



PAGES D'HISTOIRE AFRICAINE.

I

Documentation concernant l'Afrique au quinzième Siècle.¹⁾

En l'année 1918, parut à l'Imprimerie Nationale de Paris, dans un numéro du *Bulletin de la Section de Géographie*, un article, qui est du plus haut intérêt pour l'ancienne histoire de la partie occidentale de l'Afrique, située entre le Golfe de Guinée et la Méditerranée. L'article en question porte l'entête: *Découverte d'une relation de voyage, datée du Touat, et décrivant en 1447 le bassin du Niger, par Ch. de la Roncière, Conservateur à la Bibliothèque Nationale.*

Il s'agit dans l'occurrence d'une copie d'un document latin, dont l'auteur était un certain Antoine Malfante. Des recher-

ches faites dans les Archives de Gênes, en Italie, ont permis à Monsieur de la Roncière d'établir que Malfante était un personnage modeste, voyageur au service d'une puissante Compagnie de commerce de Gênes, la maison Centurione. Il était probablement originaire de Gênes, et écrivit du Touat, en Afrique du Nord, à un concitoyen, Jean Marioni.

L'examen minutieux du contenu de cette lettre démontra à Monsieur de la Roncière, qu'elle avait une réelle valeur historique. En comparant les noms géographiques, consignés par Malfante, avec deux textes arabes écrits à Tombouctou, le savant Conservateur remarqua avec surprise qu'il avait excellemment décrit le bassin du Niger, au point qu'on y trouve encore aujourd'hui la plupart des termes qu'il avait annotés. Et cependant, le voyageur italien, qui résidait au Touat, n'a pas pénétré plus au Sud, mais il dit lui-même qu'il eut la bonne fortune d'y rencontrer le frère du plus riche marchand de Tombouctou, homme digne de foi, qui y vivait depuis trente ans. Il avait habité quatorze ans dans le bassin du Niger. Et Malfante marque dans sa relation les noms des localités qui lui furent dictés par son informateur.

1) Nous rappelons que nous avons déjà traité ce sujet en néerlandais dans l'ouvrage: *De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen* Brugge 1929. pp. 2-5, et en 1937 au numéro du 23 février du journal *Courrier d'Afrique* dans un article *« Essai de reconstruction d'une page de l'histoire africaine du XV^e siècle. »* Si nous reprenons la thèse, c'est pour la développer davantage, et l'illustrer du texte complet du manuscrit latin de Malfante, que nous reproduisons ci-après en annexe.

Ajoutons qu'en 1925, Monsieur Charles de la Roncière a commencé, sous les auspices du Roi d'Égypte, la publication d'une histoire de la découverte de l'Afrique. En 1927, le premier volume avait paru au Caire, et le deuxième était en préparation. Cette édition, plus récente, a fourni peut-être encore d'autres détails complémentaires.

D'après ces renseignements, les commerçants, venus de l'Arabie en Asie, étaient très nombreux au Touat, au Sahara²⁾, et dans le bassin du Niger.

Au milieu de ces Arabes, vivaient d'autres commerçants également asiatiques, des Juifs originaires de la Judée.

« Il y a ici beaucoup de Juifs, rapporte Malfante; ils passent tranquillement leur vie sous le gouvernement de plusieurs chefs qui défendent chacun leurs clients; ils vivent de façon très sociable. Le commerce a lieu par leur intermédiaire, et plusieurs d'entre eux sont dignes de toute confiance. »

Ainsi, le voyageur italien est le témoin d'une époque disparue, où les Asiatiques, Juifs et Arabes, faisaient front contre l'élément indigène.

Cette Palestine africaine, perdue au milieu du désert, était entourée de Philistins. En décrivant ces Philistins, que la Géographie moderne renseigne sous les dénominations de Touaregs ou de Berbères, l'auteur dit : (p.12) « Les Philistins habitent sous la tente comme les Arabes. Depuis les confins de l'Égypte jusqu'à Messa et Safi au Maroc, depuis l'Océan jusqu'aux territoires des indigènes noirs, ils règnent en maîtres sur le Sahara. De race superbe et de haute mine, ces blancs sont d'incomparables cavaliers, qui montent sans étriers avec de simples éperons. Certains de leurs chameaux, de couleur blanche, sont si rapides à la course, qu'ils couvrent en un jour la distance qu'un cavalier mettrait quatre journées à franchir. Ils ont d'innom-

brables troupeaux de brebis et de chameaux surtout, qui leur fournissent du lait et de la viande; ils ont aussi du riz. Des rois les gouvernent, mais la législation offre cette particularité, que l'héritage passe aux fils de leurs sœurs. Ce sont des batailleurs, sans cesse en guerre entre eux. »

Soulignons le détail mentionné dans ce qui précède, que, chez les Philistins, le régime du matriarcat était en vigueur.

Plus au Sud, (où nous retrouvons de nos jours Sierra Leone, Libéria, Côte d'Ivoire, Côte de l'Or, Togo, Dahomey) habitaient des Noirs fétichistes. Nous extrayons du récit de Malfante ce qui suit : (p.20) « Au Sud de ces royaumes musulmans, il y a une foule d'autres territoires, habités uniquement par des Noirs idolâtres, et dont on ne connaît point la fin. Leurs peuplades, sans cesse en guerre les unes contre les autres, ont chacune leur fétiche... Ces populations noires, dont la multitude innombrable couvre la terre, ne se comprennent pas entre elles; elles parlent une quarantaine de langues, distinctes les unes des autres. Mais elles n'ont ni écritures, ni livres. Les blancs leur paraissent des monstres, qu'elles fuyent comme des fantômes, du plus loin qu'elles les voyent. »

Et Monsieur de la Roncière ajoute (p.11) que l'existence paisible des Juifs et des Arabes, décrite par Malfante en 1447, prenait fin en 1492. En cette année, un adepte du soufisme, Mahommed ben Abd el-Kerim El-Meghili, surexcité par les revers de l'Islam en Espagne, prêchait la guerre sainte contre les Juifs Sahariens. En vain, le cadhi Abdallah El-Asnoui se dressa-t-il contre les bandes du fanatique pour les faire respecter; à Tamentit

* 2) *Gazola*. Ce nom, désignant le Sahara est, très ancien, certifie Monsieur de la Roncière, à la page 12.

comme à Sidjilmessa, au Tafilet comme au Soudan, les Juifs qui n'embrassèrent pas l'Islamisme furent massacrés.

Notons que Monsieur de la Roncière mentionne uniquement la persécution contre les Juifs, et qu'il passe sous silence

la solution adoptée par les Philistins dans ce conflit; ils avaient probablement déjà accepté la religion musulmane. ¹⁾

1) Signalons un livre érudit sur la question des Juifs en Afrique noire: *Hebrewisms of West Africa* by J.J. Williams, S.J. New York, 1930. (N.d.I.R.)

II

Contribution à l'histoire des ancêtres des populations soudanaises du Nord du Congo Belge.

Les pays d'origine des Philistins, des Juifs et des Arabes, étaient voisins de la porte s'ouvrant sur l'Afrique. L'isthme de Suez était en effet la seule voie d'accès de la très vaste presqu'île, conduisant directement et de plein pied en terre africaine. Cette pénétration se fit sans heurts par ces commerçants asiatiques. L'invasion se portant de l'Est à l'Ouest, nous sommes en mesure de supposer que ces infiltrations conquérantes, tout en étant pacifiques, s'installèrent d'abord et avant tout dans les régions limitrophes, en Egypte, sur la côte de la Méditerranée, et au Soudan Egyptien, pour étendre ensuite de plus en plus loin leur influence vers l'Ouest.

Ces immigrants, surtout les Arabes et les Juifs, étaient commerçants dans l'âme, amenant à dos de chameaux leurs marchandises, qu'ils troquaient contre les produits du pays. Le Nil, comme convoyeur de ces richesses, était tout indiqué. Sans aucun doute, ces commerçants ont établi leurs comptoirs, dans les environs du Nil. Ce qui suit nous en fournira d'ailleurs la preuve.

En 1921, parurent deux ouvrages, étudiant la population Zande et son histoire. Le premier de ces ouvrages, dû à la plume de Monsieur de Calonne-Beaufaict, porte le titre *Azande*; le second, en trois volumes, écrit par les RR.PP. Lagae et Vanden Plas, s'intitule *La langue azande*. C'est du premier volume, et plus spécialement de l'introduction historique, qui est plutôt l'œuvre du R.P. Vanden Plas, que nous parlerons.

Traitant des Avungura, les ancêtres des Azande, de Calonne soutient (p. 33), qu'ils sont venus probablement des environs du lac Tchad.

De son côté, Vanden Plas émet l'hypothèse, d'après lui très plausible, qu'ils soient venus du Darfour, et peut-être bien de la région du lac Taweish. (p. 59 - 60)

Tous deux s'accordent à signaler que ces ancêtres y résidaient dans le voisinage immédiat d'hommes blancs; ces Blancs, d'après de Calonne, (p. 31 et 39) s'appelaient Azudia; d'après Vanden Plas Abara. (p. 59)

A première vue, on croit y voir une divergence, et pourtant, nous estimons pour

notre part, qu'ils sont parfaitement d'accord.

Et d'abord, Azudia, recueilli de la bouche des Zande. Le préfixe A est sans contredit la forme plurielle de la langue Zande; le singulier est Zande, le pluriel Azande. Le nom, dégagé de son préfixe, devient Zudia, qui est certainement une corruption de Judea, désignant les gens de la Judée. Ce nom Azudia fut donné plus tard aux troupes Egyptiennes, (p.31) détail qui expliquera sans doute le maintien de cette dénomination, plusieurs siècles après la disparition des Juifs.

Quant aux Abara de Vanden Plas, nous y retrouvons le préfixe A de la forme plurielle. Or, Bara est une ville du Soudan Egyptien Oriental, en Kordofan, sur la grande route commerciale, où les caravanes, allant du Soudan au Nil, devaient nécessairement passer. Cette ville Bara est toujours renseignée sur les cartes géographiques du Kordofan. Serait-il téméraire de croire que les Abara, dont parle la tradition Zande, étaient des commerçants Juifs habitant cette ville? Ajoutons qu'il se trouve encore une ville Bala, en Judée, au Sud de la Palestine; ses habitants sont de la tribu de Siméon. Ne m'objectez pas que Bara et Bala n'ont pas la même orthographe. Nous savons tous que les lettres R et L sont interchangeable en langage africain. Précisément dans l'article de Monsieur de la Roncière, à la page 12, note 2 au bas de la page, il nous révèle, à propos du terme Gazola, employé par Malfante pour désigner le Sahara, qu'un document de 1261, donne la forme Gazora. ¹⁾

1) Proyard. *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*, 1776, aux pages 173-174
« Les Missionnaires se considérant comme les premiers écrivains de la langue, ont usé du droit,

Les Bara, qui habitaient en Kordofan, ne seraient-ils pas originaires des Bala, en Palestine, des Juifs de la tribu de Siméon, venus de la Judée, et s'occupant au Kordofan de transactions commerciales, à peu de distance du Nil, sur la route des caravanes?

Vanden Plas (p. 60) émet l'opinion que les ancêtres des Zande auraient quitté le voisinage des Bara « sous la poussée des Arabes ». La guerre sainte proclamée, par la secte des soufis, en 1492, éclaircit ce mystère. Tous les Israélites qui, en Afrique, refusèrent d'adopter la religion de l'Islam, furent massacrés sans pitié. Cette fureur islamique eut une profonde répercussion sur les Noirs animistes, qui furent également molestés, et furent cette région dévastée et noyée dans le sang.

Caionne (p. 34), après avoir dit que de nombreuses raisons linguistiques rattachent les Zande aux Soudanais du Golfe de Guinée, rapporte qu'une légende veut, d'après Johnson (en 1901), que les populations du Lagos, à la suite de discussions entre musulmans et païens, soient arrivés de l'Est, après environ quatre-vingt-dix jours de marche. Le motif de leur longue migration est à retenir: *à la suite de discussions entre musulmans et païens. Ces populations noires païennes sont parties proba-*

qui leur appartenait... de régler l'orthographe. Ils ont consulté la prononciation, pour fixer le nombre de lettres, qui devoient entrer dans l'écriture... L'R ne leur est d'aucun usage: leur organe même se refuse à la rudesse de sa prononciation; ils la changent en L; et si on leur dit de prononcer ra, re, ri, ils disent la, le, li. » Cette remarque n'est pas exacte, et est incomplète, car, en leur demandant de prononcer la, le, li, ils auraient tout aussi bien repris ra, re, ri.

blement de l'est, pour les mêmes raisons et à la même époque que les ancêtres des Zande.

Ce qui précède nous permet d'affirmer que les ancêtres des Zande habitaient, à la fin du XV^e siècle, dans le voisinage des Juifs et des Arabes commerçants, non loin de la ville de Bara.

Il nous reste à relater quels sont

les apparentés aux Zande, qui sont fixés au Nord de notre Colonie du Congo Belge. Nous nous efforcerons de donner la réponse à cette question aux lecteurs d'*Aequatoria*, dans un autre article.

Molegbe, le 21 Septembre 1942.

† Basile Octave Tanghe.

ANNEXE.

(Voici le texte latin de la RELATION D'ANTONIO MALFANTE, adressée à Jean Marioni, telle qu'elle fut éditée par Monsieur Charles de la Roncière en 1918, aux pages 27-32 du « Bulletin de la Section de Géographie » à Paris.)

Copia cujusdam littere per ANTONIUM MALFANTE a TUETO scripte JANUE JOHANNI MARIONO 1447

In primis cum de mare recessimus videlicet de Hon^o, per meridiem semper venimus dies XII. in circa equestri. Per dies septem, nullas invenimus habitationes nisi per planicies arenarum, ut mare et euntes per signum solis de die vadunt, de nocte per stellas. Diebus septem transactis, invenimus castra. Habitantes in ipsis gens pauperima; eorum victus est quod habent per aquam et in arena cum aliqua pauca pinguedine terre. Seminant, quod paucum est. Habent dactiles multos tantum cum quibus vitam eorum transeunt.

Sic semper venimus per habitationem dictorum castrorum usque hic in Tueto. In quo loco sunt castra XVIII in uno muro inclusa sub dominio diversorum. Et quilibet habens castrum defendit juste et injuste in ipso euntes. Sunt quasi omnes attingentes et multum honorem suum apretiant. Et si quis huc capit a quovis loco in domum, illico accipit unum ex dominis dictorum castrorum quousque ad mortem eum defendit; et sic mercatores securissimi stant; dico multo plus quam in terris regalibus ut Themmicenno et Thunisie. Ego

quidem sum Christianus, et isti numquam unum malum verbum mihi dixerunt; et dicunt se numquam alium Christianum vidisse, verum est quod in principio, cum hic veni, fuit mihi fastidium, quia omnes videre me volebant et mirabantur dicentes: «Hic Christianus habet vultum sicut et nos.» Credebant quod faciem contrafactam haberent Christiani. Satis cito fastidiati fuerunt, et nunc vado solus ubique, nec est qui malum verbum mihi dicat.

Sunt hi Judei multi et qui bene eorum vitam transeunt, nam sub dominio diversorum sunt, et quilibet dominos suos defendit, et sic habent optimam societatem. Per eorum manus hic mercimoniat, et plures sunt de quibus fidem de multo quis capere potest.

Terra ista est scala de terris Mororum, ni qua mercatores intrant cum suis mercibus, et vendunt, et aurum huc conducunt, et emunt ab illis qui de maritimis veniunt. Et sic locus iste est De Amamento, et ii plures divites sunt. Generaliter tamen et pauperrimi sunt, quia nihil seminantes et recolligentes nisi dactilos, cum quibus eorum vitam transeunt. Carnes non comedunt nisi de

camelis castratis paucissimis et karissimis.

Arabes vero, cum quibus venimus de maritimis, hic granum et ordeum conducunt, et isti emunt per totum annum pretio de f. la nostra mina.

Hic nunquam est aliqua pluvia, quod si plueret, eorum domus destruerentur, que de sale in loco calane (sic) sunt fabricate. Hic quasi nihil frigus facit, de estate tantum calorem habent extremum, quia sunt quasi omnes nigri. Parvuli utriusque sexus usque ad annos XV nudi vadunt. Fidem et legem Macometi tenent gentes iste. In circumstantiis istis sunt castra CL usque CC.

In terris nigrorum et istas habitant Phylistey, qui ad campestra ut Arabes habitant. Sunt quidem innumerabiles, capientes a finibus Egipti usque ad occidentem et mare oceanum, super terram Gazolam usque Messa et Zaffi dominant omnes civitates nigrorum confinibus confines, Sunt ipsi albi et gens pulcherrima et probi corpore. Equitant sine scansilibus, et calcaria in tybiis ferunt. Habent reges super ipsos, et eorum heredes sunt filii sororum: talis est lex ipsorum. Portant os et nasum coopertum, Vidi ex ipsis hic plures, et per interpretem eos interrogavi quare sic os et nasum tenerent coopertum. Respondentes dixerunt: «talem hereditatem habemus a nostris antiquis.» Sunt inimicissimi Judeorum, nec ad ipsos Judeos audet transire, et sunt ad fidem nigrorum. Eorum vita est lac et carnes. Non habent furmentum nec ordeum, sed risum multum, oves et boves et camelos sine numero. Et habent camelos una (sic) manerie qui sunt albi ut nix, et in die una vadunt (in) dies quattuor homines equestres. Prelia maxima inter ipsos continue habent.

Civitates quas dominant ad confines sunt nigrorum. Ista dico cognitae istis de hic, et earum habitatores sunt ad legem Machometi. Inter omnes ut plurimum nigri, aliqui pauci albi: Primo, Thegida que habet provinciam et castra III;

Checoli, que etiam magna est:

Chuchiam, Thambet, Geni et Meli, que Mella dicitur habere castra VIII;

Thora, Oden, Dendi, Sagoto, Bofon, Igdem, Bembo, omnes istas civitates maximas et primates provinciarum habentes innumerabiles terras et castra sub eorum dominio.

Hec civitates dicte sunt ad legem Machometi.

Ad meridiem ipsarum, civitates et terrae

innumerabiles et maxime, et habitatores earum omnes nigri et idolatre, habentes inter ipsos maxima prelia, quelibet defendens legem et fidem idoli sui. Aliqui sunt adorantes solem, alii lunam, alii septem planteas (sic), alii ignem, alii speculum quod eorum ostendit facies, et facies ipsas dicunt esse deos, alii arbores frondosas sub quibus constringit spiritus et sacrificant, alii statuas ligneas et lapides que per incantationes loquuntur et dant, ut dicunt, responsum. Isti dicunt de illa gente magna et mirabilia.

Dominus meus de hic, qui major est istius terre et habet plus in substantia C duplarum et habent (sic) fratrem suum in Thambet maximum mercatorem, virque dignus est fide, dicit quod triginta annis stetit in illo loco: stetit et dominus meus, ut dicit, in terris nigrorum annis quattuordecim; cotidie narrat mihi mirabilia de gente illa. Dicit per meridiem terras et gentes illas non habere finem, et omnes nudi vadunt, tantum modo eorum verecundias cooperiunt cum certo quidpano. Habundantiam habent de carnibus, lacte et riso. Granum et ordeum non habent.

Transit per terras illas fluvius maximus qui per certum tempus anni irrigat omnes terras illas. Et fluvius iste transit ad portas Tambet, et discurit Egiptum; et est ille qui transit per Carium. Habent in ipso multas barchas cum quibus mercimoniatur. Dicunt per dictum flumen descendere posse usque Egiptum, sed capitat in quodam loco ubi fluvius descendit, per saxum cubitis CCC. propter quod dicte barce ire nec venire. Ipse fluvius transit hic prope diebus XX. hominis equestris.

Habent arbores generantes butyrum; de butyro ipso comedunt et in habundantia habent de eo hic; et ego vidi quia portant isti de terris ipsis, quare pro unguento mirabile proprium est ut butyrum ovium. Et quia semper habent prelia inter ipsos maxima, vendunt ad invicem pro maximo foro per duplas duas caput unum. Sunt innumerabiles cooperientes terram per multitudinem, et in actu carnali ut bestie sunt, pater cognoscens filiam et frater sororem, et idem multiplicantur maxime quia quelibet mulier ad minus parit geminos usque in quinque: nec in hoc esse dubium dicunt isti, quod multi de istis fuerunt in terris illis, et coram ipsis carnem hominis posuerunt ad manducandum. In terris istis et in ipsis nunquam epidemia fuit. Si quandoque homines albos vident, pro monstro

habent, fugitque vulgus ab eo, asserentes fantasma esse. Litteras nec libros habent. Sunt maximi incantatores, cogentes cum profumis diabolicos spiritus cum quibus, ut dicunt, faciunt mirabilia.

Dixit mihi dominus meus non esse multum tempus quod in Cuchia, que de hic distat L. diebus, qui sunt Mauri, venit a meridie unus rex idolatra cum quingentis millibus hominibus, et obsedit quamdam civitatem Vallo: in colle civitatis erant L. Mauri pene omnes nigri. Videbatur autem ipsis obsessis quod de die essent circumdati uno magno flumine, nocte vero igne maximo, et se amissos atque captos putaverunt. Rex vero qui in civitate erat incantor et nigromanticus erat, et ipsa una cum illo qui erat in obsidione, talem habuit compositionem quod quilibet illorum circum nigrum cum incantatione producerunt, et insimul se yrci reperierunt ad pugnandum. Yrcus autem qui victus permaneret dominus et ejus victus haberetur. Ille vero qui de extra victor remansit et civitatem cepit, nec unam animam evadere dimisit, sed omnes in ore gladii posuit. Multos enim thesauros invenit, et nunc illa civitas restat quasi destructa, sed paucis pauperrimis incipit habitari.

De talibus multa narrantur cotidie. Merces quas requirunt sunt multe; tamen fundamentis et suma est rama et sal in tabulis, virgis et panibus; et rama de Romania que in Alexandria capitant, omnes postea in terras nigrorum ea consumunt. Satis interrogavi quod de ipsis faciunt, nullus est qui firmiter illud sciat. Ego comprehendo quod tot gentes sunt quod quasi nihil est id quod ad eos conducitur.

Egyptii sunt mercatores qui in ipsis terris

nigrorum negotiantur cum cattellis et camelis numero quingentis millibus. In istis partibus hic numerus modicus est.

Locus iste bonus est, quia Egyptii et mercatores de terris nigrorum veniunt hic et portant aurum, requerentes rama et alia. Eo tunc optime omnia venduntur. Ipsis cessantibus, cessant et ipsi vendere. Isti hujus terre vendere nolunt nec emere, nisi habeant C. pro C. de utile ad forum. Ea de causa, hoc anno, merces a me conducte duppliarum duarum millium dampna sum passus. Laus Deo.

Ad id comprehendere potui, cum India confiniant. Indiani mercatores veniunt ad terras illas, et per interpretes loquuntur. Christiani sunt ipsi Indi, crucem adorantes. Dicunt in terris nigrorum esse sermones de XL linguis, ita ut alter alterum non intelligat.

Interrogavi satis ubi aurum reperitur et colligitur. - Iste dominus meus dicit: « Steti annos quattuordecim in terris nigrorum, et diversimodo audivi nec unquam vidi qui de firma scientia dicat: sic vidi, aut sic certe reperitur et colligitur. Quare cogitandum est quod veniat de longinqua terra et, ut credo, habetur ex certa zona. » Dicit tamen fuisse in locis ubi argentum tantum valet sicut aurum.

Terra ipsa confiniant cum Cambacis diebus XXVIII. et est illa civitas que . . . melius marchet. De Tunesi hic 25, de Tripolli Barbarie dies XX, de Trimeceno dies 30, de Fecia 20, de Zaffi, de Zamor et Messa diebus XX hominis equestris. Finem ponam pro presenti loco et tempore, octenus, Domino disponente, multa vobis narrabo. Mandatis vestris semper sum paratus in Christo.

Vester Antonius Mblfbnt (Sic!)

STAMNAMEN,

Hun Samenstelling, Wijziging en Beteekenis. 1)

II

Phonetische en Tonetische Veranderingen.

Benevens de wijziging welke een naam kan ondergaan, door het aanbrengen of verwisselen van bijvoegsels, komt nog de vervorming door verandering van klanken en tonen.

Dat klannamen in de mond van de zwarten kunnen veranderen staat vast. Het is nochtans noodig hier vooraf op te merken, dat een naam niet willekeurig in zijn verschillende vormen gebruikt wordt. Een naam blijft gewoonlijk gestereotypeerd voor een bepaalde klan of plaats. In de meeste gevallen kennen zelfs de belanghebbers het equivalent van hun naam niet, en zullen ze dikwijls beweren, dat het hier een andere naam geldt. De vervorming geschiedt meestal, als ze overgaan naar een ander dialect of taalgroep.

Om alle misverstand te voorkomen, dient er ook hier opgemerkt, dat het gaat om namen en niet om stammen. Hier wordt niet besproken hoe of in hoever de volken die een zelfde naam dragen ook dezelfde in afkomst kunnen zijn. In een verder hoofdstuk, waar er zal gesproken worden over de waarde of beteekenis der stamnamen, zal dit van pas komen. Hier zetten we enkel neveneën, namen waarvan we weten, dat ze philologisch overeen te brengen zijn.

Daar de stamnamen enkel een klein deel van de woordenschat eener taal uit-

maken, is het dan ook hier onmogelijk, enkel steunende op deze namen, phonetische wetten vast te stellen. Deze kunnen enkel maar ontdekt worden, wanneer een dialect of taal in zijn geheel bestudeerd wordt. En hier blijkt dan ook de hulp, welke de philologen ons zouden kunnen verleen, als ze bij de verschillende talen waaruit die stamnamen met hun veranderingen genomen zijn, de juiste evolutie en de oorspronkelijke vorm van die namen zouden kunnen aanduiden.

I. KLANKVERANDERINGEN.

I. Verandering van Klankers.

A. Verwisseling. 2)

e=i; e=i. V.b. Bale=Bali; Bambi=Bambi; Mange=Mangi; Ngake=Ngaki; Geme=Gimu; Ngelima=Ngilima; Zembala=Zimbala; Wakpwenda=Wafinda.

o=u; o=u. V.b. Ngoro=Nguru; Aroga=Aruga; Gbando=Gbandu; Ngondo=Ngundu; Gboka=Gbuka; Dorondzia=Durundzia; NgbaGbazeⁿ=Bakuzeⁿ; Vaboro=Vamburu; Konda=Kunde.

a=e; a=e. V.b. Kunda=Kunde; Bamaka=Bameka; Bwandi=Bwendi; Ngeke=Ngeke.

1) Voor deel I van deze studie, zie Aequatoria, V, 1942, bl. 112.

