chez les Blancs entendre des choses dangereuses pour nous. Nous ne voulons pas qu'ils deviennent fous! Prenez-en bonne note, tous les deux. C'est tout. Dorénavant, vous n'irez plus jamais au village des Blancs. Si vous désobéissez, vous serez battus! »

Les deux jeunes gens furent terriblement émus par les paroles de leur père. C'est un principe admis dans la tribu bantou qu'un enfant qui veut faire ce qui est bien doit obéir à son père, et ils désiraient se bien conduire. Mais l'attraction de l'enseignement nouveau était trop grande. Ils résolurent le problème en s'enfuyant loin de leur foyer. Ce n'est pas ici le lieu de conter la fin de l'histoire. On peut la trouver dans une petite brochure intitulée : *Le Pasteur Calvin Maphophé*, publiée par le Secrétariat de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud (5, Chemin des Cèdres, Lausanne).

APPENDICE VI (Voir p. 255).

HISTOIRE DE PAULUS K., POUR ILLUSTRER LA SUPERSTITION DES MATLOULANA ET L'HORREUR DES THONGAS POUR LA POLYANDRIE.

Un de mes élèves, déjà marié, et qui avait environ trente-deux ans, vint un jour à moi pour me confesser, le cœur très troublé, une faute qui paraissait peser très lourd sur sa conscience. Un jour de fête, il avait trop bu et commis adultère avec la femme de son aîné Gouga. Il lutta pendant des années, n'osant avouer un acte qui ne lui paraissait pas seulement un adultère mais un inceste. A la fin il écrivit à son frère : « Bien que je sache que nous ne pourrons plus nous aimer comme auparavant, bien qu'il m'en coûte de me séparer de toi, je veux avouer! Pardonne-moi, car je voulais me suicider à cause de ma faute! »

La gravité particulière de la faute tenait à deux circonstances : 1^o Elle était la femme de son frère et il ne pouvait plus maintenant rendre visite à son frère si ce dernier tombait malade, ni prendre part à son enterrement, ni garder des relations amicales avec lui; 2^o Gouga était son aîné. L'affaire était donc encore pire.

La lettre de Paulus à ses collègues évangélistes est touchante : « Je n'ai plus droit à siéger dans votre assemblée, car j'ai été vaincu par l'Ennemi, et j'ai commis adultère avec la femme de mon frère aîné. J'ai été longtemps empêché (d'avouer) par la puissance de l'Ennemi. Maintenant, j'ai versé des larmes devant le Seigneur Jésus pour qu'il m'aide à crever l'abcès. Satan est venu et m'a dit : « Ne seras-tu pas couvert de honte, en confessant une chose pareille aux autres? » J'ai voulu me dérober. Mais, au lever du soleil, je me suis hâté de vous écrire, et je suis maintenant dans la paix et la joie. Il me semble que je vais recevoir le Saint-Esprit de Dieu. »

APPENDICE VII (Voir p. 268).

HISTOIRE DE SPOON LIBOMBO, MONTRANT QUE, LORSQUE LE LOBOLO N'A PAS ÉTÉ PAYÉ OU A ÉTÉ RENDU, LES ENFANTS APPARTIENNENT A LA FAMILLE DE LA MÈRE ET NON A CELLE DU PÈRE.

Spoon était le fils de Chibaningé, une femme de la famille de Libombo, et de Khobété de la famille de Mazwaya, qui avait lobolé Chibaningé. Cet homme mourut pendant une guerre avec les Portugais, tué dans l'île de Mbengéléne. La veuve fut « fambeliwa » (choisie) par Nsiki, le frère de Khobété qui devait l'hériter. Mais Nsiki ne désirait pas réellement épouser la veuve. Il ne prépara pas de ntéhé pour l'enfant et ne fournit pas d'ocre à la mère. Voyant cela Chibaningé retourna chez ses parents. Quand le temps du sevrage de l'enfant arriva, un homme appelé Mbobobo eut des relations irrégulières avec la femme, pour « loumoula » l'enfant (voir p. 62). Mbobobo alla jusqu'à la prendre chez lui, sur quoi Nsiki réclama le lobolo payé par les Mazwayas et les Libombos le lui rendirent. Après cela, Spoon vécut dans la famille de sa mère et fut appelé : « wa ka Libombo », « homme de Libombo ». Mais il n'avait pas de foyer reconnu (a nga na kwakwe). Du fait qu'il demeurait dans le village, il était toujours choisi pour aider aux sacrifices; il buvait la bière qui restait dans la marmite après les libations aux dieux sur l'autel (gandjélo), près de l'entrée du village, et volait les offrandes, quand les victimes étaient tuées dans le bois sacré, etc.. Il était le « grand ntoukoulou », car sa mère appartenait à la branche aînée, à la première maison de la famille. Ainsi il était le premier des neveux utérins qui devaient prendre part aux sacrifices.

APPENDICE VIII (Voir p. 269).

HISTOIRE DE GIDLANA NGWÉ TSA DE RIKATLA : UN CAS TYPIQUE DES COUTUMES RELATIVES AU LOBOLO, AU DIVORCE ET A LA LÈPRE CHEZ LES RONGAS.

Gidhlana était la sœur d'un homme appelé Moubéné. Tous deux avaient pour parents un vieux Ronga distingué appelé Ngwétsa et l'une de ses femmes, Gidhlana fut lobolée par un certain Khandléla (candle, bougie), fils de Nwamanghéle, un homme du clan de Manyisa, établi près de Rikatla. Le mariage eut lieu probablement en 1893. Les nouveaux époux ne vécurent pas en paix. Gidhlana se querella avec son mari. « Pourquoi? Personne ne le sait! Les affaires qui se passent dans les huttes et dans les villages sont-elles connues des gens du dehors? » Elle s'en retourna chez son père Ngwétsa. Le mari patienta quelque temps, puis il la suivit (landjéla) et la pria de réintégrer le domicile conjugal. Les parents de la femme dirent à leur fille d'obéir. Mais les querelles reprirent bientôt. Elle s'enfuit une seconde fois; son mari et ses beaux-parents firent de leur mieux pour l'engager à retourner. Elle refusa. Un de ses oncles prit une canne et la frappa, mais rien n'y fit. Elle resta dans le village de ses parents. Dans un village voisin demeurait un jeune homme appelé Mouzila, chef du district de Rikatla (p. 362). Il appartenait au clan des Mazwayas, à la famille royale. Il avait deux frères; l'un d'entre eux était encore un garçon, il s'appelait Goudou. Cette jeune femme, Gidhlana, commença à se lier d'amitié avec les garçons du village de Mouzila. Goudou envoya une femme du village de Ngwétsa pour faire des propositions à Gidhlana (kou mou wopséta). La femme consentit. Mais, pendant ce temps, Goudou partit pour Johannesburg et Gidhlana fut séduite par l'autre frère, qui la prit dans le village de Mouzila; c'était un cas de mariage par vol (tlhouba) (voir p. 116). Mouzila fut très peiné de la conduite de ces jeunes gens. Il envoya la jeune femme à l'un de ses conseillers pour qu'il la surveille, puis il alla chez Ngwétsa, le père, et lui dit : « Nous avons volé ta marmite. Viens la chercher dans notre village, le village des gens de Mazwaya. » Ngwétsa fut très étonné. Le premier mari n'avait pas encore réclamé son argent; cet argent était encore entre les mains de Ngwétsa et voilà! La fille avait déjà été prise par d'autres! Ce n'était pas du tout dans les règles. Ces garçons auraient bien pu attendre un peu! Tous les hommes de Ngwétsa s'armèrent et partirent comme des ennemis (hi boulala) pour le village du voleur. Ils tuèrent un cochon, entrèrent dans la hutte du voleur, prirent ses armes et en firent un tas sur la place publique. Tous les habitants s'enfuirent dans la brousse. Mais l'un d'entre eux revint avec 10 shillings et dit : « Ayez pitié de nous, nous vous en prions! Nous embrassons vos jambes (khoma milengé, c'est-à-dire demandons pardon). Vous le savez, le vol est

une chose bien ancienne sur la terre! » — « Oui nous savons, le voleur a eu confiance dans son cou! (C'est un proverbe : il n'a pas eu peur d'avaler un gros noyau, pensant que sa gorge serait assez large pour le laisser passer!) Il savait qu'il devrait payer une amende! C'est bien! Vous êtes sauvés! Reprenez les armes et remportez-les dans la hutte. »

Les Ngwétsas prirent la viande du cochon, mais en envoyèrent un membre au voleur pour qu'il la mange avec sa nouvelle femme. De cette façon, ils donnèrent leur consentement au mariage. « Ils lui donnèrent sa femme. »

Mais tôt après le premier mari, Khandléla, vint chez Ngwétsa réclamer l'argent du lobolo, car sa femme l'avait abandonné. Goudou était parti pour Johannesburg, aussi on ne trouva rien à lui donner. La discussion commença. Ngwétsa dit : « C'est bien; mais 10 shillings de l'argent du lobolo doivent me revenir, pour la clôture de notre village (lihlampfou) ». C'est ce qui se fait généralement quand une femme a été chassée par son mari. Parfois il doit rendre jusqu'à une ou deux livres sterling du lobolo, parce qu'il n'a pas su ramener sa femme chez lui en douceur. Il a gâté la clôture du village en maltraitant une fille qui en venait. Il doit réparer la brèche avec cet argent... Khandléla refusa en disant : « Nous ne l'avons pas chassée! Elle est partie de son plein gré; vous lui avez même trouvé un nouveau mari! » Quo pouvaient faire les Ngwétsas? Ils avaient précisément employé l'argent du lobolo de Gidhlana pour acheter une femme à Moubéné, son frère. L'argent avait déjà passé au clan des Moyanes, au sein duquel Moubéné avait choisi sa femme. Ils s'en furent donc chez les Moyanes et leur demandèrent de leur retourner l'argent. Mais les Moyanes dirent : « Votre argent a déjà été plus loin. Nous avons acheté une fille de Madjiéta pour notre fils. Nous irons le chercher. » Ainsi deux mariages qui étaient en train de se conclure furent compromis; ils auraient été annulés s'ils avaient déjà été conclus! De cette manière Khandléla retrouva son argent!

Plus tard, Goudou revint de Johannesburg et prit Gidhlana pour femme. Espérant qu'il avait gagné quelque argent, les Ngwétsas vinrent à lui et dirent : « Tu as gâté notre troupeau (ntlhambi) » c'est-à-dire les bœufs que nous espérions obtenir en vendant notre fille. « Maintenant, paie! » Mouzila leur dit : « Portez vos regards sur Chapouta; c'est sur elle que nous comptons. » Chapouta était une fillette, la sœur de Goudou. Mouzila proposait aux Ngwétsas de la considérer comme leur appartenant. Ils retrouveraient ainsi leur argent. « Les Ngwétsas consentirent à attendre qu'elle eût grandi. Quelques années passèrent. Mouzila déménagea dans le pays de Mabota avec Goudou. Mais Gidhlana prit soudain la lèpre et la maladie fit de rapides progrès. Elle mourut. Mouzila, le chef du village, en informa Ngwétsa. Celui-ci ne vint pas à l'enterrement. Aucun membre de la famille n'y assista. N'était-ce pas un cas de lèpre? La contagion n'est-elle pas terrible pour les membres de la famille?.. D'autres gens peuvent enterrer un lépreux; ses parents, jamais. Néanmoins leurs craintes leur firent dépasser la mesure, car la simple décence demandait que, dans un cas pareil, quelques parents au moins allassent prendre part à l'enterrement, même s'ils se tenaient

éloignés de la tombe. Leur attitude choqua profondément Mouzila et entraîna des conséquences inattendues!

Chapouta grandit et un prétendant du clan Hoñwana vint et la lobola. Les Ngwétsas l'apprirent et se hâtèrent de réclamer leur dû. Mouzila en informa Goudou qui s'était établi près de Lourenço Marquês. « Il tomba sur la nuque d'étonnement! » (*o gaa hi lé ntjhakou!*) et refusa de payer. Mouzila dit aux Ngwétsas : « Votre réclamation est nulle et non avenue, car vous n'êtes pas venus à l'enterrement. De plus le chef de notre famille des Mazwayas, Magomanyana, dit qu'aucune réclamation n'est acceptée pour une lépreuse, pour un noyé, ou pour quiconque meurt de la petite vérole ou est tué par l'assagaie. »

Les Ngwétsas n'acceptèrent naturellement pas une réponse pareille. Voilà une histoire typique qui montre clairement les nombreuses bénédictions que la coutume du lobolo entraîne pour le village thonga!. L'affaire devra être portée devant le chef, ou plutôt devant l'administrateur portugais, qui devra se donner beaucoup de peine, s'il désire la comprendre vraiment, et prononcer un jugement équitable!

APPENDICE IX (Voir p. 494).

HISTOIRE DE MBOZA ET DE MOUHAMBI ET DES FEMMES QU'ILS HÉRITÈRENT, UN EXEMPLE DES CONSÉQUENCES DU LOBOLO ET DE SA SUPPRESSION.

Voir la généalogie de la famille Masoulouké (page 212, 213).

Mboza avait quatre frères, trois aînés et un puîné; Sam, l'aîné de la famille, avait un fils, Hlangabéza, qui épousa, en la lobolant, une première femme et en séduisit une seconde, Boukoutjé II. Fos, le second frère épousa Boukoutjé I, et en eut quatre enfants : trois filles, Tchakaza, Estelle, Nhwanine, et un garçon, Mouhambi. Sam et Fos moururent tous deux, et Boukoutjé I fut héritée par Mboza avec ses trois enfants, qui vinrent demeurer dans son village. Sur ces entrefaites, Mboza se convertit au christianisme, de même que Mouhambi et les trois fillettes. Désireux de vivre conformément à sa nouvelle foi, il se sépara de Boukoutjé I, qui, encore païenne, commit adultère avec « un bidon d'huile vide » (p. 204), un homme d'Inhambane, qui devint à la fois son mari et son serviteur. En 1904, un jeune chrétien, Mosès, se fiança à l'aînée des trois jeunes filles et apporta 20 £ pour la loboler. Cet argent était naturellement dû à Mouhambi, pour lui permettre de loboler lui-même une femme; or Mouhambi était fiancé à Ntchélébété, la fille de Phoulano Ngwétsa. Ce dernier était encore païen, et désirait par conséquent que sa fille fût payée.

Comme on leur avait dit qu'un chrétien ne doit pas accepter l'argent d'un lobolo, Mboza et Mouhambi, poussés par un scrupule digne d'éloges, se décidèrent à rendre à Mosès son argent, et Mouhambi partit pour Johannesburg gagner le lobolo dû à Phoulane. Mais le sort de cette fameuse « boukosi » devait réserver des surprises. Le frère cadet, Komatane, un païen convaincu, vint trouver Mboza, très irrité de ce qu'il appelait sa folie. « C'est une propriété de famille », dit-il, « et je ne consens pas à ce qu'elle soit perdue. » Alors il réclama les 20 £ qui lui furent données, et Mboza n'en reçut pas un centime. Komatane n'entendait d'ailleurs pas s'en servir dans son propre intérêt, comme nous l'allons voir.

L'année suivante, tandis que Mouhambi peinait encore à Johannesburg, Hlangabéza mourut. Mouhambi était son héritier, car il était son *makwabou*, son cousin germain du côté paternel. On l'informa de sa bonne aubaine, mais il répondit qu'il était tabou (*yila*) pour lui, en tant que chrétien, d'accepter cet héritage. Alors Komatane prit la première des femmes de Hlangabéza, non comme femme, mais parce qu'elle avait des enfants et qu'il désirait que ceux-ci restent dans la famille des Masouloukés. La femme prit aussi « un bidon d'huile vide », sous la forme d'un autre homme d'Inhambane. La seconde des femmes de Hlangabéza, qui avait été séduite

par lui, n'appartenait pas réellement aux Masouloukés. Mais elle avait un enfant; aussi Komatane prit l'argent du lobolo de Mosès et la remit à Denisa, le père de cette femme, et par ce moyen, il s'appropriä la mère et l'enfant pour les Masouloukés. Néanmoins, la femme s'en fut vivre irrégulièrement avec un Tchopi et elle eut un second enfant de cet homme. Le 29 janvier 1909, cette femme de la famille de Denisa vint chez Mouhambi. Son enfant devait être sevré, ce que l'on fait par un rite auquel le mari doit prendre part. Elle n'avait pas de vrai mari, aussi vint-elle chez Mouhambi et Mboza et leur dit, en colère : « Je n'ai pas de mari, personne pour me vêtir, pour payer mon impôt de hutte, ou réparer ma maison. M'avez-vous vraiment abandonnée? » — « Oui, répondit Mouhambi, tu ne peux pas être ma femme. J'ai épousé Ntchélibéti et pour nous, chrétiens, nous ne pouvons prendre plusieurs femmes. » — « Alors ne soyez pas surpris si je prends un autre mari, et n'allez pas m'accuser « *chikane-kiswéni* », devant l'administrateur portugais, en disant que j'ai porté atteinte à votre propriété. » — « Nous ne te « suivrons » pas, dit Mouhambi, tu es libre. » — « Mais, ajouta Mboza, nous ne t'envoyons pas commettre un nouveau péché! Va et réfléchis à toute cette affaire. »

Ce fut la fin de la discussion. La réponse de Mboza n'en est pas une... Elle montre seulement combien complexe et grave est la position. Toute l'histoire prouve clairement que la coutume du lobolo est entièrement mauvaise mais elle illustre aussi les difficultés immenses qu'entraîne sa suppression. Remarquons, néanmoins, que ces difficultés n'auraient pas surgi s'il n'y avait pas eu un parent païen (Komatane) pour reprendre à son compte la réclamation que les chrétiens avaient laissé tomber. Pendant la période de transition, il est inévitable que des cas épineux comme celui-ci se produisent.

