

Les mitamba

Système de mariages enchaînés chez les Babembe

PRÉLIMINAIRES

Dans cette étude (*) nous analysons un aspect particulier et généralement peu connu du système matrimonial d'un peuple congolais. Il s'agit d'une institution complexe, que les Babembe ne savent pas décrire par un terme spécial, mais à laquelle ils songent en parlant des *mitamba* (sg. *mtamba*). Par ce concept, les Babembe désignent n'importe quelle femme, née dans le patrilineage du père — et occasionnellement dans celui de la mère — et qui de la sorte, par son mariage éventuel devient, pour un individu mâle, donatrice potentielle de biens qui permettront d'acquérir une épouse. Ainsi donc, tout *m'menga* (membre féminin) du lignage et de la famille peut devenir *mtamba* d'un membre masculin de son groupe, voire même du groupe où fut mariée sa tante paternelle. Cette institution est donc étroitement liée aux différents principes qui règlent l'échange de valeurs à l'occasion du mariage, en particulier, et à d'autres occasions sociales, en général. Elle a plus particulièrement trait aux diverses méthodes qui sont employées pour rassembler, attribuer, distribuer et partager les paiements et contre-paiements de mariage. Elle concerne, en outre, diverses prescriptions et règles en matière de permissibilité et de stabilité de mariages, et d'interdépendance entre individus, groupes familiaux et lignagers. Elle a trait aux comportements entre individus ainsi associés par la réciprocité des biens donnés pour leurs épouses respectives et aux droits et obligations de ces individus.

(*) C'est sous les auspices de l'I.R.S.A.C., en qualité de chercheur mandaté, que nous avons effectué des recherches ethnologiques chez les Babembe, de janvier 1950 à septembre 1951.

L'Auteur tient à remercier M. Th. VERWILGHEN, architecte à l'Université Lovanium, qui a bien voulu dessiner les diagrammes présentés dans cette étude.

Le fondement de l'institution, dont nous devrons déterminer les modalités et implications, est que les paiements reçus pour un membre féminin, doivent servir à procurer une épouse à un membre masculin du groupe et, qu'en principe, les hommes du groupe n'épousent des femmes que grâce aux paiements reçus pour les membres féminins de leur famille ou lignage.

A. R. RADCLIFFE-BROWN indique [11, pp. 65-67]* comment une institution analogue, décrite seulement pour quelques populations africaines, établit de nombreuses relations particulières entre les individus et familles impliqués. Plusieurs catégories de personnes sont ainsi liées par des relations spéciales, qui transcendent les alliances normales (c'est-à-dire celles qui sont contractées sans cette association de biens). Il y a lieu de mentionner parmi ces catégories :

- a) Celle du frère et de la sœur « associés », c'est-à-dire du frère qui a acquis une épouse grâce aux paiements reçus pour sa sœur ; par extension, celle de toute sorte de parents ainsi directement liés, par exemple un père vis-à-vis de sa fille, un « petit père » vis-à-vis de la fille de son frère aîné ;
- b) Celle du frère et des enfants de la sœur associés ; ce frère est, vis-à-vis des enfants de sa sœur associée, un oncle maternel « enchaîné », tandis que la sœur est la tante paternelle associée des enfants de son frère associé ;
- c) Celle du mari de la sœur et le frère associé de celle-ci ;
- d) Celle de la sœur et de l'épouse de son frère associé ;
- e) Celle du mari de la sœur et l'épouse du frère associé.

A. R. RADCLIFFE-BROWN décrit, en outre, trois variétés de ces relations qui sont différemment conçues par les diverses tribus.

Dans la variété Tonga (décrite par JUNOD [6]), un homme peut demander en mariage la fille du frère associé de sa femme, si sa femme meurt sans avoir une plus jeune sœur pour prendre sa place ; ici donc le *junior sororate* peut être remplacé par le mariage avec la fille du frère de l'épouse, pourvu que l'épouse soit associée à ce frère.

Dans la variété Lovedu (décrite par E. J. et J. D. KRIGE [7]) les

(*) Les chiffres entre [] renvoient à la bibliographie *in fine*.

relations ainsi établies entre trois individus appartenant à trois familles ou lignages différents, doivent être maintenues aux générations suivantes. Ainsi donc dans le cas suivant (mentionné par A. R. RADCLIFFE-BROWN) :

$$A = \overbrace{b} \quad B = \overbrace{c} \quad C = d$$

le fils de A doit épouser une fille de B ; le fils de B doit épouser une fille de C, de sorte qu'il y a une réelle chaîne de familles associées.

La différence essentielle entre les deux variétés est que, dans le premier cas, une femme peut demander une fille à son frère associé comme co-épouse ou « aide » pour son mari et que, dans le second cas, une femme peut demander une fille de son frère associé comme belle-fille (c'est-à-dire comme épouse de son fils).

Dans la troisième variété, celle des Nkundo (décrise par le R. P. G. HULSTAERT [5]) une sœur est *nkolo* de l'épouse de son frère associé qui, elle, est son *nkita* ; cette position se maintient aux générations suivantes, puisque les enfants de la *nkolo* auront un rang plus élevé que ceux de la *nkita*.

Le R. P. G. HULSTAERT décrit d'ailleurs en détail dans son remarquable ouvrage [5, pp. 164-172 et *passim*] les principes de la destination des paiements de mariage chez les Nkundo. Comme certains de ces aspects apparaissent dans le système Bembe, il est utile de retenir quelques-unes des règles majeures énoncées dans cet ouvrage.

Chez les Nkundo, la hiérarchie des ayants droits est déterminée par la hiérarchie générale des membres de la famille ; en premier lieu, d'après l'ancienneté des générations ; en second lieu, dans la même génération, d'après l'âge. Nonobstant certaines limitations à la règle, les garçons ont un droit primordial sur les paiements donnés pour leurs sœurs utérines ; tant que dans la famille, ou le lignage, un individu ayant rang de *ise* (père) est célibataire, un *bona* (individu de la génération descendante) n'a pas droit aux paiements. Il arrive aussi couramment que l'ayant droit est trop jeune pour pouvoir prétendre aux paiements ; ceux-ci sont alors employés en faveur d'un autre membre de la famille, mais plus tard le bénéfice reviendra au créditeur sous forme d'héritage. Ainsi donc, les paiements peuvent échoir

à des parents éloignés, voire même à un individu de la ligne féminine, mais doivent tôt ou tard retourner à leur premier destinataire. Idéalement les paiements donnés pour une fille reviennent à son frère utérin ; cette règle est cependant en conflit avec la prescription selon laquelle les garçons doivent se marier à tour de rôle d'après leur âge et avec le fait de l'inégalité du nombre de garçons et de filles dans un groupe familial et lignager. G. HULSTAERT [5] montre d'ailleurs comment ces conflits sont résolus, la plupart du temps, à l'amiable, à moins d'une opposition irréductible de la mère. S'il est possible d'employer l'excédent de la dot à d'autres fins (par exemple : paiement d'une dette ou d'une amende ; donner l'excédent à un parent afin de l'aider à se procurer une femme), il n'en est pas moins vrai que les paiements ne peuvent être détournés de leur destination naturelle, qui est celle de l'obtention d'une épouse. Dans ce cas de détournement, il y aurait violation des droits de la fille mariée, qui serait ainsi privée de sa *nkita* dont elle peut tirer certains avantages. Parmi les avantages que la *nkolo* tire de la possession d'une *nkita*, il faut signaler : le droit au respect et à une certaine assistance ; le droit sur une importante partie des contre-paiements. Le fils de la *nkolo*, d'autre part, a une influence dans le lignage de sa mère, qui s'est enrichi d'une femme grâce précisément à sa mère ; il peut y installer son champ et y résider ; il a un certain droit sur les enfants de la *nkita* de sa mère, voire même sur la *nkita*, c'est-à-dire l'épouse de son oncle maternel et que ce dernier a acquise grâce à sa sœur (mère de *Ego*). Si, cependant, l'oncle n'a qu'une femme, son propre droit prime sur celle-ci ; s'il a plusieurs femmes, dont aucune n'est *nkita* de la mère de *Ego*, *Ego* peut néanmoins prendre une de ses femmes. A noter qu'il est toujours possible de donner au neveu sororal les paiements à recevoir sur une de ses cousines croisées. Toutes ces éventualités presupposent cependant que le neveu aille résider avec son oncle maternel. Dans ce groupe, il a également droit à l'héritage ; la terminologie de la parenté, du type *Crow* chez les Nkundo, le place d'ailleurs dans la situation de *ise* (père) vis-à-vis des enfants de son oncle maternel.

Les droits résultant de la relation de *nkolo* à *nkita*, n'ont pratiquement plus de valeur à la deuxième génération descendante. A ce stade, les petits-fils de la *nkolo* nomment ceux de la *nkita*

« excréments de valeur » ; désormais tout se limite à un peu de respect et d'assistance. Aussi, lorsque par exemple la *nkolo* n'a pas de postérité, les fils de la *nkita* sont libérés de toute obligation. Il va de soi que ces relations sont également teintées d'obligations ; les hommes ayant titre de *nkolo* ont des devoirs vis-à-vis de leur *benkita*, ceux notamment d'intervenir activement dans la constitution des biens de mariage.