2) Voor den uitleg der gebruikte teekens, zie Aequatoria, III, 1940, bl. 13, en IV, 1941, bl. 1 (N.v.d.R.)

u = i; u = e. V.b. Nguluma = Ngilima; Bula = Bila; Pumba = Pamba.

B. Versmelting. V. b. Biasu = Besu; Dɔbɔ = Dɔbɔ = Debɔ; Bagbia = Bagbwe.

C. Gelijkmaking. V.b. Burakpwa = Barakpwa; Funga = Fungu; Bino = Bibino = Babino; Babina = Bibina; Gbandere = Gbenders, Gbandiri = Gbindiri; Mbeli = Mbili; Rɔnda = Rɔndɔ; Ndoru = Nduru; Goru = Guru; Vorangba = Varangba; Vulegaza = Vɛlegaza = Valɛgaza; Yigba = Yagba; Ngalongu = Ngarangu.

II. Verandering van Medeklinkers.

A. Vereenvoudiging van samengestelde medeklinkers.

b uit gb, ngb, gbw, ngbw, bw. V.b. Ngbaka = Gbaka = Bwaka = Baka; Gbali = Bali; Gbanziri = Banziri; Gbando = Bando; Ngbandi = Gbwandi = Gbandi = Bwendi = Bandi.

b of m uit mb, mbw. V.b. Mbangi = Mangi = Bangi; Mbwa = Bwa = Ba; Mbai = Bai; Bambe = Bami.

d of z uit ndzj, ndz, dz, nd; nz. V.b. Mbandzja = Mbanzja; Gbanziri = Gbandiri; Badzuma = Bazuma; Dzengɔ = Zengɔ; Ndɔkɔ = Dɔkɔ; Nduga = Dunga; Baze-amba = Badeamba.

k uit kp, kw, kpw. V.b. Kpwe = Kwe = Kue; Kpala = Kpwala; Ngbakale = Kpwakpwale.

B. Verwisseling van medeklinkers.

l = r. V.b. Bale = Bare; Kulangba = Kurangba; Ngolo = Ngoro.

l = d. V.b. Kulu = Kudu; Kula = Kuda.

l = t. V.b. Gbule = Gbute.

n = r. V.b. Guna = Gura.

b = g. V.b. Bomba = Gomba.

g = k; ng = nk. V.b. Dɔgɔ = Dɔkɔ, Ngole = Nkole.

ng = ny. V.b. Ngeke = Nyeke; Ngaki = Nyaki.

gb = m. V.b. Gbando = Mando.

mb = ngb of ng. V.b. Mbali = Ngbali; Bomba = Bongba; Mbaka = Ngbaka; Mbomba = Ngomba; Bangbi = Bambi.

C. Vocalisatie van medeklinkers.

V.b. Ngwere = Ngole; Kwe = Kue = Kowe; Ngbwa = Ngbwa; Bwa = Bua; Bwala = Bula; Kwende = Kuende.

III. Verdubbeling van Lettergrepen.

V.b. Bai = Ngbali; Gati = Galati; Gbau = Gbalu; Ngaw = Ngabo; Ngwe = Ngwere; Ngua = Nguna; Ngbɔrɔ = Ngbɔndɔrɔ; Timbi = Tibingi; Bino = Bibino.

Enkele namen hebben, dank aan hunne groote verspreiding onder verschillende stammen en taalgroepen, een merkwaardig getal vervormingen aangenomen. In een bepaalde streek krijgt een naam zijn veranderingen. Die zelfde naam in andere streken teruggevonden, ondergaat er eveneens vervormingen, en wel in een andere richting dan de voorgaande, zoodat als we de twee uiteinden neveneën zetten, het moeilijk te gelooven valt dat die uit éénzelfde naam voortspruiten. Ter illustratie geef ik hier enkele dezer namen. Men vindt ze niet alleen in Ubangi, doch ook in Uele en den Evenaar.

De bemerking in het begin geoperd, dat het hier enkel gaat om namen, moet hier nogmaals herhaald worden.

Kundɔ.

Kunde, of Kuende en Kwende: een dorp Mbanza bij Businga.

Konda, Akonda, Tsjakonda, Yakonda: hun

broers onder de Mbanza.

Akondo: hun nauwe verwanten, ook onder de Mbanza.

Akunda, Ayakunda onder de Ngbandi.

In Uele: Abokunda (de Calonne), Abokundë (Vanden Plas), Abokondo (Hutereau).

In den Evenaar: ? Ekonda, Nkundo!

Ngwe - Ngoro.

In Ubangi: bij de Ngbandi: Ngwe, Ngweⁿ, Ngoi, Ngwi, Kpwe, Kwe, Kweni, Kue, Koe, Kowe.

-bij de Mbanza: Ngwere, Dangwere, Gbongere, Angwale.

-op de rechter oever van den Ubangi (A. E. F.) Nguere (= Ndri, Cfr Bruel), Yanguere, Angero. Mangere.

In Uele: Akowe (Vanden Plas), Ngwe, Goru, Ngoro (Hutereau).

In Evenaar: Nkoe Nkwe, Nkolé.

Ngoro (overgang Ngwe-Ngoro, zie in Uele)

In Ubangi: Ngoro, Goro, Goro, Golo, Ngolo.

in Uele: Boguru, Aboguru; Abagaro (Mr Anderson)

in Ubangi: Ngalo: Ngaro, Ngarongu.

Bahr-el-Ghazal: Golo.

Ngba - Ngbwa - Mbwa.

Ngba: In Ubangi: bij de Ngbandi: Angba: Engba, Tongba, Vangba. Bij de Mbanza: Ngbasenge, Ngelengba, Tungba, Vorongba, Varangba. Bij de Ngbaka: Yangba, Bumngba, Bomungba.

In Uele: Bangba, Angba, Abangba, Akulangba, Amiangba, Amiangbwa, Abongba, Bomba, Abombaï, Apaïmbaï, Mangba, Mangbe.

Ngbwa: (overgang, zie Amiangba = Amiangbwa)

In Ubangi: Ngbwaⁿ, Agbwaⁿ, Ngbua, Ngbwa, Kangbwa, Engbwa, Talengbwa, Ngbowa.

In Uele: Kulangbwa, Amiangbwa.

Mbwa: (overgang, zie Maes: Ngbwa, Mbua, Bua, Bwa)

In Ubangi: bij de Ngbandi: Ambwa, Kolambwa, Mbuwa. Bij de Ngbaka: Bumbwa, Bobumbwa. Bij de Mbanza: Ayaambwa.

In Uele: Bwa, Bobua, Babua, Ababua, Bobwa.

In Evenaar: BoBua.

Bomba (Cfr Calonne: Bangba = Bomba) in Ubangi: Bomba, Mbomba, Gomba, Komba (bij de Ngbaka), Gumba, Ngomba Mbumba.

II. TOONVERANDERINGEN.

Over tonen sprekende moet ik vooraf bekennen, dat ik jammer genoeg al de stamnamen niet tonetisch heb kunnen opnemen, bijzonder die namen waarvan de verspreiding buiten ons gebied valt en waarvoor vreemde bronnen zijn moeten geraadpleegd worden. Er zijn nochtans uit onze streek genoeg gegevens voorhanden om enkele gevolgtrekkingen met zekerheid te kunnen afleiden; bv. waar het gaat over de veranderlijkheid van de tonen. Bij andere beschouwingen, zooals over oorzaken en wetten dezer wijzigingen, zijn we verplicht wegens onvoldoende gegevens enkel tot suggesties te besluiten.

Gezien de semantische of beteekenisdragende waarde der tonen in onze Soedan-talen en in verschillende Bantoe-talen, is men natuurlijk bij een eerste toezicht geneigd aan te nemen, dat de tonen dan ook bij de stamnamen onveranderlijk zullen zijn. En inderdaad, het is opvallend dat namen bij hunne verbrei-

ding in ver uit elkaar gelegen streken toch hun eigen toon hebben behouden. Sprekende voorbeelden hiervan zijn de namen Bengé (..), Ndóngó (-.), Ngbàndà, en nog andere. Bij de Ngbandi hebben we: AvaBengé (‘...’) te Pabu en Angbengé (‘..’) of Mbengé (..) te Gbwa^a. Bij de Mbanza hebben we: Ebengé (-..) te Mabo. Abengé (‘..’) te Gbado en Môngata, alsook Libengé of Ibengé (-..). We hebben Ndóngó (-.) te Gbau, te Kawele en bij de Gbakpwa: AvaNdóngó (‘...’) bij de Mbongo (Mawuya). We vinden de veel verspreide Mbanza Ndóngó (-.-) ten Z. van Libengé. We hebben Ngbàndà te Kapo, Môngbàndà te Mbongo (Mawuya), Ngbàndà Ngóngó te NzaKunda en Ngbàndà te Wazuka... Bij al deze namen, ofschoon ze door andere stammen of taalgroepen gebruikt worden, blijven de tonen standvastig bewaard.

Meer nog, bij veel stamnamen die een klankverandering ondergaan hebben, is de toon nochtans gebleven. Een treffend voorbeeld hebben we hiervan in den naam Kunda. Bij de Mbanza: Kùndè, Yakonda (-..), Akòndó (‘..’). Bij de Ngbandi: Akunda (‘..’), Ayakunda (‘-..’) (in den Evenaar: Èkòndà).

Hieruit moet men nochtans niet besluiten, dat de tonen een grootere standvastigheid bezitten dat de klanken. Het bewijst slechts, dat de klanken (of beter: de phonemen) en de tonen (of beter: de tonemen) in een woord twee onafhankelijke bestanddeelen zijn.

Dat ook de tonen, evenals de klanken in een stamnaam, kunnen veranderen, kan niet geloofend worden. Daarvan hebben we een duidelijk en onbetwistbaar bewijs in ons woord Kula. In Ubangi

zijn drie verschillende dorpen die Kula heeten en waarvan we met zekerheid weten dat ze van denzelfden oorsprong zijn; zij bekennen dat zij vroeger samengewoond hebben, doch nu gescheiden zijn. Het zijn: het Ngbandi sprekende Akula (‘..’) op de Mongala, waaraan de post Bokula zijn naam heeft ontleend; dat het dorpje Bokula (‘..’) niet ver er vandaan in het binnenland en waar men Benza (of Ngombe) spreekt; ten slotte Kula (-.), een dorpje bij de Mbanza nabij Molegbe en wier broeders wonen bij de Ngbaka nabij Ngemena. Hier staan wij zonder twijfel voor éénzelfden naam, daar we ook éénzelfden stam hebben; maar hij heeft drie verschillenden betoningen gekregen naar gelang bij terecht kwam in een andere taalgroep.

De reeds gemaakte bemerking, dat nl. een naam in een bepaalde streek of stam meestal onveranderd blijft en dat de veranderingen eerst dan plaats vinden, wanneer ze naar een andere taalgroep overgaan, is hier voor wat de tonen betreft wellicht nog duidelijker zichtbaar dan bij de verandering van klanken.

Bij de toonveranderingen in de woorden is een zekere gradatie vast te stellen.

1) Bij sommige namen met gelijkmatige toonmelodie zien wij dat de tonen tegelijk verhoogd of verlaagd worden. Bv. Dongo (-) = Dongo (..), Ngbala (-) = Ngbálá, Ngbóró = Ngbóro (-).

2) Bij woorden met stijgende of dalende melodie wordt de melodie behouden, doch het dalen of stijgen wordt verschoven. Bv. Nduru (‘-) = Anduru (‘-.-’), Nguli (‘-) = Anguli (‘-.-’).

3) Bij andere woorden zien wij de

tonen volkomen veranderen. Bv. Dúngù = Dúngù = Dúngù; Ndíma = Ndima (...); Ndoṅṅo (-) = Ndoṅṅo (...).

Indien men wil zoeken naar oorzaken van die veranderingen, ware het misschien mogelijk de volgende aan te duiden. (Maar ik herhaal nogmaals, dat het wegens onvoldoende voorbeelden enkel bij vermoedens kan blijven).

1° Enkele voorbeelden schijnen er op te duiden, dat de voorvoegsels een invloed op de wijziging der tonen gehad hebben. Bv. Bingi (·) = Abingi (·-), Buna (·-·) = Abuna (··) = Abuna (··), Ngbanza (-) = Bòsò Ngbànzà, Kúmà = Akuma (··).

2° Andere namen veranderen naar gelang de taal waarin ze overgenomen werden. Het is mogelijk dat de onderscheiden talen een zekere voorkeur hebben voor een bepaalde woordmelodie in de stamnamen, en dat zij, wanneer ze een vreemd woord overnemen, het onwillekeurig bekleeden met hun eigen melodie. Bv. Ndimà bij de Ngbandi wordt Ndima (...) bij de Ngbapele. Dábà bij de Ngbandi wordt Dabia (...)

bij de Benza; Kùlā bij de Ngbandi wordt Kula (-) bij de Mbanza en de Ngbaka, en Kùlā bij de Ngombe.

Ofschoon de tonen bij de stamnamen op geen volkomen standvastigheid mogen bogen, is het nochtans van het grootste nut, zooniet noodzakelijk, er rekenschap mee te houden. In een bepaalde kring of bij een bepaalde stam verraden ze onbetwifelbare identiteit. In menig ander geval waar de klank veranderd is, wijst het behoud van den toon op eenheid van oorsprong. Bv. Mábò = Mábù; Ròndà = Ròndò; Ngilima (...) = Ngürümā; Dòbò = Dèbò = Diòbò (alles laag). Elders zal een verschil van toon een verschil van samenstelling van een woord laten vermoeden. Vergelijk Dongo of Dṅṅo (...) met Ndoṅṅo (-). Dit laatste verwijst waarschijnlijk naar een samenstelling van Ndo (·) + Ngú. Ngú is water, en er bestaat een watergeest, Ndoṅṅu (·) geheeten, door verschillende stammen vereerd.

P. Rodolf Mortier, O.M.Cap.
Businga.

OVER TAALEENMAKING.

Een lezer schrijft ons :

Dergelijke kwesties kan men alleen met vrucht bespreken, als men aan beide zijden een voldoende vorming heeft. Met kleurblinden over schilderkunst praten haalt niets uit. Ik stootte al eens meer op een zeker onbegrip zooals voor de streek, waar men een vreemde taal zou nemen, omdat de paters dat vroeger ook zoo deden, terwijl van den anderen kant werd toegegeven dat de bevolking een nkundo-dialekt spreekt. Zie dat is een standpunt, waarbij ik noch met mijn verstand, noch met mijn kristelijken verantwoordelijkheidszin, noch met de sociologie en ethica zooals ik die geleerd heb, kan aansluiten. Ik vind het zoo doodjammer, dat men niet breder kan kijken, waar het toch gaat om een geweldige verantwoordelijkheid, wellicht voor eeuwen lang, want wij leggen nu de grondslagen waarop vele generaties zullen moeten bouwen. En daarbij is de taalkwestie van overwegend belang. Vreemde talen aannemen beteekent verbastering, ook zedelijk. Kongolesche bastaard-talen aanvaarden, beteekent ook intellectueelen achteruitgang. Ik kan niet begrijpen, dat men klaagt over wantoestanden, over weinig succes, enz, als men vreemde talen spreekt, als men niet in een rijk-verstandige negertaal kan praten met de menschen, als men van de organisatie der maatschappij en de mentaliteit van het volk niets begrijpt. Laat ons dan maar voortfilosofieren over *AANPASSING*

Deze rechtzinnige woorden aanvaarden wij ten volle. De juistheid van de beginselen die eraan ten grondslag liggen mogen ons echter de oogen niet doen sluiten voor de moeilijkheden der praktische uitvoering. Waar men sedert geruimen tijd een vreemde taal gebruikt, zelfs waar het plaatselijk dialekt gebruikt wordt als voertaal van evangelisatie en onderwijs, waar wellicht reeds boeken gedrukt werden in zulk dialekt wordt het met den dag lastiger om rechtsomkeer te maken.

De macht van de gewoonte en de vrees

voor de moeite van de verandering zijn geen voldoende uitleg voor de tegenkantingen. Men dient vooral rekening te houden met de moeilijkheid, bijzonder voor oudere missionarissen, om een nieuw dialekt aan te leeren. Dit is des te begrijpelijker, daar de afwijkingen tusschen de dialekten van éézelfde taal vaak niet gering zijn, subjectief gesproken, nl. voor de Europeanen. En de moeilijkheid verdwijnt niet wanneer dit nieuw dialekt de algemeene eenheidstaal is; al kunnen dan bijkomstige beschouwingen van grooter nut de pil wel verzoeten. Vervolgens is voor de evangelisatie en voor de vorming der jeugd het gebruik van het plaatselijk dialekt van groot nut.

In pogingen tot taalkundige eenmaking mag het dan ook niet gaan om de dialekten weg te cijferen. Zij zijn niet enkel noodig voor de verrijking van de algemeene taal; doch ook uit rechtstreeks praktisch oogpunt zullen zij nog langen tijd onontbeerlijk zijn voor de betrekkingen met de menschen, en dat in evenredigheid met den graad van afwijking van de eenheidstaal.

Het ideaal ware wel, dat voor den gewonen omgang met het volk en voor de evangelisatie het dialekt in eer wordt gehouden; dat het in den eersten graad der school, voor zoover het noodig is, wordt onderwezen of minstens als voertaal gebruikt; hetgeen ook in de latere studiejaren zou kunnen gebeuren waar het pas geeft. Tegelijkertijd zou echter de eenheidstaal worden aangeleerd, hetgeen wegens de nauwe taalkundige verwantschap voor de inlanders heel wat gemakkelijker is dan voor Europeanen. De leerlingen zullen al heel vlug die eenheidstaal kennen en de daarin gestelde boeken kunnen gebruiken, hetgeen een der grootste praktische voordeelen is van zulk een taal.

Het is dus een zaak van beleid en maat in de doorvoering der principen. De eenheidstaal breide zich uit, zoover als de verwantschap der dialekten het vordert, doch eerbiedige deze. Zij weze een band, een brug, geen afbraak of scheiding.

G. Hulstaert.

Het Prefix KA-TU in Luba.

Mgr De Clercq in zijn « Nouvelle Grammaire Luba » (1929), bl. 29, leert: « Au moyen de ce préfixe ka-tu on forme les diminutifs; p.ex.... on remplacera le préfixe (propre du nom) par ka-tu ».

Om meer eenheid te brengen in de Luba-dialecten ware 't goed dien regel wat aan te vullen. Wat we denken toepasselijk te zijn op alle dialecten van de Luba-groep is het volgende: De prefixen ka-tu vormen de verkleiningswoorden; men stelt ze in de plaats van het eigen prefix van het naamwoord ofwel vóór dit prefix. Sommige dialecten verkiezen den eersten vorm, andere den tweeden; overal zijn voorbeelden van beide gevallen. Aldus geeft mütshi = boom, als diminutief: kátshi of kamütshi, mv. tütshi of tümítshi.¹⁾

In het Luba-lubilashi hier in Kaşai heeft men meer den eersten vorm; hetzelfde geldt voor het Luba-samba van N. Kátanga (P. S. Peeraer, O.F.M.); doch de tweede vorm is ook gekend. Voor het Luba-sanga schrijft P. Hadelin Roland, O.S.B. in zijn Grammaire Kisanga, 1937, bl. 21: « Les diminutifs s'obtiennent par les préfixes ka tu. Le préfixe propre du nom peut à volonté être maintenu ou supprimé. Les noms monosyllabiques et les noms de la classe bu ma gardent toujours leurs pré-

fixes. »

Voor het Kibemba (« jaag kibemba-kilamba-kilanda niet te ver weg van de Luba-groep, het zijn zeker zustertalen van den nauwsten graad », schrijft Mr Possoz) geeft P. Noël in Grammaire Kibemba, 1935; Le préfixe ka (pl. tu) indique souvent un diminutif; en in de voorbeelden die volgen is ofwel het eigen prefix weggelaten (kana=petit enfant, kabwe=petite pierre) ofwel behouden (kamulilo=petit feu, kamulandu=une petite affaire).

Hoewel P. Van Heusden in zijn Grammaire Chibemba, 1928, bl. 27 schrijft: « kana, contraction de kamuana: petit enfant; kato, contraction de kabwato: petite pirogue; kachila, contraction de kamuchila: petite queue, etc. » denken wij dat het hier geen samentrekking is, doch de toepassing van hooger opgegeven algemeenen regel. Het duidt toch aan dat in de dialecten van het Zuiden liever de tweede diminutief-vorm gebruikt wordt.

Wat P. Noël er verder aan toevoegt (bl. 15): « tous les noms en ka ne forment pas leur plur. en tu » p. e. kafula = forgeron pl. bakafula; kabemba = épervier, pl. bakabemba, etc. » is ook toepasselijk op andere dialecten in het Luba. De uitleg van die gevallen dient dan gezocht te worden in de beteekenis van het prefix « ba ».

Dit maar om aan te duiden dat, moest ieder taalkundige in Luba en zogenaamde zustertalen, meer nadruk leggen op wat vereenigt in die verschillende dialecten, dan op wat specifiek is in « zijn taal », als van zelfs de grondeenheid van al die idiomen naar voren zou komen, met het gevolg dat het streven naar een een-

1) Wegens gebrek aan letterteekens wordt in dit artikel de hoogtonige U weergegeven als ù. tsh = stemlooze alveolare of postalveolare affricaat; j = de stemhebbende correspondent van tsh; p = stemlooze bilabiale fricatief; o = ɔ; e = ɛ (behalve in ne); ng = velare nasaal (als in ons Zingen); n vóór i = palataal (als Fr. champagne). (N.v.d.R.)

heidstaal haar « fudamentum in re » zou gevonden hebben; 't ware de grondslag van een eigen beschaving voor wat we meenen een zelfde volksgemeenschap te zijn, groot « in potentia » door de waarde van haar leden en de uitgestrektheid van haar gebied. Ondertusschen gaan taalparticularisme, Fransch in het onderwijs en Kiswahili in de werk-centra, een tegenovergestelden weg op.

Om volgens de lijn « naar wat vereenigt » te werken is noodig:

1) Kennis nemen van elkaars werk in een zoeken naar unificatie, liever dan diversificatie.

2) In de spraakkunst de toonregels bekend maken. Dit terrein zal wellicht de meeste grond tot vereeniging geven.

Zoo schreef Prof. Burssens: « In de tonologie van het Kiluba in Katanga en het tshiluba in Kasai is geen verschil » Daar nu de tonologie en haar wetten het specifieke van een Bantutaal zijn, waarom dan in 't geval blijven spreken van twee verschillende talen? en waarom niet naar eenmaking streven? Wetenschappelijke redenen... geen enkele, alleen opportuniteitsredenen voor het « hic et nunc » in beperkten kring, en .. gevoelsredenen.

Ondertusschen werpt de ekonomie der blanken de negers uit hun eigen middens over het heele gebied van de Luba-groep. Het meest opportune « op groote schaal » ware naar meer eenheid streven in de taal die gebruikt wordt in de school, op den kansel of in de drukwerken.

3) Eenheid in de schrijfwijze. De orthographie « Africa » dringt zich op in alle bantutalen. Het blijft dan voor het minst slordig, ouderwetsch en onwetenschappelijk dat voor éézelfde woord de eenen een fransche manier van schrij-

ven gebruiken, anderen een vlaamsche, een portugeesche of een engelsche, enz. 't Zou getuigen van een ruime visie op het algemeen nut en een klaar begrip in de nooden der toekomst moest men overeenkomen voor éézelfde schrijfwijze voor al de luba-dialecten. Het is de zaak van hen die de leiding in handen hebben. Waar begrip en goede wil is, worden ook de technische moeilijkheden wel overwonnen.

Na dezen driesten « sprong in 't wilde » kunnen we terug naar het prefix ka-tu en zijn beteekenis.

A. Johnston in « A Comparative study of the Bantu and Semi-Bantu languages » 1922, Vol II, bl. 228, zegt nopens het prefix ka: « is often preponderatingly-employed as a diminutive. But it seems to have been connected in its origin with a root meaning « female », possibly an abbreviation of kati, and consequently it is a prefix which, not infrequently beginning with an affectionate sense, becomes an honorific It, therefore, enters very much into Bantu titles of kings and ministers, and in the honorific sense it may even pass to the opposite extreme from being a diminutive to becoming an augmentative prefix. As a diminutive its plural is ordinarily either TU or BI, but the BU-prefix is sometimes employed.

The KA-prefix is absent from almost all the bantu, the North Congoland Ogowe and Cameroons languages; but reappears in the Semi-Bantu of Group A. »

Nog al acrobatisch om van « diminutive sense » op « augmentative sense » te komen.

Dat TU ook BI kan worden of BU en verder (bl. 231) MA of HA zal in deze studie zijn verklaring vinden.

Stippen we aan dat het prefix KA-TU afwezig is in de talen van Noord-Kongo; wat overeenkomt met P. Hulstaert's « Grammatica van het Lonkundo, bl. 34 en P. Gilliard's « Grammaire Lontomba » 1928, bl. 12. In de Mongo-groep echter bestaat het meervoudig TO, met als enkelvoudig prefix I. Zij ontbreken echter in de « stroomdialekten » der Bobangi, Eleku, Boloki, Baloi, Libinja, Iboko, enz., alsook bij de Imoma, Mpongo en Nkole der Loilaka; evenals bij de Ngombe en de Mbuja.

Wat de taalgroep « Kongo » betreft, in de Grammaire Kiyombe van P.L. De Clercq komt het niet voor, doch wordt het prefix FI opgegeven voor verkleinwoorden. Laman schrijft in zijn Grammar of the Congo Language dezelfde beteekenis toe aan dit prefix FI; doch hij kent ook in dien zin een prefix LU met meervoud TU.

De « Grammaire de l'Idzing » van P.J. Mertens, S.J. kent de prefixen KA-TU niet.

Maar in de taal der Bashj aan het Z. van het Kivu-meer duiken ze weer op, dat is dus aan de Noordergrens van de Luba-taalgroep en de Zuidergrens van de Nilotische talen of die welke onder Hamitischen invloed staan. Doch het prefix KA-RHU (ce son correspond toujours à un t dans es langues voisines) schrijft P. Gleize in *Asq* 1941, N° 3, bl. 48: « heeft geen beteekenis van diminutief » en hij geeft een reeks andere beteekenissen op, waarvan sommige ook in Luba voorkomen.

KA-TU komt ook nog voor in het Kinyamwezi van het Tanganyika-Territory (cfr. Grammaire Kinyamwesi, van E.P. Muller), alsook in het Lozi van Noord-Rhodesië (*African Studies*, I, bl. 105).

In het Luba van hier in Kasai wordt het prefix KA-TU met 4 gansch onderscheiden beteekenissen gebruikt.

I. Eerst en vooral om de verkleinwoorden te vormen. Het geeft dan aan het veranderde woord de beteekenis van: klein, kort, dun of eng, gering, onbevallig, bekrompen. Gaat het over collectieven of vloeistoffen dan is de beteekenis: een weinig ... wat ... Gelijk in alle talen, kan ook hier het verkleinwoord een beteekenis hebben van vriendelijkheid, genegenheid, teederheid.