APPENDICE X

BRÈVE HISTOIRE DE DEUX GUERRES SUD-AFRICAINES.

J'ai appris à connaître les coutumes de guerre non seulement grâce aux informations de mes sources ordinaires, Mankhélou, Tobane, Mboza, Viguet, etc., mais aussi par un certain nombre d'expériences personnelles. J'ai eu en effet la bonne ou la mauvaise fortune d'assister à deux guerres sud-africaines : La guerre ronga-portugaise de 1894-1896, et la guerre de Sikororo en 1901. Comme j'ai fait plusieurs allusions à ces guerres au cours de mon exposé, mes lecteurs trouveront peut-être quelque intérêt à lire ici un bref récit de ces événements.

1^o La *guerre ronga-portugaise* de 1894-1896 fut provoquée par le sous-chef Moubvécha lorsqu'il tenta de se rendre indépendant de son jeune suzerain, Mahazoule, qui avait légalement succédé à son père Maphounga, comme héritier légitime du Nondwane (voir p. 186). Moubvécha réussit à intéresser l'administrateur portugais à sa cause, mais tout le clan resta loyal à Mahazoule, et, une dispute étant survenue à Hangwana, le siège de l'administration, le 27 août 1894, l'armée de Mazwaya prit les armes pour défendre son chef. Le Gouvernement demanda alors successivement à Nwamantibyane, chef de Mpoumou et à Ngwanazi, chef de Mapoutjou, leur aide contre les rebelles. Après avoir longtemps hésité, Nwamantibyane refusa cet appel (voir Appendice XI). Les soldats de Mapoutjou acceptèrent l'invitation et vinrent camper sur la plage du Tembé, vis-à-vis de Lourenço-Marquês; mais quand on voulut les faire traverser la baie, ils refusèrent et s'enfuirent. Pendant quelques semaines, les yimpis indigènes furent maîtres de tout le pays, jusqu'aux faubourgs de Lourenço-Marquês. Mais des troupes portugaises arrivèrent bientôt de Lisbonne et reprirent Hangwana (à 18 kilomètres au nord de la ville) en Décembre. Le Commissaire Royal, M^r A. Ennes, avec son aide de camp, le Général F. d'Andrade (alors Capitaine) prit le commandement de l'expédition, et la marche en avant commença. Les Portugais campèrent près de Morakwène, sur les bords du Nkomati, où un violent combat eut lieu, à l'aube du 2 février 1895. Les yimpis de Mahazoule et de Nwamantibyane attaquèrent les troupes portugaises alors qu'il faisait encore nuit, et réussirent presque à envahir leur camp. Mais les soldats blancs ne perdirent pas la tête; ils formèrent rapidement le carré et repoussèrent l'ennemi avec de grandes pertes. En même temps les indigènes alliés de Matjolo et de Mabota poursuivaient les rebelles de leurs retraites, et ceux-ci s'enfuirent à l'Est du Nkomati, dans le territoire de Goungounyana; le Capitaine F. d'Andrade les suivit dans le pays de Khocène, et les battit le 8 septembre 1895, à la bataille de Magoulé (voir p. 437).

Le roi ngoni, Goungounyana, avait plus ou moins encouragé les

rebelles à se révolter. Quand les Portugais lui enjoignirent de les leur livrer, il refusa. Aussi la guerre dut-elle être poursuivie jusqu'à sa forteresse de Mandlakazi. Pendant plusieurs semaines, toute l'armée de Goungounyana, estimée à 25 ou 30.000 hommes, campa près de son roi, prête au combat. Mais pour une raison inconnue, l'armée portugaise tarda, et le gros des bataillons thonga, n'ayant rien à manger, se dispersa. Néanmoins une forte garde du corps, la fleur de l'armée du grand chef, composée surtout de Ngonis, resta au quartier général. Quand enfin les Portugais arrivèrent dans les environs de Mandlakazi, un combat violent eut lieu. Les guerriers ngoni attaquèrent vaillamment le carré portugais, mais furent repoussés avec de grandes pertes (305 tués, d'après le rapport officiel). Le village royal, Mandlakazi, fut pris et détruit et Goungounyana s'enfuit à Tchayamiti, le bois sacré où ses ancêtres étaient enterrés. Quelques semaines plus tard, le Capitaine Mousinho d'Albuquerque, après une marche forcée, le fit prisonnier sans aucun combat, et l'amena à Lourenço-Marques d'où il fut déporté dans l'Ouest Africain.

Les Ngonis estimaient qu'ils avaient été pris par surprise et qu'ils n'avaient pas été vraiment battus; aussi, en 1897, une révolte sérieuse éclata, conduite par Magigwane, le Commandant en chef de l'armée de Goungounyana. Mais elle fut vite étouffée par les forces portugaises qui divisèrent le pays en un certain nombre de zones militaires, et les districts de Lourenço-Marques et d'Inhambane ont été parfaitement tranquilles depuis lors.

2^o La guerre de Sikororo éclata en 1901, dans le pays de Shilouvane, pendant la guerre anglo-boer, alors que le Nord du Transvaal était en fait sans gouvernement blanc. Le successeur du fameux Sekoukouni, qui régnait dans le district de Leydenburg, Sekhoukhokhou, essaya de profiter de ces circonstances pour réaliser un vieux rêve politique, celui de devenir le grand chef de tout le pays. Il se mêla aux affaires du clan de Marimane, qui habitait dans les montagnes du Drakensberg, là où l'Oliphant les traverse, avant d'atteindre la plaine. Ce clan était divisé en deux : l'héritier légitime était sous la tutelle d'une femme appelée Nwanamohoubé, mais son frère, Maphéphé, désirait se débarrasser d'elle, en prétendant qu'elle exerçait son autorité dans un sens contraire aux intérêts du pays. Sekhoukhokhou promit à la reine régente qu'il viendrait à son aide si elle se joignait à lui. Il engagea les chefs pédi demeurant au Nord des montagnes, Sikororo et Maaghé, à épouser sa cause. Sikororo était un étrange vieillard, qui vivait dans les montagnes, loin de ses villages, et il avait placé un régent, nommé Rios, pour gouverner à sa place. Rios s'entendit avec Sékhokhoukhokhou, et certains des sujets de Maaghé, le clan de Masoumé, en firent autant. Mais Maaghé lui-même refusa de se joindre à eux, et Mouhlaba, le chef nkouna, son vieil allié, lui donna son appui.

La première rencontre eut lieu dans la vallée de Marimane, où Maphéphé fut battu par les armées réunies de Sékhokhoukhokhou et de Nwanamohoubé. Il s'enfuit. Pendant ce temps, un autre ennemi, appelé par les indigènes « le Combattant de Nuit » s'était opposé à Sekhoukhokhou, dans le district de Leydenburg; il avait envahi

son territoire et défait ses troupes. Il semblait que cela devait mettre fin aux plans ambitieux du grand chef pédi.. Mais tel ne fut pas le cas. Maphéphé, lorsqu'il apprit la défaite de son ennemi, reprit courage. Chassé de son pays, il se réfugia chez Maaghé, qui fut assez imprudent pour le recevoir lui et tous ses gens, dans la vallée de Bokhaha. Nous eûmes alors l'étrange spectacle du déménagement de tout un clan dans notre district de Shilouvane. Le jeune chef n'aspirait qu'à se venger. Il commença bientôt à causer des troubles, et organisa une expédition dans le territoire de Masoumé. C'était mettre le feu aux poudres.. Rios se vengea en brûlant quelques villages de Mouhlaba, et en tuant des porcs. Une bataille régulière s'en suivit, le 15 octobre 1901, entre les armées de Mouhlaba et de Maaghé d'une part et celles de Sikororo et Masoumé de l'autre. Les premiers durent battre en retraite, mais sans subir de pertes, tandis qu'ils prétendaient avoir tué vingt ennemis. La situation était mauvaise pour eux, car d'autres chefs menaçaient de se joindre à Sikororo et de les exterminer, eux et leurs missionnaires! J'allai alors demander du secours à Leydsdorp où les restes des « Commandos boers » passaient justement, en marche vers Pietersburg, après avoir quitté Komati Port. J'eus la bonne fortune d'y rencontrer une troupe de Hollandais qui s'offrirent tout de suite à venir puisqu'il s'agissait de sauver des femmes et des enfants! Ils passèrent deux jours à Shilouvane, où leur présence fit sensation... Mais ils devaient s'occuper de leurs propres affaires et furent obligés de nous quitter, nous laissant dans une situation qui n'était pas sans danger! Le 6 novembre 1901, l'armée de Sikororo, renforcée des troupes de Sékhoukhou, de Maboulanène, de Masoumé, etc., une vraie confédération d'armées qui comptait environ 700 soldats, envahit la vallée paisible de Shilouvane, à l'aube, brûlant les huttes, tirant des coups de fusil, et criant sauvagement : « Moya! Moya! » (Du vent! Du vent! c'est-à-dire les projectiles de l'ennemi ne sont que du vent!). Ils poussèrent jusqu'au Moudi, un ruisseau qu'ils traversèrent à moins d'un mille de la station missionnaire de Shilouvane. Les deux chefs alliés n'étaient pas sur leurs gardes, et n'avaient qu'un petit nombre d'hommes avec eux. Néanmoins ils se précipitèrent à la rencontre des envahisseurs avec un courage tel que ceux-ci furent surpris. Voyant les chrétiens indigènes habillés comme des Européens, ils crurent que les Boers étaient encore là, et s'enfuirent honteusement, en laissant quarante morts sur le champ de bataille. Ce furent leurs cadavres qui fournirent à tous les magiciens du Zoutpansberg les charmes puissants dans la composition desquels entre de la chair humaine! Rios fut tué et l'on dit que son cadavre fut racheté pour dix guinées par le vieux Sikororo. D'autres prétendent que son crâne fut placé par Maaghé dans le grand tambour de la capitale. Cette défaite brisa définitivement la puissance de Sikororo, qui fit sa soumission, et ce fut le dernier combat digne d'être mentionné pendant cette guerre.

APPENDICE XI (Voir p. 429).

POSITION DE N̄WAMANTIBYANE QUAND ÉCLATA LA GUERRE DE 1894.

Quand les Portugais demandèrent à N̄wamantibyane de leur aider à soumettre Mahazoule (Août-Septembre 1894) ce jeune chef qui avait vingt ans au plus, rassembla son armée. Un esprit guerrier d'une force irrésistible les animait. Retenu par ses conseillers, qui ne voulaient pas se battre contre leurs compatriotes rebelles, N̄wamantibyane hésita à répondre à l'appel des Blancs. Il restait assis perplexe, dans son camp, préoccupé, angoissé, entouré d'un côté par ses « grands », de l'autre par ses jeunes hommes, qui tous lui disaient : « Donne-nous, donne-nous des hommes à tuer! Tu n'es qu'un couard! Envoie-nous! » C'étaient des temps tragiques!

Il permit à un petit contingent de faire une reconnaissance dans les environs de Lourenço-Marques (6 novembre 1894). Cette yimpi fit quelques prisonniers et vola les bœufs de la Mission Suisse, qui paissaient à proximité de la ville. Un de nos jeunes gens, Tandane, fut appréhendé par un homme de N̄wamba. Un passant qui appartenait au clan de Mabota fut pris également. Tous ces captifs furent amenés à N̄wamantibyane, à qui le butin appartenait, puisque c'étaient ses hommes qui l'avait obtenu. L'homme qui avait capturé le passant de Mabota demanda au chef la permission de le tuer, ce qui lui fut accordé; ce guerrier rayonnant de joie, se retira immédiatement avec sa victime, l'assomma de sang-froid et retourna danser devant le chef. L'homme de N̄wamba demanda de pouvoir en faire autant. Mais N̄wamantibyane avait une autre idée : il désirait se servir du jeune homme pour faire parvenir un message au gouverneur portugais, et refusa son autorisation. L'homme insista; il était dévoré par une soif insatiable de répandre le sang. On lui offrit en compensation un ou deux des bœufs volés, mais il ne pouvait être satisfait ainsi. « Je veux mon homme, dit-il, je veux le tuer, pour pouvoir danser! » N̄wamantibyane dut employer la force pour le réduire au silence. Deux bœufs, douze livres sterling, ne comptaient pour rien en comparaison du bonheur infernal que ce guerrier noir se promettait de goûter dans le *gilal*!

Tandane revint donc avec une lettre du chef qui demandait aux Blancs pourquoi ils désiraient le tuer, et sollicitait une entrevue. Quand la lettre écrite en zoulou par quelques-uns de ses jeunes gens fut partie, il s'écria : « Maintenant je respire! Ce que je mangerai, je pourrai l'avaler! » Le gouverneur portugais consentit à l'entrevue, mais la réponse fut interceptée et la guerre continua. On peut voir dans l'Appendice précédent comment elle s'étendit au pays de Goun-gounyana, et se termina par la capture de ce despote et la destruction du royaume ngoni.

NOTES LATINES POUR LES MÉDECINS
ET LES ETHNOGRAPHES

Annotatio prima (p. 45). « Shifado » quo quisque Thonga extremum penem vestit, spheroides excavataque res est; quod tegimentum ex iis, quæ ad pudorem et munditiam pertinent, postulatur. Si quis schifado suum amisit. ei dedecori est.

Olim apud Thonga, qui a populo Zulu illum morem acceperunt, viri, quod linguâ ipsorum *mbayi* id est fistulam quandam ex foliis textis palmæ, quæ « milala » dicitur, ferre solebant.

Ultima « *mbayi* » anno 1895 vel 1896 post Christum natum visa sunt. Quod shifado ex parvæ cucurbitæ cortice aut duro et ex vato accurateque polito ligno factum, summo veretro affixum, minime incommode ferre videntur.

Annotatio secunda (p. 59). S. n. i, sc. semine non immisso. Ad hoc, marito sperma foras spargendum est (*ingga mu weleri*): hic est coitus rite factus et quasi lustralis. Inde, uxor in manus utriusque sordes (*thyaka ra bona*) sumit, quibus umbilicum illinit.

Annotatio tertia (p. 60). Corpus infimum pueri ex adverso et a tergo peni pator tangit.

Annotatio quarta (p. 86). Hæ sunt formulæ :

Shana khololwane ma ri tiba le'ri onhaka milebe?

Novistis ne avem quæ labra minora lædit?

— I mbolo ya shuburu.

— Penis est incircumcisi viri.

Banhwanyana ba ka Makwakwa ba kundja na ba hlanamile. N'yini?

Puellæ ex regione Makwakwa manibus apertis cœsunt. Quid significant hæc verba?

— I mahlehlwa.

— Est semen mahlehlwa.

(Hlehlwa est la graine d'une plante rampante : cette graine a la grandeur d'une pièce de deux shillings et porte à son centre deux crochets dressés.)