Finalement, il faut retenir qu'une personne peut avoir deux ou plusieurs *nkita* et que deux femmes peuvent avoir une *nkita* commune.

Le caractère spécial de ces arrangements matrimoniaux chez les Nkundo a fortement impressionné G. P. MURDOCK [10, pp. 287-288]. Il note que les Mongo, apparemment patrilinéaires et patri-locaux, ont un système de terminologie classificatoire du type *Crow*, qui est le plus souvent associé à une structure matrilinéaire. Ils admettent qu'un jeune homme, qui ne sait obtenir une femme dans son patrilineage, se fixe au village de sa mère ; son oncle maternel contracte alors l'obligation de lui fournir une femme ; le neveu acquiert aussi au village de son oncle maternel des droits à la succession et à l'héritage. L'explication de tout ceci doit être trouvée dans cette institution des *nkolo-nkita*, que G. P. MURDOCK appelle unique. C'est, écrit-il, comme si succession et héritage patrilinéaires étaient justifiés sur la base d'un principe matrilinéaire. Finalement, il est hors de doute pour G. P. MURDOCK que les Mongo offrent dans leur système de parenté, bizarre mais bien intégré, la preuve d'être passés d'un système matrilinéaire et matrilocal à un système patrilinéaire et patrilocal.

Nous examinerons les diverses implications de l'institution des *mitamba* chez les Babembe, et son éventuel parallélisme avec les institutions prémentionnées, mais auparavant il sera nécessaire de donner quelques indications sur l'organisation sociale des Babembe.

ASPECTS DE L'ORGANISATION SOCIALE DES BABEMBE.

Les Babembe du territoire de Fizi et du secteur Itombwe en territoire de Mwenga (Province du Kivu) appartiennent à l'entité culturelle (*culture cluster*) des Balega. Cependant ils

forment un sous-groupe bien individualisé au sein de cet ensemble, tant du point de vue historique, que du point de vue linguistique et institutionnel. Des clans, venus du pays Lega, se sont implantés au milieu de divers groupes préexistants :

- 1) Groupes de pygmées et de pygmoïdes (Bambuti) ;
- 2) Quelques groupes d'origine Luba-Hemba (à organisation matrilinéaire) se trouvant essentiellement le long du Lac Tanganyika et près du cinquième parallèle (c'est-à-dire à l'extrême est et sud du pays Bembe) ;
- 3) Un vaste groupe d'origine Bainyéndu-Basi'm'minje et qui réclame l'émergence primordiale sur les hauts plateaux de l'Itombwe.

L'idéologie de la descendance est nettement patrilinéaire ; héritage et succession suivent la règle patrilinéaire. Cependant, l'institution des *mitamba* établit des liens étroits avec le patri-groupe de la mère, dans lequel l'individu peut accéder à divers droits de résidence, de culture, d'héritage, de protection, d'aide, e. a., bien que ses droits n'y soient jamais parfaits. S'il hérite, dans ce groupe, une femme, jamais les enfants qu'il procréera avec elle ne seront les siens ni membres de son patri-groupe ; ils appartiennent au groupe de sa mère (c'est-à-dire à ses oncles maternels). Cependant, à part les avantages sexuels et économiques qu'il aura, l'héritier tirera un certain profit de cette situation, du fait qu'une de ses filles biologiques pourra lui être attribuée comme donatrice de biens de mariage (*mtamba*). En outre, des relations sociales étroites, qui se manifestent surtout dans le domaine de l'entraide et de l'échange de biens, sont maintenues avec les patri-groupes de la mère du père, de la mère de la mère, de la mère du père du père, de la mère du père de la mère. Cette série de liens complexes ressortira, entre autres, de notre discussion sur la distribution de certains biens de mariage.

La résidence est du type patrilocal ; là encore, les exceptions à la règle ne font pas défaut. Il est courant de voir les individus, cherchant une meilleure protection et une aide plus adéquate, s'installer au village du patri-groupe de leur mère ; certains vont résider au village du mari d'une sœur associée (on dira

d'eux qu'ils sont allés *m'me' aci'aci*, de'aci, sœur) ; d'autres encore vont résider chez le mari d'une sœur de leur mère (on dira d'eux qu'ils sont allés *buninanina*, de *nina*, « sa mère »). Il arrive également que les individus s'installent chez des agnats éloignés (membres, par exemple, d'un lignage patrilinéairement apparenté au leur par des liens éloignés).

Les Babembe sont subdivisés en patri-clans, qui forment de vastes unités dispersées, non-exogamiques, non-totémiques et composites, qui ont un nom spécifique (par exemple les Babungwe, les Basi'm'muna) et dont la structure repose sur une généalogie relativement bien connue, profonde souvent de 12 générations.

Ces clans sont segmentés en une vaste cascade de lignages, plus grands ou plus petits, ayant des profondeurs généalogiques variées, diversifiées du point de vue de leur caractère organique, représentant chacun une personne morale distincte, bien que pouvant se confondre avec des lignages analogues en des unités plus larges. Il est à noter, cependant, que de vastes segments, généalogiquement bien affirmés dans la structure du clan, constituent des entités localisées. Le clan sans doute le plus développé et numériquement le plus fort, est celui des Babungwe ; ses membres se trouvent essentiellement installés à trois endroits du pays Bembe. A quelques accroissements ou émigrations près, ces trois régions sont essentiellement occupées par les membres de trois grands segments généalogiques issus du clan des Babungwe. Le grand segment localisé, composé lui-même de nombreux lignages plus ou moins étroitement apparentés, occupe un territoire contigu et se subdivise en plusieurs villages ; il peut avoir attiré à l'intérieur de son territoire non seulement des individus et petits groupes familiaux (alliés ou agnats distants), mais aussi des lignages d'origine clanique étrangère et qui ont fait migration commune avec lui, ou qui ont avec lui une expérience guerrière ou initiatique commune. Ces segments localisés, que nous pouvons appeler lignages maximaux, sont à la base de l'organisation politico-territoriale qui est du type segmentaire. C'est au sein de ce groupe que s'inscrit la répartition des grades de l'association du *bwamé*, qui consolide en quelque sorte la structure sociale fortement segmentée. Cependant ces lignages maximaux ne sont nullement des entités exogamiques.

Le groupe qui est, du point de vue des arrangements matrimoniaux (exogamie, partage des biens de mariage, collaboration en vue de leur collecte, attribution des *mitamba*), le plus significatif, est un patrilignage de cinq générations (ceci correspond d'ailleurs aux cinq niveaux terminologiques de générations reconnus chez les Babembe : niveau de *mwana*, de *mkyu'ulu*, de *'aky'o'lolo*, de *'a'ombamacu*, de *kampetamigongo*, termes employés pour désigner respectivement les cinq premières générations descendantes). Ce groupe occupe un village autonome ou, s'il est numériquement faible, une section de village (où il se trouve alors en compagnie de lignages analogues et agnatiquement apparentés).

Les caractéristiques de la structure et de la terminologie de la parenté relèvent de quelques principes essentiels, que nous devons énumérer ici :

1. La sériorité et l'aïnesse sociologique priment partout en dehors de la famille élémentaire ;
2. La distinction entre les sexes est rigide, tant du point de vue de celui qui parle que de celui à qui on s'adresse ;
3. La longévité des liens matrilatéraux est accentuée ;
4. Le fusionnement des générations renforce cette longévité ;
5. Il est impossible de procréer ses propres enfants avec une femme héritée, à moins que celle-ci ne soit restée sans descendance auprès de son mari défunt.

Conformément à ces principes, l'univers social des parents de *Ego* est, surtout en ce qui concerne quelques relations critiques, différemment conçu selon qu'il s'agit d'un *Ego* masculin ou féminin. Ainsi donc un *Ego* masculin distingue dans sa propre génération et dans son patrilignage entre « frères aînés » (*ba'ulu*) et « frères cadets » (*bato*), mais ne reconnaît que des « sœurs » (*'aci*). Un *Ego* féminin, à son tour, fera la distinction entre « sœurs aînées » (*ba'ulu*) et « sœurs cadettes » (*bato*), mais ne reconnaîtra que des « frères » (*ndume*). La qualité de « frère aîné » ou « frère cadet » pour un homme, de « sœur aînée » ou « sœur cadette » pour une femme, repose, au sein de la famille élémentaire, sur l'ordre de naissance, mais au sein de la famille polygynique, de la famille étendue et du lignage, sur la sénio-

rité de leurs mères respectives, de leurs pères ou grand-pères, etc. respectifs. Le point critique est, en réalité, de déterminer le critère pour établir la sériorité des épouses dans la famille polygynique ; or ici c'est le critère de l'ordre des paiements de mariage qui est décisif. Ces faits combinés avec les impondérables de la fécondité des femmes et des décès des enfants causent donc des situations complexes du point de vue des différences entre âge biologique et âge sociologique. En relation avec cette dichotomie terminologique, le lévirat, la polygynie sororale et le sororat n'opèrent que dans le sens cadet. Cela veut dire qu'un individu ne peut hériter que la femme d'un « frère aîné », jamais celle d'un « frère cadet » ; qu'il ne peut prendre en remplacement d'une épouse défunte que la cadette de celle-ci, jamais l'aînée.