Als moeder haar armen rond haar kindje slaat en fluistert « kánini kani » = vleeschken van mij(n vleesch) (kánini is verklw. van múnini) dan blijft de beteekenis van « klein » wel bestaan, maar wordt door de omstandigheden « lief ».

II. KA-TU vormt niet enkel verkleiningswoorden of woorden waarin de beteekenis klein is verloren gegaan. Het valt op hoe men dat prefix gaarne gebruikt voor ieder woord dat iets buitengewoons in zijn soort aanduidt, iets uitzonderlijks, iets buiten het normale 't zij erboven 't zij eronder. Boven het normale komt het dan overeen met de augmentatieven TSHI-BI (BI van Johnston) en LU, welke dan ermee afwisselen. Bij namen van gebeurtenissen en zaken: voor alles wat een uitzonderlijke prestatie, iets dat treft daarstelt. - Bij dieren of menschen: voor iets dat bijzonder groot of klein, goed of kwaad is; iemand die niet van de gewone soort is; vandaar dat zooveel titels of omschrijvingen voor titel of hoedanigheid met KA beginnen; om 't even of lof of smaad bedoelt.

Voorbeelden: 1) Gebeurtenissen
Kálánji ka murótó = de lichtstreep van een vallende ster; Kájimbá buéní = valavond;

Kábéndé = het strijdgeroep van veel menschen bijeen.

Om zeggens alle namen van maanverwisselingen beginnen met KA of TSHI of LU.

2) Zaken: Kábóngé = kápulú = knuppel; Kádimoná = spiegel (groot of klein); Kápamba = vischnet (lang of kort); Kásala = nationale zang.

« Mù kálóbá kakunze » zegt men van de plaats waar de beheksers gestuurd worden na hun dood: 't komt van búlóbá búkunzé = de doode aarde ('t binnenste van de aarde wordt verondersteld meer dood te zijn dan de buitenste laag). KA duidt hier zeker niet aan dat die plaats klein is, maar iets uitzonderlings daarstelt. Men zegt van diezelfde plaats kándondo-nkídí, van: ndondo=diepte en múnkídí = put; niet omdat die plaats klein is; die ka wordt er bijgevoegd om 't uitzonderlijke aan te duiden, want ndondo-nkídí is even goed. Ook kálungá-misóna.

Daarvandaan ook dat zooveel namen van ziekten en geneesmiddelen met ka beginnen; 't zijn zonderlinge toestanden en zonderlinge planten. Bv. káneke=verlamming; kántémbélé = roodvonk; kákómá = het kind ontlast niet; kánsolola = het kind ontlast te veel; kafáláfála = plant tegen roodvonk; kákálá nkwádi = kálálá ngúlübé = kruid tegen verstopping; kámumá'kásanga bululu, kásanga bea, kátshipi = peper-soorten.

Ka wordt gebruikt voor de planten die iets eigenaardigs aan zich hebben, ongezien of ze klein of groot zijn: katóndó-kálembé = kásubi = eetbare paddestoel; kánsálalá = kábángu = roode pompoen; kanga-jingají = ananas; kánjingá nyatshi = lang gras.

Voor dieren: kápumbú = olifant; kábóyí = lange zwarte slang; kásóngó nyù-

nyù = ooievaar; kámbulú = kieken met opgezette veeren; kábémbá = sperwer; kámbá-nku = kápia-bómbá = báte = rups met haar dat vinnig steekt.

Als het spreekwoord zegt:

kábündí m-mùkulu wá nyámá

káténde m-mùkulu wá nyünyü

kamanímaní m-mùkulu wá mpásü,

kábündí is de eerste onder de dieren (viervoetige)

káténde is de eeste onder de vogels

kamanímaní is de eerste onder de sprinkhanen.

duidt die KA de kleinheid, van die dieren niet aan, maar hun bizondere slimheid. Zoo sloeg het portugeesche cabalo voor paard rap en algemeen in omdat die open sylaben aan het eigene der taal beantwoorden en omwille van dat ka-prefix voor een dier met zulke uitzonderlijke eigenaardigheden.

Voor menschen dus wordt ka gebruikt om iemand aan te duiden die buiten de gewone norm is, 't zij in deugd of ondeugd, eer of onbenulligheid, lang of kort enz. Vandaar dat de meeste titels of omschrijvingen om mensch of dier te kenmerken met ka beginnen.

káimbi: kángimba = een zanger (iemand die er speciaal in thuis is den lof van den chef of clan te bezingen); kákoná = een onderzoeker, een rechter, kábindi = iemand die bijzonder grof is in zijn handelen; kámámbi = iemand bijzonder dik; kámfúnkídí = niet zoo sterk als de gewone mensch; káfíóndó = bijzonder lang; kápatapata: káméndéméndé = bijzonder kort; kámpánda: ká-nkengé: kánsángá = iemand = un quelconque. Terwijl « kálala » dienst doet om al wat in 't dorp iets te doen of te zeggen heeft te betitelen.

Titels: God is: káfuká = de Schep-

per; kálungá : een machtige gezagvoerder; kálala-ntanda: kálala ka búsáyi: kalula: kábiku enz. allemaal dignitarissen in 't dorp.

Omschrijvingen: kámínùminù ka máshi = iemand met gezwollen bloedaders; kámpungá-malenji = vogel die lange staartveeren heeft; kátánku nyámá = elk groot dier (dat al gaande schommelt met het lichaam).

Veel menschen dragen een ka-naam die zinspeelt op een uiterlijke gebeurtenis bij de geboorte: kábùngamé: káshalé: kábishí: kálángá ka ménù, enz. Kánkù = ká-nkolongo is de tweede van iederen tweeling, kábánga of mbuyi is de eerste (en is het een drieling dan is de derde katuma).

In al die titels is het prefix ka de metgezel van prefix tshi en lu die ampliatieven zijn; doch KA geeft meer het zonderlinge weer. Múkwébé = uw vriend; thíkwebé = uw voorname vriend: kákwebé = uw wondere, zonderlinge vriend.

* * *

Ka in verband met een werkwoordkern kan woorden vormen met twee onderscheiden beteekenissen:

- 1) wat door de werking is voortgebracht,
- 2) het middel of de reden dier werking.

III^e betekenis van KA: wat door een werking is teweeggebracht, gewoonlijk de naam van een abstrakt iets: kásékù = de lach, van kúséká = lachen; kápéje = verachting, van kùpéjá = verachten; kádiu = verachting, van kádiulá = verachten; ká-kenzu = begeerigheid, van kúkenzúká = begeeren; kásombá = het gezelschap, van kúsombá = gezelschap houden.

Evenals in de tweede betekenis het prefix KA-TU samengaat met lu en

tshi, omdat ze alle drie een vergrooting van het normale kunnen aanduiden (doch elk op zijn eigen manier) zoo gaat hier in de 3^e betekenis KA samen me BU-MA, prefix dat een abstracte zaak aanduidt (cfr. supra Johnston's: but the BU prefix is sometimes employed).

Onze bijwoorden die de wijze aangeven, waarop een werking geschiedt, zijn ook abstrakt en in al die woorden komen KA en MA overvloedig voor. Bv.

Kùmáníá kábidíbidí = onduidelijk verstaan; kúfundá kálóló = netjes schrijven; kúfútá kálobélobé = karig betalen; kúlalá kábádí = op de zij liggen; muáku wa kálùbilùbi = een klare uitleg; kújá kánsùkalá = dansen zonder in de maat te blijven; kuélá ne kákela gevoegd bij een werkwoord maakt er een superlatief van.

Hetzelfde met kuélá ne kémbié (= kaimbie). Bv. kúdia kuélá ne kákela (kuélá ne kémbié) = overvloedig eten.

IV^e Betekenis van KA.

KA + een werkwoordkern met het relatief (= objectief) affix (ila ina, ela, ena, enz.) maakt een woord dat een middel of een reden aanduidt. Bv.

kámánina (kùmániná = eindigen) = een middel, of een gelegenheid, een reden om te eindigen; kányémenu (kúnyéméná = loopen) = een reden om te gaan loopen; kábíngila (kúbíngilá = het pleit winnen) = een middel om het pleit te winnen; kápilu (kúpilá = het pleit verliezen) = een reden om het pleit te verliezen; kányókila (kúnyókilá = straffen) = de reden om iemand te straffen; kátendákénù (kùtendákáná = loven, heeft als relatiefvorm kùtendákéná) = de reden om iemand te loven. Terwijl de eenvoudige vorm geeft: kátendakani = lof (cfr. 3^e betekenis van KA). Kapindùla noemt men

het toestel waarmee de trein van spoor wordt gewisseld. Kufindulá = uiteenvoegen, désembôiter.

Dat zijn eigen woorden voor nieuwe zaken, gansch volgens het taaleigene; het prefix KA wordt hier gebruikt, niet om het kleine van het toestel aan te duiden, maar omdat het hier een middel geldt en... wellicht ook om het wondere, het uitzonderlijke van het toestel. Want in de hoogere opsomming van de beteekenissen welke het prefix KA-TU aan een woord geeft ligt een kunstmatige classificatie; in de werkelijkheid loopen de beteekenissen dooreen en kan de eene de andere aanvullen of verdringen. De context heeft te bepalen welke beteekenis overweegt in een bepaald

geval.

Misschien zijn er nog andere beteekenissen aan het prefix vast; 't is een vergelijkende taalstudie der dialecten welke op het spoor brengt van de oorspronkelijke algemeene regels, want in ieder dialect van eenzelfde taalgroep blijven ten minste eenige voorbeelden over van die oorspronkelijke regels waaruit dan een eenheids-taal zou kunnen gevormd worden.

Over de toonregels van het prefix KA-TU en zijn gebruik als diminutief in het Luba-Lubilashi, in een volgend artikel.

R. Van Caeneghem
Miss. van Scheut.
Kasai.

R é s u m é

Les préfixes KA-TU devant le préfixe propre du substantif ou le remplaçant, selon les dialectes, forment les diminutifs en tshiluba comme dans beaucoup de langues bantoues.

Ces préfixes ont encore les sens suivants : 1° ils désignent ce qui est extraordinaire, en dehors de la commune mesure, et de ce fait se rapprochent des augmentatifs tshl-bi et lu. Dans ce sens, ka-tu forment aussi des titres; — 2° ajoutés à un radical

verbal, ka-tu désignent soit le moyen ou le motif de l'action, soit le résultat.

L'auteur donne encore un aperçu de l'extension géographique des préfixes ka-tu. Il insiste sur l'importance d'étudier dans les dialectes les éléments semblables de préférence aux différences, en vue de trouver des bases solides pour l'unification. Des éléments d'unification sont la tonétique et l'unité d'orthographe, pour laquelle il recommande le système d'Africa.

PROVERBES NTOMBA

(Suite)¹⁾

22. Aolondolo iyali, aene lo mi. Il ébruite cette affaire parce qu'elle ne le concerne pas.

Le mal qu'il a fait lui-même, il n'en parle que brièvement, mais il expose tout au long les erreurs des autres. Il cache son mal mais met à nu celui d'autrui.

Enlève d'abord la poutre qui est dans ton œil, ensuite tu enlèveras la paille qui est dans l'œil des autres.

23. Mbwa elunzela nkoi. Le chien menace le léopard par ses grondements.

Le chien, quand il se trouve en présence du léopard, ferait beaucoup mieux de rester silencieux au lieu de gronder. Ainsi le léopard sait qu'il est là, et s'empare de lui. Pourquoi menacer le léopard, bête si puissante, quand on n'est qu'un faible chien? Pourquoi le provoquer? La bataille est perdue d'avance.

Un indigène est recherché par le chef pour fautes commises. Au lieu de se cacher et de rester tranquille, il va se présenter au chef où il appuie ses réclamations de cris et de hurlements. Il est perdu d'avance car le chef lui dira: « Comment, tu as un tas d'histoires sur les cornes et tu viens encore faire le malin ici? »

24. O bola nkota mpamba, o ebale botokelele. Au village tu n'a pas songé à faire des provisions de voyage, maintenant en plein lac, tu viens quémander de la nourriture.

Au moment du départ tu n'as rien mis dans la pirogue, aucune provision de voyage tandis que nous avons tous embarqué des vivres. Nous voilà arrêtés pour manger un peu, te voilà pleurant et gémissant pour avoir un morceau de chikwangué et un morceau de poisson. Nous devrions ne rien te donner.

Vous chantiez. J'en suis fort aise.

Eh bien, dansez maintenant.

25. Mi obaataki iyombi, naobolola nkoni. J'ai réussi à me procurer une hache et je dois tout de même mettre le bois en pièces à l'aide de mes seules mains.

J'ai construit péniblement une maison et voilà qu'un autre s'y installe: j'en suis frustré.

Je suis marié à telle femme, j'ai versé pour elle la dot entière, aux yeux de tous c'est ma femme et elle ne vit pas avec moi; elle m'a abandonné et c'est un autre qui en profite.

26. Eliba e lotongo okokoloko monsambo. Quand tu prends part à la pêche commune dans un marais, ne fais pas de zèle.

Pourquoi te fatiguer plus que les autres? Pourquoi faire plus d'effort que les autres? Tu crois que ta récompense dépassera celle des autres? La pêche terminée, tu recevras autant que les autres, pas davantage. Pourquoi faire preuve d'une activité peu discrète?

Et surtout pas de zèle.

1) Voir Aeq. 1942 p. 101 ss.

27. Balingola mpoko, baene monyaku moteli. Ils rôdent derrière ta maison parce qu'ils ont aperçu un régime de bananes mures.

Si tu vois un homme poser souvent les mêmes actes, cherches-en les causes : elles existent. Ce jeune homme ne vient pas constamment rendre visite à telle famille sans raison : il y a là une jeune fille qu'il convoite.

Il n'y a pas d'effet sans cause.

28. Tependie mbwa liamba mbo aiyo mokonda ayokolamata. Gardons-nous d'aider le chien à sortir du marais pour gagner la terre ferme car il nous mordra.

Je fais du bien à quelqu'un, je le sauve d'un désastre et en retour, au lieu de me bénir comme son sauveur, il me cherche misère et me crée toutes sortes d'ennuis.

Je prends comme femme une pure indigène qui connaît à peine « les affaires du blanc », je l'éduque, je la civilise, je lui achète des habits et des casseroles sans compter, bref, je lui « ouvre les yeux ». Qu'arrive t-il ? Elle m'abandonne et s'en va vivre avec un autre mâle. Elle était comme dans un marais, je l'ai mise sur terre ferme et voilà qu'elle me tourne le dos.

Faites du bien à un vilain, il vous crache dans la main.

29. Lopende loatindaki na nkamba. Le lopende a entraîné dans la mort le nkamba.

Lopende est un petit poisson armé de trois dards, l'un est fixé en haut du dos, les deux autres sont fixés de chaque côté de la tête.

Nkamba est une espèce de grande silure à large bouche munie de nombreuses

dents : elle atteint un poids moyen de 50 kilos. On l'appelle vulgairement machoiron.

Vous êtes une personnalité, un homme important, un potentat, un chef et vous croyez persécuter impunément vos inférieurs : faites attention car ils vous entraîneront dans leur chute.

Le chef condamne un indigène quelconque, c'est son droit ; mais qu'il soit lui-même invulnérable car l'indigène ira se plaindre à l'Etat, y dévoiler les illégalités du chef et tous les deux seront punis, le petit entraînant le grand.

Il se pourra même que le chef condamne impunément les indigènes durant de nombreuses années sans être inquiété lui-même, comme le machoiron avale chaque jour, sans inconvénients, des poissons de tous genres, mais un jour viendra où le chef s'attaquera à un indigène qui résistera efficacement comme le machoiron absorbera un jour un loup qui lui bouchera le gosier.

30. Nkema nkowa oyobanda ikata ! Le singe n'est pas encore mort et tu revendiques sa main !

Le singe n'est pas encore tué et tu cries à tes compagnons de chasse : « La main est à moi. C'est moi qui mangerai la main. »

Vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué.

31. Oibele nzala moloko akolimbe. Le jour où la faim te poussa au vol, tu fus induit en erreur par ton cœur.

Un jour tu volas, poussé violemment par la faim. Tu mangeas et ta faim fut rassasiée ; elle disparut mais la honte d'avoir volé ne disparut pas : elle resta attachée à ton nom. Quand quelques jours plus

tard tu trouvas des vivres, tu regrettas d'avoir volé et d'avoir été pris en plein vol, car pour toute ta vie tu seras nommé le voleur. Le moyen que tu pris pour éteindre ta faim fut mauvais puisque ses conséquences sont éternelles.

Quelqu'un te doit de l'argent. Tu le poursuis d'injures parce qu'il ne veut pas liquider cette dette, tu te bats avec lui, tu le traines devant les tribunaux. Finalement il te donne l'argent que tu demandes, tu es rentré dans tes droits; mais tu n'as pas lieu d'être content car pour toujours la bonne entente entre toi et cet homme a disparu. La dette est payée mais la colère gronde au fond du cœur de ton débiteur.

Tu as mis fin à une palabre mais tu en as suscité une autre.

32. Ole na w'osaka, akosenzola ekila. C'est ton commensal qui te feras manger la nourriture défendue.

Ton commensal connaît très bien les fruits ou les viandes qui te sont défendues, que tu ne peux manger sous peine de tomber malade; méchamment et uniquement pour te nuire, il te glissera dans l'assiette les aliments nocifs. Aucun autre indi-

gène n'osera le faire: méfie-toi de celui avec qui tu manges journellement.

Deux indigènes sont devenus de grands amis; chacun des deux a sa femme. Par suite de cette camaraderie profonde, ils doivent respecter grandement leurs femmes réciproques. Or qu'arrive-t-il? L'un a des rapports avec la femme de l'autre, abusant ainsi de la confiance que l'autre lui témoigne, le laissant entrer librement dans sa maison de nuit et de jour.

On est souvent trahi par ses meilleurs amis.

33. Loeba moto aya na bolangi. On est au courant du mal que tu fais: sois sur tes gardes.

Un tel fait la cour à la femme de tel autre indigène. On l'avertit que le mari a été mis au courant de la chose. Que désormais il ne fréquente plus cette femme qu'avec la plus grande circonspection. Il n'a plus le droit d'agir comme un aveugle. Bref: quand on a été prévenu de ce que l'on doit craindre, on se tient doublement sur ses gardes;

Un homme averti en vaut deux.

Joseph Esser
Lazariste

DOCUMENTA

L'EUROPÉEN ET L'INDIGÈNE.

Prof. J.C. Van Eerde, *Ethnologie Coloniale*, 1927. PP. 141 et suiv. « Il est évident que les études ethnologiques sont indispensables . . . à l'œuvre éducatrice de la Mission. L'éducateur doit se placer au niveau de l'enfant, pénétrer la sphère de ses idées pour les influencer (Melle de la Bassecour Caan). Il faut connaître tout d'abord le païen lui-même, si l'on veut comprendre la conversion du païen au Christianisme. Beaucoup de malentendus imputables aux missionnaires s'expliquent par le fait qu'on ne comprend pas l'indigène (Le P. Simon). En effet le missionnaire demande à l'indigène son affection et sa confiance, et comment sauraient-elles lui être accordées par des gens « dont la vie intérieure est entièrement étrangère à la sienne et difficilement accessible, l'indigène prenant une attitude méfiante à l'égard de tout ce qui lui est étranger, par suite de son manque de culture et de son faible degré de développement (Limburg). Et la mission veut substituer chez la population indigène la conception chrétienne à la conception animiste. Elle veut « la pénétrer d'états d'âme, de conceptions et bientôt de convictions qui la mettent à même de suivre la civilisation chrétienne sous d'autres rapports encore, quoique toujours conformément à sa propre nature et ses propres dispositions. Ainsi, pour nous en tenir à ce seul fait, elle veut lui donner, au lieu de la crainte des esprits, souveraine mais paralysant tout, la foi dans le Père céleste, la foi dans la rédemption par Jésus Christ, le principe de l'amour du prochain, le sentiment de la dignité humaine, la conscience d'être appelé à une vie éternelle » (Valeton) . . . tous ses efforts doivent tendre aussi à diminuer les occasions de pécher. Or, celui qui assumerait une tâche pareille, bâtirait sur le sable, s'il ne cherchait à découvrir dans la pensée indigène les points de contact pour les états d'âme, les idées et les convictions désirées, et si, en prêchant, il ne tenait pas compte de ce qui est propre à impressionner l'âme indigène et aisément accessible à son esprit. Le missionnaire qui ne s'efforce pas de gagner par ses paroles et ses actions

la confiance des indigènes dans ses rapports quotidiens avec eux, et qui ne cherche pas à pénétrer leurs relations sociales et l'esprit de leur vie n'atteindra probablement jamais son but. Car à lui, aussi bien qu'au fonctionnaire administratif, est applicable la vérité que dans le domaine où l'Européen et l'indigène se rencontrent, les différences d'opinion sont admissibles, mais non pas les malentendus. Tant que l'indigène n'aura pas assez de culture intellectuelle et morale pour suivre les pensées et les réflexions de l'Européen, on ne pourra éviter un malentendu qu'à condition que l'Européen fasse tout son possible pour comprendre l'indigène, pour connaître les motifs de ses actions, pour profiter de la connaissance de la langue et de la population. Celui qui parcourt la littérature des missions, rencontre à tout bout de champ des remarques insistant sur la nécessité d'acquérir des connaissances sur la manière de vivre et les rapports indigènes, et il est même frappé par le fait que les missionnaires ont puissamment contribué à augmenter la connaissance des idées de peuples non civilisés . . .

En reconnaissant dans la mission une influence éducatrice, influence qui ne saurait produire des effets utiles que lorsque entre l'élève et l'éducateur naît la confiance, il s'ensuit tout naturellement que dans l'enseignement proprement dit, donné par des Européens aux Indigènes des colonies hollandaises, il faut avant tout des relations basées sur une appréciation mutuelle. Alors il apparaît en outre qu'on ne pourra arriver à ériger un système pédagogique pour cet enseignement indigène sans comprendre la nature des élèves et la société où ils vivent. Car on ne saurait s'imaginer de développement populaire sans connaissance des capacités et des dispositions d'un peuple, et sans se rendre compte des circonstances qui obscurcissent ou qui captivent son esprit. Voilà pourquoi les instituteurs européens professant dans les écoles normales pour instituteurs indigènes, sont tenus à se soumettre à un examen au cours duquel ils montreront des connaissances suffisantes du malais et de l'ethnologie. Cette exigence devrait être

imposée à tout Européen ayant à instruire des indigènes. Celui qui voudra élever et guider des indigènes ne saurait s'en passer, et de ce qui a été dit ci-dessus de la sphère d'activité des missionnaires, il résulte tout naturellement qu'il serait infiniment utile dans leur éducation qu'on tienne compte également de l'entourage étranger dans lequel ils auront à travailler. Aussi voyons-nous l'histoire des Indes, l'ethnographie, l'Islam indien et le malais figurer dans le programme d'instruction de tous les futurs missionnaires; et pour la formation de pasteurs-missionnaires des églises réformées on cite comme principale matière de l'examen: la connaissance du pays, du peuple et de la religion, plus particulièrement en ce qui concerne le terrain de mission désigné. Comment l'enseignement pourrait-il intéresser l'élève indigène, comment pourra-t-il produire l'association de différents groupes de peuples, si l'instituteur ignore la pensée de ses élèves, leur capacité d'observation, d'imagination, de conception, leur mémoire, s'il n'a pas réfléchi sur les particularités qui le font différer des élèves qu'il avait à instruire en Hollande et si cette comparaison ne l'a pas convaincu de la nécessité qu'il y a à choisir une autre matière et une autre méthode d'enseignement? Quand les pensées de l'élève s'égarerent, l'instituteur doit pouvoir deviner que l'esprit de son élève est encore en train d'élaborer les puissantes impressions de la représentation du wayang à laquelle il a assisté la veille, ou que sa pensée s'occupe des troupeaux de buffles confiés à l'enfant. La représentation du wayang, le jeu d'ombres qui ne laisse de captiver depuis des siècles toute la société javanaise avec ses lakons empruntés aux mythes malais-polynésiens ou à la littérature sanscrite et avec ses héros et ses princesses, ses aventures guerrières et amoureuses, ses exemples de fidélité ou de trahison, son jugement divin et ses récompenses par des bienfaits; le troupeau de buffles s'avançant docilement à travers les broussailles, les prairies et les marais, tandis que les garçons le mènent par la caresse de leurs paroles ou par leur colère d'enfant, de l'aube jusqu'à la tombée de la nuit. L'instituteur désirent sérieusement comprendre ses élèves, doit pouvoir s'initier à ces états d'âme.

LE MALHEUR DE LA PÉDAGOGIE.

Le malheur de la pédagogie moderne ne réside certainement pas dans le manque d'appropriation de ses méthodes; toutes les améliorations dans ce sens menacent seulement de compliquer davantage le problème, tandis que la solution se trouve dans l'essence même de la question. Le malheur de la pédagogie moderne est qu'avec les méthodes les plus appropriées elle a oublié d'être, elle-même, appropriée à sa fin. De l'idéal du siècle précédent: « le bien-être du peuple par l'éducation du peuple », est issue une hérésie monstrueuse: l'hérésie du pédagogisme... Elle consiste dans la volupté de l'éducation, dans l'éducation pour l'éducation, qui est supposée a priori être « dans l'intérêt de l'enfant ». Nous possédons l'obligation scolaire générale, nous avons une réglementation de l'enseignement fonctionnant à merveille; et les gens se demandent à quoi cela est bon, les penseurs nouveaux s'y opposent comme au démon incarné de l'intellectualisme. Sur aucun autre terrain nous n'avons réalisé plus parfaitement l'idéal de Potgieter et sur aucun autre terrain nous n'avons été plus profondément désillusionnés. Si l'histoire est instructive, voilà une histoire instructive! La démocratisation de la science qui paraissait à nos grands-parents indispensable, nous paraît, à nous, être une honte. Parce que nous comprenons que beaucoup savoir est sans but. Parce que nous ne pouvons donner tort au non-savant mais saint, Thomas à Kempis, qui dit: « C'est une grande stupidité que d'omettre les choses utiles et nécessaires pour s'appliquer aux choses qui satisfont la curiosité et qui sont condamnables. » (A. van Duinkerken: *Hedendaagse Ketterijen*, p. 123).

Periodica.

BAND (Leopoldstad): I, n° 7: *Het Stadsleven in Leo* (P.J. Ceuppens); *Geschiedenis van Kongo* (O. Spitaels); — II, n° 1: *Landbouwopleiding voor Inboorlingen* (L. De Wilde).