Annotatio quinta (p. 96, 172). Externorum genitalium minora labra verbo milebe (singul. nebe) designantur, quæ puellæ adeo trahere solent ut ea usque ad quinque, decem, etiam quindecim centimetra extendant. Quæ labra nonnunquam parvis baculis metiuntur, eorum longitudine, apud comites suas, immo apud sponsos, gloriantes. Istis pravis moribus enim nihil aliud puellæ sequuntur nisi futuri mariti gratiam, cui apud Ba-Pedi, si sponsam suam labra non satis extendisse arbitratur, eam domum dimittere et boves suos reposedere licet. Puellæ aululam pulmenti plenam parant quam operculo claudunt. Ad quas pueri vespere veniunt et stipem dant ut admittantur. In casae solo considant et puellas cenantes spectant dum digitos in aululam demittunt. Quarum *milebe* de quatuor digitos longa sunt,

puellæ quatuor digitis usæ comedunt : *bakulu*, sunt, i. e. adultæ, et lætantur amatores. Aut tribus tantum, duobus aliquando utantur. Adolescentulæ cavis manibus cenant.

Annotatio sexta (p. 148). Seu quis per ætatem iam provectam imbecillior factus erit, sive qualibet de causa tam impotens ut sperma emittere non possit (a nga kumi mati), ceteri viri quid fiat sciscitabuntur. Quod si utique parum procedit, tota inhibetur cærimonia. Qui vero se invicem eodem ritu miscere debent, iis ritum conficere non fas est. Ille jejunio, per quinque dies, prout res postulat, artissime utetur, cui medicinæ ad rem accommodatæ exquirentur.

Annotatio septima (p. 148). Nocens maritus uxorque sui purgandi causâ alium ritum peragent. Uxor mariti suaque pudenda veste intima et inquinatissima tergebit, quam postea comburet.

Ambo, ad ignem accedentes, caput manusque calefacient. Inde cinerem collectum mulier adipe miscet, quo mariti artus illinit, digitis brachiis cruribusque tractis, quod « lula » dicitur. Postea, noctibus duabus sequentibus, coibunt. Si maritus, non cum uxore sua, sed cum puella quadam ex alio vico, stupri consuetudinem junxerit, huic fossorium donabitur, ut ritum « lula » perfectum veniat.

Annotatio octava (p. 149). Si mulieris parentes procul habitant, maritus eius comes itineris erit, quacum superiore nocte coibit, ad aquæ lustrali vim novam dandam.

Annotatio nona (p. 153). Faciebat dum « Khunye khunye »; quibus verbis significatur coitus (khunyeta).

Annotatio decima (p. 154). Carminum, morum temporis marginalis natura eo obscenior est quo nobilior defunctus fuit. Viguetus narrat : « Dulce vel uno ex principibus mortuo, luctuque consueto præterito, luctum privatum, ad quem boves immolentur, celebrati. Carnem ad baculos humi fixos alligari; homines inde mulierem vocare, eamque posteriorem vestem exuere juberi, neque ullam vestem nisi anteriorem habere quam, si velit, exuere ei liceat. Eam, postea, divaricaturam esse ad unam ex carnis particulis dentibus apprehendendam ita prominentem ut omnes viri eius pudenda videant, quod plerumque « taboo » (id est nefas) sit. »

Annotatio undecima (p. 154). Hic, mulier paulo dilutiore colore magnaue statura addit : « Hi kundjana. id est : cocamus! »

Annotatio duodecima (p. 187). Hæc sunt ipsissima verba, quibus Mankhelu mulieris menstruansis taboo (id est nefas) describit. Mulier menstruans est res, quæ imprimis « yila » est. Per sex dies « yila » id est, nefas est. Septimo die transit flumen ad se lavandam. Octavo ei nondum licet cum marito suo coire; forte enim sanguis pudendis ad hæret, eâ insciente. Magis « refrigescit » (Verbo *phula* menstruans mulier comparatur cum aula a foco remota).

Si, ante id tempus, maritus cum uxore cœat, ægrotus fiat, veretrum retro ita recedat ut vir urinam reddere non possit et, brevi tempore, moriatur. Talem vitæ exitum multi habuerunt. Radicibus arboris cui nomen est *mayilana* vel mulieris menstruantis vestis particulâ, a medico ad levem pulverem redactâ, quæ ægro bibenda est, morbus sanari potest. Aegrotus multum sanguinis reddet, et veretro exeunte, salvus est.

Annotatio tertia decima (p. 201). Cærimoniis purificationis, ubi res

genitales primas obtinent partes, ita explicatis, quaeramus quid significant ritus illi.

Mors est res quæ imprimis homines contaminat. Omnia polluit quæ tangi, non homines tantum ipsos sed etiam quæ mortui fuerunt.

Apud homines, propinqui mors vitæ fontes imprimis afficit, id est membrorum succos qui vitam creant. Itaque et mulieris succi vaginales et viri succi spermatici tollendi sunt : in coitu autem, sub legibus certis sunt tollendi.

Cum vidua lustratur, aut a peregrino aut a novo marito purificatur.

1^o Ut recta viduæ purificatio fiat, abrumpendus est coitus, et vir, antequam semen emittat, repellendus; vir erit tum contaminatus at mulier purgata. Vir si in coitu feminam eludentem animadvertit, eam viduam esse et ipsum occidere velle intellet, tum comites vocat qui, mulierem apprehendentes, dum vir in sinum ejus semen emiserit, vi continebunt; mulier tum polluta manebit; quod querebat, non habebit. Vir contra erit sine damno : contaminatus non erit.

2^o Cum purificatio a novo efficitur marito, tum ambo in casam se includunt. Res agitur permagna : tabacum ne hauriant! Medicamenta potant singularia. Tum toties cœunt deinceps quoties vir forre valet, decies et sæpius si potest. Sed toties vir semen extrinsecus emittit : « bayisanyana ba fanela ku huma, i. e. amovendi sunt pueri (spermatozoa) », ut dicit unux ex eis qui me de his rebus certiore fecerunt. Nunc sunt fontes vitæ apud virum purgati, quod fieri necesse erat, cum esset et ipse contaminatione impurus. Mulier quoque pura est, haud dubie medicamentorum beneficio quæ, antequam coirent, potaverunt ambo.

Quæ interpretatio ritum recte explicat cum ab impuris hominibus perpetratur. Sed cum a puris parentibus perpetratur, ut de « boha puri » agitur (p. 59), tum res alio modo est explananda. Pater et mater cingulum infantis e lino xylino factum genitalibus succis inlinunt, ut infans eorum vitalibus succis corroboretur et in vitam gentis ita recipiatur.

Ces conceptions physiologiques, si fausses soient-elles au point de vue scientifique, procèdent certainement d'intuitions profondes sur le mystère de la vie. J'insiste sur le fait qu'elles ne dérivent pas d'idées religieuses. Il est faux de chercher à expliquer toute la vie des Bantous par leur seule religion, comme certains auteurs sont tentés de le faire. Ces pratiques sexuelles ne sont pas plus religieuses que les mesures prophylactiques que nous prenons nous-mêmes, pour nous préserver de la tuberculose ou de la petite vérole. Elles sont dictées par une notion particulière de la contagion qui est évidemment fausse scientifiquement parlant.

Annotatio quarta decima (p. 274). Doctori G. Liengmei, nostro medico, cum sæpe curaret vires qui medicinam petebant qua infantes procrearent, fassi sunt se singulis noctibus cum tribus vel quatuor uxoribus coire. (A monogamis quibusdam audivimus uxorem adeo fatigari ut noctu exiret laboratum ut a marito evaderet.) Cum medicus eos hortaretur ut quinque dies concubitu omnino abstinerent,

nunquam id concedere potuerunt. Volebant enim facultatem generandi recuperare libidine non omissa. Dicuntur etiam cum vires cupiditatibus nondum pares esse videantur, remedia quædam adhibere sive ut vnerem excitent sive ut uxores prægnantes fiant. Duplex sit medicatio. Primum secti testiculi hirci — (quod animal fatigari negatur, mbuti a yi karali) — cum plurimis herbis mixti coquuntur et a viro eduntur. Deinde alias herbas collectas in cerevisiam injicit. Tantum aiunt esse effectum ut viro qui non amplius duas uxores habeat, non sit ea re utendum, ne, illis non sufficientibus, cum aliorum uxoribus stuprum committat, quod ei sit offensionem.

Viri casti, ut in loco Mpfumo videre licet, in sua casa dormiunt et interdum uxorem quam cupiunt ad se vocant. Plerique tamen, lege sibi imposita, ne discordia inter uxores erumpat, mensem unum in casa singularum uxorum vicissim agunt.

Qui plures habent uxores aliis etiam medicaments utuntur ad libidinem excitandam. Quorum unum putent ad effectum maxime valere : Medicus, cum se ipse curavit, in locum montium secedit, quo cynocephali feminæ urinam menstruali sanguine mixtam emittere solent. Quod manet in saxis et fœdissimam diffundit odorem, medicus excipiens coquit, et ex eo magnas conficit pillas quas emptoribus vendit. Illi eas in cerevisiam injiciunt.

Quid medicamentum ad gravia vulnera curanda quoque conferunt, et liberis præbent cum caput ut cynocephali jactant

Annotatio quinta decima (p. 442). Veretro fabricatur pulvis, cuius effectus mirabilis est. Qui, bellatorum carpis iniectus, iis tantam sollertiam affert ut nullum frustra telum mittant. Quo pulvere tela quoque illinuntur quæ assagaies appellantur.

CONCLUSIONS PRATIQUES

I. — SUR LES RITES RELATIFS A LA PETITE ENFANCE (Voir p. 41, 63).

La règle que la mère « doit labourer trois fois avec sa houe pour son enfant » est excellente. C'est une merveilleuse préparation pour la vie d'avoir été nourri trois ans de lait maternel. Sera-t-il possible de maintenir cette loi avec les conditions nouvelles de la vie civilisée que l'indigène adopte de plus en plus dans toutes les tribus? Remarquons que cette coutume, bien qu'inspirée en partie par l'intérêt de l'enfant lui-même, est dictée avant tout par l'idée que la sécrétion des lochies est extrêmement dangereuse et qu'elle maintient la mère dans un état d'impureté pour longtemps. Cette superstition ne tiendra pas debout devant la science et passera. D'autre part la polygamie fut inventée et fleurit en partie à cause de cette loi. Un homme séparé de sa femme, qui nourrit son enfant, désire avoir d'autres femmes à sa disposition. La polygamie est condamnée à passer elle aussi. Pour ces deux raisons, on peut craindre que cette coutume, excellente pour la santé, ne sera pas conservée à l'avenir. C'est grand dommage et nous devrions faire de notre mieux pour encourager son maintien.

Beaucoup de jeunes mariés indigènes quittent leur foyer et vont à Johannesburg dans les mines un ou deux ans, dès qu'ils voient que leur femme est enceinte. Ils le font certainement à cause de la loi en question; mais cette désertion du foyer conjugal n'est guère recommandable.

Quant au traitement caractéristique de cette période, que l'on considère plus ou moins comme un temps de maladie, il n'a aucune valeur. Le gros vers intestinal n'est naturellement qu'un produit de l'imagination des indigènes. Les enfants souffrent souvent de vers intestinaux, mais pas plus que les enfants blancs. Ils ont souvent des convulsions, suites de la malaria ou de la dysenterie. Mais ni les *milombyana* qu'on leur administre journellement, ni le *biyéketá* bimensuel, ni la poudre du roseau ne peuvent faire quelque chose pour les prévenir. L'habitude de conserver toujours un peu d'eau dans la calèche et de ne jamais la vider complètement est des plus fâcheuses. Le Dr Garin, notre médecin missionnaire, a examiné certaines de ces calèches de *milombyana* au microscope et les a trouvées pleines de bactéries de tous genres. C'est un excellent milieu de culture pour elles. Cette coutume du *milombyana* est cependant difficile à extirper, car le principe qui l'a dictée est profondément enraciné dans la mentalité thonga: « L'enfant croît grâce aux médecines », et même les convertis lui demeurent fidèles. Ils abandonneront cette coutume quand des notions plus exactes de science médicale auront pénétré dans leur tête — ce qui ne sera le cas que dans un temps encore bien éloigné, je le crains.

Au point de vue missionnaire, remarquons l'analogie qui existe entre le rite du pot cassé et le baptême chrétien, administré aux enfants par plusieurs églises. Les indigènes acceptent facilement une cérémonie de bénédiction de leurs enfants, que ce soit un baptême ou une présentation par l'imposition des mains. Mais le baptême païen est un baptême de fumée et non pas d'eau — et il est en relation simplement avec des dangers purement physiques, tandis que le rite chrétien représente la purification de l'âme de son péché en vue d'une vie nouvelle de pureté. Quelle que soit la différence entre les deux coutumes, nous trouvons dans le rite animiste un point d'analogie qui peut nous aider à expliquer le sacrement spirituel et sa signification profonde.

II. — SUR LA CIRCONCISION (Voir p. 92).

Que penser de cette coutume à laquelle certaines tribus restent encore attachées avec conviction? L'enseignement qui y est donné, pour autant qu'il augmente l'endurance et qu'il initie aux procédés de la chasse, a certainement encore quelque valeur, mais ces rites, dans leur ensemble, ont peu d'utilité et deviendront superflus dans l'économie nouvelle de l'Afrique du Sud. Le langage obscène, autorisé pendant le Ngoma, tend certainement à pervertir l'esprit des jeunes gens et il est en fait une préparation immorale à la vie sexuelle.

N'avons-nous cependant rien à apprendre du Ngoma? Plus de deux cents mille enfants noirs de l'Afrique du Sud fréquentent maintenant nos écoles plus ou moins régulièrement. Des centaines de jeunes gens suivent les cours de nos écoles normales. Réussirons-nous toujours dans cette grande œuvre d'éducation? Ses résultats ne sont pas entièrement satisfaisants, car la plupart des enfants ne restent pas assez longtemps à l'école pour arriver au minimum d'instruction qu'il faudrait. Dès qu'ils ont acquis quelques connaissances, qu'ils savent lire et écrire, ils partent pour les villes gagner de l'argent. Le professeur a beau faire, ils s'en vont... Je dois avouer que nous ne les tenons pas aussi bien que le Père de la Circoncision. Le Ngoma nous montre pourtant qu'une discipline stricte est parfaitement réalisable au sein de la jeunesse indigène et que, si nous devons traiter nos élèves sans aucune dureté, nous devons avoir la main ferme. Quand les internes de nos institutions se plaignent que la sauce de leur brouet n'est pas assez savoureuse, nous pourrions leur rappeler quelle sorte de nourriture leurs camarades païens mangent dans le Ngoma!

Il y a une ressemblance frappante entre la circoncision bantou, la circoncision juive et le baptême chrétien.

Dans la circoncision juive, on pratiquait la même opération, mais c'était sur les enfants en bas-âge. Elle symbolisait sans doute une purification, un enlèvement de la souillure et une introduction dans la nation sainte. Peu à peu, l'idée fut spiritualisée, et la circoncision signifia l'enlèvement du péché. Mais elle avait un caractère distinctement religieux : Jahvé marquait son peuple élu du signe de la circoncision. Cet élément religieux fait défaut dans le Ngoma des

Thongas et des Soutos, où seule la signification nationale est restée.

Quant au baptême, la grande différence entre le rite païen et le rite chrétien est celle-ci : Le baptême chrétien n'est pas seulement un rite religieux, mais un rite moral. Sa forme normale, l'immersion de catéchumènes adultes, représente d'une manière frappante l'admission du baptisé, lavé de son péché dans l'Eglise; c'est un rite de passage; séparation de la vieille vie de péché, période marginale d'instruction, admission dans une communauté sainte...

Le Ngoma ignore complètement cette idée morale et spirituelle, mais il a été inspiré par le même sens profond et vrai de la nécessité d'un progrès dans l'évolution humaine, progrès qui consiste dans la renonciation à un passé misérable et dans l'introduction à une vie plus haute. Cette idée est l'un des rayons de lumière que nous découvrons avec joie dans les ténèbres du paganisme, un des « points d'attache », auxquels nous pouvons rattacher les vérités de la religion de l'esprit.