Bien qu'il existe un terme spécifique (*mbyala*) pour désigner les cousins croisés, qui s'applique surtout aux enfants en bas âge, l'implication du système terminologique des Babembe est que le cousin croisé matrilatéral est un « frère aîné », que le cousin croisé patrilatéral est un « frère cadet » et que la cousine croisée patri- ou matrilatérale est une « sœur ». Cependant lorsque l'oncle maternel associé (*mwico*) de *Ego* meurt, il y a un changement terminologique dans le sens d'un système *Omaha* incomplet. Les fils de cet oncle maternel deviennent à leur tour oncles maternels (*bamwico*, litt. mères mâles), mais leurs sœurs ne deviennent pas « mères » et conservent donc le statut de « sœurs ». Par cette dernière terminologie, les Babembe signifient, entre autres, l'impossibilité de marier ces cousines croisées (sauf dans le sens classificatoire) et la possibilité d'obtenir les paiements de mariage donnés pour l'une d'entre elles.

ARRANGEMENTS MATRIMONIAUX.

Les mariages entre certaines catégories de parents au sens classificatoire sont fort courants chez les Babembe, moyennant le respect des catégories terminologiques et des distances généalogiques imposées. Les mariages entre grands-pères et petites-filles classificatoires sont fréquents et les mariages entre frères et sœurs classificatoires sont parfois admis, moyennant des paiements et des précautions rituelles supplémentaires.

Par « classificatoires » nous entendons ici ces relations de

parenté qui séparent deux individus d'au moins cinq générations ; en outre, la relation de grand-père à petite-fille doit, dans ce contexte, toujours être comprise dans le sens d'un lien de parenté entre un homme et la fille de son frère cadet (la fille d'un cadet étant pour lui une « petite-fille »).

Les arrangements matrimoniaux couvrent une gamme très vaste de possibilités. La polygynie est assez fortement développée ; il n'est pas rare de rencontrer des individus qui ont de trois à six femmes. La polygynie sororale est admise, à condition que la sœur aînée soit mariée avant la cadette, mais elle n'est pas fort fréquente. Le sororat existe également dans son aspect cadet. Le mariage avec la fille du frère de l'épouse (celle-ci étant en vie) est permis. L'héritage des veuves du père, du « petit père » (frère cadet du père), du frère aîné, est fort en vogue ; l'héritage d'une veuve de l'oncle maternel est plus rare ; il n'est possible que si le neveu sororal réside au village de son oncle maternel ou si l'oncle maternel n'a pas d'agnats proches. Le mariage par échange, au sens strict, n'est pas admis ; cependant, il est fréquent de voir un homme prendre femme dans le groupe lignager où furent mariées la sœur ou la tante paternelle ou la grand'mère. Les mariages parallèles (deux frères épousant deux sœurs) sont permis, surtout dans leur aspect classificatoire en tenant compte des principes de la sériorité. Le mariage avec une cousine croisée, patri- ou matrilatérale, n'est pas possible ; il est cependant possible dans un sens classificatoire, quoiqu'on aura tendance à interpréter ce mariage comme une union entre « frère » et « sœur », suffisamment distants les uns des autres que pour pouvoir se marier, bien que cette union comporte le sentiment de « honte » (*'abule*).

En outre, il est à retenir que les Babembe aiment à se marier avec des agnats éloignés, qui sont membres du même clan ou du même lignage maximal localisé. Ainsi donc, ils parlent couramment de *m'moka wa 'ilume*, affinité mâle, c'est-à-dire l'alliance contractée dans le groupe patrilineaire. Ils distinguent ce concept de celui de *m'moka wa bu'we*, affinité de « beaux-parents », c'est-à-dire l'alliance établie avec un groupe auquel l'individu n'était ni patri- ni matrilatéralement lié. Puisque, en outre, plusieurs individus de même génération ou de générations différentes, mais appartenant au même lignage, peuvent prendre

femme dans un groupe auquel ils sont déjà liés soit par leur frère, soit par leur père, soit par leur sœur, on parle aussi de *m'moka wa 'aci*, affinité féminine. Pour citer un exemple typique de cette tendance de prendre femme à l'intérieur du clan et du lignage maximal, indiquons que, sur 252 mariages étudiés pour les membres du lignage maximal des Basi'mlinjwa du clan Babungwe, 143 furent contractés avec des agnats du clan Babungwe, tandis que 54 autres furent conclus avec les membres de clans associés aux Babungwe ; 47 mariages eurent lieu avec les membres d'autres clans et 15 avec les Bagoma, riverains du lac Tanganika qui vivent parmi les Babembe. Ce qui plus est, 14 mariages furent conclus entre membres du lignage maximal des Basi'mlinjwa ; 7 hommes étaient donc mariés à 7 filles Basi'mlinjwa, mais jamais le mariage n'unissait des personnes distantes généalogiquement de moins de 6 générations.

Dans le système de prohibitions matrimoniales, le point crucial est bien que sous aucun prétexte un homme ne doit marier une fille qui est pour lui donatrice éventuelle de biens de mariage (*mtamba*). Or, un homme trouve ses *mitamba* parmi ses sœurs, ses filles, les filles de ses frères aînés et, éventuellement, les filles de son oncle maternel. Cela veut dire qu'il trouve ses *mitamba* dans les catégories terminologiques des '*aci* (sœurs) et *bana* (enfants). Le mariage est donc bien possible, moyennant le respect des distances généalogiques, entre grand-père et petite-fille, plus rarement entre grand'mère et petit-fils, tante paternelle et neveu. Cependant, aux possibilités de mariage il n'y a pas seulement les limitations terminologiques prémentionnées. Il y a, comme nous venons de le dire, les restrictions imposées par la distance généalogique et celle-ci travaille en sens divers. L'attribution des paiements matrimoniaux se fait à l'intérieur de groupes étroits (famille élémentaire ; famille polygynique, famille étendue, rarement lignage minimal). Étant donné l'importance du critère de la distance généalogique, il y a donc lieu de faire la distinction dans les catégories des '*aci* et *bana* entre donatrices potentielles de biens qu'on ne peut pas marier et celles qui sont plus distantes et qu'on peut bien marier, moyennant certaines précautions rituelles et sociales.

Les principes de la sériorité se rencontrent, à nouveau,

en matière des prohibitions de mariage dans les groupes alliés. Dans le patrilignage de sa femme, *Ego* peut marier la cadette de son épouse ou la fille de son frère. Dans le patrilignage de l'épouse de son frère ainé, *Ego* ne peut épouser que les cadettes de celle-ci. Dans le patrilignage de l'épouse de son frère cadet, *Ego* ne peut épouser ni les aînées ni les cadettes de celle-ci. Dans les patrilignages des maris des sœurs, *Ego* ne peut prendre femme ; cependant il y exerce certains priviléges sexuels vis-à-vis des sœurs de ces maris.

Dans le patrigroupe de sa mère, *Ego* exerce d'innombrables droits, mais il ne peut y épouser que des cousines croisées fort distantes. C'est d'ailleurs dans les patrigroupes de la mère de son père, de la mère de sa mère, de la mère du père de son père, de la mère du père de sa mère qu'il pourra, occasionnellement, trouver une épouse.

Dès qu'un jeune Mbembe confesse à son grand-père paternel avoir eu son premier rêve érotique, il est temps de penser sérieusement aux éventualités de lui procurer une femme. Beaucoup d'années peuvent s'écouler encore avant que le jeune homme disposera effectivement d'une épouse ; mais le point important est qu'à partir de ce moment le jeune homme s'insère dans le complexe d'arrangements matrimoniaux.

Le jeune individu passera avant tout par quelques rites d'ablution. Les hommes du lignage, seront bientôt convoqués par le grand-père du jeune homme, autour d'un repas copieux, dans la salle de réunion. Au cours de ce repas cérémoniel, le jeune homme sera proclamé comme faisant partie de la catégorie des *basosi* (hommes mûrs ; par opposition aux *banu'e*, jeunes hommes).

Il faut que père et grand-père s'efforcent maintenant de trouver une *mtamba*, c'est-à-dire une fille du lignage dont les biens matrimoniaux serviront à lui procurer une femme. La chose peut être simple ; elle peut être étrangement compliquée.

Le jeune *msosi* sera désormais astreint à diverses prestations, qui démontreront s'il est réellement digne de son nouveau titre ; il construira une case et fera un champ pour son père ; il devra tuer deux antilopes de l'espèce '*ulungu*' ; il devra en outre témoigner d'une grande piété vis-à-vis des aînés de son lignage. Ce respect se manifeste par l'exécution de petits travaux, par

la remise des meilleurs morceaux de ses chasses, par l'exercice de diverses tâches de messager.

Ainsi donc, les rites de circoncision étant pratiqués à un âge relativement avancé et n'étant organisés qu'à de longs intervalles irréguliers, les aînés du lignage commençaient parfois à décider de l'attribution d'une *mtamba* avant même que le jeune homme ne fût circoncis.