AFRICAN STUDIES (Johannesburg), I, n° 3: *Swahili Phonetics* (A.N. Tucker & E.O. Ashton); *The social Organisation of the Dorobo* (G.W.B. Huntingford); *Industrial Expansion and Native Policy in South Africa* (N.N. Franklin); *Shimwalule, a Study of a Bemba Chief and Priest* (V. Brelsford).

Beteekenis en Waarde der Stamnamen.

VOORAFGAANDE BEMERKING.

Daar het hier gaat om een kwestie waarvan de studie nog in haar begin is, had ik het dan ook heilzaam geacht, om geen al te kortzichtige of te gewaagde stellingen voor te staan, dit artikel in een voorloopige vorm op te stellen en dit naar kenners te sturen in Ubangi en daarbuiten, om dan met behulp van hunne gegevens, opmerkingen en noodige verbeteringen, er een meer doordachte en bestendige vorm aan te geven.

Kostelijke gegevens werden mij verschaft eerst door P. Vedast Maes O. M. Cap. over de Ngbaka van centraal Ubangi. Uit zijn gegevens bleek alras dat menige stamnamen benevens hunne beteekenis van persoonsnaam ook een andere hadden, welke een hoedanigheid van de klan uitdrukt.

Z. E. P. Hulstaert stuurde mij ook zijn wijze wenken en een waarschuwing nopens de mogelijkheid der homoniemen en de standvastigheid der tonen bij één naamverandering. P. Boelaert wees mij ook op een en ander onderscheid, dat diende aangebracht te worden.

Van Mr. Possoz kreeg ik als antwoord twee languitgewerkte stukken, waarin zijn theorie zoo volledig mogelijk wordt uiteengezet en tevens menige aanmerkingen op mijn gegevens gemaakt worden.

Uit dit alles is dan dit artikel ontstaan. Wie de twee genoemde artikels (zie hier op het einde onder de lijst der aangehaalde boeken en handschriften) van Mr Possoz te lezen krijgt, gedenke dus dat er spraak is over de voorloopige vorm van mijn artikel, en niet over deze welke hier nu verschijnt.

*
* *

I INLEIDING.

Sprekende over de ethnographische opzoekingen onder de stammen en rassen in Afrika leest men soms, dat men als uitslag bekomt « une confusion ethnographique inextricable » ¹⁾; men hoort dat er niets met zekerheid kan bevestigd worden; dat de Zwarten zich overal tegen spreken en ons bedriegen.

Een groote oorzaak van deze verwarring is, dat men aan de stamnamen de beteekenis of waarde niet hecht, welke ze feitelijk in het gedacht van de inlanders hebben. Deze beteekenis of waarde van de stamnamen is echter zoo gemakkelijk niet te bepalen als men het soms wel denkt. Door verschillende zoekers worden

1) Cfr. F. Rouget, « L'Expansion coloniale au Congo Français » bl. 339.

verschillende theorieën gevolgd en zoo kan men met dezelfde gegevens soms gansch tegenover gestelde uitkomsten bereiken. Houdt men er daarentegen geen stelling op na, dan blijft een groote bron voor deze opzoekingen gesloten.

Het is natuurlijk mijn doel niet in dit artikel aan deze belangrijke kwestie een definitieve oplossing te geven. Dit vraagt een groot, algemeener studie en dit is het werk van beter geschoolde mannen. Mijn inzicht is enkel hier een voorloopig « mise au point » te doen met de verschillende gegevens welke ik heb kunnen verzamelen, bijzonder uit de Ubangi streek. Geen enkel stelling wil ik dan ook a priori uitsluiten; ik wil veeleer zoeken wat er in beiden gegrond is, wat er kan en moet aangenomen worden.

*
* *

II

DE MOGELIJKE BETEKENISSEN EN ZINNEN DER STAMNAMEN.

Laten we eerst al de eenigzins mogelijke beteekenissen en zinnen nagaan welke een stam- of groepsnaam kan hebben, hetzij hier hetzij elders. Hier worden geen beschouwingen gemaakt noch over de echtheid, noch over de waarde, noch over het veelvuldig voorkomen van elk dezer beteekenissen.

1) De genealogische en patronymische beteekenis.

Het wordt voor Afrika algemeen aangenomen, dat de stam ontstaan is uit een familie. De familie nu in Afrika draagt de naam van het familiehoofd. Men kan

dus — en niet zonder grond — a priori aannemen, dat deze oorspronkelijke familienaam bijgebleven is, ook als die familie zich uitgebreid heeft tot een groot-familie, een familiegroep, een stam. Men zou echter dan maar van zuivere genealogische beteekenis van den stamnaam mogen spreken in zoover de leden van dezen stam hetzij onmiddellijk hetzij middellijk uit deze stamvader zouden geboren zijn. Het is echter onloochenbaar, gelijk Mr. Possoz met recht laat opmerken, dat het begrip van vader niet hetzelfde is in onze Europeesche manier van spreken als in die der inlanders. De Zwarten gebruiken de uitdrukking « geboren zijn uit » en het woord « vader », niet enkel waar er spraak is van physisch voortspruiten uit een persoon, maar ook overal waar iemand recht heeft op de persoon van een ander ²⁾. De genealogische beteekenis zou dan ook voor stammen in Afrika in deze zin moeten verstaan worden, en daarom past de term « patronymische » beteekenis aangehaald door Mr. Possoz, — ofschoon genomen uit de Europeesche familienaamkunde, doch hier zinspelende op het oud romeinsch en grieksch Recht, — hier beter, omdat die nader bij het afrikaansch begrip van familievader komt.

2) Bv. Al de kinderen van den jongeren broer worden « zijn kinderen » genoemd door den ouderen broer, en deze broerskinderen welke we neefjes en nichtjes zouden noemen, heeten hun oom: vader. De kinderen gesproten uit een man-slaaf, aan wien de meester een vrouw heeft gegeven, zijn allen de kinderen van den meester. Al de kinderen geboren uit een vrouw-slaaf, eigendom van den meester, en een man buiten de klan, welke de vrouw niet als wettige echtgenoot had, (bv. omdat er geen bruidschat betaald werd), zijn de kinderen van den meester en niet van den natuurlijken vader. Deze kinderen zullen dan ook den meester « vader » noemen.

2) De aangenomen zin.

Een familie wordt een groot-familie, als ze ál de afstammelingen samenbrengt van vaders, grootvaders en patriarch. Dáár kunnen we nog spreken van genealogische beteekenis van deze familie-groepsnaam.

Maar zoodra buitenstaanders, b.v. als slaven, als dienaars in de groot-familie opgenomen worden, kan deze beteekenis al niet meer toegepast worden in den letterlijken zin, althans niet op die buitenstaanders, welke in de groot-familie opgenomen werden. Dan komt het begrip « adoptie » reeds in 't gedrang. Hier zou de term « patronymische beteekenis » nog kunnen gelden.

Doch verdere uitbreidingen van families kunnen nóg ontstaan, namelijk als twee of meer families zich komen samenvoegen. Het kan gebeuren dat een familie, welke aan 't uitsterven is, om niet heel te verdwijnen, samensmelt met een andere; of dat families, welke reeds door bredere banden verbonden waren, b.v. families uit den klan van aangetroouwde vrouwen, («sóngó tá» zou men in 't Ngbandi zeggen = vriendschap langs moeders zijde)³⁾, komen bijwonen in de familie van den man. De naam van de bijzonderste familie gaat hier dikwijls — zooniet altijd — over op heel de samenstelling.

Een verdere uitbreiding van groot-familie geschiedt nog ten tijde van verhuizingen en oorlogen. Verschillende groot-families komen samenwonen om een klan te vormen, hetzij om machtiger te zijn,

3) Nopens deze familieverwantschap, zie de breedvoerige uitleg ervan bij Mgr. B. Tanghe, b, bl. 32.

ten einde gemakkelijker andere stammen te kunnen onderwerpen, hetzij in het tegenovergestelde kamp, om beter den indringer te kunnen weerstaan.

Hier ook neemt dan de samengestelde klan⁴⁾ den naam aan van de bijzonderste groot-familie, welke het meest heeft bijgedragen tot het ontstaan van de groep.

Het gebeurt ook, dat kleinere zwakke stammen zich bij grootere stammen komen voegen, om van hunne bescherming te genieten. In al deze gevallen heeft een « adoptie » plaats gehad, en is de stamnaam door « adoptie » overgenomen.

Verder nog, na het binnendringen, het onderwerpen van stammen worden de overwonnenen veelal ingelijfd in den stam, en wordt de hevolking tot een kaste van lijfeigenen gemaakt. (Cfr. Olbrechts, bl. 209) (Voor de aanhalingen, zie op het einde waar al de aangehaalde boeken en handschriften opgegeven worden). Soms worden er gevangenen genomen, welke dan als slaven behandeld worden. Later echter kunnen die officieel in den stam opgenomen worden, nogmaals door « adoptie ». In deze laatste gevallen kunnen de ingelijfde stammen hun vorige naam bewaren, doch er zijn ook gevallen waar ze hun naam

4) Om alle verwarring te vermijden weze hier gezegd dat de woorden klan, stam... en alle andere welke een volksgroeping beduiden, zonder verdere bedoeling in den gewonen zin gebruikt worden; t.t.z. in een opklimmende lijn: familie, groot-familie, familie-groep, klan (welke bijzonder steunt op een familie-organisatie; Cfr sippe bij Olbrechts bl. 187), stam (veronderstelt een politieke organisatie, en komt overeen met een dorp), stamgroeping, taal-, kultuur- of volksgroep.

verliezen en eenvoudig de naam van de overwinnaars overnemen.

We kunnen dan in den *aangenomen zin* opeenvolgende graden aannemen, naar mate de groep grooter en grooter werd, door het aannemen in hun midden van ander volk, gaande van groot-familie tot gehucht, van gehucht tot dorp en van dorp tot groep van dorpen.

Tot hiertoe was de ontwikkeling van den stamnaam verbonden aan een gelijke ontwikkeling van den stam zelf. Een naam kan zich ook verbreiden, zonder dat daarom de stam zelf een uitbreiding heeft genomen, namelijk als vreemden een stamnaam gebruiken om daarmee ook andere stammen, welke tot die groep niet behoren, te beduiden. Dan hebben we

3) Een uitgebreiden zin.

Een stamnaam wordt dan in den uitgebreiden zin gebruikt, als vreemden, buitenstaanders (hetzij inlanders, hetzij Araben, hetzij Blanken) den naam van een stam gebruiken, om daarmee ook nog andere stammen te beduiden, welke oorspronkelijk die naam niet droegen. Veel namen welke nu een taalgroep of een culturele groep aanduiden, zijn op zulkdanige manier tot hun huidige uitbreiding gekomen.

Voorbeelden van een uitgebreiden zin vinden we in Uele aangegeven door de Calonne (bl. 7): « Pour un Abandiya, tout individu de langue bantou (Ababua, Mobati, Bangwinda, Mobenge, etc.) est un Mobenge... les innombrables tribus parlant des dialects mongbetu, si différents au point de vue culturel, sont des Mabisanga. »

Zie eveneens den uitgebreiden zin verkregen bij de namen Nkundó en Môngo

(Hulstaert, c. bl. 35), idem de namen Bangala, Bangelima, enz.

4) Totemistische beteekenis.

Een stamnaam kan ook betrekking hebben met den totem van den stam. Een stamnaam heeft dan een totemistische beteekenis als de naam zelf het dier, de plant of ander wezen aanduidt, welke de totem van den stam is.

5) De volks-etymologische beteekenis.

We hebben een stamnaam met etymologische beteekenis, als de inlanders, ondervraagd over de beteekenis van hun naam, er een uitleg aan geven anders dan dat de stamnaam de naam van hun «vader» of stichter zou zijn. Hier echter (in nummer 5) wordt het woord volks-etymologisch met opzet gebruikt, om te kunnen onderscheid maken met de drie volgende beteekenissen die eveneens etymologische kunnen genoemd worden.

Onder de volks-etymologie worden dan hier gerangschikt, de beteekenissen met een algemeen, onbepaald karakter (meestal lapnamen), welke geen geographische ligging of sociale of politieke positie van den stam aanduiden. De reden van dit onderscheid zal verder beter uitkomen.

6) Geographische beteekenis.

Deze is ook een etymologische beteekenis, doch bepaalt zich tot die namen, welke een aardrijkskundige ligging van den stam aanduiden. Klannamen met geographische beteekenis zijn dan zooals de volgende: watermannen, binnenlanders, mannen van stroomop, van stroomaf, broes-, bosch- of bergbewoners, enz...

7) De juridische beteekenis.

Hier worden stamnamen bedoeld met een beteekenis zooals heerschers, beschermelingen, onderworpenen of alle andere benamingen die een juridische betrekking, aanduiden welke een familie of groep in den stam kan bekleeden.

8) Beteekenis van functie in den optocht.

Deze alsmede de voorgaande beteekenis is genomen uit de theorie voorgestaan door Mr. Possoz. (Bij hem echter wordt de juridische beteekenis in een nog meer uitgebreiden zin verstaan). Onder deze beteekenis vallen stamnamen welke beduiden: voorwacht, achterwacht, bespieders, voorbereiders van nieuwe dorpen, enz.

9) Ontologische beteekenis.

Menige stamnaam ontmoet men waarvan de vertaling in een of ander taal wil zeggen: «metschen», «de menschen» «de echte menschen». Niet enkel in Afrika maar ook in Amerika komt deze beteekenis bij stamnamen voor. Cfr. Olbrechts, bl. 18 en 116: (Cherokee = de eigenlijke menschen, Eskimo = de menschen). In Afrika vindt men de volgende namen met dergelijke beteekenis opgegeven: Bantu, Abarambo ⁵⁾ Aboro, ⁶⁾ Batwa, ⁷⁾ Huma, ⁸⁾ Walega, ⁹⁾ Mbali, ¹⁰⁾ Bale ¹¹⁾...

5) Abarambo: Vanden Plas. «Langue des Azande», bl. 10/11.

6) Aboro: de Calonne, bl. 223.

7) Batwa: volgens Torday bij Maes, bl. 306.

8) Huma: volgens Eram bij Maes bl. 61.

9) Walega: volgens Delhaise bij Maes bl. 341.

10) Mbali: volgens Kawaters bij Maes bl. 36.

11) Bale volgens Vanden Bosch en Van Den Eynde bij Maes, bl. 96.

10) Legendarische beteekenis.

Het geldt hier niet zoozeer namen van klans, maar het gaat hier veeleer over namen, welke door de inlanders als voorouders van hun klans opgegeven worden, en waarrond er een of ander legende gesponnen wordt. Het gebeurt ook dat deze legendarische persoon zijn naam aan den klan gegeven heeft. Legendarisch is hier niet synoniem van valsch. Gelijk alle legende een grond van waarheid bevat, zoo zal de legendarische beteekenis van een stamnaam ook iets bevatten, dat door verder onderzoek en vergelijking uit te maken zal vallen.

11) De mythische beteekenis.

Sommige namen van voorouders aan den top der stamboomen opgegeven zijn blijkbaar niets anders dan de namen van een grootgeest of zelfs het Opperwezen. Men vindt ook soms deze namen in enkele stamnamen terug. B. v. Batetela, ¹²⁾ Babira, ¹³⁾ Bali. ¹⁴⁾

Deze veelvuldige verdeling van mogelijke beteekenissen van stamnamen kan overdreven schijnen. Zij werd echter ingegeven door een nauwgezetheid om geen enkele mogelijke schakeering, welke haar belang kan hebben bij het vergelijken van gelijkkluidende namen, te laten ontsnappen.

Men verdeelt anders meestal de stamnamen in twee categorieën. 1) De namen afgeleid van een persoonsnaam, de eponiem van den stam, en 2) de namen afgeleid van een hoedanigheidswoord of an-

12) Batetela: volgens Torday bij Maes, bl. 186.

13) Babira: cfr. Moeller, bl. 82.

14) Bali: cfr. Moeller, bl. 78.

der woord dat eene hoedanigheid van den stam aanduidt. In de eerste categorie spreekt men dan van « afstammingsnamen » of « persoonsnamen ». De spraakkundige term « eigennaam » past hier min goed, omdat alle stamnamen dit zijn of het althans aan het worden zijn. Daartegenover staan in de tweede categorie de « algemeene namen » (de term gemeennaam om dezelfde reden bij de eigennaam is hier min goed gebruikt), « soortnamen », « hoedanigheidsnamen », « collectieve namen » of « generische namen ». Men spreekt ook van « patronymische » en « anthroponymische » namen voor de eerste categorie, en van « toponymische » voor de tweede.

Volgens mijn hooger gedetailleerde verdeeling moeten we dan onder de 1^e categorie rangschikken: 1^o de genealogische en patronymische beteekenis met 2) den aangenomen en 3) den uitgebreiden zin ervan.

Met opzet heb ik bij N^o 2 en 3 het woord « zin » en niet beteekenis gebruikt, om een onderscheid tusschen deze aan te toonen. Ieder naam in gelijk welke beteekenis kan, benevens zijn eigen zin (sens propre), ook nog in een aangenomen of een uitgebreiden zin gebruikt worden. De aangenomen en de uitgebreide zin zijn dus niet uit hun eigen aan de 1^e of aan de 2^e categorie verbonden. Ik laat ze nochtans onmiddellijk op de genealogische en patronymische beteekenis volgen om de ontwikkeling van die beteekenis beter te doen uitkomen.

Onder de tweede categorie vallen dan de 4^o totemistische, de 5^o volks-etymologische, de 6^o geographische, de 7^o juridische, de 8^o functie in den optocht, de 9^o ontologische beteekenissen. De twee

laatste: de 10^o legendarische, en 11^o de mythische beteekenissen, voor zooveel ze op stamnamen toegepast worden, kunnen vallen onder de 1^e of 2^e categorie naar gelang ze een persoonsnaam of een hoedanigheid van den klan zullen aanduiden.

*
* *

III THEORIEËN.

Nu kan men zich twee verschillende theorieën voorstellen nopens het aannemen der beteekenissen van stamnamen. De eerste theorie beschouwt al de stamnamen als behorende tot de 1^e categorie, dus dat het alle persoonsnamen zijn of ervan afgeleid. De tweede theorie, dat alle stamnamen tot de 2^e categorie moeten herleid worden: dat ze alle een hoedanigheid van den stam uitdrukken of daaraan hun ontstaan te danken hebben. Geen van beide theorieën vindt men ergens uitgedrukt of voorgestaan, daar men meestal ook niet opzettelijk over etymologie en toponymie handelt. Doch men kan de opvattingen der schrijvers opmaken uit hunne berekeningen, als ze stammen met gelijkkluidende namen onderling vergelijken. Gewoonlijk vindt men een neiging tot de 1^e theorie onder de schrijvers van monographieën, beperkt tot een bepaalde streek. De neiging tot de tweede theorie zal men meest vinden in algemeene studies, welke een algemeen zicht willen geven over uitgestrekte streken.

Men kan echter ook een andere houding uitdenken, en deze zal althans voorloopig, zoolang er geen uitgebreide en speciale studies over de kwestie ver-

schenen zijn, minst gevaar opleveren. Deze wil dan a priori geen enkel der genoemde beteekenissen uitsluiten. Ze neemt zelfs als waarschijnlijk aan dat er stamnamen kunnen gevonden worden in de beide categorieën.

BESCHOUWINGEN.

Hier wil ik nu enkele beschouwingen geven, welke goed geschikt zijn om de scherpe kanten van de twee tegenover elkaar staande theorieën wat af te ronden en een uitweg aanduiden langswaar een brug tusschen beide kan geworpen worden.

1) Het gedacht der inlanders nopens hun stamnamen.

In het algemeen staan de inlanders voor, dat hun stamnaam een persoonsnaam inhoudt, namelijk dien van den stichter van hun stam; en zoo geven ze dan ook gewoonlijk dezen naam op in stamboomen.

Ik geloof echter niet dat we hunne stamboomen in deze zin mogen verstaan, alsof ze een lijst van echte genealogische voorouders willen opgeven, zeker niet als we opklimmen tot in de verste generaties. Een interessante studie ware te maken over de beteekenis der stamboomen in Afrika, maar de thesis hier gesteld, schijnt toch al te mogen aangenomen worden. Omdat dus een naam als eponiem in den stamboom komt, mogen we nog niet aanstonds besluiten, dat we met een naam der 1^e categorie te doen hebben. Er zijn inderdaad voorbeelden bekend waar dit met een beteekenis der 2^e categorie samengaat.

Een voorbeeld hiervan vinden we onder andere bij Moeller (bl. 56. (1). Bij

de Bakuma somt de schrijver een achttal stamnamen op met hun etymologische beteekenis en voegt eraan toe: «La complaisance des annalistes (nl. de inlanders) transforme les sobriquets en noms dérivés d'un prétendu ancêtre éponyme.»

Onder de Ngbandi vinden we ook tal van dergelijke voorbeelden, onder andere bij de namen Ndüngä, Gügö, Tändä, waaraan een (volks-) etymologische beteekenis gegeven wordt, en die tevens voorkomen in de stamboomen dier klans.

Doch we hebben hiervan niet enkel voorbeelden in de volks-etymologie, maar ook onder de geographische en andere beteekenissen. Bv.: Babira en Walega (Moeller, bl. 82).

2) Waar de soortnamen het meest voorkomen.

De patronymische benaming zal men meest vinden bij kleinere groepen, de hoedanigheidsnamen echter onder grootere groepen (Hulstaert, a. bl. 3). Hetgeen niet uitsluit, dat men ook persoonsnamen tegenkomt onder grootere klans, doch hier heeft dan meestal de naam een uitgebreide zin (N^o 3) gekregen.

De soortnamen, hoedanigheidsnamen werden meest door vreemden, naburen gegeven. Gewoonlijk aanvaarden de eigenaars dien nieuwen naam niet onmiddellijk. Na langen duur echter wordt hij toch onbewust overgenomen en wordt de oude naam soms geheel verdrongen. Dit gebeurt vooral daar waar deze vreemden een bijzondere rol in den stam gaan spelen.

3) Overgang van gemeene naam tot eigenaam.

Het staat met de stamnamen in

Afrika nog niet even ver als met de benamingen van volken en landen in Europa. Hun perken werden nog niet officieel vastgelegd, ze zijn *levende* benamingen.

P. Hulstaert zegt nopens benamingen Nkundó en Móngo (c. bl. 36): «Ze zijn rekbaar en de uitbreiding van hunne beteekenis hangt af van plaatselijke toestanden.»

Bij vele stamnamen welke uit een hoedanigheidsnaam ontstaan zijn, is de overgang van gemeennaam naar eigennaam nog aan 't gebeuren. Het toenemend gebruik van die namen zal automatisch de perken ervan vastleggen.

Vele zijn evenwel reeds degelijk eigennaam geworden met een vaste omschrijving. Men ziet inderdaad dat ze niet willekeurig toegepast worden op anderen die nochtans in de vereischte toestand zijn om onder den oorspronkelijken naam te kunnen gerangschikt worden. Zie bv. de Mbole bij P. Hulstaert (a. bl. 3) en de Turumbu en Lokele opgegeven bij Maes (bl. 325).

Het kan ook gebeuren dat een naam voor enkelen reeds de waarde van een eigennaam — dus met strikte omschrijvingen — verkregen heeft, terwijl dezelfde naam bij anderen, — bij vreemden meestal —, nog altijd blijft voortleven behept met een onbepaaldheid eigen aan de gemeennamen.

Een dergelijk voorbeeld hebben we bij den stamnaan Dío, ook Dío Ngú, in Ubangi. Deze naam is wel oorspronkelijk een gemeennaam geweest met de beteekenis van «watermannen» (verder in dit artikel wordt hierover nog gesproken). Onder de eigenaars is die naam een eigennaam geworden, waarbij de beteekenis van watermannen verdwenen is; terwijl in den mond van vreemden die naam nog altijd gebruikt

wordt om in 't algemeen de groepen te beduiden welke langs de Legbala afgezakt zijn.

4) Afhankelijkheid der verschillende beteekenissen.

De eene beteekenis of zin staat niet altijd heel onafhankelijk van de andere; de grenzen welke de eene beteekenis van de andere scheidt, zijn niet altijd klaar te bepalen; ze smelten soms ineen.

Een voorbeeld hoe de genealogische beteekenis kan aansluiten bij den aangenomen zin, neem ik uit de gegevens van Mr. Possoz (b.) «Souvent celui qui s'établit et s'incorpore comme client dans un clan, n'y était pas étranger... Dans une tribu patriarcale ce sera un fils qui ira s'établir dans le clan de sa mère ou autre parent, ... ou un allié par une autre affinité plus ou moins proche.»

Dat de uitgebreide zin niet altijd afgescheiden is van den aangenomen zin blijkt uit het feit dat meestal ook de vreemden geen naam op anderen zullen uitbreiden, als die anderen geen de minste betrekking met de eersten hebben. Welke betrekking nu juist een zekere «adoptie» laat veronderstellen.

Het komt me zelfs voor, dat een hoedanigheidsnaam (bv. een juridische) uit een afstammingsnaam kan ontstaan. Zóó is de naam Ngbugbu in N. Ubangi synoniem geworden van slaaf, omdat de Ngbandi uit het Noorden meestal uit dezen stam hun slaven nemen. De naam Ngbugbu¹⁵⁾ heeft in Fransch Ubangi waar hun oorspronkelijke stam woont niet nood-

15) Ngbugbu. P. Tisserant vermeldt dezen stam in zijn «Essai sur la grammaire Banda» onder den naam «Gbugu», bl. 5.

zakelijk deze beteekenis. In Belgisch Kongo echter is deze stamnaam op weg deze juridische beteekenis te verkrijgen.

Mr. Possoz brengt zelfs geographische beteekenissen in verband met juridische, waar hij « mannen van het lage land » overeen brengt met « onderworpenen » (de Bashi); en « mannen van het hoogland » met « meesters » (de Nkundó); doch hier wil ik er verder niet over uitweiden.

5) Waarde van een naam bekomen onafhankelijk van zijne beteekenis.

Hoedanigheidsnamen worden op een groep toegepast en door die naam wordt, om wille van zijn beteekenis, geen ethnische groep bedoeld.

Nochtans de groep aan wie deze naam gegeven werd, vormde reeds voordien een ethnische groep, en deze groep blijft natuurlijk voortbestaan, ofschoon de naam zulke beteekenis niet heeft. Cfr. de Auro bij de Calonne (bl. 52.).

Ofschoon dus een naam bij de verschillende groepen waarop hij toegepast wordt, geen ethnische eenheid aanduidt, sluit dit per se niet in, dat ze dit onmogelijk kunnen zijn. Waar het gelijkluidende stannamen geldt in een beperkten omtrek, is er toch kans dat ze een ethnische groep vormen. Want de benaming werd hun door de vreemden gegeven om hen te onderscheiden van de andere groepen en hetgeen nu juist in het oog springt om hen te onderscheiden, is wel de uiterlijke kultuur, de taal en gebruiken, welke gewoonlijk een ethnische groep daarstellen.