Quelle devrait être l'attitude des Gouvernements et des Missions, vis-à-vis de cette coutume? Les Gouvernements ne sauraient supprimer d'emblée les écoles de circoncision, bien qu'on le leur ait souvent demandé. Mais il semble qu'ils pourraient exercer leur influence pour leur apporter certaines restrictions. La Mission a naturellement combattu cette école de paganisme, mais n'a pas toujours réussi; les garçons, même chrétiens, sont étonnamment attirés par elle et beaucoup ont quitté leurs alphabets pour les formules de Manhengwane. Un fait étrange c'est que les filles refusent souvent de les épouser, s'ils n'ont pas passé par cette initiation! Ces faits-là ainsi que le désir de donner au christianisme africain un véritable caractère national ont suggéré à certains missionnaires l'idée d'établir des « Ecoles de Circoncision chrétiennes ». Dans une séance spéciale, à la Conférence du Zoute, en septembre 1926, Canon Lucas, de la Mission des Universités, fit part à ses collègues des résultats d'une expérience de ce genre, tentée par lui sur sa station de Masasi. Le missionnaire lui-même dirigea toutes les cérémonies. Les garçons commencèrent par entrer à l'église; les anciens représentaient les vieux de la tribu. Ils furent circoncis dans le camp, qui avait été préalablement béni, et l'opération fut faite par un indigène instruit par des médecins européens. Les parents des garçons se tenaient en dehors du camp et dansaient. Quand tous les garçons furent circoncis, le chef du camp leur expliqua que l'on avait fait cela pour les incorporer à la tribu, et les parents se remirent à danser de plus belle. Les hommes restèrent sur place et construisirent les bâtiments du camp où les circoncis furent gardés quelques semaines, et traités avec soin jusqu'à ce qu'ils fussent tous guéris. Pendant ce temps de réclusion, ils reçurent un enseignement qui portait sur sept sujets, au lieu des formules obscènes : vérité, honneur, pureté, abstinence d'alcool, humilité, amour du prochain et devoirs envers Dieu. Ils eurent aussi à passer par des épreuves physiques variées et, à la fin, ils furent exhortés à faire pénitence sur leurs péchés. On leur coupa les cheveux qui furent brûlés avec leurs vêtements et tous les bâtiments du camp. Les parents furent alors convoqués et dansèrent toute la nuit, tandis que les hommes apportaient en secret des vête-

ments neufs aux initiés. Les garçons se rendirent ensuite à l'église et, en réponse à une question du missionnaire, ils dirent : « Je demande à Dieu de vivre comme un homme intègre. » On leur donna une bénédiction spéciale. Il est intéressant de constater que toute la population païenne approuva cette école de circoncision chrétienne et l'accepta comme un équivalent de l'ancienne. Quelques parents païens y envoyèrent même leurs enfants ! Sept cents garçons y ont déjà été reçus et Canon Lucas a exercé une énorme influence sur eux ! Je ne fais que mentionner cet effort de « sublimer » les rites de circoncision. Quelques missionnaires sont fortement opposés à cette initiative, qu'ils regardent comme un mélange dangereux d'idées chrétiennes et de rites païens. Sans exprimer une opinion arrêtée sur ce sujet, j'insisterai sur un point déjà mentionné : le vrai et authentique rite de passage chrétien, c'est le baptême, et l'Eglise Africaine pourrait peut-être comme les Eglises de tous les continents, s'en contenter. L'Eglise n'abandonne-t-elle pas son vrai domaine, en patronnant l'école de circoncision ? L'opération est sans doute une mesure d'hygiène, dans bien des cas. Les chirurgiens l'estiment parfois nécessaire pour prévenir certaines complications. Il semble donc plus naturel de laisser la circoncision à la médecine que de l'imposer comme un rite collectif à tous les garçons chrétiens. J'estime qu'une étude plus approfondie de la question serait désirable.

III. — SUR LES COUTUMES DU MARIAGE ET LE LOBOLO. (Voir p. 122 et 271).

Quel sera l'avenir de toutes ces coutumes si pittoresques concernant le mariage avec l'avènement de la civilisation ? Remarquons que parmi les indigènes convertis au christianisme, plusieurs ont abandonné d'eux-mêmes les mauvaises habitudes de tjékéla, l'assaut du village, et la préparation de la bière, par exemple. Le rôle joué par les adultes qui s'interposent est assumé parfois par les anciens de l'Eglise, mais souvent les jeunes s'opposent à cette intervention et préfèrent s'occuper eux-mêmes de leurs affaires.

Quelques rites sont conservés ; la fête elle-même, naturellement, et nous voyons des jeunes gens se ruiner pour préparer un mariage magnifique avec des vêtements splendides et une abondance extraordinaire de viande. Sur ce point ils sont plutôt conservateurs.

La *cérémonie religieuse* est devenue maintenant la bénédiction chrétienne, qui a pris la place du sacrifice aux dieux-ancêtres ; elle est généralement suivie d'un cortège des amis et amies de noce qui chantent leurs cantiques préférés, aux paroles parfois solennelles, des chants de repentance par exemple, pour accompagner la procession qui va et vient dans le village nuptial ; les femmes et même les hommes des deux familles se lancent à la tête pendant ce temps des paroles aigres-douces comme autrefois. C'est un mélange tout à fait curieux des éléments anciens et nouveaux (voir Zidji, p. 212). Je pense pourtant que ces rites sont condamnés à disparaître, car le mariage chrétien n'est plus un acte collectif ; il a été individualisé ainsi que beaucoup d'autres actes de la vie sociale. Il reste un acte

social, il est vrai, mais accompli par deux individus sous leur propre responsabilité et par amour mutuel. Ceci tuera cela. Cet individualisme chrétien ou européen tuera le collectivisme primitif et les rites qui en dérivent. Si originales et intéressantes que puissent être les cérémonies du mariage chez les Bantous, je ne crois pas qu'elles puissent être accommodées comme telles à l'idéal nouveau. Puisse cet idéal inspirer de nouvelles coutumes qui s'accordent avec sa nature et avec le caractère heureux et bon enfant de la race!

Quant au *lobola*, j'ai exposé déjà les avantages et les inconvénients de cette coutume dans la vie indigène et je crois avoir prouvé que les derniers sont beaucoup plus grands que les premiers. Ce fait détermine l'attitude que nous devrions prendre à son égard. Mais avant de conclure sur ce point, remontons jusqu'aux premiers principes de la sociologie.

Les gouvernements blancs et les missions religieuses qui travaillent parmi les indigènes sud-africains sont tous chrétiens; ils appartiennent à ce que l'on appelle la civilisation occidentale laquelle conçoit l'individualité humaine tout autrement que la tribu indigène. Depuis que le Prophète de Nazareth a prononcé ces paroles immortelles : « Que donnerait un homme en échange de son âme? » l'ère de l'individualisme a commencé. La valeur infinie d'un être humain a été révélée et ce principe nouveau a prédominé, non seulement dans la sphère religieuse, mais aussi dans le domaine civil. La proclamation des droits de l'homme pendant la Révolution française, que l'on regarde comme le plus grand progrès de la politique moderne, est un résultat direct de l'affirmation de la valeur de l'individu. Chaque siècle doit découvrir à nouveau la formule qui conciliera les droits de l'individu et les intérêts de la société dans son ensemble, mais nous sentons tous que cette proclamation fut une des conquêtes les plus précieuses de l'humanité.

La coutume du *lobola*, inventée par une société qui est encore au stade collectif ou semi-collectif, est incompatible avec les conceptions éclairées de la civilisation occidentale, avec sa politique et ses idées de la vie civile, aussi bien qu'avec sa religion. Elle est inspirée par une conception de l'être humain qui appartient à un autre âge. Ici une femme appartient à son mari; les enfants appartiennent à leur père matériellement et non moralement. Un garçon n'est qu'un membre du clan, qui doit perpétuer son nom et sa gloire. Une fille n'est qu'un moyen d'acquérir une femme pour ce garçon et ainsi d'enrichir le clan. Une épouse n'est qu'une portion de la propriété familiale, que l'on acquiert par le *lobola*, et qui est par conséquent héritée par d'autres hommes quand son mari meurt. Tous ne sont ni des êtres humains moraux, ni des êtres humains libres. L'opposition entre la conception collectiviste et la conception occidentale est absolue et si vraiment il en est ainsi, c'est le devoir à la fois des Missions chrétiennes et du Gouvernement de s'efforcer de changer cet état de choses dans la société primitive.

Cependant l'obligation n'est pas la même pour les deux. Un gouvernement civil, qui entreprend d'administrer une tribu assujettie par la guerre ou placée sous le protectorat d'une puissance européenne, se trouve en présence d'indigènes qui ont conservé leur ma-

nière primitive de vivre. Il ne peut prétendre les gouverner tout de suite d'après les lois des sociétés civilisées. Ce serait impossible. Un gouvernement colonial doit respecter les lois indigènes et juger conformément à elles, autrement il ne paraîtrait pas juste aux indigènes; or il est indispensable que dans leurs relations avec un peuple non civilisé les autorités blanches satisfassent toujours ce sens de justice, qui est si puissant parmi les indigènes. Je ne crois pas néanmoins qu'il faille donner à cette considération une valeur exagérée.

Les Commissaires des Affaires Indigènes ont raison de tendre à une transformation progressive des lois et des coutumes des peuples primitifs collectivistes pour établir un système plus respectueux de la liberté individuelle, de manière à ce que les principes de la société indigène puissent être peu à peu corrigés et établis sur la même base que les nôtres. L'Etat n'a pas le droit d'imposer cette évolution, mais il doit lui être favorable et appuyer de sa sympathie tout effort tenté pour élever et purifier le système social et familial de la tribu. Il a de nombreux moyens à sa disposition pour collaborer à ce résultat, comme nous le verrons bientôt.

La *Mission chrétienne* peut seule opérer cette transformation en agissant, comme elle le fait, sur le cœur des indigènes, en amenant la conscience à une conviction individuelle, en ouvrant à l'esprit un horizon nouveau, en créant au milieu d'eux une société nouvelle. Pour elle le devoir de lutter contre le lobola est absolu, et je ne puis comprendre que certains missionnaires pensent qu'il devrait être toléré dans l'Eglise chrétienne. Voici quelques considérations qu'ils devraient bien examiner, outre celles que j'ai mentionnées déjà :

1° Le lobola étant un moyen matériel de conclure un mariage tend à dégrader le fondement moral d'une vraie union chrétienne, l'amour mutuel. Nous savons par expérience que l'amour individuel d'un jeune homme pour une jeune fille, l'amour tel que nous le concevons, qui se rencontre rarement dans la société bantou collectiviste originelle, commence à apparaître parmi nos meilleurs convertis. C'est lui qui doit devenir le lien véritable et puissant qui affermira d'une manière plus effective l'union conjugale parmi eux.

2° Le lobola est intimement lié à la polygamie, car la femme achetée appartient à la famille de son mari et doit être héritée par ses frères puînés. Si cet homme est déjà marié, il doit devenir polygame. Il en est de même lorsque plusieurs sœurs ont un frère unique, car celui-ci sera entraîné, par la coutume, à lobola pour lui-même autant de femmes qu'il possède de sœurs.

Ainsi toutes les Missions qui travaillent parmi des indigènes pratiquant le lobola devraient s'entendre et entreprendre une campagne contre cette coutume, avec les seules armes de l'esprit. Et je proposerais que l'on adoptât universellement les règles suivantes :

1° Le lobola devrait être défendu, c'est-à-dire qu'aucun père chrétien ne devrait être autorisé à exiger un lobola lorsqu'il donne sa fille en mariage. Il est converti; il s'appelle chrétien; on ne peut lui permettre une pratique qui équivaut à la négation du caractère moral de l'être humain.

2° Dans le cas des veuves, il doit être bien entendu que, dans les communautés chrétiennes, elles sont libres dès que leur mari est

mort; qu'elles conservent leurs enfants et que, lorsqu'elles retournent dans leur famille avec eux, leurs héritiers ne sauraient réclamer de l'argent, même si la femme a été payée.

3^o Quant aux *enfants*, le *droit moral* de possession en vertu duquel ils appartiennent aussi bien à la mère qu'au père devrait être maintenu, à l'exclusion d'un droit spécial provenant du lobolo.

4^o Dans le cas d'un *jeune homme qui épouse la fille d'un païen*, nous ne pouvons l'empêcher de payer un lobolo. Le père est le maître et comme nous n'avons aucune juridiction sur lui, nous ne pouvons pas lui faire opposition. Mais qu'il soit bien entendu que ce paiement ne donnera pas au nouveau marié chrétien tous les droits qui accompagnent le lobolo, d'après la loi indigène. Il serait sage de demander dans ce cas un engagement écrit du jeune homme, de même que dans le cas du père chrétien qui donne sa fille sans lobolo. Soyons sur nos gardes! La fille à marier étant une propriété familiale, si le père ou les frères aînés sont chrétiens et ne réclament pas le lobolo, un autre parent païen apparaîtra toujours sur la scène pour dire : « Si vous ne le voulez pas, moi, je l'exige! La fille est *nôtre!* » Je discuterai ce cas plus tard.

5^o Quand des jeunes filles chrétiennes, qui dépendent d'un père païen, veulent se libérer de la coutume du lobolo, qui leur apparaît comme avilissante pour elles, elles devraient être encouragées à se racheter et à économiser de l'argent pour cela. Nous avons vu bien des cas où cet exemple d'énergie, donné par des jeunes filles, a été une bénédiction pour elles et pour l'Eglise. Il en est de même quand il s'agit d'une veuve encore jeune, qui désire mener une vie pure et éviter de devenir par héritage la femme d'un polygame.

Si tous les missionnaires étaient d'accord sur ces principes, la pratique du lobolo disparaîtrait bientôt. Mais *l'aide de l'Etat*, que je crois désirable et légitime s'il reste dans les limites de son domaine propre, pourrait hâter considérablement cette évolution de la société indigène, et la disparition de cette coutume déplorable.

Comment un gouvernement colonial peut-il collaborer à cette transformation?

1^o Par la création d'un *état civil*, et surtout par l'établissement d'un registre des mariages, grâce auquel la légitimité des unions contractées devant l'Officier d'Etat Civil sera établie. On répondra ainsi à l'un des besoins que le lobolo cherchait à satisfaire dans la société non civilisée; le droit du père ne sera plus contesté, même si le lobolo n'a pas été payé. Ces mariages indigènes pourraient être enregistrés dans deux catégories, ceux qui sont contractés avec lobolo, et ceux où il n'en est pas question.

2^o En *abaissant* autant que possible *la somme demandée comme lobolo*. Une intervention dans ce domaine rentre certainement dans les compétences de l'Etat. Partout c'est le chef indigène qui fixe la somme, laquelle varie beaucoup. J'ai entendu l'Administrateur portugais de Manyisa suggérer très justement de lutter contre cette coutume par une réduction du prix. Si, par exemple, le lobolo était dorénavant fixé à 5 £, comme l'argent s'obtient maintenant facilement, une pareille mesure détruirait d'elle-même la vieille pratique païenne. La valeur d'une femme étant si supérieure à cette somme dérisoire,

toute la transaction semblerait ridicule. De plus toute femme serait capable de se racheter de la servitude du lobolo. Mais qu'arrive-t-il lorsqu'on fait une pareille tentative?.. Les parents de la fille, tout en consentant à demander 5 £ seulement devant la Cour de l'Administrateur, obtiennent du fiancé une promesse qu'il paiera en secret les 10 ou 15 £ qui restent, et ainsi la réforme désirée devient illusoire!

3^o Les Commissaires des Affaires Indigènes devraient aussi faire ce qu'ils peuvent pour assister les jeunes filles et les veuves qui s'efforcent de se libérer. On pourrait fort bien promulguer une loi qui établirait que toute veuve peut se libérer des conséquences du lobolo en payant 5 £ ou moins et qu'elle a le droit de garder ses enfants. Ce serait simple justice, car un gouvernement civilisé serait mal venu à prendre le parti d'un païen qui veut forcer une femme chrétienne à devenir l'épouse d'un polygame.

4^o Nous demanderions aussi que les Autorités reconnaissent et proclament le principe suivant : Quand le premier ayant-droit légal, le père ou le frère aîné, le « maître du lobolo », renonce à ses droits, aucun autre parent ne sera autorisé à le réclamer pour lui-même. C'est un point très important. Comme le lobolo est en effet une propriété collective, il arrive fréquemment qu'un parent païen intervienne et dise : « Je l'exige! » Souvent les parents chrétiens ne peuvent pas, ou ne veulent pas, s'opposer à ses prétentions. Il peut même arriver qu'un père ait consenti à donner sa fille sans lobolo et qu'à sa mort ses héritiers, qui peuvent être des païens endurcis, viennent réclamer la somme que cet homme avait généreusement abandonnée. C'est pour cette raison que nous proposerions qu'une déclaration de renonciation au lobolo soit faite par écrit dans chaque cas de ce genre. On pourrait toujours produire cette déclaration à toute personne qui voudrait intervenir dans un mariage légal, célébré sans lobolo. De même les héritiers païens d'un mari chrétien qui a payé un lobolo à son beau-père n'oseraient pas réclamer la veuve.