Cette conjonction de facteurs permettait désormais au jeune « grand » de chercher une épouse (*icanga m'moho*) ; il est évident qu'il était guidé dans son choix par les règles de mariages et par ses agnats.

Quant aux biens intervenant dans le mariage (*bitungwa*), ils comprennent généralement chèvres, moutons, chiens, paquets de sel, ustensiles en fer (couteaux, fauilles, haches, houes), bracelets en laiton, monnaie traditionnelle, longueurs de perles, morceaux de tissus, cruches de bière. L'entièreté des paiements englobe généralement, dans une proportion assez fixe, la plupart des biens susmentionnés.

Traditionnellement, ces paiements de biens matrimoniaux s'effectuent en trois phases ; c'est du moins la règle idéale qui, étant donné la complexité du système des *mitamba*, n'est que très imparfairement respectée.

Nous laissons de côté une phase préliminaire, qui ne contient aucun paiement substantiel (puisque il s'agit de la simple remise d'une poule et de viande) mais qui est socialement très importante, puisqu'elle donne au futur mari le droit du lit (pas un droit sexuel).

Le premier paiement est généralement substantiel et doit comprendre les 2/3 des biens requis : il donne au jeune marié le droit d'exiger l'installation de son épouse dans son village ; le paiement de ces biens modifie le statut de la jeune fille : de celui de *mwana wa sekye*, enfant de son père, ou *mse'a wa mbuka*, fille du village, elle passe à celui de *m'maci*, épouse d'un tel ou d'un tel. La naissance du premier enfant est l'occasion d'un second paiement comprenant quelques unités. Quant à la partie restante, appelée *ma'elela*, elle peut se faire attendre fort longtemps et forme l'objet d'innombrables litiges. A ces paiements il faut ajouter les innombrables menus cadeaux offerts à l'occasion de visites, etc. D'autre part, les contre-paiements

(*ma'aso*) sont importants. Lorsque l'épouse rejoint pour la première fois le village de son mari (*ubombo'a*) elle amène divers objets, qui sont distribués et partagés d'après des règles complexes :

1. Les deux *mbuci ca'ibombwe ly a wetu mwiwa* ;
2. Les *mahunji*.

1. Il s'agit de deux chèvres. L'une des chèvres est partagée par les membres du patrilignage du jeune marié. Ceux-ci en donnent des parties aux *mitamba* c'est-à-dire aux filles mariées du patrigroupe et | ou à leurs descendants ; aux oncles maternels du père de *Ego* ; aux oncles maternels du père du père de *Ego*. L'autre chèvre est partagée par les membres du patrilignage de la mère de *Ego*. Ceux-ci en donnent des parties aux filles mariées de leur groupe et | ou à leurs descendants ; aux oncles maternels de la mère de *Ego* ; aux oncles maternels du père de la mère de *Ego*.

2. Les *mahunji* concernent divers autres biens, apportés par l'épouse : chèvres, tissus, sel, poules. Alors que les tissus sont attribués au père et à la mère du mari, que le sel est donné à la mère du mari, que les poules sont partiellement consommées au cours d'un repas collectif et partiellement attribuées aux « soeurs » du mari, les chèvres doivent être réparties entre divers groupes. En premier lieu, dans le groupe lignager, qui constitue l'entité exogamique par excellence et dont les différents membres vivants sont liés, dans le présent ou dans le passé, par des attributions réciproques de *mitamba*. En second lieu, parmi les membres d'un groupe lignager plus vaste, mais qui sont installés dans le même village. Ainsi donc, si les paiements *mahunji* comprennent quatre chèvres, trois chèvres resteront dans le premier groupe ; la quatrième sera attribuée au second groupe. Des trois chèvres, une sera remise aux frères utérins et consanguins de *Ego* (enfants de même frère) ; une ira aux « petits pères » de *Ego* (issus de même père) ; la troisième sera donnée aux autres parents (par exemple ceux qui sont bien les « petits pères » de *Ego*, mais qui n'ont pas un seul père en commun avec le père de *Ego*). Outre ces deux contre-paiements fondamentaux, qui sont effectués lors du transfert de l'épouse au village du mari,

des paiements et contre-paiements divers sont effectués à diverses occasions : lors de la première grossesse ; lors de la naissance du premier enfant ; lorsque la femme va présenter son nouveau-né ; lorsque l'enfant se blesse ; lors du décès ; lors des initiations, etc.

Lorsque, en cas de divorce, il y a *mpolo*, remboursement des biens, la plupart des paiements et contre-paiements sont pris en considération pour le compte et le décompte.

ATTRIBUTION DES MITAMBA.

Personne n'est, en principe, exclu de l'attribution d'une *mtamba*. Toute femme, d'autre part, est destinée à devenir *mtamba*. Cependant, il est nécessaire de réaliser que, pour l'individu, l'acquisition d'une épouse n'est pas strictement soumise à l'obtention d'une *mtamba*. Il existe d'autres possibilités : celle d'hériter une femme (*isimbula*), qu'elle soit l'épouse du père, du « petit père », du frère aîné, ou de l'oncle maternel. Pour d'innombrables Babembe, la première « épouse », sur laquelle ils n'acquéraient d'ailleurs que des droits sexuels et économiques, était une femme héritée. Aussi avons-nous connu des Babembe qui, de leur vie, n'avaient obtenu une femme que par héritage. Il y a également moyen d'obtenir une femme par son propre travail (*bitungwa bya usa'a*) ; les bons chasseurs, pêcheurs, artisans (fabricants de pirogues, planteurs de coton) sont privilégiés à ce point de vue. Il y a moyen de l'acquérir grâce aux biens rassemblés par divers parents. En outre, puisque les règles concernant le mariage polygyrique admettent qu'un homme prenne la cadette de sa première épouse ou la fille du frère de celle-ci, la possibilité existe d'obtenir une seconde femme, sans ou avec un minimum de biens. En cette matière, ce n'est d'ailleurs pas tellement le mari, que son épouse, qui joue le rôle déterminant ; c'est elle qui, en réalité, acquiert sa sœur cadette ou la fille de son frère.

Un autre principe fondamental est que les paiements reçus pour un membre féminin du groupe familial soient dispersés le moins possible et qu'ils soient attribués à un parent proche.

La dispersion peut avoir différents aspects. Un aîné exerçant le contrôle direct dans le groupe familial sur l'attribution des

paiements, peut accaparer — les Babembe disent « manger » — les biens en les employant à des fins diverses (jeu, dettes, initiations, boisson, concubinage). Cette façon de faire est relativement rare et est fort mal vue, bien qu'il n'existe pas de sanctions explicites pour la contrecarrer. Elle résulte, généralement, dans l'éclatement du groupe familial, le départ d'une partie ou de tous les enfants, le départ de l'épouse dont la *mtamba* dispersée était la fille. Mais il existe une autre forme de dispersion qu'il faut éviter. C'est d'attribuer à deux hommes — frères, par exemple — deux parties égales ou différentes d'une même *mtamba*; c'est d'attribuer à un seul homme les paiements complets ou partiels donnés pour deux filles de la famille.

Il faut que les *mitamba* soient données à des parents proches. L'idéal est qu'elle soit accordée à un frère utérin ; cet idéal est très difficile à atteindre pour des raisons de différence d'âge et de représentation inégale des sexes au sein de la famille, mais aussi pour des raisons de structure (recherche de cohésion et d'équilibre) et de moralité (solidarité des parents), etc. L'association entre donatrice et donataire des paiements est la plus sûre, disent les Babembe, lorsqu'elle unit des frères et sœurs utérins. Il est donc normal de voir les paiements être accordés à un père, petit père, frère consanguin, frère classificatoire. Cependant, si de multiples directions sont possibles dans le groupe de parenté, ce groupe lui-même impose ses restrictions : la réciprocité des échanges de biens ne dépasse pas le plus souvent les limites de la famille étendue et pratiquement jamais le lignage de cinq générations.

Le *diagramme 1* indique les diverses configurations.

Relevons les points suivants :

1. L'attribution des paiements.

Le *tableau 1* indique clairement les degrés d'intensité qui règlent l'attribution des paiements. Il y a une préférence très nette à les accorder à l'intérieur de la génération (51 cas sur 68). A l'intérieur de la génération, la proximité généalogique joue le rôle décisif ; 25 paiements sur 51 furent attribués au frère utérin, 17 sur 51 au frère consanguin, 7 sur 51 au frère classificatoire.

Tableau 1. — Paiements attribués aux différentes catégories de parents.

Catégorie	Nombre de cas	
	Lignage Basi'ulukyela	Lignage Basi'm'mesya
Frère utérin	8	17
Frère consanguin	5	12
Frère classificatoire	4	3
Père	5	2
Petit père (frère utérin du père)	2	4
Petit père (frère consanguin du père)	—	2
Petit père (frère classificatoire du père)	—	—
Sororat	2	—
Remplacement tante paternelle	—	1
Neveu sororal	—	1
Total :	26	42

La tendance d'accorder les paiements à la première génération ascendante est assez faible (16 cas sur 68). L'attribution des paiements à la première génération descendante est exceptionnelle et n'est possible que lorsqu'il s'agit d'un neveu sororal.