Waar het echter gaat om ver uiteen gelegen groepen, zal meestal die naam zonder de minste waarde zijn om naar een ethnische eenheid te zoeken. Het-

geen dan toch nog uit die gelijke benaming te halen blijft, is dat die twee stammen in aanraking zijn gekomen met eenzelfde groep (taal-groep) en dat ze beiden in een gelijksoortige toestand waren om dien naam te ontvangen.

6) Verandering van namen.

Namen kunnen veranderen, verwiselen, vermenigvuldigen.

« Namen zijn etiketten, zegt P. Boelaert (bl. 23), die gemakkelijk veranderbaar zijn, die vaak op verschillende tijden of plaatsen ook verschillende waardekken. »

In deze gevallen is er veelal spraak is van een aangenomen of uitgebreiden zin der namen.

Men kent voorbeelden van namen die verdwijnen om plaats te maken voor een andere. Een geval wordt hiervan aangehaald door Moeller (bl. 72). De Bankai, welke Banande zijn, hebben hun taal gelaten om die der Bapere aan te nemen alsmede hun « us. et coutumes ». « Ils se disent à présent Bapere et les autres Bapere les acceptent comme tels. »

Ziehier nu wat P. Vedast (bl. 60) schrijft nopens de Ngbaka-stannamen in Ubangi. « Dat de Zwarten er zelf soms niet uit geraken moet ons niet verwonderen. Veel onzer Ngbaka die zich onder de bescherming stelden van sterkere groepen dan zij, kregen hun stamnaam van hunne beschermers (*sic* volgens hunne legenden) en werden op doodstraf verplicht zich aan dien naam te houden en hun echten naam te verzwijgen. Veel onzer Ngbaka-families beweren hun naam gekregen te hebben van hun schoonbroers waarbij ze gingen inwonen. Enkelen zeggen nog hun vroe-

gere naam en veropenbaren dan een verwantschap, waarvan ze zelf niet meer bewust zijn. Anderen hebben zeker hun primitieven stamnaam en daarbij hun verwantschap met hun stambroeders vergeten.»

Hier nu een uittreksel uit een brief van Mr. Possoz: «'t Kan nu zijn dat een groep spruit uit 2 of 10 oorspronkelijke cliënten of slaven. Ze zijn geen familie, ze spruiten uit verschillende rassen en talen. Toch worden ze nu met één naam aangeduid. En dit is volgens mij een vrij algemeen geval.»

In Ubangi zijn verschillende zulke gevallen bekend. Onder ander een aangehaald door Mgr. Basiel Tanghe (a. bl. 19) Biasu jongere broer van Suna vlucht weg; wordt gevonden door Tobande, welke hem een nieuwe naam geeft: Bameka. Eveneens wordt volgens P. Vedast de naam Gbâkütü van een zekere groep Ngbâkâ veranderd in SêGilimâ. Bij de Gbâkpwâ van tegen Molegbe wordt verhaald dat hun cliënten Dunda, Zigo en Bingba, geboren uit Gombo, een nieuwen naam krijgen: Yembe.

Voorbeelden van verschillende namen welke neveneën bestaan, hebben we in alle dorpen welke deel uitmaken van een grotere groep. Benevens de naam van hun dorp zelf nemen ze ook de naam aan van de groep. Dikwijls blijft dan de naam van de groep voortbestaan, zelfs als ze niet meer deel uitmaken van die groep.

In de vorige voorbeelden is de verandering of het bijnemen van een naam geschied samen met een zekere « adoptie »; zoo hebben we daar een aangenomen zin. We hebben ook voorbeelden waar namen veranderen of bijgenomen worden zonder

een dergelijke innerlijke verandering (de adoptie) doch waar de naam van buiten werd toegepast. Daar hebben we een uitgebreide zin.

P. Hulstaert (c. bl. 35): « De naam Nkundó (onder de inlanders zelf) was voor uitbreiding vatbaar »... Stammen welke vroeger die benaming niet hadden, nemen die naam aan of krijgen die naam van andere stammen. Zie insgelijks de uitbreiding van den naam Bångala bijzonder door het toedoen van de Blanken (Bangala, door G. Tanghe, Congo. 1930 II.)

Eveneens de uitbreiding van den naam Bangelima aan al de omhiggende volkeren en dit door het toedoen der Arabieren. (La langue Lebeo, bl. 5, P. Gérard).

Hier een ander voorbeeld uit de gegevens van P. Vedast (bl. 6): « Enkele oude Ngbaka zeggen dat ze over den Ubangi (rechter oever) slechts door hunne vijanden, de Zangere (Yangere) Ngbâkâ genoemd werden, omdat de Zangere ook vochten tegen de Ngbaka Mabo; zoo werd de naam Ngbâkâ bij uitbreiding aan allen gegeven... Deze uitleg is zeker niet zonder grond. Verdere opzoeking heeft bewezen, dat inderdaad onder onze Ngbaka-bevolking een onderverdeeling der Gbâkütü de naam Ngbâkâ als eigen stamnaam heeft. Ze zijn zoowel voor de buitenstaanders als voor zich zelf de echte « Bôngbâkâ ». Heel de volksgroep zou dan door uitbreiding den naam Ngbâkâ overgeërfd hebben. »

7) Verandering van beteekenis.

Niet enkel kan een stam zijn naam zien verdwijnen (hierboven N°6), maar zijn naam kan ook een nieuwe beteekenis verwerven.

a) Nieuwe naam met nieuwe beteekenis.

Stammen welke vroeger nooit op het water geleefd hebben, maar nu door uitwendige omstandigheden genoodzaakt werden zich aan het waterleven aan te passen, krijgen een nieuwe naam met de beteekenis van hun nieuwe toestand. Zie de Baleka welke van de Arabieren hun naam welke « watermannen » wil zeggen, krijgen ofschoon zij van uit het binnenland gekomen zijn. (Moeller, bl. 48).

b) Zelfde naam met nieuwe beteekenis.

Ziehier wat Mr. Possoz daarover schrijft: « Al de grondbeteekenissen die de namen kunnen trekken uit het recht van de onzichtbare wereld of uit het conventioneel recht van den klan, kunnen plaatselijke beteekenissen verkrijgen, ze kunnen vervormd worden, enz... » en verder: « Rechterlijke betrekkingen kunnen hun invloed verliezen in benamingen, die eenmaal als eigennamen aangenomen werden. »

Zooals hierboven werd opgemerkt hebben veel stamnamen, waaraan een volksetymologische of ook een toponymische beteekenis gehecht is, tevens, al ware het maar bij een of ander groep, een beteekenis van afstammingsnaam.

Zie ook bij P. Hulstaert (c. bl. 35): « Nkundó wil in een geval zeggen: binnenlander, en in een ander geval duidt het een volksgroep aan tegenover vreemden. » Idem de naam Nksls in de beteekenis gebruikt van « minderwaardige » en ook als volksgroep; eveneens de naam Mbóle welke voor uitbreiding vatbaar is.

c) Zelfde naam met twee of meer beteekenissen.

We kunnen ook bij een naam twee

of meer onderscheiden beteekenissen aantreffen uit de 2^e categorie, bv. een geographische samen met een juridische.

Hiervan enkele voorbeelden.

Nkundó met de beteekenis van « binnenlander » en van « meester ».

Walega met beteekenis van « de menschen » (Delhaise), van « Woud- of bergbewoners » (Stuhlmann), van « Mannen van het Westen » (Czekanowski), en van « Onderworpenen » (B. Struck). Cfr. Maes, bl. 342 en 332 en Moeller, bl. 43.

Ambomu in Uele met de beteekenis van bewoners van de Mbomu: streek en eveneens met de beteekenis van voorop-trekkende invallers of meesters (de Calonne, bl. 56).

Bale met de beteekenis van « de menschen » (Van den Bosch) en van « slaven » (Van den Eynde). Cfr. Maes, bl. 96.

Bashi met beteekenis van « mannen van den lage, van het Westen » en met de beteekenis van « minderwaardigen ». Cfr. Colle in Congo, 1921.

8) Graden in de beteekenissen der stamnamen.

Uit 6) en 7) mogen we dan besluiten dat de stamnamen zoowel als de beteekenissen ervan, kunnen gewijzigd worden, verloren gaan en vervangen worden. Vandaar dat een beteekenis bij een naam in verschillende graden kan aanwezig zijn.

Een beteekenis om in alle opzichten *volmaakt* of *volkomen* te zijn zou de volgende voorwaarden moeten vervullen.

1) De beteekenis worde genomen uit de taal zelf van den stam. Dan hebben we een *levende* beteekenis.

2) Die beteekenis worde als dus-

danig door de inlanders aan hun naam gehecht. Dan hebben we een *gekende* of *bewuste* beteekenis.

3) Deze beteekenis kome ook overeen met den bestendigen toestand van den stam. Dan hebben we een *werkelijke* beteekenis

Indien een of meer van die voorwaarden geheel of gedeeltelijk ontbreken hebben we een *verminkte* beteekenis. Als 1° niet aanwezig is, d. i. als deze beteekenis niet bestaat in de taal zelf van den stam, maar uit een ander taal genomen werd, hebben we een *vreemde* beteekenis. Ontbreekt 2°, d. i. als die beteekenis niet als dusdanig aan den stamnaam gegeven wordt, dan hebben we een *verborgen* beteekenis. Deze kan echter nog *kenbaar* zijn, als die kan uitgemaakt worden volgens de wetten der etymologie; ze zal *twijfelachtig* zijn of enkel *mogelijk* als sommige gegevens ontbreken om de beteekenis met zekerheid op te maken.

Indien 3° gedeeltelijk of geheel ontbreekt hebben we nog verschillende beteekenissen. Werd de beteekenis niet altijd op den stam toegepast, maar is zij maar gekomen in den loop der geschiedenis, dan

hebben we een *verworvene* beteekenis. Had de naam voordien een beteekenis welke plaats heeft gemaakt voor de tegenwoordige beteekenis, dan is de eerste de *verlorene* beteekenis, welke de *oorspronkelijke* is als die de eerste beteekenis was welke de naam uit zijn eigen had, in tegenstelling met de *huidige*, welke nu in voege is.

Als men dan spreekt van echte en onechte beteekenissen, moet men op voorhand goed bepalen wat men daardoor verstaat.

De echte beteekenis is niet enkel de volmaakte, de volkomene; ook een verminkte beteekenis is een echte beteekenis. Echt staat tegenover valsch, uitgevonden, dus waarin geen enkel der bovengenoemde voorwaarden aanwezig zijn.

Zijn dus geen valsche maar nog echte beteekenissen: de vreemde, de verborgene, de kenbare, (en zelfs in beperkten zin de twijfelachtige en mogelijke), de verlorene, de oorspronkelijke en vroegere beteekenissen. Deze allen kunnen nog hun waarde hebben bij het vergelijken van stamnamen.

(vervolgt)

P. Rodolf Mortier, O.M.Cap.

(Businga)

A propos de Langue Unifiée.

La question linguistique, toute question linguistique, est avant tout une question de prestige; en ce sens que la masse des hommes ne se laisse conduire ni par des raisons philosophiques, la justice d'une noble cause, la supériorité intrinsèque de telle ou telle langue, ... ni par les faits qui appartiennent à l'histoire, la prédominance d'une langue dans le passé, ... mais bien plutôt, consciemment ou non, par des motifs d'ordre pratique, comme le commerce, la facilité, par l'intérêt, et surtout par le prestige d'une civilisation, même très relative, même purement apparente ou superficielle, comme celle de nos «centres», et du langage qui en est l'instrument naturel principal. C'est donc ce prestige qui détermine le succès et l'expansion d'une langue si pauvre et défectueuse soit elle.

Or la Langue (avec majuscule), c'est bien, autant que faire se peut: la langue maternelle — ce qui n'est pas synonyme de patois ni de dialecte local —, et le prestige nécessaire, même à cette vraie Langue, pour qu'elle occupe et garde la place qui lui revient dans la société humaine, s'obtient, s'accroît et se soutient, non par de simples déclarations de principe, ou par un appel pathétique à un droit naturel, mais par une protection efficace de la part des autorités, en même temps que par un développement progressif de la propre culture dans tous les domaines: par l'importance que réellement on donne à telle langue dans l'enseignement, dans la vie publique et privée, par les écrits et les publications de

L'histoire confirme amplement la constatation que la prédominance politique et économique est le facteur principal du prestige linguistique. Le degré de civilisation réelle est secondaire. Son influence agit seulement lorsque sa valeur a été acceptée par la «bonne société». Le grec ancien a résisté victorieusement au latin,

tous genres et spécialement par les périodiques — ceci les missionnaires d'Amérique le savaient déjà il y a des siècles! Cfr aussi la conférence de feu Mgr A. Declercq à ce sujet.

L'Académie, ou la Commission linguistique qui en aurait les attributions, ne crée rien, mais *codifie* et aide à codifier, s'efforce d'*unifier*, fixe l'orthographe commune, veille à la pureté du langage, proscrit les barbarismes qui n'ont pas encore droit de cité; freine quand il le faut, pour faire éviter les écarts, encourage et dirige toute bonne initiative qui est de son ressort. Mais encore faut-il que, sa compétence une fois reconnue, ce corps académique dispose de moyens indispensables pour atteindre son but: liberté d'action et de mouvement, subsides ou revenus pour frais de déplacements, de communications, d'écritures et d'impression, etc.

Une langue unifiée est fatalement, au point de vue linguistique, un nivellement des esprits, un appauvrissement; quoique, au point de vue civilisation et relations sociales, un véritable progrès. Le seul moyen de concilier heureusement ces deux points de vue sera de ne pas pousser l'unification à l'extrême et de ne jamais perdre contact avec la communauté qui parle bien... A moins qu'on n'ait la chance de trouver un dialecte «intermédiaire» pour un groupe important de populations, ou une langue, digne de ce nom, qui par suite de circonstances favorables, s'est déjà imposée ou s'imposerait d'elle-même.

L. Bittremieux.

tandis que celui-ci, malgré son infériorité intrinsèque, s'est imposé grâce à la politique et à l'administration, allant de pair avec une colonisation systématique.

S'il est historiquement prouvé que la domination politique, assez prolongée et suffisamment forte, a causé la mort de beaucoup de

langues et qu'elle équivalait pour le peuple subjugué à une agonie, nous connaissons des cas nombreux de résistance et de résurrection linguistiques.

La victoire d'une langue sur ses rivales n'est donc pas déterminée fatalement par le prestige politico-économico-social. Celui-ci peut être contrebalancé par d'autres facteurs qui l'éliminent ou retardent son triomphe.

L'Église, en employant le latin dans son culte, a soutenu puissamment cette langue lorsque dans sa période critique elle était sur le point d'être évincée par le grec. L'égyptien (sous la forme du copte) et le chaldéen doivent leur survivance à la religion chrétienne, qui a encore sauvé, à l'époque moderne, plusieurs langues indigènes d'Amérique et d'ailleurs.

Parmi les forces qui réagissent contre la prédominance sociale d'une langue nouvelle une des plus importantes est sans contredit l'attachement à la langue maternelle. La nature instinctive du patriotisme linguistique constitue à la fois sa force et sa faiblesse. L'issue du conflit dépend de facteurs nombreux et variés: le prestige du conquérant, la vitalité quantitative et qualitative de la langue ancestrale, sa situation géographique, la proportion des étrangers, etc.

L'empire turc a laissé subsister les langues des Balkans. La domination arabe n'a pas détruit les parlers romans de la péninsule ibérique, mais elle a laissé sa langue à Malte comme en Afrique du Nord. Les Bretons envahissant l'Armorique en ont chassé les dialectes romans qui sous la forme du français sont actuellement en train de reconquérir la Bretagne. Le celtique a disparu en Cornouailles et en Ecosse méridionale, mais au pays de Galles et en Ecosse septentrionale il a résisté à la puissante poussée de l'anglais. Cette dernière langue a triomphé du français en Louisiane, mais elle n'a pu évincer le français du Canada, ni le néerlandais sud-africain.

L'histoire nous apprend plus d'un exemple de langues apparemment vouées à la mort, mais qui se sont ressaisies. Ces résurrections ont été favorisées par un concours de circonstances que personne ne pouvait prévoir au moment où l'agonie débutante de la langue ne faisait plus

aucun doute. Des peuples ayant conservé la conscience de leur individualité ethnique ont repris l'usage abandonné de leur langue ancestrale. Le nationalisme linguistique ou culturel croît en proportion des forces contraires représentées surtout par les tendances centralisatrices des états. C'est pourquoi, à notre époque, ce phénomène propre à toute vie se constate sur une grande échelle. Et l'histoire étant faite de flux et de reflux, un changement dans les conceptions politiques arrive tôt ou tard, fournissant aux langues menacées l'occasion de reprendre leur développement

La complexité des éléments empêche de prévoir l'issue définitive du conflit. Qui aurait pu prévoir la résurrection de l'irlandais et du gallois, surtout si l'on songe à la puissance politique et économique de l'anglais, socialement la première langue du monde. Le tchèque a dû céder beaucoup de terrain, mais il a résisté à l'allemand dans son centre vital. Le polonais a de même survécu aux dominations allemande et russe. Les langues baltes ont tenu jusqu'au moment où l'indépendance politique leur a fourni l'occasion d'une résurrection. Au Paraguay, le guarani, idiome indien important, est reconnu comme langue officielle à côté de l'espagnol. Et pour rentrer chez nous, malgré la prédominance sociale du français, la limite entre le flamand et les idiomes romans en Belgique n'a que fort peu varié depuis dix siècles.

Nous rappelons ces faits pour montrer que si les langues indigènes, dans les colonies, sont à présent très menacées, il est prématuré de prédire leur extinction. Les nationalismes indigènes naissent fatalement à notre contact. Ils réagiront contre l'influence des langues étrangères et infuseront aux idiomes ancestraux une force de résistance qu'ils ne possèdent pas encore. ¹⁾

1) Il se peut que le nationalisme choisisse pour arme non la langue maternelle, mais la langue étrangère qui a la prépondérance politique et sociale. Il y a actuellement, parmi les nationalistes noirs de l'Afrique du Sud, un mouvement pour adopter l'anglais comme langue commune en vue de l'unification des toutes les tribus nègres de ce pays contre les blancs. C'est que, dans ce cas, le nationalisme se complique de racisme; il s'agit d'un « nationalisme

Ils aideront aussi à l'unification des dialectes par la formation d'une langue commune, littéraire et sociale.

Pareilles langues communes existent déjà en Afrique, du moins à l'état embryonnaire. En proportion de l'importance qu'elles leur donnent, les missions et surtout les écoles activent le procès.

La langue commune est nécessaire pour unir les dialectes, se superposant à eux sans les détruire, mais y puisant continuellement une sève nouvelle qui l'empêche de s'acheminer vers le stade de langue morte. C'est une nécessité imposée par le stade actuel de la civilisation, et requise pour la résistance des langues indigènes aux forces destructrices.

L'unification des dialectes doit s'établir sur le plan le plus large possible. La langue commune devrait englober tous les dialectes pour lesquels elle peut linguistiquement servir. L'étude des idiomes congolais n'est pas assez avancée pour nous permettre de déterminer dans ce sens les limites des groupes linguistiques, mais nous connaissons déjà les plus importants. Ce qui manque généralement même dans le monde missionnaire, c'est une connaissance suffisante de l'état de la question²). On invoque trop facilement la diversité des parlers. La connaissance tant soit peu approfondie des situations analogues en Europe donnerait une vue plus exacte de la réalité. Si l'on se rendait compte de la situation linguistique réelle de la France, par exemple : si on comprenait les relations entre

supra-national ». Le mouvement pourrait aboutir. Mais il est plus probable que les véritables nationalismes prendront le dessus, avant que l'unification projetée ait eu le temps de réussir.

2) Les faits linguistiques et leur interprétation semblent bien être une des matières les plus ignorées même du public intellectuel. Cette ignorance est d'autant moins curable qu'elle est inconsciente. En effet, elle a pour objet une matière qui ne semble être l'apanage exclusif de personne, puisque chacun de nous possède au moins une langue. Le sujet paraît donc simple et à la portée de tout le monde. Aussi se décerne-t-on facilement un brevet de compétence, alors qu'en réalité les phénomènes linguistiques comptent parmi les faits sociaux les plus complexes.

telle langue commune (français, anglais, italien, espagnol, allemand, etc.) et les dialectes qu'elle « dessert », l'unification des langues congolaises rencontrerait déjà moins d'obstacles.

Qu'on le veuille ou non, le contact entre deux langues revêt toujours le caractère d'une lutte. « Chaque langue .. soutient avec ses voisins et ses concurrents des luttes continuelles, où elle remporte parfois l'avantage, où tantôt elle a le dessous » (Dauzat : La Langue française, p. 159). « Les langues ne meurent jamais de mort naturelle, mais de mort violente... Les luttes des langues entre elles s'exercent tantôt par des actes violents, tantôt par des réactions lentes et progressives » (Dauzat, La Vie du Langage, p. 167). Quelle que soit la forme de cette lutte et quelles que soient les armes employées, le fait du conflit est indéniable.

Au Congo Belge, et ailleurs, la lutte linguistique est double. Les langues autochtones sont coincées entre la langue européenne et les langues « intertribales », « passe-partout ». Ces deux sortes d'adversaires ont la supériorité sociale, ce qui rend la position des idiomes tribaux particulièrement critique et requiert de la part de leurs défenseurs une grande dose de courage et d'optimisme, tout en leur imposant l'emploi de tous les moyens licites. Les conseils du P. Bittremieux sont donc très opportuns. Et les considérations que nous avons émises ci-dessus sont propres à stimuler tous ceux qui sont favorables aux langues, aux cultures, à la survivance et au progrès des peuples indigènes, mais elles ne tendent pas à leur fermer les yeux sur le danger.

Actuellement, la plus grande menace vient des langues intertribales. Si elles sont socialement inférieures aux langues européennes, elles sont plus proches des idiomes indigènes. Elles jouissent tant du prestige des Européens qui les emploient que de celui des indigènes « évolués ». Ces parlers constituent ainsi une sorte d'intermédiaire, un pont entre la langue européenne qui socialement occupe le haut de l'échelle et les langues tribales qui se trouvent en bas.

Les langues tribales ont sur les langues intertribales la supériorité linguistique et culturelle, élément de toute première valeur pour le peuple et pour la civilisation, mais nettement inférieur

du point de vue stratégique. De ce point de vue, la prédominance des langues intertribales est incontestable : elles règnent dans les centres, elles sont l'instrument de la nouvelle civilisation qui distribue à ses adeptes des avantages considérables, matériels et sociaux.

En revanche, elles sont elles-mêmes menacées par les langues européennes qui sont leurs héritières normales et naturelles. Logiquement les langues intertribales préparent la voie aux langues européennes qui sont appelées à prendre leur place. C'est une loi de la linguistique sociale ; au cas présent, aucune autre loi ne la limite, aucune exception n'en restreint l'application. En effet, les langues intertribales n'ont en elles-mêmes rien qui puisse freiner le développement naturel : elles sont de tout point de vue inférieures aux langues européennes. Leur seul avantage stratégique consiste dans la facilité avec laquelle elles sont apprises par les indigènes qui ont beaucoup plus de difficulté avec les langues européennes. Cet avantage n'est cependant que temporaire. L'expansion d'une langue peut être retardée mais pas arrêtée par sa difficulté, pas plus que par ses défauts internes.

En outre, à l'époque actuelle, l'impérialisme linguistique et culturel est très vivace. Une des armes les plus efficaces de sa conquête, l'enseignement, déjà suivi par le service militaire, se propage et se développe de plus en plus. On peut se rendre compte du progrès des langues européennes précisément parmi les premières recrues de langues intertribales.

Pour freiner le mouvement, les langues intertribales ne disposent pas de l'avantage considérable que possèdent les langues tribales : l'attachement instinctif à la langue maternelle, au parler des ancêtres. Cet attachement peut être ébranlé par l'engouement pour une langue nouvelle qui apparaît comme la porte d'un monde meilleur. Pousse au paroxysme et suffisamment prolongé, pareil engouement peut être le prélude de la mort, mais il n'élimine pas par lui-même l'attachement à la langue. Tout dépend des circonstances interférentes, spécialement du mouvement des idées sociales et politiques, ainsi que de l'état de la civilisation.

L'époque actuelle est une des plus criti-

ques pour les langues indigènes comme pour toutes les valeurs supérieures à la matière, à l'intérêt et aux passions. Les langues, comme les cultures et les arts indigènes, comme toute valeur spirituelle, sont gravement menacées d'être englouties par l'avalanche du matérialisme et de la superficialité.

En matière sociale, comme en toute vie, existe le principe que l'apogée est suivie de près par la décadence. Quand un mouvement est parvenu à son apogée, la réaction ne tarde guère. Si donc d'une part la situation des langues indigènes est critique, d'autre part elles ont tous les motifs pour espérer. Il s'agit seulement de tenir jusqu'au moment de la réaction. Ce qui sera d'autant plus facile qu'elles sont plus grandes et déjà protégées par l'emploi qui en est fait dans l'enseignement et par la littérature qu'elles ont produite.

Les partisans de la conservation des valeurs indigènes doivent être des idéalistes qui ne se laissent pas décourager par la constatation de leur petit nombre ni par le discrédit souvent jeté sur l'idéalisme. Etant convaincus de la justesse de leur point de vue, conscients de leur responsabilité, croyant au bon droit des valeurs indigènes, partant de principes vrais et immuables, ils ne peuvent pas agir autrement ; même s'ils prévoyaient la stérilité de leurs efforts ils continueraient dans le droit chemin, parce qu'ils savent qu'on ne peut jamais faire le mal et qu'on doit toujours faire le bien dont on est capable.

Et ainsi nous revenons au texte du P. Bittremieux : si les déclarations de principes ne suffisent pas, elles ne peuvent cependant être omises. Si les peuples ont droit au respect de leur langue et des autres éléments de leur culture, nous avons le devoir de les respecter. Si le patriotisme est une vertu, nous devons non seulement le cultiver en nous-mêmes, mais aussi dans ceux dont l'éducation incombe à notre responsabilité. Il est donc de notre devoir de travailler à la sauvegarde du patrimoine ancestral des peuples colonisés et, pour ce qui est du sujet particulier qui nous occupe, d'employer le moyen de l'unification des dialectes.

Il faut se garder de confondre unification avec nivellement. Le respect des dialectes s'impose dans la mesure où elle est conciliable avec la formation d'une langue commune. L'unification d'une région ou d'une colonie au moyen d'une langue intertribale n'est plus une unification, mais un nivellement.