Parmi les chrétiens indigènes, on a adopté parfois un moyen terme. Le fiancé donne au père de la fiancée un présent que l'on appelle *tjakisa*, c'est-à-dire rendre heureux, faire plaisir. Il consiste généralement en un certain nombre de livres sterling, inférieur au nombre exigé pour un lobolo ordinaire. Ainsi le prétendant « apaise le cœur » de son beau-père, qui trouverait dur de donner sa fille pour rien. Que dire de cet expédient? Personne ne peut empêcher un homme de faire un cadeau à un autre. Aussi longtemps qu'il est entendu que ce « *tjakisa* » n'est pas un lobolo, on peut l'accepter comme une mesure transitoire. Mais ce mode de faire n'est pas sans danger. Comme l'idée du lobolo est toujours plus ou moins présente dans l'esprit de chacun, on verra le beau-père venir de temps à autre demander quelques livres en plus, un fait qui montre que son cœur n'a pas été suffisamment « apaisé ». Des sentiments d'amertume sont presque inévitables et troubleront les relations à tel point que le mari ennuyé dira : « J'aurais mieux fait de payer d'emblée un lobolo tout entier! » Je ne crois pas que nous puissions interdire absolument le « *tjakisa* », mais c'est un pis-aller, et je préfère beaucoup voir le père d'une jeune chrétienne renoncer courageusement à réclamer quoi que ce soit, ce

qui, heureusement, arrive fréquemment dans les congrégations indigènes.

L'extirpation du lobolo demandera du temps, mais il faudra qu'on y arrive si la société indigène doit passer du niveau de la vie sociale collective à celui d'une communauté civilisée. Il y aura une période de transition où les indigènes et ceux qui les civilisent devront faire preuve de beaucoup de patience, de tact et de compréhension; bien des cas difficiles se présenteront. L'histoire de Fos et Mboza, que je raconte dans l'Appendice IX, illustre bien ces difficultés. Mais, quelle qu'elle soit, la réforme est digne de l'effort et j'emprunterai ma conclusion à un indigène que j'entendis un jour s'exprimer avec une clarté admirable et une véritable conviction sur ce sujet. Cet homme, un évangéliste appelé Zébédée, m'amena un vieil indigène nommé Toubhène, un chrétien qui était encore fortement attaché aux coutumes païennes. Ils discutèrent cette question devant moi : Toubhène doit-il réclamer un lobolo qui lui est dû, pour payer un lobolo qu'il doit à un autre? Le vieux pensait qu'il osait le faire. Zébédée affirmait qu'il ne le devait pas, et il avait raison. La spiritualité chrétienne exigeait de Toubhène qu'il renoncât au lobolo, parce qu'il était converti; d'autre part il ne pouvait refuser de payer le lobolo à son créancier païen, qui n'admettait pas le point de vue chrétien. La situation du vieillard était bien difficile et le conflit entre sa conscience et son intérêt était pénible à voir. Zébédée trouva des arguments convaincants : « Ces dettes de lobolo, dit-il, elles sont comme des cordes qui partent de la nuque d'un homme et vont à la nuque d'un autre. Même si ton père meurt, cette corde te tient encore lié, tu es attaché aux ossements de ton père par cette corde maudite! D'autres seront attirés dans ses nœuds et tu seras emprisonné dans ses replis! Coupe-la et sois libre! »

IV. — SUR LA POLYGAMIE (Voir p. 277).

Quelle doit être l'attitude pratique du Gouvernement et des Missions à l'égard de cette coutume?

1° Les gouvernements civilisés, qui doivent encore reconnaître la loi indigène, ne peuvent interdire d'emblée toutes ces formes de la polygamie.

Mais s'ils ont pris la peine d'établir l'état-civil, il semble qu'ils ne devraient pas autoriser des unions postérieures à la première et les considérer comme légales. Ces mariages ne devraient pas être enregistrés, et si cette distinction était établie strictement, peu à peu les indigènes se rendraient mieux compte du caractère illégitime des mariages polygames. Au Transvaal, le Département des Affaires indigènes essaya, à un moment donné, de lutter directement contre la coutume en question de la manière suivante : Comme tout homme doit payer l'impôt d'après le nombre de ses femmes, la taxe de la première femme fut fixée à 2 £ et celle des femmes suivantes fut fixée au double. Mais cette mesure fut abandonnée ensuite. Il faut constater en tous cas que l'impôt a pour résultat de limiter partout la

polygamie. Dans le territoire portugais, les indigènes sont imposés d'après le nombre de leurs huttes. Comme chaque femme vit dans une hutte séparée, les polygames ont à payer beaucoup plus que les autres.

Des décrets de ce genre sont, j'estime, tout ce qu'un gouvernement peut faire. Il ne peut supprimer la polygamie tant que le système tribal tient encore. Mais ce que la loi ne peut faire, l'enseignement moral le peut, et en fait, les Missions chrétiennes ont commencé depuis longtemps à combattre le mal.

2^o Tous les missionnaires qui ont vécu parmi les Bantous et savent quelque chose de la vie indigène, sont d'accord sur un point : La polygamie est incompatible avec l'idéal moral élevé et l'idéal de la famille que le christianisme a apportés au monde. Tous luttent donc contre elle. Ils sont aussi d'accord sur ce point : Un polygame, désireux de devenir chrétien, ne doit pas être découragé de le faire. Mais les divergences d'opinion commencent quand se pose la question de l'admission d'un polygame comme membre de l'église par le baptême. On peut distinguer quatre points de vue différents à ce propos, lesquels correspondent à quatre méthodes différentes : méthode latitudinaire, idéaliste, extrême et du moyen terme.

L'attitude *latitudinaire* de l'Évêque Colenso, par exemple, est la suivante (Je cite ici librement, *Ten weeks in Natal*, p. 139-140) : Exiger la séparation d'un polygame converti d'avec ses épouses est absolument inadmissible. Il s'est marié avec ses femmes selon la coutume de son pays. Nous n'avons aucun droit de lui demander de renvoyer ses femmes et d'induire ces pauvres créatures à commettre adultère aux yeux de tout leur peuple! Que deviendront leurs enfants? Pourquoi leur lire dans la Bible les histoires d'Abraham, d'Israël, de David et de leurs nombreuses femmes, etc.? Nous devons admettre à la communion les polygames qui l'étaient déjà au moment de leur conversion. La seule différence que l'évêque Colenso admettrait entre polygames et monogames est que les premiers ne devraient pas être admis à revêtir des charges dans l'Église. L'espoir de ceux qui adoptent cette position est que, comme la polygamie n'est pas permise aux jeunes, elle disparaîtra d'elle-même dans la génération prochaine. Je crains que, sur ce point, le raisonnement ne soit erroné. Malheureusement les indigènes dont la conscience morale, est encore peu développée sont assez rousés pour retarder leur conversion jusqu'à ce qu'ils soient polygames, pour jouir à la fois des avantages charnels et spirituels!

La *méthode idéaliste* consiste à se contenter d'une promesse du mari et de ses femmes supplémentaires de ne plus avoir de relations conjugales, et à autoriser ces femmes à rester dans le village de leur mari, et le mari à prendre soin d'elles et de leurs enfants. Si l'on se place à un point de vue idéal, cette manière de faire serait excellente. Mais en pratique elle est bien dangereuse, car on peut difficilement attendre d'un indigène qu'il soit fidèle à une pareille promesse, consentie pour obtenir le baptême. Tôt ou tard on peut craindre qu'il fera usage de ses droits; il sera ainsi poussé à tromper son missionnaire, en prétendant être monogame alors qu'il vit en polygame. L'expérience prouve, hélas, que cette crainte n'est que trop justifiée.

Méthode extrême. — Dans certains cas les missionnaires ont exigé non seulement la séparation totale et un nouveau domicile éloigné pour les femmes renvoyées, mais que le mari réclame tous les bœufs qu'il a payés pour lobola de manière à briser tous les liens qui existent entre lui et ses anciennes épouses. Cette pratique peut être légitime quand nous avons des raisons de douter de la bonne foi du converti polygame. Mais on ne devrait pas la recommander en règle générale car elle rendrait la séparation presque impossible. Les parents de la femme renvoyée seraient-ils prêts à rendre les bœufs, alors que l'union est brisée non par une faute de leur fille, mais par des motifs de conscience de la part du mari? Dans cette question difficile, il nous faut mettre aussi peu d'obstacles que possible sur le chemin; quant au mari, il doit être prêt à perdre l'argent du lobolo qu'il a donné pour les femmes qui sont maintenant séparées de lui.

La méthode du *moyen terme* est suivie par presque toutes les Sociétés de Mission. Elle a été exposée dans les règlements de la Société de Berlin et dans le rapport de la conférence des évêques anglicans à Lambeth. Voici en quoi elle consiste : Les polygames ne doivent pas être admis au baptême, mais seulement comme catéchumènes, et recevoir l'instruction chrétienne jusqu'à ce qu'ils acceptent la loi du Christ (Résolution de la Conférence de Lambeth; voir Conférence missionnaire universelle d'Edimbourg, Rapport de la II^e Commission). Les femmes des polygames, d'autre part, ne devraient pas se voir refuser le baptême, si elles le méritent, car elles n'ont pas le pouvoir de se séparer de la famille polygame.

Une fois ce grand principe admis, plusieurs questions de détail surgissent, et je préconiserais les solutions suivantes :

1^o Quelle est la femme qui doit être gardée? Sera-ce la première femme, ou la femme chrétienne (en supposant que les autres soient païennes), ou la femme qui a le plus grand nombre d'enfants? Aucune règle générale n'a été adoptée par aucune mission, pour autant que je suis renseigné, et chaque cas doit être jugé pour lui-même, selon les principes du christianisme. On exhortera le mari à prendre le parti qui sera le plus avantageux, non pour lui-même, mais pour les autres.

2^o Les femmes séparées ne devraient pas être abandonnées, en quelque sorte rejetées. Elles devraient retourner chez leurs parents, et leur mari devrait faciliter par tous les moyens leur remariage dans les meilleures conditions possibles. Je crois même qu'il devrait occasionnellement leur donner les vêtements dont elles ont besoin, ainsi qu'à leurs enfants, en sorte qu'elles ne se sentent pas privées de soutien. Quant à la nourriture, il ne faut pas avoir trop pitié d'elles, car, chez les Bantous, c'est la femme qui fournit la nourriture de la famille!

3^o La question des enfants est la plus difficile, et il est parfois impossible de lui trouver une solution satisfaisante. Quand ils sont encore jeunes, ils suivent naturellement leur mère. Les pères trouvent très dur de se séparer d'eux. Pourquoi? Sans doute à cause de l'amour qu'ils ont naturellement pour eux dans leur cœur; mais si l'on va plus profond, on trouvera probablement d'autres raisons. Qui sait s'ils ne pensent pas encore peut-être inconsciemment, selon

la vieille loi bantou, que les enfants, les filles en particulier, doivent apporter à leur père un avantage matériel? Quand ils ont adopté réellement le point de vue spirituel d'après lequel un père a plus de devoirs envers ses enfants que de bénéfices à en retirer, la séparation n'est plus si difficile.

4° Il va de soi qu'aucun mari chrétien ne doit être autorisé à hériter une veuve, ou à réclamer un lobolo si cette femme se remarie.

« Le changement qu'implique le passage de la polygamie à la monogamie entraînera certainement de grandes difficultés et même des détresses, » disaient les évêques à Lambeth.. » Il ne faut épargner aucun effort, aucun sacrifice pour rendre la souffrance causée aussi légère, aussi facile à porter que possible.. » Mais l'importance de la question est immense. La destinée de l'Eglise bantou elle-même et de la société future dépend de sa solution, aussi est-il nécessaire de maintenir strictement les principes, pendant ce temps de transition.

Le résultat d'une enquête faite parmi les élèves de Rikatla sur ce sujet confirme mes conclusions. Ils étaient tous des chrétiens convaincus et n'oubliaient certes pas le côté moral de la question. Pourtant il était aisé de voir que la polygamie n'était pas, pour eux, quelque chose de repoussant ou de dégoûtant; ils n'arrivaient pas à discerner le caractère immoral essentiel de la coutume. Pas un ne mentionna le grand principe de l'égalité de l'homme et de la femme devant la loi de pureté sexuelle. Ils ne paraissaient pas même choqués par le fait que la règle bantou, qui attend de la femme une parfaite fidélité à son mari, autorise ce dernier à avoir autant de femmes qu'il peut en acheter et à séduire autant de filles qu'il le désire. Au tréfonds de la mentalité bantou se trouve, solidement enracinée, l'idée que la femme, on la possède, que l'homme est son maître et que le mariage est un marché. Nous ne saurions blâmer nos convertis s'ils n'arrivent pas d'emblée à une compréhension complète de ces choses. Quand je leur dis que le mariage devrait être l'union de deux êtres humains liés par l'amour mutuel, que, par conséquent un jeune homme devait donner tout son cœur à une jeune fille, qu'il ne devait rester aucune place pour une autre, ils semblèrent frappés par cet argument et l'acceptèrent volontiers, mais l'idée ne leur était pas venue à eux-mêmes.

Cette difficulté à comprendre le caractère immoral de la polygamie explique pourquoi un si grand nombre d'indigènes chrétiens, même après avoir été monogames un temps, retombent si facilement dans la polygamie. J'ai entendu dire qu'au Cameroun, quand, à cause de la guerre, les missionnaires allemands durent quitter le pays, la polygamie envahit de nouveau les congrégations indigènes dans leur ensemble, que des pasteurs indigènes eux-mêmes y revinrent, et que les missionnaires français qui vinrent au secours de ces églises eurent à engager une terrible bataille pour rétablir la monogamie. Tout ceci montre qu'une longue éducation s'impose avant que la mentalité bantou soit suffisamment transformée pour être capable de comprendre parfaitement et d'accepter librement et volontiers l'idéal de la morale chrétienne dans ce domaine.

V. — SUR LA DESTINÉE DU VILLAGE THONGA (Voir p. 337).

Quel sera le destin de la petite communauté bantou, du village aux huttes groupées en cercle, bien fermé par sa clôture, à l'ombre de l'arbre symbolique, bien « lié » sous l'autorité absolue de son maître? Si nous examinons les villages indigènes modernes, construits sous l'influence de la civilisation et du christianisme, nous serons tout de suite frappés par le fait qu'ils ont de véritables rues parallèles les unes aux autres¹.

Ce changement est considérable et bien significatif. Le village thonga nouveau ne correspond plus à une famille bien définie. Il est devenu une agglomération de familles qui appartiennent à des clans différents, attirées dans un endroit donné par la ville européenne, ou par l'Eglise et l'école. La ligne droite que l'on peut prolonger indéfiniment, a pris la place du cercle nécessairement restreint. Comme les idées nouvelles envahissent maintenant la tribu bantou de toutes parts, il est certain que le vieux cercle disparaîtra de plus en plus et que des rues régulières deviendront la règle.

Au point de vue du pittoresque, c'est grand dommage. Pour l'ethnographe, les huttes disposées en cercle, cette curieuse commune bantou avec ses lois si précises, étaient dix fois plus intéressantes que la vulgaire rue bordée de maisons carrées ou d'abris de fer galvanisé, pauvre imitation des habitations européennes. Néanmoins, au point de vue pratique, ce changement est inévitable. C'est sans doute un progrès...

La *hutte indigène* a une jolie silhouette. Je préfère la forme thonga, la paroi circulaire surmontée d'un toit conique, à la forme zoulou, semblable à une ruche d'abeilles posée sur le sol, ou même à la forme cafre qui combine les caractères des deux premières, possédant une paroi circulaire sur laquelle repose un toit en coupole. Le toit conique est une meilleure protection contre la pluie. Mais toutes ces habitations ont un grand défaut : elles ne sont pas hygiéniques. Les rayons du soleil ne peuvent pas y pénétrer et, bien que la partie supérieure des roseaux du mur ne soit généralement pas plâtrée et permette une certaine ventilation, l'air ne peut pas circuler, car la hutte n'a pas de fenêtre. La fumée doit faire son chemin au travers du chaume et il est vraiment très difficile d'obtenir un courant d'air à l'intérieur. Si l'on adoptait un nouveau type de hutte avec des parois élevées, des portes bien proportionnées et des fenêtres, avec un toit dépassant légèrement la paroi, ces défauts seraient corrigés. Mais les indigènes civilisés n'ont pas cherché à suivre ce plan. Ils ont tout de suite copié le système européen, comme pour leurs vêtements. Combien souvent avons-nous désiré les voir adopter un costume approprié au climat et à leurs occupations! Mais quand ils abandonnent leur

1. Dans plusieurs tribus bantou, du Centre africain, même dans la tribu des Tchopis, à la frontière Sud-Est du pays thonga, les indigènes construisent déjà des rues droites. Ce plan est-il de leur invention ou non? Je crois que personne ne peut le dire. Dans les villages zoulou, southo et thonga, en tous cas, la disposition en cercle est caractéristique.

ceinture de peaux, c'est pour enfiler un pantalon, et ils rêvent tous d'un complet de serge ou de tissu khakhi! Ainsi ils se mettront à construire des maisons carrées, ce qui aura certainement des avantages, car la maison pourra être divisée en plusieurs pièces et les différents membres de la famille pourront tous loger sous le même toit, ce qui est, au point de vue éducatif, une bonne chose.