Dans la première génération ascendante, le père n'a aucun droit préférentiel sur le « petit père » (7 paiements au « père » ; 8 paiements au « petit père »). Quant à l'attribution des paiements au « petit père », le critère de la proximité généalogique joue très fortement : 6 paiements sur 8 vont au frère utérin du père ; 2 paiements sur 8 vont au frère consanguin. Le frère classificatoire du père n'entre même pas en considération.

En ce qui concerne l'attribution des paiements au père, on notera que sur les 7 cas connus dans notre exemple, 5 individus seulement sont intéressés. En deux cas, le père a reçu des paiements pour deux de ses filles. Dans tous les cas connus, où une attribution de paiements s'est faite au père, le père avait plusieurs femmes et était un homme fort et riche (par exemple : A qui fut chef de secteur et considéré comme l'aîné du clan des Basi'm'minje ; E qui fut le premier, avec sa famille, à réintégrer les terres ancestrales du clan Basi'm'minje après les fuites et la période trouble causées à la fin du XIX^e siècle par la traite et les guerres des Babingya).

2. Il n'y a aucune tendance à lier, indûment, les divers segments familiaux et lignagers, par la réciprocité continue de paiements. A chaque nouvelle génération, il y a au contraire une insistance forte sur le groupe familial restreint. Dans le lignage Basi'm'mesya, par exemple, E était lié à son frère consanguin, du fait qu'il avait reçu les paiements donnés pour la sœur de ce dernier. E a compensé cette sorte de perte infligée à son frère consanguin, en lui attribuant les paiements de deux de ses filles. Cependant, entre les deux groupes de leurs enfants respectifs ne se manifeste plus la tendance de réaffirmer ou de renouveler l'association établie par les pères. Il y a d'autres sphères de la vie sociale qui permettent de manifester les solidarités, d'autres moyens et façons de consolider l'esprit de corps : protection mutuelle en temps de guerre ; chasses communes ; échanges de valeurs aux moments critiques de la vie des individus du groupe (naissance, mariage, décès, initiation) etc.

Les affaires des *mitamba* — sources trop faciles de discussions et de dissensions (« Les choses des *mitamba* sont avec le bruit », disent les Babembe) — concernent essentiellement les *bana ba maha* (enfants de ma mère) et les *bana ba tata* (enfants de mon père) et non pas les *babucwa* (agnats plus distants).

3. Les cas de dispersion de paiements sont inexistant dans cet exemple.

4. Les seuls cas où un membre féminin des lignages en présence n'aurait pas produit des paiements, sont ceux dictés par les remplacements nécessairement prévus par le sororat (*a* ; *b*) et par le droit que la sœur *mtamba* peut éventuellement exercer sur la fille de son frère associé (*c*).

5. Il y a quelques exemples, assez frappants d'ailleurs, de personnes cumulant plusieurs *mitamba*. C'est le cas, par exemple, pour A, qui fut le chef du secteur Itombwe et considéré comme premier-né (*'ula*) du clan des Basi'm'minje. Ayant reçu quatre *mitamba* plus une *mtamba* de remplacement — dont deux de son frère cadet POHE (*c*) — il n'a apparemment restitué qu'un seul paiement à son cadet. En fait, étant relativement riche, il a donné à son cadet, outre les paiements reçus pour une de

ses filles, les biens nécessaires pour marier deux femmes supplémentaires. De sorte que, des quatre femmes que le cadet POHE avait en 1950, la première avait été acquise grâce aux paiements reçus pour sa sœur utérine ; la deuxième, grâce aux biens provenant du mariage d'une fille de A, les troisième et quatrième, grâce aux biens personnels de A.

6. Il n'y a qu'un seul cas (*c*) où les paiements fournis pour une sœur ont été divisés entre deux frères. Il y a également un cas non indiqué dans le diagramme, où un frère aîné à dû suppléer quelques biens aux paiements résultant d'une *mtamba* et attribués à son cadet.

7. Quelques individus mâles n'ont pas reçu des *mitamba* ; ils ont pu acquérir des épouses soit par héritage, soit grâce aux biens individuellement contribués par leurs agnats proches.

On pourrait se demander quels sont les divers critères qui sont opératifs — en dehors des faits de structure décrits ci-dessus — en matière d'attribution de paiements. Nous avons vu comment l'âge sociologique, les relations classificatoires et les distances généalogiques jouaient un rôle très décisif. Cependant les Babembe insistent sur certains autres aspects. Il y a les traits de caractère qui jouent parfois en faveur d'un cadet ; de sorte qu'il n'est pas exclu qu'un cadet pour sa conduite, puisse obtenir une *mtamba* avant son aîné, bien que la chose ne soit pas souhaitable. Le *diagramme 1* offre de ces exemples ; c'est le cas précisément lorsque le cadet a reçu les paiements d'une sœur qui était l'aînée de celle dont les biens ont été attribués à son aîné. Le comportement des mères peut également influencer l'attribution souhaitée des *mitamba*, surtout lorsqu'elles n'admettent pas que les biens, donnés pour leurs filles, soient donnés à d'autres que leurs propres fils. Mais il y a aussi le critère de l'héritage des femmes. Pour beaucoup d'individus, l'héritage d'une femme — qu'elle soit l'épouse du frère aîné, du père ou du petit père — remplace la *mtamba*. Cependant, nous avons déjà dit que dans tous ces cas — à moins que la femme héritée n'ait jamais eu d'enfants avec son premier mari — l'héritier continue à procréer

pour le mari fantôme. Cependant, s'il hérite, par exemple, la femme de son père et que celle-ci a encore une jeune fille non mariée il aura un droit préférentiel sur les paiements de celle-ci. De même, lorsque cette femme n'ayant pas de fille, il en procrée une avec elle. Il peut évidemment exercer ce droit préférentiel en son nom propre ou au nom d'un frère ou d'un fils. Quant aux fils nés d'une femme héritée — qu'elle les ait procréés avec son premier mari ou avec l'héritier —, lorsqu'ils auront à leur tour engendré des filles, la théorie veut que l'une d'elles, au moins, soit attribuée à la maison de l'héritier.

En matière d'héritage de veuves, il est normal que la femme mariée par X, grâce aux biens reçus pour la fille ou la sœur de Y, soit préférentiellement héritée par Y, si ce dernier est le cadet de X, ou par le fils de Y si Y est l'aîné de X. Il est indubitable aussi, que le fonctionnement de l'institution est influencé par le nombre proportionnel d'hommes et de femmes qui composent un groupe familial, ainsi que par l'âge biologique respectif de ceux-ci. Dans un système polygynique fort développé comme chez les Babembe, ces deux critères sont très réels. Ainsi donc, les positions de '*eninga*', celui qui est né seul dans la famille de son père, et de '*ahumbwe*', seul survivant d'une famille étendue ou d'un lignage, sont très critiques : ils n'auront pas la possibilité facile de se procurer une femme, à moins qu'ils n'excellent dans une activité économique ou thérapeutique quelconque ou qu'ils ne réussissent à hériter une femme, ce qui est très rare dans leur cas. La seule autre solution reste dans le cas de '*eninga*' de chercher sa fortune dans le patrilignage de sa mère — et d'y hériter une veuve ou d'y recevoir les paiements donnés pour une cousine croisée. La solution supplémentaire pour '*ahumbwe*' est que les représentants d'un lignage associé, désireux de revigorer le lignage frère, prennent la décision de lui donner, comme épouse, une fille de leur groupe ; dans ce cas la seule possibilité est de le marier à une petite-fille classificatoire (fille de frère cadet classificatoire).

Il est intéressant d'examiner l'effet qu'exercent les relations spéciales entre parents associés sur les comportements, les droits et obligations qui prévalent entre eux. Il est utile de placer cet examen dans le cadre des usages terminologiques établis entre ces diverses catégories de personnes.

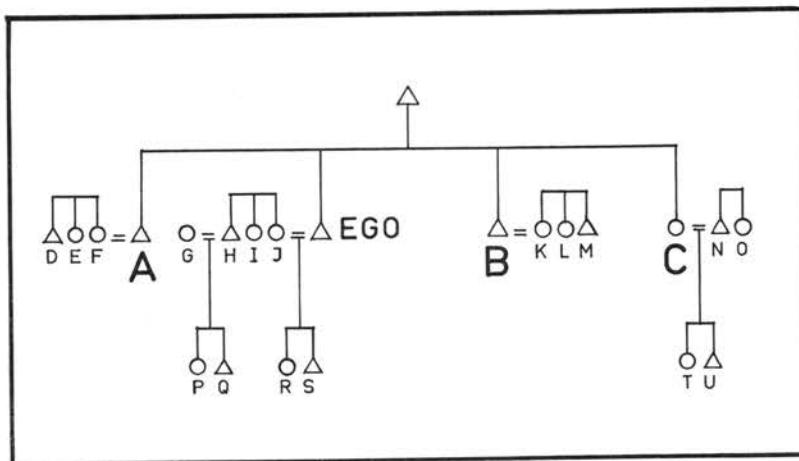


DIAGRAMME 2. — Effets des relations spéciales entre parents associés.