A première vue il peut sembler que l'unification sera plus rapide et s'étendra sur un territoire beaucoup plus vaste, si elle prend pour base une langue intertribale. Ce serait se laisser induire en erreur par les apparences, qui sont d'autant plus trompeuses que le résultat final ne peut être prévu avant un avenir lointain. L'unification d'une grande partie de l'Europe par le latin n'a pas donné les résultats qui pouvaient être escomptés à priori. La latinisation, après l'unification des dialectes italiens, a fait disparaître l'étrusque, le ligurien, le gaulois et l'ibérique (ancêtre probable du basque). Au point de vue de l'unification linguistique ce semblait être un grand progrès. Or, sur ce même territoire, il existe à présent, au lieu de 5 langues anciennes 5 langues romanes, nettement individualisées, plus le basque et le breton. Le résultat n'est donc nullement brillant. Il apparaît même très pauvre si on lui oppose la situation des langues germaniques et slaves, unifiées sur la base des propres dialectes autochtones. Ces langues ont, en effet, conservé une unité bien plus grande que les langues romanes. Des deux côtés le résultat est exactement le contraire de ce que le grand public des premiers siècles de notre ère aurait attendu, s'il s'était posé la question de l'unification linguistique comme on se la pose communément de nos jours.

Quoi qu'on pense de la nature des causes qui ont contribué à créer la situation linguistique de l'Europe, il est indubitable que la dislocation du latin au profit de ses héritières devait fatalement se produire. Ceux qui préconisent l'unification sur une vaste échelle grâce aux langues intertribales feraient bien de méditer l'histoire.

Ils y apprendraient que si l'unification peut atteindre des proportions considérables, la réaction en sens inverse est tout à fait normale. Les langues tendent naturellement à la diversification et non à l'unification.

L'unification sur des bases saines dans le sens indiqué est une nécessité urgente en Afrique. Il est vain d'attendre qu'elle se produise d'elle-même. C'est une erreur de penser qu'on ne perd pas à attendre des temps meilleurs. Il n'y a pas de moment plus opportun que le présent, parce que le temps presse. Le délai favorise la diversification des idiomes d'autant plus qu'elle est souvent activée par la colonisation et l'évangélisation. En outre, les difficultés de l'unification augmentent par la création d'habitudes et de situations qui opposent aux efforts ultérieurs leur force d'inertie. Il est très difficile de détourner le courant qui s'est creusé un lit profond. Il importe donc de guider au plus vite le fleuve dans la bonne direction, une fois que celle-ci a été scientifiquement indiquée par les travaux préparatoires.

Le premier travail préparatoire qui s'impose est la délimitation des dialectes pouvant se servir d'une même langue commune. Cette tâche demande des compétences spéciales, mais beaucoup de missionnaires et d'indigènes peuvent déjà y contribuer. L'expérience prouve que de beaux résultats peuvent être obtenus. Ainsi nous avons pu réunir une documentation sur plus de 50 dialectes Mongo du fleuve Congo au Kasai, grâce à la collaboration bienveillante de missionnaires et d'indigènes de divers vicariats. Cette documentation, plus ou moins riche d'après les régions, est déjà assez ample pour permettre des conclusions très intéressantes, non seulement pour l'unification des dialectes, mais encore pour les diverses branches de la science linguistique.

Un travail identique est nécessaire pour toutes les langues congolaises, si l'on veut tendre sérieusement à l'unification linguistique.

G. Hulstaert.

Het Prefix «KA-TU» in Tshiluba

(vervolg) ¹⁾

In het vorig artikel over dit onderwerp werden het gebruik en de betekenissen van deze prefixen uitgelegd.

Hier volgen nu de toonregels en het gebruik als diminutief in het Lûba-Lûbilashi.

Toonregels

I. In Luba is de toon van een nominaal prefix in algemeenen regel hoog; zoo ook dan bij KA-TU.

II. Doch in iedere prefixenklas maken eenige woorden uitzondering. Hun prefix is laag, of heeft een dubbeltoon door versmelting met den beginklinker van den kern. In deze gevallen neemt KA-TU den toon van het vervangen prefix over.

Lûntû: heerschap (van mûntû) geeft kântû. Luntu: vogelschrik geeft kantu. Diáni: olie geeft káni. Muènjí: maan, kènjí. Disû: oog geeft kîsû, tuîsû. Bôwá: vrees, kôwá. Buíví: steelzucht, kēví.

III. Gebruikt men de tweede manier om diminutieven te vormen, nl. KA-TU vóór het eigen prefix, dan is KA-TU altijd hoog. Disû (oog), kádîsû, tûmêsû, oogjes. Muènjí: maan, kámuènjí.

TOONREGELS VAN KA-TU ALS AKKOORD-PREFIX.

Wanneer het prefix KA-TU overgaat op een adjectief, heeft dit akkoordprefix altijd een hoogen toon. Wanneer

het overgaat op een werkwoord, het bezitspartikel -α, of op een pronomen, volgt het de toonregels eigen aan de prefixen van die woorden.

BEMERKING: KA-TU gaat niet noodzakelijk over als akkoordprefix op het woord dat ermee in verband staat; men gebruikt dikwijls in zijn plaats het akkoordprefix van het woord mûntû ondervestaan.

Kálángulángù àù wá ndángulá miá-ndu: die onnoozele grootspreker.— Kánkâshâmâ wá lúdiâ mbují: een klein luipaard maar groote geiteneter. Dit gebeurt gewoonlijk als KA-TU niet diminutief is, doch dan ook gebruikt men de twee akkoordprefixen door elkaar.

Kálâlâ kâ búsåyí usáyilè bénâ mûsò-kò nyámâ: Kálâlâ, dignitaris wiens voorrecht het is aan de dorpelingen het wild te verdeelen.— Kábündí wá bãdiádiâ Kábündí nákö: Een van den Kábündí-stam, ze eten ook het vleesch van het Kábündí-dier (het is geen taboe).

Kábôngò wá Mûlòlò: Kábôngò zoon van Mûlòlò.— Kálónjí kâ Mpúkâ: Kálónjí zoon van Mpúkâ.

Het gebruik van de diminutief -prefixen in lûba-lûbilashi.

Hier geldt als algemeene regel dat die prefixen KA-TU de eigen prefixen van het naamwoord vervangen. Maar het gebruik van KA-TU vóór de eigen prefixen

1) Zie Aequatoria, VI n° 1, bl. 14.

te zetten, gelijk in de lubadialecten van het Zuiden, wordt gebruikt bij uitzondering.

TOEPASSINGEN OP ELK DER KLASPREFIXEN.

KLAS MU-BA.

Voor enkelv. en meerv. geldt de algemeene regel. Mùkáléngé=heer geeft: kákáléngé of kámùkáléngé. - Bákáléngé=heeren: tükáléngé of túbákáléngé.

Vallen in deze klas ook de namen van wezens welke geen prefixakkoord hebben. als mamu, bàbà: moeder; bàyà: echtgenoot; mànsèbà: moederlijke oom; kàjànà: zuster; shàkèná: naamgenoot, enz. Al die woorden nemen altijd KA vóór hun eigen prefix: kámámu, kábàbà, kábàyà á-mùkàjì. kámàn-sèbà, kákàjànà, kàshàkèná nàni, enz.

Voor het meerv. valt op te merken: persoonsnamen die in het enkelv. niet het prefix van de klas MU-BA hebben, kunnen in het meerv. BA nemen vóór het eigen prefix van enkelv. of meerv. Dit geeft dan de verkleiningswoorden met dezelfde eigenaardigheid.

Tshilèmbì: jager; meerv.: bìlèmbì of bàbìlèmbì of bàtshilèmbì. - Verkleinwoord: tùlèmbì of túbìlèmbì of tûtshilèmbì of túbàbìlèmbì of túbàtshilèmbì.

Mulopo: onderchef; meerv.: mìlopo of bàmìlopo of bàmulopo. - Verkleinwoord: tulo po of tùmìlopo of tùmulo po of túbàmìlopo of túbàmulo po.

Het prefix BA kan bij eigennamen gevoegd worden met de beteekenis: soortgenooten, familieleden; ook bij gelijk welk ander woord om aan te duiden een groep, een verzameling, de soort, het geslacht; of met den substantivalen vorm van een werkwoord om aan te duiden: zij die de

werking doen. In al die gevallen kan TU in plaats van BA komen ofwel er vóór gesteld worden.

Wapéndélé bàmamùénde: hij beledigde de familie van zijn schoonmoeder; mv.: Wapéndélé tùmamùénde of túbàmamùénde.

Ké muvua lùfu luà bàMpunde nà-nku: zoo stierven zij die handelden lijk Mpunde. Mv.: Ké muvua lùfu luà tùmPunde.

BA in de beteekenis van «groep» heeft gewoonlijk als akkoord het enkelv. prefix. Bàkuetu wàni: beste vrienden (beste groep van vrienden). Hetzelfde als men BA door TU vervangt: tukuetu wàni: beste vriendjes.

Die beteekenis van BA geeft den uitleg van uitdrukkingen als: Nshingu wá bàmutwe: hals, die van de groep is der dingen die het hoofd vormen. - Verkleinw. Nshingu wá tùmítwe of bàtútwe.

Mápi a bàràpi: ganscheen dracht oorvijgen. Tùpi tua bàtùpi, of tùpi tua tûtùpi of tùpi tua tùmàpi. - E kütutekélàye bàràpi, bàràkópó, bàràtóngo... hij gaf ons water, tassen, schalen... (al het etensgerief). - Verkleinw. e kütutekélàye tùmàpi, tùmàkópó, tùmàtóngo.. of enkel: tuàpi, tükópó, tütóngo.. Dísanká wá bàdísanká: veel vreugde. Welke vreugde! Túsanká tua bàtúsanká, of túsanká tua tùmàsanká, of túsanká bàtùmàsanká.

KLAS MU - MI

De gewone regels, in alle gevallen.

KLAS BU-MA

De abstrakte woorden verliezen die hoedanigheid niet als BU-MA vervangen wordt door KA-TU, de context moet dan maar uitmaken of het verklein-

woord voortkomt van een woord dat een abstraktie aanduidt of van een ander.

Kälündà komt van bülündà of van mülündà, en kan beteekenen: een kleine vriendschap of een kleine vriend.

Diséngá pàkádiyé ne mpátùke, Ngùlúngu nè: búkwatshi buani! Diséngá unyé má nè: kákwatshi kebe! Toen de Diséngá-rat ging te voorschijn komen, riep al de Antiloop: mijn kunst in 't pakken! Doch de Diséngá ontsnapte en riep: úw kleine (domme) kunst in 't pakken.

Het meerv. van die abstrakte woorden met BU, wordt veel gebruikt als bijwoord. Kuéndá mádyátá, kuéndá mázénga, kuéndá mánanga, kuéndá mábumbu: een fieren aanmatigenden gang gaan. Men kan ook zeggen: kuéndá tudyátá, kuéndá tuzénga, kuéndá tünanga, kuéndá tumbu.

KLAS DI-MA

De kollektieve beteekenis van dit prefix blijft, ook als het vervangen wordt door KA-TU. Mâyí: water; tuâyí: een beetje water, of tùmâyí. Málwá: maïs-bier; tuálwá: een beetje bier, of tùmálwá.

KLAS N-N

De twee regels voor de verkleinwoorden zijn toepasselijk doch niet altijd.

Al de woorden van deze klas die menschen aanduiden naar hun ambt of gewone bezigheden of naar hun karakter en gewoonten, behouden altijd het gewone prefix in de verkleining.

Ngimba: een zanger, kángimba, túngimba. Ngowela: een zwemmer, kángowela, túngowela. Mpófù: een blinde, kámpófù, tumpófù.

Bij de andere woorden van deze

klas, generieke namen van dieren en zaken, namen van werktuigen, geldt als algemeene regel: namen van levende wezens behouden hun eigen prefix, die van levenlooze verliezen het.

Nkuvù: schildpad, geeft kánkuvù; nkuvù: hangslot, geeft kákuvù; Nzévù: olifant, geeft kánzévù; Nzubù: huis, geeft kázubù.

Er bestaan uitzonderingen, vooral omdat er dialecten en personen zijn die neiging hebben om iederen medeklinker te nasaliseeren, die ndimbote zeggen in plaats van dibote; in al de verkleinwoorden van deze klas bewaren zij de N.

Als N kan vervangen worden door LU in het enkelv. (LU duidt iets bepaald aan, N iets onbepaald) dan verdwijnt natuurlijk de N in het verkleinwoord. Bv. Nsangá of Lúsangá: een nsangaboom, geeft Kásangá; Nkuní of lükuní: hout, geeft kákuní; Nkwángá of Lúkwángá: een nkwangaboom, geeft kákwángá.

KLAS LU-N

Wanneer dit prefix de beteekenis heeft van *iets uitzonderlijk* kan het prefix niet verdwijnen zonder dat die beteekenis ook verdwijnt; bijgevolg nemen al die woorden in de verkleining het prefix Ka-Tu vóór hun eigen prefix.

Nzévù lúpulá mítshi: olifant groote boomenuitrukker; Túnzévù tülúpulá mítshi.

Als LU een hoedanigheid (goede of slechte) aanduidt, kan LU verdwijnen vóór KA zonder dat het begrip van de hoedanigheid verdwijnt.

Müntù wá lúbábù: een mensch die jaloersch is; Müntù wá kábábù.

KLAS TSHI-BI

Als TSHI dezelfde beteekenis heeft

als LU, t.t.z. iets uitzonderlijks beteekent, dan geldt dezelfde regel ook in de verkleining.

Ngülüngu tshikosá mbalabala: antiloop fel om zich een weg te banen in het hooge gras; Tüngülüngu tütshikosá mbalabala.

Ook als TSHI zijn oorspronkelijke beteekenis verloren heeft, blijft het prefix gemakkelijk behouden in de verkleining. Tshilémbi: een jager, katshilémbi; tshilumbu: een waarzegger, kátshilumbu.

Bij andere woorden, als het prefix TSHI blijft in de verkleining, voegt het gewoonlijk de beteekenis 'minderwaardig' erbij. Tshifülü: hoed, káfülü: een kleine hoed; kátshifülü: een gemeen hoedje.

TSHI met de ampliatieve beteekenis kan in het verkleiningswoord, na het meervoud TU zijn eigen enkelvoudsprefix behouden.

Tshilumé tshikulu: een wildeman (in sprookjes), geeft in meerv. als verkleining: tütshilumé tshikulu. — Tshilémbi: jager, geeft tütshilémbi of túbilémbi. — Tshilumbu: waarzegger, geeft tütshilumbu of túbilumbu.

KLAS KA-TU

Een verdubbeling van het diminutief prefix kan gebruikt worden.

Mbwa: hond, geeft kábwa: hondje of kákábwa: klein hondje. Müntuntu: krekel, geeft kántuntu of kákántuntu. Míkanda: papieren, geeft tükanda of tütükanda.

KA kan dezelfde ampliatieve beteekenis hebben als LU en TSHI, in dat geval wordt dezelfde regel toegepast.

Ngülüngu kábanda mikuna: antiloop gezwinde heuvelloopster; mv.: Kángülüngu kákábandá mikuna, of Tüngülüngu tüká-

bandá mikuna

BEEMERKING.

In plaats van aan het woord een diminutieve beteekenis te geven, kan het prefix KA-TU er ook een depreciatieve of pejoratieve beteekenis aan hechten: gering, minderwaardig, onbenullig, slecht. Kátshi (mütshi) beteekent een kleine boom, ook: een minderwaardige boom. Voor deze laatste beteekenis gebruikt men liefst KA-TU samen met het eigen prefix van het woord: kámütshi. Kámukaléngé: een heerschappij van niemendal. Doch de gewone manier om depreciatieven te vormen is de verdubbeling van den kern, met het eigen prefix of met TSHI, LU of KA.

Müntü: mensch wordt dan müntüntü of tshintüntü of lüntüntü of kántüntü. Elk dier woorden heeft de beteekenis van minderwaardig mensch plus een nuance ervan die voortkomt uit het gebruikte prefix. TSHI doet denken aan dik of groot; LU aan lang; KA aan kort of klein.

Tshítala: haan (volwassen); Kátala: volwassen, haan klein van gestalte; Tshítalatala: onvolwassen haan maar kloek of dik; Kátalatala: onvolwassen haan en klein van gestalte; Lütalatala: jonge haan bijna volwassen.

Lüya: warmte van vuur; Kúya: matige warmte; Kúyüya (Ka-uya-uya) is een begin van warmte, die al toenemende Tshiüyüya (tshi-uya-uya) wordt en daarna lüya (lu-uya): echte warmte.

Münyà (mu-ünyà of mu-inyà): warmte der zon; Kinyà: zachte zonnearmte, ook: künyà; Künnyünyà: een begin van zonnearmte, die al versterkende tshiünyünyà of lünyünyà wordt, en daarna münyà.

Máshí: bloed; tüşí: een weinig

bloed; lūshishí: slecht bloed, bv. te weinig rood; káshishí: een weinig slecht bloed.

Die voorbeelden geven een inzicht in den rijkdom en de lenigheid van de taal om door prefixen of verdubbeling van den kern alle soort schakeeringen aan de grond-beteekenis van het woord te geven, waarvoor in onze taal bijkomstige woorden of omschrijvingen gebruikt worden. Hier zijn het vaste procédés, dezelfde voor alle woorden.

Die rijkdom wordt nog verhoogd door het samenbrengen van twee of drie prefixen vóór den kern. Vóór het eigen prefix kunnen niet enkel KA en TU en TSHI en LU aangebracht worden, ook het prefix BU-MA met abstrakte beteekenis kan bij ieder ander prefix gevoegd worden.

Voorbeeld: Tshíkumbùjì: maïsaar ontdaan van zijn graantjes. Daar het gemakkelijk water opzuigt heeft het in beeld-spraak de beteekenis van dronkaard, zuiper. Vandaar de uitdrukking: Tshíkumbùjì kumvù máyí: een groote dronkaard. Wil men er misprijzen bijvoegen, dan zegt men Kátshíkumbùjì: gemeene dronkaard. Wil men de abstrakte hoedanigheid weer-geven dan wordt het bù-ká-tshí-kumbùjì. Umbuka munù nè búkátshíkumbùjì buèbè = Weg van hier met uw gezuip!

Muádi: echtgenoot; eerste vrouw van polygaam; tshímuádi: voorname echtgenoot; Bútshímuádi: de prioriteit van die voorname echtgenoot.

KA-TU

met woorden die geen
substantieven zijn.

A. MET BIJWOORDELIJKE WOORDEN.

Daar zijn verscheidene manieren

om de bijwoorden van wijze te vormen. We zagen hoogerop die met prefix BU-MA.

Andere worden gevormd met de prefixen TSHI-BU-LU-KA.

Kùdià tshídiàdià, kùdià bùdiàdià, kùdià lùdiàdià, kùdià kádiàdià = eten naar beliefte; eten zonder onderscheid te maken; eten van alles zonder omzien naar hoeveelheid of hoedanigheid; eten zonder dat er reden is om te eten, enz.

kùdià (nè) tshídiàvi, kùdià (nè) bùdiàvi, kùdià (nè) lùdiàvi, kùdià (nè) kádiàvi = eten op een slechte manier, of te rap of te traag of zorgeloos of op een plaats of tijd niet bestemd om te eten, enz.

kùdià pá ndilù, kùdià pá tshidilù, kùdià pá lùdilù, kùdià pá bùdilù, kùdià pá kádilù = eten op een goede manier; eten met maat met zorg, bescheiden, deftig, zindelijk.

Deze vorm kan eindigen op O of op I.

kùdià pá ndilà, kùdià pá tshidilà, kùdià pá lùdilà, kùdià pá bùdilà, kùdià pá kádilà = eten als er reden is om te eten; eten als het tijd is om te eten; eten op een plaats geschikt om er te eten; eten met iets geschikt om er mee te eten (schaal, bord).

Als bijwoorden van wijze hebben al die vormen met ieder der prefixen eenzelfde beteekenis en worden niet veranderd in de verkleining, maar al die woorden worden ook als onafhankelijke naamwoorden gebruikt en volgen dan de gewone regels der diminutieven.

Die met TSHI of LU of KA kunnen een persoon aanduiden:

Tshídiàdià; Lùdiàdià; Kidiàdià: een veeleter, een veelvraat, enz.; Tshidiàvi; Lùdiàvi Kádiàvi: een ongemaniëerde eter;

Tshidilù; Lùdilù; Kádilù: iemand die met manieren eet; Tshidilà Lùdilà; Kádilà: iemand die op den goeden tijd eet, enz.

In diminutief, of beter: depreciatief-vorm: Kátshidiadià; kálüdiadià; kákadiadià; — Kátshidiävi; kálüdiävi kákadiävi; — Kátshidilà: kálüdilà kákadilà.

Die welke BU hebben duiden een abstrakte hoedanigheid aan: Bùdiadià: gulzigheid; Bùdiävi: ongemanierdheid in het eten; Bùdilù of Bùdidi: gemanierdheid in het eten; Bùdilà: stiptheid in het eten.

Die met TSHI of LU of KA kunnen ook andere dingen beteekenen: Kádilà: de reden om te eten; de gelegenheid die doet eten; Tshidilà: iets waarmede men eet; tshidilù: plaats waar men eet.

Dezelfde regel geldt voor de bijwoorden welke gevormd worden door den kern, al of niet verdubbeld, na het werkwoord te plaatsens.

Kúzákálá zakazaka: geweldig sidderen; — Ne móyó upola pola: met zeer zacht gemoed.

Als bijwoorden hebben ze geen diminutief, doch onafhankelijk gebruikt nemen ze de gewone prefixen KA-TU aan. Bv. Kázakazaka kèbè: uw dwaas sidderen; Kápola kèbè: uw onnoozele zachtheid. Of KA met een andere beteekenis volgens het zinsverband.

Al die woorden nemen in den diminutief of depreciatiefvorm het prefix KA-TU bij hun eigen prefixen. Het is het zinsverband en de kennis der woordvorming die de juiste beteekenissen aangeven.

Niet dat zulke woorden uitzonderingen zijn of weinig gebruikt; men hoort ze dagelijks in den mond van iedereen. Ze zijn menigvuldig en zeer verscheiden naar gelang van het gebruikte prefix of suffix

of eindletter. Hun vorming is een afzonderlijke studie waard; wat hier aangehaald is geeft een inzicht in de lenigheid van die woordtekniek, waarbij die van onze europeesche talen maar een arm figuur slaat.

B. MET WERKWOORDEN EN PERSOONLIJKE VOORNAAMWOORDEN.

1° De werkwoorden die een substantivalen vorm hebben, d. i. beginnen met een nominaal prefix (mu-n-di-lu-tshi, enz.), ook het verbaal prefix KU, volgen den gewonen regel voor het diminutief.

Kükèbà kuèbè kuà lüpétù; Dikèbà dièbè dià lüpétù; Lùbèbà luèbè luà lüpétù; Tshikèbà tshiebè tshia lüpétù; Bükèbì buèbè buà lüpétù; Nkèbàkèbà wèbè wà lüpétù = uw streven naar winsten, — hebben als diminutief-depreciatief: kákebá kebeka lüpétù, of: kádikèbà-kálükèbà-kátshikèbà-kábükèbì-kákèbàkèbà; ook het prefix ku: Kákükèbà kèbè kà lüpétù: uw gemeen zoeken naar winsten. Vorm niet te verwarren met het negatief: kákükèbà kèbè... uw gemis aan streven... of het KA dat het doel aanduidt na een werkwoord dat een beweging uitdrukt: ufiká-kákükèbáyè lüpétù = hij kwam om een winst zoeken.

Mbujì wù nkèbèlù (kákèbèlù) lüpétù: een geit waarmee men tracht winsten te maken; — Mùnkèbèdì (Kánkèbèdì) lüpétù: Iemand die voor mij winsten zoekt; — Bütukèbèdì buèbè buà lüpétù (Kátukèbèdì kèbè kà lüpétù) uw verlangen om voor ons winsten te maken.

2° De werkwoorden die een pronominalen vorm hebben, nemen geen verkleiningsprefix vóór het persoonlijk voornw.; enkel de afzonderlijk gebruikte voornaamwoorden kunnen KA-TU aannemen. Kámémé, káwèwé, káyèyé, tütuètù, tünüènù,

tábóbó of tótó. Hetgeen als gevolg heeft dat in de samengestelde vormen, het hulp-wkw. en het wkw. elk een verschillend pronomen kunnen hebben; het hulpwkw. het gewoon pers. voornaamw. en het wkw. het akkoord van den verkleiningsvorm van dat voornaamw. Bv. Mpátà yènu í nudi tufuá náyo, tǔjibulé kù nyimà: Uw twijfels waarmee gijlieden van niemendalle naar uw ondergang gaat, verwerpt ze. Het pronomen NU van nudi draagt op nuènù: gij; het pronomen TU van tufuá en tǔjibulá draagt op tǔnuènù: gijlieden van niemendalle.

Bádí tǔtámhá kǔlábákáná: zij menschsjes die veel te veel praatjes vertellen. Udí kǔtámhá kǔlábákáná: jij ventje dat te veel....

De derde persoon enkelv. en meerv. kan altijd KA-TU hebben als pronominaal akkoord van een naamwoord dat met die prefixen begint. Zoo ook de vorm úkitábi: wie zal geloofd hebben, kan kǔkitábi worden met kámüntú onderverstaan (Niet te verwarren met het negatief: kǔkitábi: het kiad dat niet zal geloofd hebben, waar KA den lagen toon heeft).

3° De werkwoorden die met een akkoordprefix beginnen, en al de samengestelde vormen waar zulk een wkw. in voorkomt, kunnen altijd KA-TU aannemen, naar gelang van het naamwoord waarmee ze in verband staan. Daar het hier een akkoordprefix geldt en geen nominaal

prefix, kan de regel van het dubbel prefix, nl. KA-TU vóór het eigen prefix, niet gebruikt worden.

Zoo kan bǔtubikidishí buèndè: zijn manie om ons te doen roepen, wel een dubbel prefix hebben in de verkleining; kǔbǔtubikidishí buèndè: zijn domme manie om ons...., maar niet de vorm: bǔtubikidishílá buájimíní: de reden waarom men ons doet roepen bestaat niet meer. Dit woord is een adjectivale vorm, bu is akkoordprefix van het naamw. « buálù » onderverstaan, enkel als buálù verkleinwoord wordt: « kǔlù » of « kǔbuálù » kan bǔtubikidishílá, veranderen in kǔtubikidishílá: de geringe reden...., doch nooit in kabutubikidishíla.

Hetzelfde geldt als in plaats van « buálù » een ander woord onderverstaan wordt. Tshíkǔbikidilá ntshini? Het geschil (tshílǔmbu) waarvoor men u roept, welk is 't? Mǔkǔbikidilá... De zaak (muándá) waarvoor... Mǔkǔbikidilá wépi? Het werk (mǔdimǔ) waarvoor men u roept, waar is 't? In de verkleining hebben die woorden geen dubbel prefix.