Le *communisme de la nourriture* est aussi un trait charmant de leur vie primitive, et il est bien fait pour remplir de joie le socialiste convaincu! Mais cette coutume a été sévèrement critiquée au point de vue hygiénique. L'habitude des convives de plonger leurs doigts tous ensemble dans le même plat propage la tuberculose et d'autres maladies contagieuses; mais je ne crois pas que ce soit là la raison qui mettra fin à cette coutume. Dans le village indigène moderne, plusieurs familles différentes vivent ensemble. Elles ne sont pas unies par les liens du sang. De plus, elles sont souvent si nombreuses qu'un communisme semblable serait impraticable. L'âge d'or a passé pour de bon!

Avec lui, s'en est allée la vie agréable et un peu parasiteuse du *mounoumouzane* demi-nu. L'avènement de la civilisation a déjà modifié profondément cette manière de vivre et la transformation s'accentuera encore. On entend souvent les colons se moquer de ces Noirs, qui croient qu'ils pourront échapper à la loi du travail sous laquelle les Européens gémissent : « Ces nègres qui pensent qu'on leur permettra de rester toujours d'incorrigibles paresseux! » Je ne puis arriver à partager cette vertueuse indignation. Premièrement le *doda* indigène n'est pas un pur paresseux. Il a son travail à lui et il s'en acquitte pour assurer le bien-être de son village. Secondement, si ses besoins sont peu nombreux, et s'il atteint vite le bienheureux état de l'homme qui n'a pas devant lui l'obligation du travail accablant, je vois des milliers d'Européens qui jouissent de la vie du rentier autant que lui, et sans aucun tourment de conscience. Un commerçant sud-africain qui travaille ferme pour faire fortune, et espère quitter le pays aussi vite que possible pour s'accorder le confort d'une ville européenne, des théâtres, des concerts et des clubs, n'a pas, après tout, un idéal beaucoup plus élevé que l'indigène dont il se moque. D'autre part, les circonstances elles-mêmes imposent à l'indigène cette loi de l'effort et lui enseignent cette « dignité du travail » dont nous entendons si souvent parler. Un indigène civilisé a augmenté dix fois ses besoins. Il lui faut les moyens de les satisfaire. C'est là le plus puissant stimulant à l'action et le seul qui soit tout-à-fait légitime. Cinquante, soixante mille Thongas, l'élite de notre tribu, affluent constamment à Johannesburg, où on les envisage comme les mineurs les plus capables. Beaucoup d'entre eux vont y gagner l'argent de leur lobolo. Mais ils apprennent à dépenser leur argent à d'autres fins, et ceux qui se convertissent au christianisme deviennent des clients réguliers des marchands qui leur vendent des vêtements, une meilleure nourriture et des livres. Les forts impôts qu'ils doivent payer les forcent aussi au travail. Tant qu'ils ne dépassent pas la limite raisonnable, tant que l'Etat fait bénéficier la communauté indigène du produit des taxes qu'il prélève sur elle, ce moyen de pousser l'indigène au travail se justifie, bien qu'il

ne soit pas aussi normal que la création de besoins nouveaux¹.

Il y a encore une autre circonstance qui pousse les hommes à travailler davantage et à décharger les femmes de la lourde tâche de labourer les champs. Désireux de se procurer de l'argent en vendant des céréales, les indigènes commencent à défricher des champs plus grands qu'autrefois, et, en maints endroits ils ont adopté l'emploi de la charrue au lieu de la pioche. La conséquence de ce changement c'est que les hommes se chargent maintenant du travail de la préparation des champs. Comme les femmes, selon l'antique coutume, n'ont rien à voir au bétail et que le labourage se fait avec des bœufs, les hommes se sont mis à ce travail pénible, et doivent ainsi travailler dur. N'est-ce pas un splendide résultat de l'extension de la civilisation? On ne peut nier le fait que, en ce qui concerne le mode de vie et la distribution des travaux entre les hommes et les femmes, un changement considérable s'est déjà produit et qu'il s'accroît de jour en jour dans le village thonga. Quel sera le résultat final de cette évolution?

Quand ils discutent le problème indigène, le plus difficile de tous les problèmes sud-africains, les politiciens, les missionnaires, les indigènes civilisés et les journaux posent généralement la question suivante : « La vie tribale indigène est-elle conservée ou, au contraire, détruite? » Aucune réponse claire, convaincante, satisfaisante n'a encore été donnée. La vie tribale se compose de deux éléments : la

1. On a employé un autre moyen pour obtenir le même résultat, c'est le travail forcé (en thonga *chibalou*). Je n'ai pas l'intention de traiter ici cet important et délicat sujet. La Société des Nations a créé en 1924 une Commission spéciale de l'esclavage qui a discuté tout le sujet à fond et avec grande compétence. Ces discussions ont abouti à une Convention adoptée par l'Assemblée de 1926 et l'article 5 s'exprime comme suit à propos du travail forcé :

• Les Hautes Parties Contractantes reconnaissent que le recours au travail forcé ou obligatoire peut avoir de graves conséquences et s'engagent, chacune en ce qui concerne les territoires soumis à sa souveraineté, juridiction, protection, suzeraineté ou tutelle, à prendre les mesures utiles pour éviter que le travail forcé ou obligatoire n'amène des conditions analogues à l'esclavage.

• Il est entendu :

1° Quo, sous réserve des dispositions transitoires énoncées au paragraphe 2 ci-dessous, le travail forcé ou obligatoire ne peut être exigé que pour des fins publiques;

2° Quo, dans les territoires où le travail forcé ou obligatoire pour d'autres fins que des fins publiques, existe encore, les Hautes Parties Contractantes s'efforceront d'y mettre progressivement fin, aussi rapidement que possible, et que, tant que ce travail forcé ou obligatoire existera, il ne sera employé qu'à titre exceptionnel, contre une rémunération adéquate et à la condition qu'un changement du lieu habituel de résidence ne puisse être imposé;

3° Et que, dans tous les cas, les autorités centrales compétentes du territoire intéressé assumeront la responsabilité du recours au travail forcé ou obligatoire. »

La Société des Nations a ainsi établi les principes généraux, et environ trente États ont déjà signé la Convention; parmi ceux-ci nous relevons avec plaisir la Grande-Bretagne et le Portugal. Maintenant la question a été transmise au B. I. T. qui en a fait une étude approfondie; elle a été déjà discutée

vie communale et la vie nationale; que l'on devrait examiner séparément. Je parle ici du premier de ces deux éléments seulement. La première remarque que je hasarderai est qu'il est un peu présomptueux de notre part de croire que nous pouvons exercer une grande influence sur la solution de cette question dans un sens ou dans l'autre. Quoi que l'on puisse désirer ou craindre, l'évolution du village indigène, qui a commencé dès que la civilisation a pénétré dans le pays, continuera. Il n'est pas au pouvoir du Pape, du Ministre des Affaires indigènes ou des Superintendants des grandes Sociétés missionnaires d'empêcher la transformation des tribus patriarcales primitives, car elle est inévitable. La société humaine évolue continuellement et les changements économiques et sociaux qui ont eu lieu dans l'Afrique du Sud sont si immenses, qu'ils affecteront profondément et transformeront peut-être entièrement la communauté bantou. Mais, (c'est ma seconde remarque) ce que nous pouvons essayer de faire c'est de contrôler et de guider cette évolution nécessaire, et je voudrais présenter à tous ceux qui peuvent collaborer à la formation de la société bantou de l'avenir, les deux suggestions suivantes :

1^o Même si la maison carrée supplante la hutte ronde, même si le houbo, la bandla et l'autorité absolue du noumzane disparaissent, faisons notre possible pour empêcher le village indigène de l'avenir d'être une imitation servile de nos établissements européens. Plus les indigènes resteront originaux, plus ils seront intéressants et dignes de vivre. La « place de la jalousie » disparaîtra avec la polygamie. Mais retenons tout ce qu'il y a de plaisant, tout ce qui a une valeur morale dans le pittoresque cercle des huttes : le respect des anciens, le sens de l'unité familiale, l'habitude de l'aide mutuelle, la disposition à partager sa nourriture avec d'autres. Ces vertus ne peuvent-elles être conservées dans le village chrétien, sous la direction du missionnaire, ou dans la « location » des villes avec son conseil d'indigènes civilisés? D'autre part, dans le cercle fermé, il n'y avait pas de place pour les étrangers. L'amour et l'intérêt s'étendaient seulement aux membres de la famille. Dans le nouvel établissement indigène, nous espérons créer un sens plus large de l'humanité, plus en accord avec les traditions de la vie moderne.

2^o L'évolution de la société indigène sera certainement accompagnée de beaucoup de souffrances et elle n'aboutira à un résultat satisfaisant que si les Blancs et les Noirs font preuve de beaucoup de patience. Que les Noirs conservateurs et les rêveurs attachés au passé admettent la nécessité de ces changements; que les Blancs, qui, souvent, pensent que la population noire a été créée pour les seuls intérêts de l'Européen, laissent la transformation s'accomplir

deux fois par la Conférence Internationale du Travail, en 1929 et en 1930. Un avant-projet de Convention concernant le travail forcé ou obligatoire a été élaboré et la discussion continue.

J'ajoute que le gouvernement portugais a promulgué en novembre 1926 un décret (n^o 12533) qui a été publié dans le *Bulletin Officiel de Mozambique* et qui contient l'article suivant (art. 5, § unique) : « Le travail forcé est permis seulement lorsqu'il est absolument indispensable, pour des travaux publics et d'une urgence indéniable. Ce travail sera rémunéré selon les circonstances »

graduellement, et ne la hâtent pas indûment dans leur désir exagéré de faire des indigènes une ressource pour le pays! Je suis convaincu que l'enseignement religieux et moral est de la plus haute importance pour faire triompher cet esprit de sagesse, de patience et de bienveillance à l'égard des tribus sud-africaines. J'espère que, dans le village bantou de l'avenir, les établissements publics démoralisants ne seront jamais autorisés à développer le goût extraordinaire des indigènes pour l'alcool. Mais, par contre, il est désirable que partout, au milieu des maisons, rondes ou carrées, on voie s'élever les édifices plus grands et plus honorables de l'Eglise et de l'Ecole, ceux dans lesquels le culte est célébré et l'enseignement mis à la portée de tous. L'existence même de ces races en dépend.

VI. — CONCLUSIONS DE LA TROISIÈME PARTIE.

L'ère nouvelle et l'avenir de la Tribu Sud-Africaine.

Aristote, le grand philosophe, a donné de l'homme la définition suivante : *Ζῷον πολιτικόν*, un animal politique, par où il montrait avec raison que l'homme n'est pas fait pour vivre seul, mais pour vivre en société. Cette définition est applicable au Bantou, comme à tout autre membre de la race humaine; la famille est le premier groupe social; le clan, le second. Les Bantous sont une race douée d'un sens politique remarquable; personne niera qu'ils ont inventé un système politique pratique et fort ingénieux, un système qui combine admirablement deux principes opposés : l'autocratie du chef et l'esprit démocratique du sujet. Les citoyens bantou sont de vrais citoyens. Ils ont le droit de siéger au houbu et de donner leur avis sur toutes les questions d'intérêt général, qu'elles aient un caractère législatif, politique ou judiciaire. Cette participation à la discussion des affaires du pays, depuis des siècles, leur a donné le sens de leur importance, une parole grave, et une dignité de manières qui font une profonde impression à l'Européen lorsqu'il visite un village bantou typique.

Mais cet état de choses est rapidement modifié par la civilisation toute puissante qui envahit l'Afrique du Sud de toutes parts, comme une marée irrésistible. Ma description de la vie nationale de la tribu ou du clan s'applique encore à quelques parties du pays thonga; mais les changements se produisent si vite, qu'elle n'aura bientôt plus qu'une valeur historique. Dans d'autres régions de l'Afrique du Sud, la vieille vie du clan a déjà totalement disparu.

Nous avons essayé de prévoir l'avenir du village bantou, mais combien plus sérieuse est la question du destin de la tribu bantou elle-même! Je ne crois pas pouvoir la laisser de côté entièrement, bien que je ne me dissimule pas les difficultés et la délicatesse de ce que l'on a appelé le « problème indigène ».

Pour nous rendre compte dans quelle direction se poursuit l'évolution actuelle des tribus sud-africaines, il nous faut tout d'abord considérer quelle a été l'influence de la civilisation européenne sur la

vie politique indigène jusqu'à présent. Nous faisons allusion ici à des faits qui appartiennent déjà au passé et qui sont bien avérés.

1^o *Résultats de la rencontre de la civilisation
et de la vie tribale bantou jusqu'à aujourd'hui.*

a) La civilisation a détruit la puissance militaire des Bantous sud-africains. Il y a cinquante ans, ils pouvaient encore lutter contre les Blancs avec quelque espoir de succès. Aujourd'hui leur puissance militaire a été brisée. Il leur sera toujours possible d'occire quelques femmes blanches, quelques colons établis au milieu d'eux, très loin des centres; ils pourront encore à l'occasion battre une troupe mal organisée envoyée pour faire une reconnaissance; ils sont incapables de résister à une armée européenne armée de fusils à tir rapide et pourvue de tous les moyens de guerre moderne, même s'ils sont dix fois supérieurs en nombre. La dernière révolte zoulou est une démonstration frappante de ce fait. Avec un courage admirable, l'armée zoulou se précipita contre les Blancs avec ses assagaies et ses chants de guerre. Mais 600 indigènes furent tués par les mitrailleuses, avant même d'être assez près pour pouvoir lancer une assaïe! Tant que la race noire ne sera pas en mesure de lutter avec les Blancs sur un pied d'égalité, avec les mêmes moyens de combat, elle ne peut espérer retrouver sa puissance militaire, quels que soient son courage d'ailleurs et son patriotisme.

b) Une fois le territoire sud-africain conquis, les Blancs ont placé partout des Commissaires, chargés de surveiller leurs sujets de couleur. Ainsi les guerres tribales ont pris fin. Les indigènes ne peuvent plus s'adonner à leurs vieilles coutumes guerrières. Ils peuvent profiter d'une guerre entre Européens pour vider d'anciennes querelles, comme ce fut le cas pendant la guerre anglo-boer, mais ils ne peuvent plus se battre comme ils le voudraient. Dans plusieurs régions de l'Afrique du Sud ils ont été désarmés. Cette transformation est, dans l'ensemble, un bien. Les guerres indigènes n'ont jamais été profitables à la race. Mais ainsi se trouve détruite l'une des sources du patriotisme et, en ce sens, le sentiment national est appauvri.

c) Les Commissaires des Affaires indigènes ont réussi non seulement à couper court aux tendances militaires de la tribu, mais encore à réduire la puissance de ses chefs. L'autorité du chef dans le clan a certainement diminué. Dans certains cas, il a été déposé ou banni, à la suite d'une guerre, et la tribu est restée sans tête et sans force, comme émasculée et incapable de se conduire elle-même. Mankhé-lou le disait : « Notre chef est la forêt dans laquelle nous nous retirons! Sans lui, nous sommes comme des femmes! » Cette expérience a été faite dans le clan de Mpfoumou ou de Zihlahla, qui était peut-être le plus important des petits royaumes ronga et qui souffrit le plus de la guerre de 1894-1896. Son jeune chef Nwamantibyane fut pris et déporté quelque part dans l'Est africain et le clan se démembra; un grand nombre de ses membres émigrèrent au Transvaal; les autres restèrent, mécontents, impuissants, dans leur ancien territoire, et furent incorporés à Matjolo ou Mabota.

Même si le chef indigène est maintenu au pouvoir par les Blancs, son autorité est compromise. Comme juge, il n'ose plus infliger la peine capitale. Son tribunal ne peut se prononcer que sur des affaires de moindre importance, et derrière lui, plus haut que lui, on peut en appeler à la Cour des Blancs, prête à prendre en mains tout cas important. Si le chef indigène est injuste ou égoïste dans ses décisions, les indigènes s'adresseront de plus en plus au tribunal des Blancs. Il se peut que leur cas n'y soit pas aussi bien compris que dans le *houbo* de la tribu, mais ils y seront peut-être traités avec plus de justice. Ainsi des Commissaires intelligents et habiles réussiront à attirer plus de clients à leur résidence que le chef à sa capitale¹.