<i>Ego à A</i>		<i>Wane m'mulu</i> , mon frère ainé.
<i>Ego à F</i>	en référence	<i>m'ma wane m'mulu</i> , femme de mon frère ainé.
<i>Ego à E</i>	en apostrophe	<i>Wane m'maci</i> , ma temme.
	si E est l'aînée de F	<i>maha bu'we</i> , ma belle mère.
	Si E est la cadette de F	<i>Wane mto'aci</i> , ma petite femme.
<i>Ego à D</i>		<i>Wane m'we</i> , mon beau-frère.
<i>Ego à J</i>		<i>Wane m'maci</i> , ma femme.
<i>Ego à I</i>	si I est l'aînée de J	<i>Maha bu'we</i> , ma belle-mère.
	si I est la cadette de J	<i>Wane mto'aci</i> , ma petite femme.
<i>Ego à H</i>		<i>Wane m'we</i> , mon beau-frère.
<i>Ego à G</i>	si G a été mariée avec les biens donnés par Ego pour J	<i>M'ma wane m'we</i> , femme de mon beau-frère.
	Si G n'a pas été mariée avec les biens donnés par Ego pour J	<i>Maha bu'we</i> , ma belle-mère.
	si le fils de Ego reçoit les paiements donnés pour P	<i>Msonganinane</i> , celui qui a fait le mariage avec moi (terme employé entre beaux-parents).
<i>Ego à P-Q</i>		Ego a tendance à s'identifier à son épouse, qui est la <i>cina</i> , père féminin de P et qui peut réc amer P comme son « aide »; il emploie le terme <i>mwenesenga</i> .

<i>Ego</i> à B		<i>Wane mto</i> , mon frère cadet.
<i>Ego</i> à K		<i>Wane mwale'aci</i> , ma belle-fille.
<i>Ego</i> à L	si elle est l'aînée de K	<i>Msonganinane</i> , celle avec qui j'ai fait un (arrangement de) mariage.
	si elle est la cadette de K	<i>Wane mwale'aci</i> , ma belle-fille.
<i>Ego</i> à M		<i>Msonganinane</i> , celui avec qui j'ai fait un (arrangement de) mariage.
<i>Ego</i> à C		<i>Yane'aci</i> , ma sœur.
<i>Ego</i> à N		<i>Wane m'we</i> , mon beau-frère.
<i>Ego</i> à O		<i>Wane m'mokya</i> (terme spécifique pour désigner cette catégorie de personnes).
<i>Ego</i> à T-U	en référence et en apostrophe	<i>Wane mwiwa</i> , mon neveu — ma nièce sororaux.
	en apostrophe	<i>Wane mwana</i> , mon enfant.

La terminologie de la parenté indique donc très fidèlement la gamme de relations et de comportements sanctionnés. *Ego* a des droits sur la femme de son aîné (A), il peut l'hériter, et même, le cas échéant, procréer avec elle lorsque l'aîné en vie ne réussit pas à avoir des enfants avec sa femme. Ceci est une forme de compensation, car normalement A est donataire préférentiel des *mitamba* qui auraient pu bénéficier à *Ego*. Par extension, *Ego* exerce aussi des droits sur les cadettes de l'épouse de A — ceci correspond aux coutumes Bembe de mariage parallèle, de sororat, de polygynie sororale. *Ego* exerce des droits dans le groupe de son épouse. En tout premier lieu, et ceci en fonction des critères de sériorité et des institutions de la polygynie sororale et du sororat, sur les cadettes de sa femme. En second lieu, les règles de mariage admettant le mariage secondaire avec la fille du frère de l'épouse, il exerce certains droits sur la fille de celui-ci — droit dont assez exceptionnellement il peut faire usage, lorsque son épouse prend l'initiative d'inviter la fille de son frère à venir prendre place « sur son tabouret » (*'u'ecumbe*), comme disent les Babembe. Les relations avec l'épouse du frère de sa femme sont ambivalentes pour *Ego*. Si, d'une part, le lien de *mtamba* n'existe pas entre la femme de *Ego* et le frère de celle-ci, *Ego* est lié vis-à-vis d'elle par le respect de l'évitement, d'autant plus qu'elle est une belle-mère éventuelle, sa fille pouvant être réclamée par la sœur de son mari. Si, d'autre part,

le lien de *mtamba* existe entre la femme de *Ego* et le frère de celle-ci, la relation entre *Ego* et H et G est du type que les Babembe appellent *wabyake*, chacun les siennes (ses choses). Ceci implique que la stabilité du mariage entre *Ego* et sa femme J influence la stabilité de l'union entre H et G. Lorsque J quitte son mari (*Ego*) ou que *Ego* la renvoie, *Ego* pourra exercer certains droits sur G, dans l'éventualité où les parents de son épouse seraient incapables de restituer les paiements de mariage ou de la remplacer par une autre fille. Dans le groupe de l'épouse de son cadet, *Ego* n'exerce pas des droits de mariage ; il se comporte vis-à-vis des femmes de ce groupe comme s'il était le père de son cadet. *Ego* n'a pas la faculté de prendre femme dans le groupe du conjoint de sa sœur associée ; il est lié vis-à-vis des femmes de ce groupe par une catégorie terminologique particulière, celle des *m'mokya* (pl. *bahokya*). Celle-ci implique des relations de plaisanterie ; il n'est pas rare de voir un Mbembe s'installer au village du mari de sa sœur, qu'elle soit associée à lui ou pas ; il peut y vivre, avec ou sans épouse, en concubinage avec une des sœurs du mari de sa sœur.

Quant au fils de *Ego*, il ne peut prendre une femme de sa génération dans ces différentes catégories de parents étroitement liés à son père ; dans ces groupes, toutes les femmes de sa génération sont d'ailleurs ses « sœurs ». Au sens classificatoire, le mariage deviendrait possible ; il y a, à cet égard, une nette préférence pour la fille d'un oncle maternel classificatoire. D'autre part, le fils de *Ego* peut obtenir du frère associé de sa mère une *mtamba* ; ceci est pratiquement exclu du côté de la sœur associée de son père — il lui appartient de donner là-bas plutôt que de prendre. En outre, il peut hériter la femme de son oncle maternel (de préférence, associé) ; il appelle cette épouse « ma femme ».

Il est hors de doute que dans la coutume Bembe — à l'époque où le pays n'avait pas été bouleversé par les ravages causés par la traite et les guerres des Babingya, à l'époque où l'introduction du système monétaire et les possibilités de mobilité sociale n'avaient pas ouvert la voie à de nouveaux développements — le système des *mitamba* contribuait largement à assurer la cohésion du groupe familial et lignager (au sens très restreint)

et à réaliser une plus grande stabilité des mariages. Le faisceau de relations complexes ainsi créées, l'imminence de sanctions diverses, la menace de perturbations familiales très grandes, contribuaient au maintien du lien matrimonial.

Quoique en 1950-1951, le système des *mitamba* fût en pleine vigueur et qu'il n'y avait aucune indication de son éventuelle disparition, il était néanmoins confronté à de sérieuses difficultés de fonctionnement.

Ces difficultés provenaient, essentiellement, des sources suivantes :

1. *L'augmentation progressive du montant des paiements de mariage.* Un Mbembe payait couramment de 140 à 150 unités (*bitungwa*) pour son épouse, sans compter les innombrables cadeaux et échanges de valeurs décollant du lien matrimonial. Transposé en francs, ceci représentait en 1950-1951, en milieu rural, une somme allant de 5 000 à 7 000 F. A la fin du XIX^e siècle, il était normal qu'un individu paie des *bitungwa* de l'ordre de 35 à 45. Cette progression des paiements doit être attribuée à la prospérité relative tout au moins de certaines régions Bembe ; cette prospérité régionale est liée à la pêche du *ndagaa* dans le lac Tanganika, à la culture du coton, au commerce (de poisson, d'alcool), à l'artisanat (pirogues) et à l'exploitation frauduleuse de l'or.

Cette augmentation impliquait donc une continue réadaptation des paiements *mitamba*. Un homme ayant reçu 110 *bitungwa* pour sa fille, les attribuait à son fils, qui, pour épouser sa femme, avait besoin de 130 *bitungwa*. L'équilibre du système était donc continuellement remis en cause.

De là, la nécessité de combiner (*'usambeleca'*) différents paiements : au montant reçu pour la fille X, il faut ajouter une partie du montant à recevoir pour la fille Y ; ou, au montant reçu pour la fille X, il faut ajouter des biens personnels ; ou, pour marier une femme on prend une partie du montant reçu pour X et une partie du montant reçu pour Y. Toutes sortes de configurations deviennent ainsi possibles et nécessaires, qui compliquent étrangement la situation et augmentent les sources de conflit. Citons un exemple. Les Babembe, grands chasseurs, remettent la tête du gibier tué au(x) donateur(s) de la *mtamba*,

c'est-à-dire par exemple au père ou au frère de la fille grâce à laquelle le chasseur a pu épouser une femme. Ils remettent les hanches à la *mtamba* (c'est-à-dire en termes Bembe, au neveu sororal associé). La combinaison de *mitamba* complique ces attributions de viande, d'autant plus que les donateurs de *mtamba* aînés ont préséance sur les donateurs de *mtamba* cadets, même si leur part des paiements est inférieure. Si, par exemple, un homme a combiné pour son mariage des paiements partiels donnés pour la sœur de son frère consanguin avec l'entièreté des paiements donnés pour sa fille, c'est au premier ou à son fils, et non pas au frère de sa fille, qu'il devra donner la tête. Des complications analogues naissent en matière d'héritage de veuves et de substitutions de *mitamba*.