De heele studie over de prefixen KA-TU staft de wijze woorden van P. Hulstaert: « Il est vrai que les langues bantoues sont, en règle générale, plus logiques, plus systématiques, plus régulières que les nôtres, et qu'elles témoignent ainsi d'une grande capacité d'abstraction et d'un sens vif de l'ordre. (Aequat. 1941, N°5, bl. 119)

Spraakkundige Termen in het Lomongo

Als vervolg en besluit van de voorgaande studies over hetzelfde onderwerp (zie Aeq. IV, blz. 61, vv. - V, blz. 21, vv.) geven wij thans een vluchtig overzicht van de termen voor de ontleding.

Ontleden vertalen wij door *londa* = naspeuren, uiteenzetten. Van den versterkingsvorm (*lokémemalo*) vormt men het substantief: *bólondó* = naspeuring, uiteenzetting, ontleding. Woordontleding is dan: *bólondó wá baóí*; zinsontleding = *bólondó wá bifoléjá*.

Efoléjá komt van den stam *-foleja* = uiten, bekennen. Het zou dus zooveel zijn als de uitdrukking van een gedachte. Dat stemt met de definitie van een zin zeer goed overeen. Om practische redenen was het echter noodzakelijk een term te hebben voor den « volzin » en een andere voor de onderdeelen van zoo'n volzin, de « bijzinnen » of « ondergeschikte zinnen » al naar gelang. Daarvoor heeft men een woord gekozen uit het dialect der *Bolóki* en *Losakanyi*, afgeleid van den stam *-yoka* = zeggen, namelijk: *eyoka*. De beteekenis is nagenoeg dezelfde als die van *efoléjá*. Het is echter een ander woord en dus voor het beoogde doel zeer geschikt. Zoo spreekt men dan van een « *efoléjá* » met zijn verschillende « *biyoka* ».

De verschillende rededeelen (*bitényi byá bifoléjá*) heeten: onderwerp = *nsangemi*; gezegde = *bosanga*; rechtstreeksch regiem = *jumbé*; onrechtstreeksch regiem = *njambi*; bepaling = *likokyá*.

Nsangemi komt van den stam *-sangema* = gezegd worden. De vorming van

substantieven die een *agens* aangeven, met voorvoegsel *N* en uitgang *I*. werd vroeger reeds uitgelegd (Aeq. V, blz. 23). De gedachte hier is: datgene of diegene waarvan iets gezegd wordt. *Bosanga* = gezegde, komt van den stam *-sang* = zeggen. Het gevormde ¹⁾ woord beteekent letterlijk: het zeggen, betreffende het onderwerp namelijk. *Jumbé* = rechtstreeksch regiem komt van den stam *-umbama* = neergeworpen worden, onderworpen zijn, ondergaan, het voorwerp zijn van een gerechtelijke actie. De vorming van het substantief met voorvoegsel *J* (= *LI*) en achtervoegsel *E* duidt op een toestand. Het onrechtstreeksch regiem = *njambi*, komt van stam *-amba* = ontvangen, aanvaarden. Het substantief is op dezelfde wijze gevormd als « *nsangemi*. »

De bijvoeglijke bepaling noemen wij: *likóbyá*: letterlijk = bij wijze van *bokobyá* (zie Aeq. V, blz. 21), de bijwoordelijke: *lilongyá*: letterlijk = bij wijze van *bolongyá* (zie Aeq. IV, blz. 67). De gemeenschappelijke naam voor bepaling is *likokyá*. Dit woord is gevormd met den stam *-kokya* = genoeg doen zijn, vervolledigen (zie Aeq. IV, blz. 66). Men onderscheidt verschillende soorten van *balongyá*, zooals: *lilongyá já litsina* = bepaling van oorzaak; *lilongyá já wékèkà*: bepaling van stof; *lilongyá já bokambi*, bepaling van den dader; *lilongyá já bokambwá*: bepaling van het werktuig. Al deze woorden zijn dagelijks in gebruik bij de *Nkundo*, en leveren niet de minste moeilijkheid op in de klas.

1) Zie P. G. Hulstaert: Practische grammatica van het Lonkundo, blz. 161, 4, alinea 3.

Een werkwoordelijk gezegde is: *bo-sanga wã ekeelo* = gezegde van werkwoord; een gezegde met koppelwoord is: *bosanga wa njalémá*. *Njalémá* is de onbepaalde wijze van *-yalema* = zijn. Het koppelwoord heet zelf: *jongá* = koppeling, van stam *-onga*: verbinden, koppelen. *Jongá* is veelvuldig gebruikt in de omgangstaal. Het hoofdgedeelte van een gezegde of van een ander rededeel heet: *yóngo*. *Yóngo* of *bóngo* is: de spilwortel van een boom. In overdrachtelijke beteekenis wordt het gebruikt voor: het voornaamste, het hoofdbestanddeel van iets.

De gewone aankondigende zin heet: *efoléjá éã nsakólá* (stam *-sakola* = aankondigen). Op gelijke wijze heeft men verder: *efoléjá éã njúólá* = zin om te vragen; *efoléjá éã ntótóma* = zin om te gebieden. *Efoléjá éã nténólá* = zin van afkorten, bedoelt een eliptischen zin. De geëlideerde deelen heeten: *nténó* = afsnijsels; die deelen naar voren brengen ter ontleding heet: *njisólá nténó* = de afsnijsels openbaren, uit de verborgenheid halen.

De enkelvoudige volzin heet: *efoléjá éã likindá*. Dit is het woord dat in de spreektaal een eenig kind aanduidt. De samengestelde volzin is dan: *efoléjá éã nsáná*, van den stam *-sána* = gemengd zijn. Men heeft hierbij gedacht aan de verschillende onderdeelen van een volzin. Zijn die deelen in nevenschikkend verband geplaatst, dan krijgt men een *efoléjá éã njelámá* = gelijk zijn (stam *-elama*). Zijn ze in onderschikkend verband geplaatst, dan spreekt men van een *efoléjá éã ntsikwáná* (*-tsikwana*: verschillen).

De hoofdzin wordt: *eyoka éã ntsina* (zie Aeq. IV, blz. 65) genoemd. De ondergeschikte zin: *eyoka éã julé*. Dit laatste woord geeft aan: een onderworpen stam of klan, een onderhoorige. Het kan dus hier in uitgebreide beteekenis goed gebruikt worden. Er zijn natuurlijk allerlei *baulé*: *eyoka éã nsangemi* = onderwerpszin; *eyoka éã bosanga* = gezegdezin, enz. *Eyoka éã esóányáki* = bijzin van gissing. *Eyoka éã nkékányá* (stam *-kékanya* = elkaar den weg versperren) toegepast op den toegeevenden bijzin, die gewoonlijk voor den hoofdzin staat (zie Aeq. IV, blz. 66).

Alles te willen ontleden gaat voor het *Lonkundo* evenmin als voor welke taal ook. Toch is het systeem probaat genoeg, om buiten de gewone zinnen nog een groot aantal uitdrukkingen (*bifojelo*, enk. *efojelo*), al is het dan met een omschrijving (*ilingo* = omweg), te ontleden.

Graag wil ik toegeven dat sommige der voorgestelde benamingen voor verbetering vatbaar zijn. Zoowel de kennis der taal als de hulp en de werklust der inlandsche moniteurs zullen hier prima-hulpmiddelen zijn. De baan is in ieder geval open. Wij twifelen er niet aan dat, eer het enkele jaren verder is, het grammatisch onderricht hier zoo goed zal kunnen gegeven worden als in een europeesche school, ja zelfs dat het mogelijk zal zijn vreemde talen uit het *Lomongo* met goed gevolg aan te leeren. En dan hoeven we niet bang te zijn dat de kennis die wij onze zwarte leerlingen geven, gauw zal ineenstorten; ze zal op hechte grondslagen rusten: hun eigen taal, deel van hun eigen wezen.

G. Van Avermaet. M.S.C.

Kl. Seminarie. Bokuma.

Voir le résumé en français en bas de la page 85
(N.d.L.R.)

A propos de l'adultère.

On entend souvent dire: Chez les Noirs l'adultère n'est pas punissable comme tel, il n'est pas considéré comme une faute morale. ¹⁾

Qu'en est-il exactement? La question demande encore des études. Cependant donnons déjà quelques considérations qui pourront apporter plus de lumière. Nous nous basons principalement sur les recherches faites parmi les deux peuples les plus grands du Congo Belge, les Baluba et les Mongo.

Selon la doctrine catholique, l'adultère est contraire à un des commandements de Dieu; c'est un péché. Néanmoins on peut dire en théologie que l'adultère est un péché parce qu'il offense les bonnes relations sociales et détruit la famille qui est la cellule fondamentale de la société humaine.

La doctrine chrétienne n'empêche pas l'Européen moyen, même chrétien, d'avoir sur l'adultère une opinion qui se rapproche singulièrement de celle que les ethnographes attribuent communément aux indigènes païens. Devant un jugement sur l'indigène, il est souvent utile de faire la comparaison avec l'Europe. On peut se demander: quelle note morale l'Européen moyen attache-t-il à l'adultère? Le condamne-t-il comme une opposition à Dieu, ou bien en tant que violation du droit d'autrui? Attache-t-il de l'importance à l'adultère commis du consentement de l'autre partie? La loi belge reconnaît au conjoint seul le droit d'intenter et de poursuivre l'action contre l'adultère. Peut-on déduire de là qu'elle ne voit dans ce délit que la violation d'un droit privé? C'est, en tout cas, la conclusion qu'en tireraient certains ethnographes.

Une considération qui mérite l'attention des chercheurs est qu'en Europe le droit est

consigné dans des textes et systématisé par des juristes. L'opinion du profane n'est pas acceptée comme expression de la loi, qui continue d'exister malgré les mœurs. Chez les « primitifs », au contraire, personne n'est capable de donner un exposé systématique du droit et de la morale. Si l'Européen base ses conclusions uniquement sur l'observation des faits, il se fourvoie fatalement. Un usage même fort répandu peut être en opposition avec la loi. Celle-ci doit être découverte auprès des juristes — ce qui n'est pas synonyme de juges des tribunaux indigènes — et les résultats de l'enquête doivent cadrer avec le corps de droit entier du groupement.

D'autres considérations sont à retenir. Ainsi, comme le droit est interne au clan, ou comme nous disons: national, il ne concerne pas les devoirs à l'égard des étrangers. L'adultère avec l'étrangère reste ignoré par la loi nationale. Chez nous aussi, certains délits commis à l'étranger ne sont pas punissables. ²⁾

Les fondements de la criminalité de l'adultère dans un pays donné peuvent être trouvés dans le corps de droit positif admis dans ce pays. Ces fondements conditionnent le culpabilité devant la loi.

Autre considération: Le droit commence souvent avec l'intérêt. Une de ses fonctions est de régler les intérêts en conflit. Il est donc absurde de critiquer une institution indigène parce qu'elle est basée sur l'intérêt. Il s'ensuit encore que le motif de la peine va être l'intérêt lésé et que la peine doit être comprise comme une réparation du droit lésé. Cette conception est clairement exprimée par les indigènes. ³⁾

Dans le droit indigène la partie lésée agit seule contre le délinquant, sans intervention d'une autre autorité ayant pouvoir d'exécution. En principe, la partie lésée fournit seule toute la

1) G. Hulstaert: *Mariage des Nkundo* p. 329 (dans ses « Sanctions contre l'adultère » cet auteur est plus prudent: il s'abstient de parler de la question); P. Van Caeneghem: *De Gewoontelijke Strafbepalingen tegen het Overspel bij de Baluba*, p. 53.

2) Possox: *Eléments de Droit coutumier*, p. 57; Hulstaert: *Sanctions*, p. 24.

3) Possox: *op. cit.* p. 83/84.

procédure. Si le mari agit seul, si la femme se venge seule, c'est là une simple application de la règle: « tout droit est exécutoire par lui-même ». (Possoz, o. c. p. 84)

Néanmoins le père de la famille ou du clan ne va pas se désintéresser complètement de la procédure. Car l'exercice du droit de se faire justice à soi-même pourrait dépasser la légalité, soit en violant la loi, soit en violant la tranquillité publique. Le « père » peut, pour ces motifs, suspendre ou arrêter la violence. (Hulstaert, Sanctions, p. 35)

Il est dès lors compréhensible que, aux yeux des indigènes, Dieu agit de même. C'est pourquoi l'accusé a, pour se disculper, le droit de recourir à l'ordalie. Le terme néerlandais de « Gods-ordeel » exprime bien l'idée que les Mongo se font de cette épreuve. ⁴⁾ Dire que Dieu se désintéresse totalement de l'adultère, dans les conceptions des Noirs, c'est passer à côté de faits caractéristiques.

Il est assez naturel que le Noir transfère à Dieu le droit de veto et le pouvoir de juge en appel. Car de tout temps et en tout lieu l'idée que l'homme se forme de l'au-delà est plus ou moins à l'image de ce qu'il connaît autour de lui. Il ne s'en défait que par une puissance d'abstraction très forte ou par la révélation.

Le R. P. Van Caeneghem, dans son étude citée, donne trois expressions luba disant en substance: « La loi et l'ordre public s'opposent à l'adultère. « Quelles lois? Celles des ancêtres! Celles auxquelles le « chef » tient la main, celles que veut la conscience commune des pères de famille, celles qui maintiennent la structure juridique du clan, les sources de la vie dans le groupement. Et si le Noir a conscience du précepte: « Croissez et multipliez-vous », il aura conscience, fût-ce plus ou moins vaguement, que l'adultère viole la loi morale.

On peut affirmer que le Noir conçoit l'ensemble de son droit comme venu de Dieu par le truchement des ancêtres. Les Mongo, par exemple, assimilent facilement les « beeko bya bankoko » (lois des ancêtres) aux « besise bya

Mbomblanda » (ordinations de Dieu) ⁵⁾ Cela seul suffirait à légitimer la conclusion que pour eux l'adultère, est un péché. Si l'on n'admet pas que ce principe est vivant dans leur conscience, la mentalité et l'organisation indigènes deviennent incohérentes et incompréhensibles.

Une objection assez courante est exprimée par le R. P. Van Caeneghem comme suit: Le Noir connaît des expressions ou des adages pour dire que Dieu veut la soumission au chef, que Dieu punit le voleur, mais il n'en connaît pas disant: Dieu punit l'adultère (o. c. p. 53).

On pourrait répondre: Pour le droit nègre, l'adultère est une des espèces du vol: c'est un vol du genre *furtum usus* ou vol de l'usage, mais aussi, dans certains cas, c'est le vol de la lignée.

Il y a une autre raison pour laquelle en droit indigène l'adultère reste plus personnel à l'époux lésé: le mari est le juge de l'adultère de sa femme. ⁶⁾ Moins que sur les biens de ses « enfants », le « père » a de droits sur la femme de ceux-ci. En effet, il n'en est pas le père: l'épouse continue d'appartenir au clan de son père à elle; c'est au nom du mari que le contrat matrimonial est conclu par le père; c'est dans un but de *conjungo*, et celui-ci n'admet généralement pas la polyandrie. En outre, il peut arriver que le mari fournisse lui-même les instruments requis pour « titrer » la femme.

En droit européen moderne, le parquet ne poursuit pas l'adultère; c'est encore l'époux qui a l'action en mains. Curieuse concordance avec le droit nègre!

En droit européen la peine se justifie soit par les droits de défense de la société, soit par l'effet exemplatif de la sanction. Le Mongo n'ignore pas ces deux côtés de la répression. Il les invoque tous deux lorsqu'il punit de mort un adultère.

L'indigène considère l'adultère comme une provocation. Peut-on en concevoir une à laquelle on soit plus sensible? C'est à tel point qu'en Europe on admet comme excusé légalement le meurtre commis par l'époux qui surprend un flagrant

4) Possoz, *Aequatoria*, 1938, 5, p. 9; *id.*: *Éléments*, p. 48; *Boslaert*: *Congo*, 1938, II, p. 526 ss.

5) *Mgr Van Goethem*: *Aequatoria*, 1941, p. 84.

6) *Hulstaert*: *Sanctions* . . . , p. 21 suiv.

délict.

On conçoit par là que le Noir ne songe plus à l'intervention divine, où par la force des choses, par la sûreté de la répression, le droit est déjà rétabli. Les causes secondes suffisant, pourquoi la cause première agirait-elle directement? Peut-on prier Dieu pour qu'il fasse ce qu'on peut faire par soi-même?

Certains Européens se scandalisent aisément de l'inégalité entre les conjoints dans la répression de l'adultère. L'inégalité existe, mais l'épouse n'est pas sans armes. 7)

Il faut se rappeler encore que le droit indigène est païen, que le mariage n'y atteint pas la perfection que seule la loi chrétienne de la charité peut lui donner.

Il convient encore de remarquer que cette inégalité existe presque partout au monde, même dans les pays « civilisés ». Le Prof. Leclercq, dans ses « Leçons de Droit naturel », III, p. 368, en donne, entre autres raisons, celle-ci : « du point de vue social, il n'est pas douteux que l'adultère de la femme a des conséquences plus graves que celui de l'homme. La femme est la gardienne du foyer, et le bien-être du foyer dépend d'elle. L'adultère l'écarte du foyer. Mais surtout la femme est mère et sa fidélité conjugale est la seule garantie de la légitimité de la descendance. On s'explique donc qu'on attache à l'adultère de

la femme plus d'importance qu'à celui de l'homme. » Et à la p. 369, il ajoute : « chez tous les peuples la fornication et l'adultère sont considérés comme une faute plus légère chez l'homme que chez la femme. ... L'Église n'en déclare pas moins les deux fautes identiques en soi; elle s'y obstine contre la voix unanime des peuples, voix tellement unanime qu'elle n'est pas parvenue à faire triompher absolument sa thèse, et que, même chez les peuples les plus anciennement chrétiens, l'opinion a continué à considérer la faute de l'homme comme moins grave que celle de la femme, et que le droit a continué à consacrer cette opinion. »

Nous avons essayé de clarifier certains points concernant l'adultère et d'indiquer comment on pourrait rattacher, chez les indigènes, le droit à la morale dans cette question. La relation entre l'idée d'infraction à la loi de la famille et le péché-offense de Dieu ne nous paraît pas être absente de la pensée indigène. Elle semble y être plutôt à l'état de premier principe non explicité, mais cependant réellement présent. Ce qui est confirmé par la constatation que font beaucoup de missionnaires, comme le dit le P. Van Caeneghem (o.c. p. 54; - j'intervertis l'ordre des phrases): « Contre l'adultère les indigènes ne donnent d'eux mêmes que des considérations d'intérêt personnel et social. Cependant, quand on leur enseigne que Dieu lui-même défend et punit ce délit, ils l'admettent très naturellement. »

N.D.

7) Possoz, o.c. p. 213; Hulstaert: *Sanctions*, p. 22 suiv.; Van Caeneghem, o.c. *passim*.

LE LEVIRAT CHEZ LES BAKONGO.

1. Nous lisons dans le Deutéronome, chap. 25 : « Lorsque des frères demeurent ensemble et que l'un d'eux meurt sans laisser de fils, la femme du défunt ne se mariera pas au dehors avec un étranger, mais son beau-frère ira vers elle, la prendra pour femme et remplira envers elle le devoir de beau-frère. - Le premier-né qu'elle mettra au monde succédera au frère défunt et prendra son nom, afin que ce nom ne soit pas effacé d'Israel. » Crampon note que « Moïse accepta dans sa législation la coutume du lévirat (du latin levir, beau-frère), mais de peur qu'elle ne donnât lieu à quelque abus, il en restreignit l'usage en lui ôtant son caractère obligatoire. » En effet, le puîné qui renonce à son droit n'avait qu'à se présenter devant les anciens et se soumettre à l'action symbolique dans laquelle sa belle-soeur lui enlève la chaussure et lui crache au visage.

2. Nous remarquons quelque chose d'analogue dans la coutume des Bakongo du Manianga, sauf les restrictions suivantes :

a) Il n'est pas nécessaire que le frère aîné meurt sans fils. S'il a laissé des enfants son puîné assume la charge de les éduquer suivant la norme de la coutume.

b) Le puîné n'imposera pas nécessairement le nom du défunt au premier-né.

c) Le lévirat n'est pas obligatoire. Si le puîné renonce à son droit il refuse simplement et sans aucune cérémonie la proposition faite par son père de famille appelé *ntu a longo* = chef du mariage. S'il accepte, le même chef s'adresse à la veuve pour lui demander son consentement. Dès qu'elle manifeste de l'opposition, il n'insiste pas. Donc le lévirat actuellement est plutôt proposé qu'imposé aux intéressés.

3. Auprès des Juifs il importait avant tout de relever la maison du frère aîné. Car c'était une honte pour la famille à régime patriarcal de laisser une veuve sans enfants qui pussent garder vivants le souvenir et le nom du père. Le lévirat vient combler la lacune d'une façon fictive mais légale.

Auprès des indigènes à régime matriarcal

comme nos Bakongo, la question doit être envisagée comme une substitution d'un ayant-droit à une femme, en vertu du titre du contrat matrimonial, appelé injustement dot. Expliquons. Le mariage entre indigènes est avant tout affaire de clan : *kanda diwidi longo*, le clan possède le mariage. Quoique le consentement individuel des deux personnes soit requis comme condition essentielle et indispensable, il ne suffit pas pour mener à terme un mariage entre indigènes. Pour solliciter le consentement d'une jeune fille, le jeune homme aura beau lui envoyer bague, savon de toilette, châte, etc. ; même son chef de famille aura beau se charger lui-même du choix et faire des démarches secrètes pour combiner une alliance d'après le goût et avec le plein agrément des intéressés. Aussi longtemps que la chose n'est pas traitée de clan à clan, c.à.d. entre les chefs de famille des futurs, il n'y a pas lieu de croire à un mariage. Pour les Bakongo, le mariage est un contrat entre deux clans, par lequel une fille de l'un, de son plein gré, est donnée en mariage à un jeune homme de l'autre, moyennant la dot comme titre instrumental. Cette dot sera toujours réduite, si la fille à marier est de souche esclave. Il arrive aussi qu'on se marie dans le même clan. Alors, ou bien le prétendant se contente de tuer un cochon et de le distribuer aux membres de son clan, réservant la meilleure part aux proches parents de sa future, - ou bien il présente au père de la fille la dot convenue, sous clause, qu'en cas de rupture elle lui sera rendue. Remarquons tout de suite que le cochon tué pour un mariage dans le même clan n'a pas seulement une signification symbolique, mais aussi et avant tout une signification juridique, notamment celle d'être le titre instrumental du contrat, en tel point qu'en cas de rupture un cochon sera rendu ou son équivalent. Il importe peu de savoir qui « mange » la dot : dans telle région c'est le « propriétaire » ¹⁾ de la fille qui

1) C'est-à-dire celui qui a autorité familiale sur elle. Il est impossible de trouver dans les langues européennes un terme propre rendant exactement l'idée

mange la grosse part; dans une autre, c'est le père de la fille qui mange la grosse part, parfois la dot entière, quoique le « propriétaire » s'engage à la rendre éventuellement. Les indigènes disent alors que la part du père est inscrite pour le compte du « possesseur » : *mbongo za sè zisonamene vana ntu a nkazi*. En conclusion: la « dot » est toujours de règle, fût-ce un cochon, une dame-jeanne de vin de palme ou des poules. C'est par la « dot » que la fille est donnée en mariage et reste donnée aussi longtemps que les « possesseurs » pour quelque cause survenante n'en disposent autrement; car eux seuls sont compétents pour apporter un changement à la convention faite sur base de la « dot ». *Yakala divwidi nke-nto, handa divwidi longo* = le mari possède la femme, mais le clan possède le mariage.

Donc n'allons pas croire qu'à la mort de son mari, du jour au lendemain, la veuve puisse plier bagage et rentrer dans son village d'origine ou dans son clan établi dans le même village. Non, elle doit rester dans le clan de son mari défunt, se considérer comme dépendant du clan de celui-ci, jusqu'au jour où les chefs des deux clans se réunissent pour décider de son sort. Dans cette réunion, le *ntu a longo* (= chef du mari défunt) demande au puîné de même mère, s'il veut se substituer à son frère comme époux de la veuve. S'il accepte, il s'adresse à la veuve pour lui demander

indigène. On traduit souvent par « propriétaire », « possesseur », parce que le terme indigène renferme l'idée de « propre ». (G.H.)

son consentement. Dès que celle-ci approuve, tout est dit: une nouvelle union est engagée, en vertu de la « dot » qui a été versée autrefois pour le mariage du frère aîné et qui est censée « dormir » dans les mains des « possesseurs » de la femme, gardant dans l'occurrence une attitude totalement passive. A défaut de puîné, le *ntu a longo* peut adresser sa demande à un autre membre du clan.

Toutefois, si l'un des intéressés refuse la proposition ou manifeste de la répugnance, le *ntu a longo* n'insiste pas et on procède à la reddition de la « dot », disons annihilation du titre. S'il y a des enfants, la « dot » n'est rendue qu'en partie, parfois même la reddition est nulle. Aux « possesseurs » du mari défunt incombe la charge de reconduire la veuve dans son clan d'origine, avec ses enfants et son menu bagage.

4. Cette coutume du lévirat se pratique encore de nos jours parmi les payens, rarement toutefois; elle tend plutôt à disparaître. Aux yeux des anciens, elle apparaît comme un moyen expéditif et avantageux pour remplacer en mariage une veuve, accompagnée éventuellement d'enfants et qui en effet aura de la peine à s'engager dans un nouveau mariage, en dehors du lévirat. En outre, la parenté par alliance ne porte pas atteinte à la loi générale de l'exogamie, nous disons générale, parce que, par intérêt d'extension clanique très prononcé de nos jours (pensons aux multiples rachats d'anciens esclaves), on est devenu

J. Decapmaker C.S.S.R
Bandakani (Luozi)

DOCUMENTA

VOORUITGANG.

Er zijn nu eenmaal dingen, die geen geluk aanbrengen en een van deze dingen is wetenschap in een dom hoofd. Het recht van de mens op zijn natuurlijke domheid vindt tegenwoordig weinig verdedigers, maar is daarom niet minder gerechtvaardigd als het recht op de verdere ontwikkeling van zijn begripsvermogen. Wellicht is het dat zelfs in hogere mate. Doch het klinkt liefdeloos, als men mensen dom wil houden, zoals het liefdeloos klinkt hun een eigen badkamer te ontraden in de moderne behuizing. Zelfs al gebeurt het ten gunste van een kinderkamer. Daarom hebben de predikers van het algemene ontwikkelings-recht naar lichaam en geest meer kans, gehoord te worden dan zij, die het hoogste heil maar in zeer geringe mate afhankelijk achten van Karel des Vijfden geboorte-datum of van een meer hygiënies water-closet.....