L'existence de ce double contrôle conduit à un affaiblissement progressif du lien tribal.

d) *L'œuvre missionnaire*, qui a pris une si grande extension dans le pays, conduit au même résultat. Elle fait pénétrer dans les esprits un nouvel idéal religieux et moral. Les vieilles coutumes, les superstitions consacrées, beaucoup des lois du code indigène sont rejetées par ceux qui se convertissent. Ils restent généralement loyalement soumis à l'autorité du chef, s'acquittent de leurs redevances, font partie de l'armée, mais si les conseillers décident un « *nyiwa* », c'est-à-dire convoquent une réunion du clan pour découvrir les jeteuses de sorts, s'ils exigent une corvée un jour de dimanche, etc., leur conscience ne leur permet pas d'obéir. D'autre part les convertis indigènes forment généralement une Eglise, sous la direction de leur missionnaire blanc, et la congrégation chrétienne devient parfois une sorte d'*imperium in imperio*, soumis à ses propres lois. C'est la conséquence inévitable des coutumes mauvaises ou immorales du paganisme (beuveries de bière, lobolo, polygamie) que l'idéal chrétien ne saurait approuver. Un abîme profond se creuse ainsi entre les chrétiens et les païens et cela affaiblit aussi la vie tribale.

Les causes qui ont amené cette transformation prendront probablement plus de force encore dans l'avenir. Le développement de l'individualisme continuera avec sa conséquence nécessaire qui est la destruction progressive du lien tribal, et nous pouvons aisément prévoir le moment où le clan aura perdu sa cohésion politique et, où ses membres seront devenus indépendants de toute autorité indigène.

c) *Perte du sens politique*. — Avec quels yeux devons-nous envisager cette possibilité? Il se peut qu'elle présente certains avantages sur l'ancien état de choses, mais elle comporte, à mon sens, une perte réelle et très regrettable pour les indigènes. Le sens politique, qui a pour corollaire le sentiment de responsabilité, aura disparu, et ce sens est l'un des agents les plus précieux dans la formation du caractère. Contemplons une assemblée d'indouas à la vieille mode, discutant d'une question qui touche au bien-être de la tribu, sous la direction de leur chef; comparons à cette assemblée celle des indigènes à demi civilisés, dans une location près d'une ville, un « *tea meeting* » de basse classe par exemple, réunion d'hommes qui n'ont

1. Ce fut le cas, par exemple, au Nondwane où le despotisme injuste et égoïste de Moubvécha poussa plusieurs de ses sujets à aller « *chikanékiswéni* » c'est-à-dire chez l'administrateur portugais de Morakwéno.

plus de respect pour personne, qui s'adonnent à l'alcool ou à l'immoralité, car ils ont rejeté l'autorité des missionnaires blancs, sûrs qu'ils sont de savoir tellement mieux ce qu'ils ont à faire! Il y avait dans la première assemblée une dignité, un sens du devoir que l'on ne trouve plus guère dans la seconde...

Il est parfaitement inutile que nous, les Blancs, maudissions l'indigène dégénéré ou pleurions la disparition des vieilles restrictions. Confessons plutôt que nous sommes dans une grande mesure responsables de ces résultats. Nous sommes intervenus dans le clan bantou en le privant de son indépendance; nous lui avons ôté l'un de ses traits essentiels pour la formation du caractère, la responsabilité politique. Il ne faut pas oublier cela dans la discussion du problème indigène. C'est nous qui avons causé la perte, et c'est notre devoir de chercher à rendre à la mentalité indigène ce que nous lui avons inconsciemment, et peut-être inconsidérément enlevé.

Nous ne saurions nous contenter d'avoir obtenu des travailleurs non payés pour nos fermes, ou des mineurs rétribués pour extraire notre or. C'est pour nous une question d'honneur que notre intervention dans les affaires des indigènes ne puisse jamais avoir pour résultat une détérioration de leur état moral.

Je sais que je touche ici à la question la plus difficile, la plus contestée, la plus délicate de toutes celles qui constituent le problème indigène, c'est-à-dire à celle des droits politiques des indigènes, et je sens toute mon incompetence à la traiter. Si l'on me demandait de proposer la solution de cette question ardue, je refuserais certainement de le faire. Mais je parle ici, non comme un théoricien politique, mais comme un ethnographe qui est arrivé à cette conclusion c'est que l'état de choses actuel a porté préjudice au caractère d'une race, et qui cherche honnêtement un remède.

2^o Comment conserver le sens de responsabilité politique chez les indigènes sud-africains¹.

Le remède serait-il d'octroyer à tout indigène mâle adulte de vingt et un ans, sujet britannique et résident depuis six mois dans le pays, le droit de vote?

a) *Droit de vote indigène.* — Depuis de nombreuses années la population indigène de la Colonie du Cap possède le droit de vote pour l'élection des membres du Parlement. Chaque indigène qui a un certain degré d'éducation (qui sait écrire son nom) et qui possède une certaine propriété ou un certain revenu, peut demander le droit de vote. Il n'y a pas de différence entre Blancs et Noirs à cet égard.

1. Ces remarques furent rédigées en 1911, avant la promulgation du « Native Land Act », avant que les propositions concernant la « ségrégation » aient été faites, et bien avant la proclamation de la nouvelle politique indigène du général Hertzog. Elles ne sont peut-être plus entièrement à la page. Je les reproduis néanmoins telles quelles, car elles contiennent certains principes généraux, qui m'apparaissent avoir une valeur permanente. J'exprimerai seulement ma reconnaissance en constatant que l'idée d'accorder aux tribus sud-africaines des Conseils indigènes a fait des progrès aussi étonnants.

Quel a été le résultat de cette politique généreuse? Sur l'ensemble de la population indigène du Cap, 14.900 Bantous seulement (statistique de 1926) ont profité de cet avantage. Ils forment environ le dixième du corps électoral. Le *Christian Express*, août 1908, dit : « Ils ont usé de ce privilège honorablement et avec profit. » Ils sont entrés dans l'un ou l'autre des deux grands partis politiques. Il ne semble pas qu'aucun mal ait résulté pour le pays de l'octroi de ce droit à la population indigène. Des progrès notables ont été réalisés. En voyageant à travers la colonie du Cap, après le Transvaal et le Natal, j'ai été frappé de la différence dans l'attitude et les manières des indigènes, et dans la façon dont on les traitait. Ils font beaucoup plus l'effet de citoyens, de citoyens véritables ou virtuels, et les Blancs font preuve à leur égard d'une considération qu'on leur témoigne beaucoup moins dans les autres colonies.

Cependant l'octroi du droit de vote n'est pas une panacée pour le mal dont je parle maintenant, car ils sont relativement peu nombreux les indigènes qui en ont profité dans le plus avancé des Etats sud-africains! Nous savons que les hommes d'Etat des autres colonies sont très peu disposés à suivre l'exemple du Cap. Même en supposant qu'ils offrent le droit de vote aux hommes de couleur partout, la grande masse de la population indigène y trouverait somme toute peu d'avantages. Les qualifications demandées seraient probablement élevées et seul un petit nombre en profiterait. De plus les *non civilisés*, qui sont encore la grande majorité, ne pourraient en faire usage. Comment pourraient-ils se faire une opinion raisonnée sur les questions ferroviaires et minières, sur les problèmes de l'éducation et sur les problèmes économiques qui laissent nos hommes d'Etat si perplexes? Comment pourraient-ils faire leur choix entre l'attitude des progressistes et des conservateurs, et placer dans l'urne un vote raisonnable et indépendant dans l'élection des membres du Parlement? J'en pourrais dire autant des centaines et des milliers d'indigènes *superficiellement éduqués*. Ils savent plus ou moins lire et écrire, mais sont absolument incapables de comprendre le dixième de ce qu'on publie dans le *Star* ou l'*Argus*, car leur horizon est totalement différent de celui du Blanc, bien qu'ils ne soient peut-être pas très inférieurs en intelligence à beaucoup d'Européens. Savoir écrire son nom n'est pas une qualification suffisante pour prendre part à la politique de l'Union Sud-Africaine.

La race noire est maintenant dans une période de transition et personne ne peut prédire dans quelle direction elle évoluera et jusqu'où elle ira. Il est possible que dans cent ou deux cents ans, les Bantous sud-africains auront atteint un niveau d'éducation tel qu'ils seront capables d'exercer normalement des droits politiques complets. Aujourd'hui, il me semble que le droit de vote doit demeurer le privilège du petit nombre, de ces Zoulous, Soutos, ou Thongas tout à fait éduqués, qui ont atteint le niveau moral et intellectuel requis. Je crois qu'il serait de bonne et sage politique de le leur offrir, en exigeant d'eux (comme aussi des Blancs) les qualifications aussi élevées qu'on l'estimera nécessaire; le droit de vote serait ainsi placé devant eux comme un idéal accessible aux meilleurs représentants de la race, dans tout le Sud de l'Afrique. Ce droit aurait, grâce à eux,

l'effet d'élever l'ensemble de la population indigène. Mais il faut trouver un autre moyen pour les masses qui ne peuvent pas encore parvenir à ce niveau, et qui doivent néanmoins conserver un intérêt politique et s'acquitter de devoirs politiques, pour la formation de leur propre caractère.

Je crois que l'on pourrait y parvenir de deux façons : en fortifiant le système tribal, là où il donne encore satisfaction, et en leur accordant une sorte de représentation qui soit capable de protéger les intérêts des indigènes dans le Dominion Sud-Africain.

b) *Renforcement du système tribal.* — La grande majorité des indigènes sud-africains vit encore sous le vieux régime tribal, plus ou moins amendé par les Gouvernements blancs qui les régissent. Dans les Protectorats, avec leur population de plus de 700.000 âmes, au Zoulouland, etc., il est encore le système régnant. Dans d'autres régions, les chefs ont perdu davantage de leur pouvoir et l'activité politique de leurs sujets a diminué en proportion. Quelques rêveurs voudraient voir le système tribal entièrement aboli et la dualité de gouvernement disparaître immédiatement par l'absorption des pouvoirs du Chef dans ceux du Commissaire des Affaires indigènes. Ce serait une erreur. Aussi longtemps qu'il n'est pas un citoyen électeur dans l'Etat, que l'indigène non-civilisé reste un membre responsable de son clan! Pour cela, ne hâtons pas la mort du clan. S'il doit mourir, que ce soit d'une mort naturelle... L'individualisme fait des progrès de jour en jour. De plus, qui sait si la tribu bantou ne saura pas trouver le moyen de s'adapter au nouvel état de choses? Il sera très intéressant de suivre l'évolution de la vie politique dans les Protectorats, au Lessouto par exemple, où le sol appartient aux indigènes et demeure inaliénable, où le contact dangereux avec les Blancs est réduit au minimum, mais où la civilisation et le christianisme pénètrent irrésistiblement. Certains chefs ont déjà été convertis au christianisme, comme Khama au Bétchouanaland et plusieurs autres dans d'autres tribus : parmi eux, dans la tribu thonga, citons Mouhlaba, le chef du clan nkouna. Ils adoptent généralement les coutumes de la civilisation, bâtissent de bonnes maisons, achètent des mules et des chars. Supposons qu'un certain nombre d'entre eux subissent une pareille transformation profonde et soient suivis par la masse de leurs sujets sous la direction de missionnaires blancs avisés : le clan bantou ne pourrait-il pas alors se muer en quelque chose de nouveau, d'original, d'intéressant : en un organisme politique où les défauts du paganisme auraient disparu et où une saine vie nationale prévaudrait? Les Bantous ne sont pas républicains, mais ils sont démocrates. Pourquoi leur système tribal ne se débarrasserait-il pas de ses éléments critiquables et ne garderait-il pas seulement ceux qui sont compatibles avec la morale chrétienne et la civilisation?

Ce sont là seulement des questions que je me pose, et non des opinions arrêtées auxquelles je suis arrivé. En tous cas, si le système tribal doit et peut être maintenu pour un temps indéterminé, le Gouvernement devrait prendre des mesures pour l'améliorer ou pour empêcher, tout au moins sa détérioration. Il devrait porter surtout son attention sur le caractère des chefs. Ils sont en fin de compte

des employés du Gouvernement, qui sont revêtus d'une certaine autorité sur des sujets britanniques ou portugais. On devrait exiger d'eux des qualifications morales aussi bien que des autres employés civils ou judiciaires. Leur conduite devrait être d'autant plus soigneusement surveillée, dans les conditions nouvelles où ils se trouvent et qui sont éminemment dangereuses pour leur vie morale. Sous la vieille loi de la tribu, leur pouvoir était limité par les indounas; ils pouvaient même être déposés par un conseil de famille. Maintenant le chef se sent soutenu par les Blancs et il est tenté de prendre moins soin des intérêts de ses gens. Beaucoup d'entre eux sont devenus des ivrognes invétérés. Dans certaines régions, ils peuvent obtenir de l'alcool, que l'on interdit absolument à leurs sujets, et c'est alors la ruine, au point de vue moral. C'est un résultat vraiment lamentable et une pareille dégradation tue la vie politique du clan plus sûrement que ne le ferait la disparition même du chef. Si le système tribal doit être conservé, il s'agit d'exercer une surveillance étroite sur les chefs, et faire en sorte que les indounas et les sujets gardent la part d'autorité que la tribu leur avait confiée dès l'origine.

c) *Election de représentants indigènes.* — Néanmoins il ne sera pas suffisant de créer une barrière, aussi haute et solide que possible, autour du clan bantou, pour le maintenir en vie jusqu'à ce que toute la masse de la population indigène puisse recevoir le droit de vote. Bien que l'Afrique du Sud soit un pays conquis et dominé par les Blancs, il y a un grand nombre de questions dans lesquelles les deux races sont également intéressées. Les indigènes paient des impôts, des impôts élevés, ils contribuent au développement économique du pays, ils fournissent aux mines et à l'agriculture la main-d'œuvre nécessaire. Il y a des domaines où ils devraient avoir leur mot à dire et dans lesquels le Gouvernement blanc ne devrait pas prendre de décision sans les avoir préalablement entendus. Dans toute la législation qui les concerne directement, ou qui se rapporte à l'emploi de l'argent prélevé sur eux, ils devraient être consultés. Ils ne sont pas encore capables sans doute de se former un jugement éclairé sur la politique générale de l'Afrique du Sud, mais ils comprennent très bien ce qui les touche, et il serait naturel de leur donner les moyens d'exprimer leur avis sur ce point. On a reconnu cette vérité jusqu'à un certain point. Le Transkei a son Conseil indigène et le Natal a instauré récemment une organisation semblable. Lord Selborne, dans un admirable discours, prononcé à l'Université du Cap le 27 février 1909, a insisté fortement sur la nécessité de créer des Conseils de ce genre dans tous les districts, et nous sommes heureux de voir que cette idée, qui existait dans l'esprit de beaucoup d'amis des indigènes depuis longtemps, a été exprimée clairement par une aussi haute autorité.

Ces Conseils devraient agir tout d'abord comme Corps consultatifs, et donner leur avis chaque fois que le Parlement va édicter des lois qui concernent les indigènes. Ils pourraient même être autorisés à exprimer leurs vues ou, si c'est nécessaire, leurs plaintes, sur la manière en laquelle sont administrés les indigènes, et leurs vœux pour le bien-être de leur peuple. Des Conseils de ce genre tiendraient lieu d'une soupape de sûreté. Les indigènes mécontents sont souvent

soulagés par le seul fait qu'on leur donne l'occasion d'exposer leurs griefs, quel que soit le résultat de leurs remontrances. Mais cette institution aurait un effet plus utile encore : elle développerait le sens politique des indigènes encore soumis au système tribal, et leur apprendrait à discuter des questions d'intérêt général qui concernent l'ensemble de la population de couleur, et non seulement leur petit clan. Ainsi ils seraient graduellement préparés au temps où la dualité de l'autorité aura disparu, et où ils deviendront peut-être des citoyens du Dominion sud-africain, dans le plein sens du mot.