2. *L'activité des tribunaux indigènes en matière de paiement et de repaiement des biens de mariage.* C'est surtout les calculs de la valeur des biens qui causent des déséquilibres sérieux. En effet, ces tribunaux avaient l'habitude de faire au sujet des biens matrimoniaux des estimations de prix qui étaient de loin inférieures aux valeurs réellement attribuées à ces biens dans le contexte coutumier. Un bouc, par exemple, estimé par les tribunaux à 100 F ou 150 F, avait en réalité, pour les Babembe, en 1950, une valeur d'environ 300 F, etc.

3. *La dispersion plus grande des groupes familiaux.* Les jeunes Babembe, fortement attirés par les centres miniers, commerciaux, urbains, quittaient en grand nombre leur pays ou leur région, pour y revenir régulièrement et y faire valoir leurs droits en matière d'attribution de *mitamba*. Ces absences donnaient à ceux qui restaient une plus grande possibilité d'accaparement de biens et diminuaient le contrôle effectif que l'individu pouvait exercer sur sa *mtamba* mariée, d'autant plus que, dans le système traditionnel, la sœur ou la fille furent très souvent mariées dans un groupe lignager géographiquement proche de celui du donataire des biens.

4. *La diminution générale de la moralité des femmes,* très fortement sentie par les Babembe et qui est liée pour eux aux pouvoirs d'émanicipation plus grande.

Les tabous, règles et sanctions sévères (menace d'impotence,

paiements compensatoires, dangers de contagion rituelle, épreuves, crainte d'ostracisme social, etc.) en matière d'adultère et de prostitution avaient perdu de leur intensité. Aux yeux des Babembe, les femmes trouvaient plus facilement des raisons pour quitter leurs maris.

Mais il y a d'autres éléments. C'est que, dans le système Bembe, une épouse n'est que très lentement intégrée dans le lignage de son mari. Ce n'est que lorsqu'elle a été quatre fois mère qu'aux yeux des Babembe elle peut passer de la catégorie de *ms'ea* (jeune femme) à celle de *mwamba* (femme mûre). C'est à partir de ce moment que son mari l'appelle par un teknonyme et qu'elle pourra accéder dans le groupe de son mari aux différents grades de l'association féminine des *Bahumbwa*. (Il est à noter que les agnats de l'épouse la désignent par le teknonyme, dès la naissance de son premier enfant).

En outre, la famille polygynique Bembe est très vulnérable, à cause des conceptions particulières au sujet de l'emploi de la magie noire entre co-épouses d'un même individu, action néfaste qui joue surtout contre leurs enfants respectifs. Il existe dans la langue Bembe des termes spéciaux (*pango* ; *'anyamalembo*) pour désigner ce type particulier de magie pernicieuse. Cette suspicion particulière n'avait nullement diminué, au contraire ; son intensification était due aux diverses nouvelles facilités causées par la vie moderne.

La quasi-disparition de l'association féminine des *Bahumbwa*, contrecarrée par les autorités administratives et qui avait pour effet de créer des liens rituels et des sentiments de congénialité plus efficaces entre les diverses co-épouses et entre les épouses de différents « frères », n'a pas contribué à la meilleure préservation de la cohésion de la famille polygynique. Tout ceci a eu pour résultat l'instabilité croissante des mariages, voire même l'instabilité croissante de la famille polygynique en tant qu'entité co-résidentielle. Traditionnellement déjà, les Babembe avaient un préjugé favorable pour le groupe de leur mère où, disaient-ils, leur personne était plus « honorée ». Aussi, le Mbembe était-il plein de suspicion vis-à-vis des co-épouses de sa mère (« la femme de mon père ne ressemble pas à ma mère ») et des enfants de son père (*bana ba tata*) qu'il avait tendance à considérer comme un fardeau (*mciko*). Il quittait donc assez facilement, lorsqu'il

se considérait lésé ou menacé, le groupe de son père pour rejoindre celui de ses oncles. Cette tendance persistait en 1950-1951, et avait trouvé un moyen d'évasion nouveau dans l'attraction des centres.

REMARQUES FINALES.

La redistribution des paiements de mariage répond chez les Babembe à plusieurs fonctions. Ceci n'est pas exceptionnel et la plupart des auteurs qui se sont récemment penchés sur ce problème (GLUCKMAN [3], LEACH, FALLERS [2], GRAY [4], BARNES [1], MAYER [8], SCHNEIDER, MITCHELL [9], etc.) ont indiqué la multivalence de ces paiements.

Le mariage, basé sur l'association de parents étroits par la réciprocité totale des biens, ne crée pas seulement des relations sociales nouvelles entre les parents respectifs des deux conjoints. Il modifie et consolide en même temps certaines relations sociales dans le lignage ; plus particulièrement celles qui prévalent entre agnats féminin et masculin associés. Du point de vue des relations de parenté, il crée pour ainsi dire, à côté des relations utérines et consanguines, une nouvelle catégorie d'extrême proximité sociale et de congénialité. Le faisceau complexe de relations, de droits et obligations réciproques qui découlent de cet enchaînement de mariages, contribue largement, dans la société traditionnelle Bembe, à la meilleure stabilité des mariages. Ce n'est pas dans le transfert des biens, que les Babembe ont recherché cette stabilité, mais bien dans l'association et dans la réciprocité des biens matrimoniaux. Le système permet également la meilleure préservation des ressources, des biens de consommation propres au groupe. Dans la situation idéale où, au sein du groupe familial, il y a un équilibre relatif entre le nombre respectif de filles et de garçons, le groupe peut préserver intacts dans une très large mesure ses propres biens de consommation, d'autant plus que les héritages de veuves suppléent à la carence de *mitamba* et complètent en quelque sorte les buts poursuivis par cette institution. Ainsi donc, l'individu et le groupe peuvent destiner leurs biens à d'autres fins. Pour les Babembe, ces autres fins sont données par le désir absolu, qu'ont tout homme et toute femme Bembe, de devenir membre d'une

ou de plusieurs associations fermées (*bibu'a*) soit féminines, soit masculines (*Bwamé* ; *'Alunga* ; *Bahumbwa* ; *'Etengo* ; *'Elanda* ; *Butendamwa*, etc.).

L'accession à ces différentes associations, structurées en une pluralité complexe de degrés et de cycles initiatiques, exige la donation de beaucoup de biens, qui sont de nature identique à ceux exigés pour le mariage.

Les principes de l'association des biens, s'ils établissent des relations spéciales entre parents étroits déterminés, ne contre-courent et ne diminuent pas pour autant les solidarités de la famille polygynique, de la famille étendue, du lignage. L'attribution bien équilibrée des biens de mariage, peut diminuer les clivages et les tensions au sein de la famille polygynique.

En outre, l'attribution de la *mtamba* exige toujours le *consensus* de l'assemblée lignagère et comporte toujours une distribution minimale de quelques biens entre agnats. Nous avons dit que les deux chèvres et les *mahunji*, amenés par la jeune épouse, étaient divisés entre diverses catégories d'agnats et d'« oncles maternels ». Mais aussi une certaine partie des biens de la *mtamba* est soustraite, pour être partagée entre divers parents. Du paiement substantiel, que nous avons mentionné et qui réellement établit dans le chef de *Ego* des droits légitimes *in uxorem* et *in genetricem* sur sa femme, une fraction (en 1950-1951 : une dizaine d'unités, généralement) est donnée aux oncles maternels étroits de la fille ; une chèvre doit être remise à la femme (ou aux descendants de celle-ci) qui fut *mtamba* de la mère de la fille ; une unité va à la sœur aînée (utérine) de la fille ; une unité est réservée à l'oncle maternel ou au grand-père paternel, qui bénit la fille lors de son départ, et une unité est attribuée à l'épouse de l'oncle maternel enchaîné. Notons cependant que le partage important en faveur des oncles maternels étroits ne vaut que pour une première fille mariée. Pour les mêmes oncles maternels, le paiement est réduit à 2 ou 3 unités, lorsqu'il s'agit d'une deuxième fille et ne doit plus être fourni pour la troisième ou quatrième. Pour rassembler les biens *mahunji*, qui doivent être remis par l'épouse à son mari, ses agnats masculins et féminins du lignage (de cinq générations) ainsi que ses oncles maternels, voire même les sœurs de sa mère, font les contributions nécessaires — les agnats masculins fournissant les chèvres, les agnats

féminins, les oncles maternels et les sœurs de la mère donnant les poules.