Si nous permettons aux membres éduqués et pleinement civilisés de la race d'obtenir le droit de vote, si nous dirigeons sagement les masses non civilisées qui demeurent encore sous la loi tribale, en prenant un soin particulier de leurs chefs, en éduquant leurs fils, en stimulant le progrès matériel, moral et intellectuel des clans, si nous créons partout des Conseils indigènes vraiment représentatifs et leur donnons l'occasion d'étudier les questions qui intéressent la population indigène, et de faire connaître l'opinion indigène au Parlement en guise de préavis, alors nous aurons fait de notre mieux pour rétablir ce sens de responsabilité politique que nous sommes en train de détruire graduellement aujourd'hui. Nous aurons fait notre devoir pour l'avenir de la Tribu Sud-Africaine.

Personne ne peut dire ce que sera cet avenir. Il dépend surtout des indigènes eux-mêmes. Chacun sait que l'Acte d'Union contient une clause qui blesse gravement les sentiments des Bantous éduqués de l'Afrique du Sud. Quand la nouvelle parvint sur les rives africaines que la Chambre des Communes avait ratifié cet Acte sans amendement, y compris la barrière de couleurs, ils exprimèrent leur profonde tristesse, et eurent l'impression que leur race avait été traitée injustement... Mais un de leurs journaux publia le commentaire suivant : « Les indigènes, hommes, femmes et enfants, doivent consacrer toutes leurs forces à se développer eux-mêmes, à s'approprier tout ce que la civilisation et le vrai christianisme signifient, de manière à ce que leur prétention à l'égalité de traitement pour tous les sujets britanniques s'impose irrésistiblement... » Que ce conseil viril, toute la population indigène de l'Afrique du Sud l'entende et le suive; il restera alors un espoir pour la Tribu Sud-Africaine, quelles que soient les transformations par lesquelles devront passer les générations qui viennent.

GRAVURES DANS LE TEXTE

	Pages
Plan de la loge de la circoncision	78
Un Ronga dans son tombeau	134
Le tombeau de Sokis	136
La cérémonie de l'écrasement de la hutte.	153
Formes diverses du « Bouhlolo » (jeux de la ficelle)	167
Plan du village thonga.	298
Explication du jeu des fumeurs de chanvre; combats de salive.	326
Le jeu du tchouba et ses règles	329
Les armes thonga.	421
Carré de l'infanterie portugaise	437

GRAVURES HORS TEXTE

Mankhérou, près de la branche fourchue magique	128
Spoon, jeteur d'osselets divinatoires	128
Tobane	128
Calebasses thonga	129
Garçons jouant aux billes	144
Garçons circoncis près de Shilouvane.	144
Garçons circoncis assis près du feu de « l'Eléphant ».	144
Femmes tatouées du clan Nkouna	145
Femme sud-africaine et son enfant dans le « ntéhé ».	145
Femmes tatouées du clan tembé	272
Femmes thonga du Transvaal.	273
Le chef Moubvécha et quelques-unes de ses femmes.	288
Une entrée de la capitale du Tembé.	288
Un habitué de la cour nkouna	289
Molwélé, le nain pédi	289
Mouhlaba, chef du clan nkouna	289

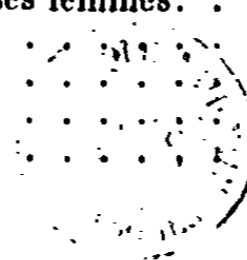


TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. — Ethnographie et entomologie. Urgence du présent travail. Mes informateurs. But scientifique et pratique. Plan du livre. Secourir les hommes nos frères est plus noble que leur transmettre nos connaissances.	7
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — LA TRIBU THONGA.	15
Considérations préliminaires sur l'orthographe des mots thonga	15
I. Délimitation géographique de la tribu.	18
II. Tribu, Groupes et Clans.	18
III. Nom générique de la tribu.	19
IV. Les six groupes des clans thonga.	20
V. Importance numérique de la tribu thonga.	23
VI. Histoire de la tribu thonga.	26
A. <i>Période préhistorique</i> , 26. — B. <i>Période historique</i> , 32	
VII. Caractères ethniques de la tribu thonga.	34
PREMIÈRE PARTIE	
LA VIE DE L'INDIVIDU	
CHAPITRE PREMIER. — L'ÉVOLUTION D'UN HOMME DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'À SA MORT.	41
A. — <i>Enfance</i>	41
I. Le jour de la naissance	41
II. La première semaine ou période des couches	46
III. La période de l'allaitement.	50
1. Le ntéhé, 50. — 2. Le régime pendant la période de l'allaitement, 51. — 3. Dentition, 54. — 4. Présentation à la lune (kou yandla), 55. — 5. L'attachement du cordon, 58. — 6. Le sevrage, 60.	
B. — <i>Jeunesse</i>	63
1. Surveillance des troupeaux, 63. — 2. Vol. 65. — 3. La chasse, 65. — 4. Acquisition de la science de la brousse, 66. — 5. Les jeux, 67.	
C. — <i>L'Age de la Puberté</i>	71
I. Rites de la Circoncision.	71
1. Origine et diffusion de la circoncision chez les Thongas, 71. — 2. Caractères généraux des rites de la circoncision, 74. — 3. Les trois séries des rites de la circoncision, 75 : a) Rites de séparation, 75. — b) Rites de marge, 77. — (I. Le soungi ou loge, 77. — II. Tabous sexuels et tabous	

du langage dans le soungi, 79. — III. Les épreuves, 81. —	
IV. L'enseignement des formules, 84. — c) Rites d'agrégation, 89. — (I. Le Moulagarou, 89. — II. La danse des Mayiwayiwane, 90. — III. Le dernier jour, 91. — IV. La procession du caméléon, 91).	
Remarques au sujet de l'École de la Circoncision, 92.	
II. Autres rites de Puberté.	93
1. La coutume du rêve érotique, 93. — 2. Percement des oreilles, 94. — 3. Le « Gangisa », 95.	
D). — <i>Le Mariage</i>	98
1. Charms d'amour.	98
II. Cérémonies de mariage du clan Mpfoumo.	99
1. Les fiançailles (bouta), 99. — 2. Les visites des fiançailles (Tjekela et koroka), 101. — 3. Les Tabous de la période des fiançailles, 104. — 4. La fête du lobola, 105. — a) Préparatifs, 105. — b) L'assaut du village, 106. — c) Compte du lobolo, 106. — d) Cortège des époux, 107. — e) L'acte religieux, 108. — f) La ceinture symbolique, 108. — 5. Le tlhoma; départ de la fiancée pour le domicile conjugal, 109.	
III. Coutumes concernant le mariage dans les autres clans ronga.	110
IV. Cérémonies du mariage dans les clans du Nord.	112
V. Le mariage par enlèvement.	116
Remarques relatives aux coutumes matrimoniales chez les Thongas.	117
E). — <i>L'âge mûr</i>	122
1. L'idéal bantou.	122
II. Fixation de la couronne de cire.	125
F). — <i>La vieillesse</i>	127
G). — <i>La mort</i>	128
1. Les derniers jours.	128
II. Le tombeau.	131
III. L'enterrement.	132
IV. Le grand deuil des cinq premiers jours.	139
1. Le Grand Deuil chez les Rongas, 139. — 2. Le Grand Deuil dans les clans du Nord, 144.	
V. Rites sexuels de purification.	147
VI. Rites familiaux.	150
1. Chez les Rongas, 150. — 2. Dans les clans du Nord, 156.	
VII. Différents cas de mort.	158
Remarques sur la mort et l'enterrement.	160
CHAPITRE II. — ÉVOLUTION D'UNE FEMME DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'À SA MORT.	162
A). — <i>Avant le mariage</i>	164
1. Jeux des filles.	164
II. Coutumes relatives à la nubilité.	168
1. Le rite Khomba, 168. — 2. Tatouage (Tlhabela tinlanga), 170. — 3. Limage des dents en pointe (Kou hleta), 172. — 4. Coutume des Milèbe, 172.	
B). — <i>Mariage et vie conjugale</i>	172

1. Conditions du mariage, 172. — 2. Tabous féminins spéciaux, 173. — 3. Première année de vie conjugale, 175. — 4. Mari et femme, 175. — 5. Stérilité, 179. — 6. Grossesse et fausses couches, 180. — 7. Accouchement, 181. — Perte d'enfants, 182. — 9. Adultère, 184. — 10. Divorce, 187. — 11. Veuvage, 188.	
C. — <i>Vieillesse et mort</i>	201

DEUXIÈME PARTIE

LA VIE DE LA FAMILLE ET DU VILLAGE

CHAPITRE PREMIER. — LA VIE DE LA FAMILLE.	207
A. — <i>Remarques concernant le tableau des termes relatifs aux relations de parenté dans dix tribus ou sous-tribus sud-africaines</i>	208
B. — <i>Explication des termes de parenté thonga</i>	210
I. Parenté par le sang	211
1. Parents du côté paternel, 211. — 2. Parents du côté maternel, 217.	
II. Parenté par alliance.	223
1. Parenté du côté de la femme, 223. — a) Caractères généraux, 223. — b) Les bakoñwana, 224. — c) Les tinamou, 229. — 2. Parenté du côté du mari, 232. — 3. Extension de la parenté par alliance en vertu du lobolo, 233. — 4. Les tabous dans les relations avec les parents par alliance, 239.	
C. — <i>Règles matrimoniales</i>	243
I. Cas de prohibition absolue.	244
II. Mariages permis sous condition.	246
III. Mariages permis	249
IV. Mariages recommandés	250
1. Droit de préemption, 250. — 2. Droit d'héritage, 252.	
D. — <i>Restes des systèmes de parenté antérieurs</i>	254
I. Promiscuité originelle.	254
II. Mariage par groupes	255
III. Matriarcat.	256
1. Devoirs et droits de l'oncle maternel, 257. — 2. Droits du neveu utérin, 258	
E. — <i>La coutume du lobolo</i>	264
I. Historique de la coutume. Comment on la pratique.	264
II. La signification du lobola à l'origine et conséquences.	267
1. Avantages de la coutume du lobola, 268. — 2. Conséquences fâcheuses de la coutume du lobola, 269.	
F. — <i>Polygamie</i>	271
I. Origine et extension de la polygamie chez les Thongas.	271
II. Conséquences de la polygamie.	274
G. — <i>Quelques traits du système de parenté dans d'autres tribus sud-africaines</i>	277
1. Tribus dans lesquelles un homme a le droit d'épouser la fille du frère de sa femme, 278. — 2. Tribus dans lesquelles un homme a le droit d'épouser par priorité la fille de son oncle maternel, 280.	

CHAPITRE II. — LA VIE DU VILLAGE	296
A. — <i>Le village thonga</i>	296
B. — <i>Transfert d'un village et fondation d'un nouveau vil-</i> <i>lage.</i>	303
I. Dans les clans du Nord.	305
II. Dans les clans des Rongas.	308
III. Quelques remarques sur les règles du déménagement.	311
C. — <i>Le chef du village et ses attributions.</i>	313
D. — <i>Vie quotidienne du village</i>	317
I. Activité des femmes	317
II. Activité des hommes	320
III. Jeux des adultes.	325
E. — <i>Règles de politesse et d'hospitalité.</i>	333

TROISIÈME PARTIE

LA VIE NATIONALE

CHAPITRE PREMIER. — LE CLAN	339
A. — <i>Organisation actuelle du clan</i>	339
B. — <i>Noms de louanges appliqués aux clans et totémisme.</i>	342
CHAPITRE II. — L'ÉVOLUTION DU CHEF.	349
A. — <i>Enfance et Jeunesse</i>	349
B. — <i>Couronnement</i>	351
C. — <i>Le mariage officiel.</i>	355
D. — <i>Le règne.</i>	361
I. Caractère sacré du chef	361
II. Insignes royaux	365
III. Le droit du louma et les rites des prémices.	373
1. Le louma sans cérémonie religieuse, 374. — 2. Le louma du millet, 375. — 3. Le louma du boukagne et la grande fête nationale, 375.	
IV. Les impôts.	381
V. Dangers et difficultés de la position de chef.	383
1. Le caractère du chef, 384. — 2. Le système de gouver- nement, 385. — 3. La loi de succession, 386.	
E. — <i>Mort</i>	389
CHAPITRE III. — LA COUR ET LE TRIBUNAL.	393
A. — <i>Le village du chef</i>	393
B. — <i>Personnages de la cour.</i>	394
I. Les Conseillers.	394
II. Les Favoris ou Messagers	395
III. Le Héraut.	395
IV. Le Chitalé cha tiko, l'insulteur du pays.	399
C. — <i>Coutumes diverses de la Cour.</i>	400
I. Le grand tambour (Mountchintchi).	400
II. La Bounanga	401
III. La Chipalapala.	402
IV. Les visiteurs.	402
V. La Coutume du « kondza ».	402

VI. Relations diplomatiques.	403
D. — <i>Le Tribunal du chef</i>	403
I. Affaires législatives	403
II. Cas judiciaires	405
1. Sens de justice, 405. — 2. Cas de procédure civile, 407. —	
3. Cas de procédure pénale, 409.	
CHAPITRE IV. — L'ARMÉE.	417
A. — <i>Développement de l'esprit guerrier chez les Thongas</i>	417
B. — <i>Costume et armes de guerre</i>	418
C. — <i>Mobilisation de l'armée</i>	423
D. — <i>Le Moukhombi, le cercle des guerriers</i>	423
E. — <i>Chants de guerre</i>	427
F. — <i>Danse de guerre</i>	429
G. — <i>Administration de la médecine de guerre</i>	430
H. — <i>Sur le chemin de la bataille. Le combat. Stratégie.</i>	
<i>Paniques. Le retour à la maison</i>	434
I. — <i>Le sort des tués et le traitement des tueurs</i>	441
1. Le sort des tués, 441. — 2. Traitement de ceux qui ont	
tué, 443.	
J. — <i>Quelques remarques sur les rites de guerre</i>	447
APPENDICES. — I. Caractéristique des six dialectes de la langue	
thonga.	450
II. Noms, surnoms et sobriquets thonga.	456
III. Vico contre nature dans les casernes de Johannes-	
bourg.	458
IV. Tableau des termes de parenté chez les Bantous sud-	
africains.	462
V. Obéissance absolue due au père.	470
VI. Histoire de Paulus K. (Matloulana).	471
VII. Histoire de Spoon Libombo (Règles du lobolo).	472
VIII. Histoire de Gidhlana Ngwétsa (Coutumes relatives	
au lobolo, au divorce et à la lèpre).	473
IX. Histoire de Mboza et de Mouhambi (Conséquences du	
lobolo).	476
X. Brève histoire de deux guerres sud-africaines.	478
XI. Position de Nwamantibyane quand éclata la guerre	
de 1894	481
NOTES LATINES.	482
CONCLUSIONS PRATIQUES.	486
I. Sur les rites relatifs à la petite enfance.	486
II. Sur la circoncision	487
III. Sur les coutumes du mariage et le lobolo	489
IV. Sur la polygamie.	494
V. Sur la destinée du village thonga.	498
VI. L'ère nouvelle et l'avenir de la tribu sud-africaine.	502
1. Résultats de la rencontre de la civilisation et de la vie tri-	
bale bantou jusqu'à aujourd'hui, 503. — 2. Comment con-	
server le sens de responsabilité politique chez les indigènes	
sud-africains, 505.	

PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

GEORGES DWELSHAUVERS

Professeur à l'Institut Catholique de Paris et au Collège Stanislas,
ancien Directeur du Laboratoire de Psychologie de Barcelone.

TRAITÉ DE PSYCHOLOGIE

In-8 40 fr.

EDWARD WESTERMARCK

Professeur de Sociologie à l'Université de Londres
et à l'Académie d'Abo.

**L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT
DES IDÉES MORALES**

Tome I. 50 fr.

Tome II. 60 fr.

MAURICE THOMAS

Membre de la Société Entomologique de Belgique
et de la Société " Les Naturalistes Belges "

L'INSTINCT

Théories-Réalité

In-8 30 fr.

Dr C. JUNG

Professeur à l'Université de Zurich

L'INCONSCIENT

dans la Vie Psychique Normale et Anormale.

In-8 18 fr.

PAYOT, 106 BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

ÉMILE BELOT

Ingénieur en Chef des Manufactures de l'État
Président de la Société Astronomique de France

**L'ORIGINE DUALISTE DES MONDES ET
LA STRUCTURE DE NOTRE UNIVERS**

Préface de M. Camille Flammarion

In-8 de la *Bibliothèque Scientifique* avec 50 fig. 24 fr.

F. BOQUET

Docteur es sciences mathématiques
Astronome titulaire de l'Observatoire de Paris

HISTOIRE DE L'ASTRONOMIE

In-8 de la *Bibliothèque Scientifique*. . . . 30 fr.