Il est à noter, finalement, que pour les deux sociétés Nkundo et Babembe l'existence de cette forme d'association d'agnats par la réciprocité des biens de mariage semble être très étroitement liée à l'importance très grande du patrigroupe de la mère. Pour expliquer la chose, il ne semble pas être nécessaire de recourir à des explications basées sur le recouvrement de populations à système de descendance patri-et matrilinéaire. Le fait même de l'association étroite et idéale entre « frère » et « sœur » — utérins, en premier lieu, consanguins, en second lieu — peuvent expliquer la chose. *Ego* épouse une femme, grâce aux biens reçus pour sa sœur ; il est en quelque sorte redevable vis-à-vis des enfants de celle-ci. La séparation rigide dans le système de parenté entre les sexes, veut que cette dette se concrétise en faveur des fils de la sœur. Ceux-ci acquièrent une série de droits sur le frère de leur mère, son épouse, ses filles. Le frère de la mère, de son côté, n'a pas de droits spécifiques à faire valoir contre les fils de ses sœurs ; mais étant astreint à la protection des enfants de sa sœur, il peut exiger qu'une sorte d'immunité leur soit assurée dans leur lignage. Ainsi, lorsque le neveu se blesse ou meurt, les agnats doivent donner des compensations (*lusi*; '*asenga*) à l'oncle maternel de celui-ci. D'autre part, les principes de réciprocité des relations travaillent en faveur du frère de la mère en ce qui concerne les relations avec ses nièces sororales. Il doit protection et aide à celles-ci et a droit à leur immunité ; mais d'autre part, il exerce certaines prétentions sur une partie des paiements donnés pour elles, ce qui rétablit un certain équilibre et une réciprocité suffisante en faveur de l'oncle maternel, dont les obligations vis-à-vis du neveu sororal sont à tous points de vue très grandes.

Dans le système d'échanges de biens Bembe, l'enchaînement des paiements de mariage en relation étroite avec les héritages de veuves, constitue en quelque sorte un sous-système un peu séparé. Les contre-paiements, les échanges de cadeaux, les indemnisations et compensations qui sont liés à l'union matrimoniale (mariage même, conception, naissance d'enfants, initiations et autres crises) entrent plutôt dans le circuit normal des échanges de valeurs.

En dernière instance, pour un individu et pour le lignage, c'est les enfants mâles qui comptent. Il est de fort mauvais goût et signe de mauvais caractère et d'esprit accapareur, de se montrer désireux de filles. Les filles ne font ni vivre ni survivre la famille ou le patrilignage, car elles n'y perpétuent pas le sang ; elles sont, disent les Babembe, comme les tiges des patates douces qui courent dans tous les sens. On a beaucoup de femmes, disent les Babembe ; on aime les unes, on n'aime pas les autres, mais on ne peut mépriser celle qui a engendré des fils. Celle qui n'a que des filles ne peut être respectée ni estimée au même titre que celle qui a donné des fils :

« Je méprise la richesse de celles qui ont abondance de cheveux ; bien qu'elles soient nombreuses, elles ne peuvent trancher les affaires ».

SAMENVATTING

Bij de Babembe van het Gewest Fizi geldt de regel dat de huwelijksgoederen, welke door de familiegroep van de echtgenoot aan die van de vrouw worden overgemaakt, in deze laatste groep moeten toegekend worden aan een mannelijk verwant van het meisje opdat hij ermee, op zijn beurt, een vrouw zou verwerven. Slechts een zeer gering deel van deze goederen kan onder de andere mannelijke en vrouwelijke verwanten, in vaders zowel als in moeders patrilineale groep, verdeeld worden. Deze teorie van globale toekenning van verworven huwelijksgoederen wordt in zeer sterke mate toegepast in het Bembe huwelijkssysteem. Natuurlijk komen enkele afwijkingen van de regel af en toe voor, zoals wanneer, bijvoorbeeld, deze goederen aan twee of meer mannelijke verwanten van het meisje worden toegekend of wanneer een vader of broeder trachten aan die goederen een andere bestemming te geven (inwijdingen in geslotene genootschappen of betalen van schulden).

Een gelijkaardig systeem, dat door de Babembe *mitamba* genoemd wordt, schijnt zeldzaam te zijn ; het werd beschreven voor de Mongo en voor een paar Zuid-Afrikaanse stammen.

De Bembe instelling der *mitamba* dient beschouwd te worden in het licht van vele sociale kriteria, zoals : verwantschapsstructuur, interne kompositie van familie- en geslachts groepen, diverse huwelijksregelingen (prohibities, preferentiële huwelijken, overerving van weduwen), bizondere opvattingen betreffende reciprociteit, solidariteit, sociologische ouderdom, enz. *Mitamba* worden gevonden in de verwantschaps-kategorieën van zusters, eigen dochters, dochters van oudere broers en, eventueel, dochters van moeders broers. De toekenning gebeurt binnen beperkte familie- en geslachtsgroepen en wordt hier grotendeels bepaald door zulke faktoren als genealogische afstand tussen twee verwanten, reciprociteits-verhoudingen en spel van overerving van weduwen. Er wordt ook rekening gehouden met bizondere

karaktertrekken en met de reakties van de moeders, die er naar streven de huwelijksgoederen voor haar dochters gegeven, te doen toekennen aan haar eigen zonen. De enge associatie, welke aldus tussen twee verwanten geschapen wordt door de globale toekening van de huwelijksgoederen die voor één van hen geschenken werden, schept supplementaire sociale banden die op de reeds bestaande verwantschaps- en zwagerschapsbetrekkingen geënt worden. Hieruit vloeien een serie rechten en verplichtingen voort, die een terugslag hebben op de sociale verhoudingen welke bestaan tussen de echtgenoot van een zuster en de echtgenote van haar geassocieerde broeder, tussen de respectieve kinderen van een geassocieerde broeder en zuster, tussen zusterskinderen en de geassocieerde broeder van hun moeder. In de polygame en uitgebreide familiegroepen veroorzaakt de toeassing van deze goederen tegelijkertijd betwistingen en een gevoel van grotere samenorigheid. Deze instelling der *mitamba* is tenslotte ook verbonden met de aard van de erkende sociale groepen. De Babembe houden er een strikte patrilineale teorie van afstamming op na ; doch tevens hechten zij groot belang aan moeders patrilineale groep, die in verscheidene sferen van het sociale leven (erflating, opvolging, residentie, inwijding, onderlinge hulp, enz.) erkend wordt.

Toen wij in 1950-1951 de Babembe bestudeerden was deze instelling nog zeer levendig ; nochtans ging haar bestaan gepaard met ingewikkelde problemen die voortvloeiden uit de geleidelijke vermeerdering van het aantal huwelijksgoederen, de politiek gevoerd door de inlandse rechtbanken, de grotere verspreiding van de familie-, en geslachtsgroepen, en uit wat de Babembe beschouwden als de grotere immoraliteit van de vrouwen, voortkomend uit het teloorgaan van zekere traditionele sankties en instellingen.

BIBLIOGRAPHIE

- [1] BARNES, J. A. : Marriage and Residential Continuity (*American Anthropologist*, octobre 1960, LXII, 5, 850-865).
- [2] FALLERS, L. A. : Some Determinants of Marriage Stability in Busoga : A Reformulation of Gluckman's Hypothesis (*Africa*, avril 1957, XXVII, 2, 106-121).
- [3] GLUCKMAN, M. : Parenté et mariage chez les Lozi de la Rhodésie septentrionale et les Zoulou de Natal (in : RADCLIFFE-BROWN, A. R.-FORDE, D. : *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, 213-273).
- [4] GRAY, R. F. : Sonjo Bride-Price and the Question of African « Wife Purchase » (*American Anthropologist*, février 1960, LXII, 1, 34-57).
- [5] HULSTAERT, G. : Le mariage des Nkundo (A. R. S. O. M., Bruxelles, 1938).
- [6] JUNOD, H. A. : The Life of a South African Tribe (Macmillan, London, 1927, 2 vol.).
- [7] KRIGE, E. J. et KRIGE, J. D. : The Realm of a Rain Queen : A Study of the Pattern of Lovedu Society (Oxford University Press for the International African Institute, London, 1943).
- [8] MAYER, Ph. : Gusii Bridewealth Law and Custom (*Rhodes-Livingstone Papers*, n. 18, Oxford University Press, London, 1950).
- [9] MITCHELL, J. C. : Social Change and the Stability of African Marriage in Northern Rhodesia (in : SOUTHALL, A. (ed.) : *Social Change in Modern Africa*, Oxford University Press for the International African Institute, London, 1961, 316-329).
- [10] MURDOCK, G. P. : Africa. Its Peoples and their Culture History (McGraw Hill Books, New York, 1959).
- [11] RADCLIFFE-BROWN, A. R. et FORDE, D. : *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique* (Presses Universitaires de France, Paris, 1953).

TABLE DES MATIÈRES

PRÉLIMINAIRES	3
Aspects de l'organisation Sociale des Babembe	7
Arrangements matrimoniaux	11
Attribution des mitamba	17
Remarques finales	28
SAMENVATTING	33
BIBLIOGRAPHIE	35
TABLE DES MATIÈRES	36