« Beschaving leidt tot spitsvondigheid en spel en onnatuur. Beschaving leidt tot analyse, tot sceptis, tot overzinnelijke weelde aan den enen kant en tot geestelijke verdorring aan den andere. Beschaving brengt levenloosheid, uitputting en onoprechtheid. Beschaving smoort in het intellectualisme, dat de verzieking is van de geest.» En toch is het waar, even waar als dat barbaarsheid daar ook allemaal toe leidt en zeker als ze gepreëkt wordt. Het failliet der oude idealen is een feit geworden voor de moderne mens. De gesocialiseerde goederen der beschaving zijn ondergraven door de massa aan wie ze gegeven werden, omdat de mensen niet wisten, wat ze er mee moesten doen.

(A. van Duinkerken, Hedendaagse Ketterijen, bl. 121, 119).

BLANCS ET NOIRS.

Trop de coloniaux s'imaginent que l'œuvre du redressement moral et social des noirs est le domaine réservé des missions et que les laïques ont terminé leur tâche lorsqu'ils ont exprimé aux Pères toute leur sympathie et leur ont versé une obole. Eux-mêmes restent profondément indif-

férents aux progrès de cette masse indigène qui les entoure, ils professent à leur égard les préjugés les plus rétrogrades; faute d'utiliser pour le bien l'influence que tout européen exerce sur le noir, ils contribuent involontairement à cette dissolution de la moralité indigène qui est trop souvent l'effet de notre contact.

Collaborer à la civilisation du noir n'est pas seulement le devoir collectif de la nation, mais aussi le devoir individuel de tout patriote et de tout citoyen qui retire un profit de la colonisation; c'est de plus pour le chrétien une œuvre de justice et de charité.

A. Sohler (Actes du VI Congrès Catholique de Malines, p. 30-31).

Periodica

TANGANYIKA NOTES AND RECORDS: n° 14 (Nov. 1942): Tribal Structure in Ubaya (H. Korit-Schoner & M. Hartnoll); The Sea-Going Mtepe and Dau of the Lamu Archipelago (J. Hornell).

AFRICAN STUDIES, II, n° 1: The Natal Code of Native Law; - Tribal Courts in the Bechuanaland Protectorate (I. Schapera); - Growth of Comparative Bantu Philology (C. M. Doke). - Notes.

BAND (Leopoldstad:) n° 2-4: Bakongo-Portretten (J. Mertens, S. J.); Geschiedenis van Kongo (O. Spitaels).

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER; XI, n° 1: La propriété chez les Basongo de la Luntungu et de la Gobari (P. de Beaucorps); - Organisation coutumière des juridictions indigènes Mogwandi, Banza, Gombe, Doko et Gens d'Eau du territoire de Budjala (A. Verdcourt).

Beteekenis en Waarde der Stamnamen.

(vervolg) ¹⁾

IV.

BETEEKENIS VAN STAMNAMEN IN UBANGI.

Nadat we de draagwijdte der te gebruiken termen goed bepaald hebben en dat we alle mogelijke gevallen en scha-keeringen hebben voorgesteld, kunnen we onderzoeken wat voor beteekenissen men in Ubangi aantreft.

1) De genealogische of patronymische beteekenis.

Het ware uiterst gewaagd te be-
weren dat in Ubangi (of ook in 't al-
gemeen in Afrika) ál de stamnamen in de
genealogische beteekenis moeten genomen
worden. Wie zal bv. met ernst beweren,
dat al het volk, dat met den stamnaam
Ngbandi betiteld wordt, wel degelijk uit
dien éénen persoon welke als voorvader
opgegeven wordt, — weze het nu nog in
zijn afrikaansche beteekenis —, zou voort-
spruiten? Waar het groote groepen geldt
is in alle geval de zuiver genealogische
beteekenis uitgesloten. Deze beteekenis zal
kunnen gevonden worden bij de namen
van kleine groepen. De namen der « sé wá
of dū(k)é (--) » ²⁾ welke een familie of
groot-familie in de verdeeling van een drop

aanduiden, zal heel dikwijls in deze zin
mogen verstaan worden. En nog mag dit
niet als algemeene regel aangenomen wor-
den, want er bestaan « sé wá », waar
afstammelingen van een andere familie zijn
komen bijwonen, welke dan de naam van
die reeds bestaande « sé wá » aangenomen
hebben.

A fortiori waar het geldt de na-
men van gehuchten, d.i. een aantal « sé wá »
gegroepeerd in een « yá kódró (--) » ²⁾,
en bij namen van dorpen zal de genealo-
gische beteekenis meer en meer onbe-
trouwbaar zijn.

2) Aangenomen zin.

Veel meer betrouwbaar zal de aan-
genomen zin zijn. Deze zin hebben we bij
alle kleine groepen welke deel uitmaken
van een grootere groep: de gehuchten in
een dorp, de dorpen in een klanformatie.
Benevens hun eigen naam hebben de klei-
nere groepen de naam van de grootere
groep aangenomen. In het dorp Ndzi (--),
dat deel uitmaakt van de klanformatie
Kunda, is een gehucht, AvāTéndé, ge-

2) Volgens het artikel van P. Boelaert «Nku-
ndo-maatschappij» Aeq. 1941, N° 3, moet de sé
wá, due of duke overeenstemmen met de etuka
bij de Nkundo; en de ya kódró met de Bololo.

1) Zie Aeq. VI, blz. 25.

naamd. De naam Ndoï wofdt toegepast in den aangenomen zin op die AvàTéndé en eveneens de naam Kùndà op de Ndoï. Aldus geschiedt het om zoo te zeggen in alle dorpen.

Een vraag is nu, of het gebucht AvàTéndé, indien het zich zou afscheuren van Ndoï en in een ander dorp ingelijfd worden, nog den aangenomen naam van Ndoï zou blijven behouden. Als stamnaam zal die niet gemakkelijk bijblijven, doch heel waarschijnlijk zal hij in hun stamboom voortleven. Voorbeelden hebben we daarvan zooniet in kleine dan toch in grootere groepen. B.v. de bovengenoemde groep Kùndà bewaart nog altijd in zijn stamboom de naam van Kulegenge, omdat hij vroeger deel uitgemaakt heeft van de groep Kulegenge.

Waar we kleine groepen hebben, welke, zooals hooger aangehaald bij de Ngbaka, verplicht geweest zijn hun eigen naam te verloochenen, om die van hun meesters aan te nemen, zoodat na een langen tijd hun eigen naam verloren is gegaan, zal onvermijdelijk bij een verder afscheuren de nieuwe naam en niet de oude overgaan.

3) Uitgebreide zin.

De uitgebreide zin vinden we enkel bij groote groepen, meest taalgroepen of andere kultuur-groepen.

De uitbreiding van den naam Ngbàkà werd hooger reeds uiteengezet. Over de uitbreiding van den naam Ngbandi, zie bij Mgr. B. Tanghe (a. VIII). De naam Ngbandi (.-) werd zelfs op zulk een eigenaardige manier uitgebreid, dat degenen welke heden het meest onder dien naam gerekend worden, nu wezenlijk het minst de

afstammelingen van Ngbandi kunnen zijn.

Onder de namen in Ubangi waaraan een uitgebreide zin vast is, kunnen we noemen: Ngbandi, Mbàti, Ngbàka, Mbandja (.-), Mábò, Bènzà, Ngombè (.-), en Nzombò (.-) welke elk een taalgroep uitmaken; en verder de mindere goepen: Kuma, (..), Kunda, (..) Mbàngí, Lite, (..) Ngonda (..)

4) Totemistische beteekenis.

Één enkel duidelijk voorbeeld van totemistische beteekenis werd tot nu toe gevonden in Ubangi, namelijk de naam Bogbasiko bij de Ngbaka. Deze stam heeft de chimpanzee als totem en tevens beteekent « siko » in 't Ngbaka ook chimpanzee. Bo en Goba zijn voorvoegsels bij stamnamen.

Onder de Ngbandi is het totemisme weinig opvallend verspreid; daar ligt dan ook waarschijnlijk de reden waarom zulke beteekenissen zelden gevonden worden. Niet als stamnaam maar als voorouder opgegeven in hun stamboom vinden we Bekpwa (.-) = bliksem, bij de Kawèlè. (.-) Uit hun legenden en gebruiken kunnen we opmaken dat ze de bliksem als totem hebben.

5) Volks-etymologische beteekenis.

In Ubangi zijn de beteekenissen welke de inlanders aan hun stamnamen geven tamelijk talrijk. Onder de Ngbandi werden er een twintigtal opgeteekend, maar nog veel meer moeten er bestaan welke we niet opgenomen hebben. Bij de Ngbaka, naar de getuigenis van P. Vedast, « krioelt het van dergelijke beteekenissen. » Het ware dus onmogelijk ze hier alle over te schrijven.

De indruk, welke zich opdringt uit het geheel van deze volks-etymologie kan

als volgt weergegeven worden. 1) Het meerendeel der beteekenissen wordt gegeven niet door de stammen zelf, maar door anderen, en dus meestal in een ander taal of dialect. 2) Veel namen hebben verschillende beteekenissen gekregen naargelang van het volk waarmede ze in betrekking gekomen zijn. 3) Veel beteekenissen zijn niets anders dan verzonnen woordspelingen duidende op een karakteristiek feit, maar soms ook zonder verdere grond. Uit dit alles volgt dus, dat deze volks-etymologie niet ernstig moet opgenomen worden, maar eer tot de folklore dan tot de toponymie behoort. Het blijft nochtans niet uitgesloten, dat er onder deze volks-etymologie echt oorspronkelijke beteekenissen kunnen gevonden worden.

6) Geographische beteekenis.

Onder de geographische beteekenissen in Ubangi kan men de volgende opgeven.

Onder de Ngbandi.

1. Abàngà en Ambôngò met de beteekenis van « de mannen welke verblijven in het binnenland van den rechter oever van den Ubangistroom » ten overstaan van deze van den linker oever. Deze namen zijn geen benamingen van bepaalde klans, maar worden in 't algemeen gegeven aan al de dorpen, welke op die beschreven plaats verblijven. Ze bedoelen geen ethnische groep.

De woorden Bàngà en Mbongo kunnen op zich zelf verschillende beteekenis hebben: (Zie ook bij Mgr. B. Tanghe, b. bl. 238 en 239):

1) Bàngà of Bàngànà, beter gekend nog met zijn bijnaam erbij van Pùmbà,(..)

wordt opgegeven als de stamvader van een groot aantal klans, welke samen de kern vormen van ons Ngbandi-sprekend volk .. Legenden worden om zijn naam geweven en men beweert dat hij met al zijn volk verbleven heeft op den rechter oever van den Ubangi.

2) Bàngà is ook de naam van een geest welke in het water leeft langs den rechter oever van den stroom.

3) Het water van den Ubangi dat langs de noorder helft van den stroom vloeit, is witachtig gekleurd en wordt Bàngà genoemd, terwijl dit langs de zuider helft zwartachtig is en Mbôngò genoemd wordt. De twee groote rivieren, welke door hun samenvloeien den Ubangi vormen, hebben ook deze onderscheiden namen gekregen bij de inlanders onzer streek: de Mbomu wordt soms ook Bàngà en de Uele Mbongo genoemd.

4) Er bestaan ook kleinere bepaalde klans waar die naam in voorkomt:

I- Banga, Ba-Banga of Va-Banga meestal bij de Ngbaka en de Mbanza. Of nu die namen betrekking hebben met een der hooger genoemde beteekenissen, is niet uitgemaakt.

Het woord Mbôngò heeft nagenoeg dezelfde soorten beteekenissen als die welke aan Bàngà verbonden zijn: voorvader, geest, water, en bijzondere stam. De stam welke als eigen naam Mbôngò heeft, is zeer machtig en uitgebreid. Hij verblijft onder de Ngbandi ten zuiden van Yakoma.

2. Atc (' -) = mannen van stroomop of van het Oosten en Adò = mannen van stroomaf of van het Westen. Evenals bij de namen Abàngà en Ambôngò worden hier geen bepaalde klans aangeduid. De naam Atc wordt gebuikt bv. door de man-

nen van de Banzystad-streek om die van de Yakoma-streek aan te duiden. Adò op zijn eigen komt weinig voor. In samenstelling heb ik het aangetroffen in den naam Ambàti Dò waarmede men een deel der Lite-groep uit de streek van Molegbe bedoelde welke naar het Westen getrokken was. De woorden tò (-) en dò hebben hun beteekenis in het Ngbandi: tò (-) = stroomopwaarts of het Oosten; en dò = stroomafwaarts of het westen.

3. Adiyò (· · ·) of Adò, ook genoemd Adiyò Ngú (· · ·). Hier hebben we, in tegenstelling met de twee vorige, den naam van een bepaalde groep, namelijk de klans welke langs de Legbala (Ebola) uit het Oosten gekomen zijn en nu nog grootendeels langs dit water wonen. Mgr. B. Tanghe (a. bl. 54) brengt deze groep in verband met de Dio in Uele vernoemd met beteekenis van « watermannen » of ook « mannen van stroomaf ». (de Calonne, bl. 104). In Ubangi vindt men deze beteekenis niet aan dien naam Diyò (· ·) of Dò verbonden; men geeft er eerder een volks-etymologische beteekenis aan in verband met het woord dō = plaatsen. Doch gelijk Mr Possoz terecht doet opmerken (a) wijst het toevoegen van het woordje ngú = water (in 't Ngbandi) wel degelijk aan, dat die naam ook hier deze geographische beteekenis moet hebben.

4. De naam Ngbandi-Ngere (· · ·) of ook Mbatì Ngere (· · ·) wordt gegeven door de Ngbandi van het Oosten aan al de Ngbandi sprekende stammen, welke in de streek van Budzala wonen. Het woordje Ngere (· ·) dat in de gewone taal onder de Ngbandi niet gebruikt wordt, heeft hier blijkbaar de beteekenis van « stroomafwaarts » of « van het Westen » gelijk het woord « Ngelé » bij de Nkundó. De naam

Mbatì-Legbe (· ·) *aan de zuid-westwaarts getrokken Mbatì gegeven heeft hoogstwaarschijnlijk dezelfde beteekenis.

5. Aan de groepsnamen Angòndà of Angùndà en Anyámá (· · ·) is mogelijk een verloren beteekenis verbonden van « mannen van het bosch of binnenland » en « mannen van de grasvlakte ». Doch deze beteekenis schijnt als dusdanig niet bekend te zijn.

6. De Agbòdò (· · ·) worden aangegeven (Mgr. B. Tanghe; a. bl. 192) als zijnde « watermannen ».

Andere namen met meer plaatselijke geographische beteekenis kunnen we opgeven:

7. Alite (· ·) welke door Mgr. B. Tanghe (a. bl. 142) aangegeven worden in de beteekenis van « mannen welke aan de « li (·) » = bron van de « Te (·) » = Ubangistroom vertoefd hebben.

8. Men hoort soms den naam Awa Te (· ·) = Mannen van den Ubangistroom toegepast op de bewoners van den stroom.

9. Wà Kósá, (· ·) Wà Kpwèndà en Wà Gbòdò (· ·) worden door P. Nereus opgegeven met de beteekenis van mannen, welke van het water Kósá, (· ·) Kpwèndà of Gbòdò (· ·) komen.

Bij de Ngbakà.

1) De volgende nota van P. Vedast (bl. 11) wijst op een verloren geographische beteekenis. « Bogbali, Tombò en Bobadi (welke samen één verwante familie vormen) zeggen ngubi = nijlpaard of molli = waterdier te zijn; en geven als reden op, dat ze vroeger de « mannen van het water » waren terwijl de andere Ngbakà het hoogland bewoonden. »

2) De volgende uittreksels (even-

eens van P. Vedast) laten klaarblijkelijk zien, dat de naam Ngbàkà met zijn tegenhanger Gbaya een geographische beteekenis moet gehad hebben, ofschoon die naam tegenwoordig onder deze beteekenis zoo algemeen niet meer bekend is, maar beschouwd wordt als een afstammingsnaam.

(Bl. 6): « Volgens het zeggen van verschillende ouden was de benaming Gbaya al gegeven toen ze nog over den Ubangi (= rechter oever) woonden. « Gbaya » werden genoemd de bewoners van het land stroomafwaarts, en die van hoogerop waren de « Ngbàkà ».

(idem bl. 6): « De naam Gbea (= Gbaya) wordt door onze Ngbàkà gegeven aan de Ngbàkà-Mabó van Ngba-sengbende (halfweg Libenge-Bosobolo), aan de Mabo-dorpen in de streek van Zongo en aan de Mondjombo, over den Ubangi in de omstreken van Bangi. » (Allen dus gelegen in het westen van onze eigenlijke Ngbàkà).

(idem bl. 6): « In de dorpen ten Noorden van Gemena, op heel den scheidingsweg tusschen het Oost- en West-Ngbaka-Territorium, wordt de bevolking ten Oosten, d. i. in de omstreken van Karawa, « Ongbakano » = de Ngbaka genoemd.

(bl. 12) « In onze Ngbaka-groep wonen de Bogilima een weinig ten Noorden van Gemena naar Karawa toe. Samen met de andere Klans .. (Bokarawa) worden zij « Ngbaka » genoemd door hun Ngbaka-geburen ten westen. »

Hier dient opgemerkt dat de woorden Ngbaka en Gbaya dergelijke beteekenis niet hebben in de Ngbakataal. Uit welke taal die beteekenis genomen kan zijn, is mij onbekend. We staan hier dus voor een vreemde beteekenis.

Dit zijn allemaal stamnamen in Ubangi waarvan een geographische beteekenis aangetoond kan worden. Ogetwijfeld moeten er nog meer namen bestaan met een verlorene, een verborgene of een vreemde geographische beteekenis.

Men merke op dat deze namen meestal aan groote groepen gegeven worden, en dat enkele even iets meer zijn dan een gewone gemeennaam, (bv. Ató, (·) Ado (·) en Awa ts (·)).

7) Juridische beteekenis.

Bij de Ngbandi.

1) Aya Ngbandi, in 't enkelvoud Nyi Ngbandi (- - -). Onder de Ngbandi wordt deze benaming gebruikt om de vreemde klans aan te duiden, welke in hun dorpen zijn komen wonen, om zich onder hunne bescherming te stellen. Ze worden niet aangezien als slaven mbè = (-), noch als « du mbi so lo » (· · -) = hier werd ik geboren, d. i. kinderen van slaven. Het zijn ook niet de « ángambi », d. i. de nakomende broers van de « atogbia » (· - -) = meesters, of de heerschende familie van den stam. Het zijn hetgeen Mr. Possoz noemt: de « clientes », de beschermelingen. Al deze woorden: mbè, du mbi so lo, ngambi, tagbia, zijn juridische benamingen bij de Ngbandi in gebruik, doch geen van hen vindt men terug als naam van een of ander klan. De benaming Aya Ngbandi echter wordt gebruikt als gemeenschappelijke naam voor al deze kleinere klans welke hun « clientes » zijn. Deze benaming kan dus eenigzins als groepsnaam met juridische beteekenis doorgaan.

Nyi (-), in 't meervoud aya (·) wil in 't Ngbandi zeggen: kind, afstammeling, nazaat. De uitdrukking Aya Ngbandi, zou dan kunnen beteekenen: de kinderen, de

afstammelingen van den voorvader Ngbandi. Doch deze benaming kan ook willen zeggen: de kinderen van de Ngbandi, met Ngbandi hier in de beteekenis van « de vreemden ». Het is in déze beteekenis dat ik de benaming onlangs opgenomen heb onder de Ngbandi-sprekende stammen tegen Businga, de Sèngà en de Kündà. Hier zou dan de naam Ngbandi en niet het voorvoegsel aya of nyi de beteekenis van « cliëns » in zich dragen. Om deze thesis uit te werken ware een afzonderlijke studie noodig. Daarom wil ik er hier verder niet op ingaan.

Nyi wordt ook opgegeven als voorvader van verschillende zulke bijwonende klans onder de Ngbandi, zooals van de Kutu (..), Ngwe^a (.), Tuma (..) (Mgr. B. T. a. 32), van de Ndombè, Ngwa^a, Kpwàngà, Ndongò (.-), Ngòlò (Mgr d. III. bl. 761.), alsook van de Ndima (..), Dàbà en Namu (--). Het is niet aan te nemen dat die Nyi de gemeenschappelijke vader zou zijn van al die klans. Doch met dien naam boven aan den stamboom te zetten, wil men enkel beduiden dat die verschillende stammen de « clientes » der Ngbandi zijn.

2) Stamnamen welke men somtijds gebruikt in den zin van slaaf. Làngbà (= Ngbùgbù) en Mbàgà vindt men in twee spreekwoorden vermeld met deze beteekenis. (Mgr. B. T., c. bl. 75)

De naam Mbandzja (.-) heeft onder de Ngbandi van het Westen ook deze beteekenis gekregen.

Bij de Gbàkpwa (laatste a: stijgend-dalend) tegen Molegbe is de naam Nvùmá synoniem van slaaf.

Dit zijn allemaal benamingen van groote stammen waarvan er kleinere groepen onder de Ngbandi verblijven, waar zij

aangezien worden als slaven; vandaar dus deze verkregen beteekenis.

Bij de Ngbandi van het Oosten heeft de naam « Zande » de beteekenis van slaaf of onderworpene (Dit volgens de gegevens van P. Nereus Popelier). Terwijl bij de Azande juist het tegenovergestelde plaats grijpt. Daar heeft de naam « Abaza », waardoor men de Ngbandi aanduidt, de beteekenis van slaaf. (Cfr. de Calonne, bl. 106).

Nopens de juridische beteekenis van een stamnaam laat Mr. Possoz (a) met recht opmerken, dat niet enkel de stam van een woord maar ook de affixen deze beteekenis kunnen hebben. In het vorige hoofdstuk, waar er spraak is van de samenstelling der stamnamen, hebben we prefixen van stamnamen opgegeven die werkelijk een beteekenis in dezen zin schijnen te hebben; onder andere: to, gbo, ngben, gbia.

Bij de Ngbàkà.

Nopens de juridische beteekenis van stamnamen onder de Ngbàkà schrijft P. Vedast het volgende (bl. 61): « Hoofdzakelijk zijn hun stamnamen namen van voorouders. Maar dat daarnevens juridische benamingen, als grondeigenaars, slavenvangers, beulen, voorvechters, enz... voorkomen, neemt de gewoonte niet weg, bizonder bij sedentaire volkstammen (zooals de Ngbàkà), de namen van hun stamhoofden te dragen. »

Doch verder schrijft hij (bl. 62):

* Hier bij onze Ngbàkà, misschien ook elders, zijn er verscheiden namen die beginnen met het woord « Woro »: bv. BoWoroGoro (daarnevens BoGoro), BoWoroKonga (BoKonga), BoMbaWoro, enz... Onlangs werd mij de beteekenis van

dit «Woro» verteld, ik geloof erop te mogen betrouwen. Deze «Woro» kunnen bij alle stamnamen voorkomen. Het zouden aangenomen families zijn van vreemde afkomst, die hun diensten aanboden bij dorpseigenaars-geen echte slaven maar bijwoners. Ze namen dan den naam der dorpelingen aan, maar met de aanduiding dat ze die benaming slechts uit nood (uit honger) verworven hebben. (Wowo = in 't Ngbaka, honger.)

Dit ware dus een affix met ongeveer dezelfde beteekenis als Aya Ngbandi; om de «clientes» aan te duiden bij de Ngbaka.

8) Functie in den optocht.

Een der spreekwoorden hooger reeds vermeld nopens de juridische beteekenis, laat eveneens uitschijnen, dat er bij de Ngbandi bepaalde families of groepen aangeduid werden om bijzondere functies te bekleeden bij de volksverhuizing. Het spreekwoord luidt als volgt: «Men zendt geen Långbã uit als bespieder» (Mgr. B. T.: c. bl. 75).

In een legende der Gugõ, (...) worden de Agwan, een klan welke hij hen woont, vooruitgezonden om een geschikte plaats voor een nieuw dorp te zoeken. (Mgr. B. T., d. III. bl. 914). Doch van uitdrukkelijke beteekenis van dezen naam is er geen spraak.

Bij de Ngbakã worden er echter meer namen met zulke beteekenis gevonden; doch deze namen worden door de inlanders, niettegenstaande hunne beteekenis, toch aangezien als voortkomende van den naam van hun stamvader.

Onder deze stamnamen noemt men namen met beteekenissen welke hun gegeven werden wegens een voorval geduren-

de de volksverhuizing of oorlogen. Onder andere: Gbabanga, hetgeen wil zeggen: de «kinnebakkenkappers» (vergelijk met de «Koppensnellers» in Oceanië); BoWaⁿ-ngbara = olifantenjagers of buitverdeelers; GazaPara of BoZoPara = mannen of zij die zien de plaats. Deze laatste zouden volgens de legende hun naam verkregen hebben, omdat ze vooruitgestuurd werden om een geschikte plaats voor hun dorp te gaan bezichtigen: het waren dus de «standplaatszoekers» in de volksverhuizing.

9) Ontologische beteekenis.

Stamnamen met dergelijke uitdrukkelijke beteekenis werden in Ubangi niet gevonden. Ik meen echter hier toch de legende te mogen aanhalen opgenomen bij de Mbongo, een Ngbandi-sprekende stam ten Zuiden van Libenge. Uit Mbongo (de oppergeest) komt Ndongo, een man, en Mõngõ, een vrouw, voort. Deze twee eerste menschen hebben volgens de legende hun naam aan twee afzonderlijke stammen gegeven.

De affixen Gbo, ngbe bers, bij verschillende stamnamen in Ubangi, verraden die soms niet zoodanige beteekenis? De naam Gbo-Mbandzja schijnt althans volgens een legende dergelijke beteekenis te hebben.

10) Legendarische beteekenis.

Namen met zulke beteekenis in Ubangi zijn, onder andere, bij de Ngbandi: Kõlã Ngbandi, Gbõmã, Bångalã Pũmbã, Bandombe (-.-), Bihino (-.-). KulsGenge (-.-.-); bij de Ngbakã: Gbãsè, Gbãkütü; bij de Mbandzja: GboMbanza ('.-) en Bãndã.

11) Mythische beteekenis.

In de gestereotypeerde morgengebeneden der oude Ngbandi komen namen voor van geesten, welke men insgelijks in hun stamboomen vindt. Vandaar de mythische beteekenis welke we aan die namen meenen te mogen geven. Deze zijn: Nzapa (.-), naam van het Opperwezen; dan de grootgeesten: Yayu (.-) (hemel), Sésè (aarde), Gègi (dampkring), Lomo of Nomo (..) en Ketua (.-) waarvan de beteekenis niet vaststaat. Men hoort ook Mbôngò en Bàngà, soms ook Bandombe (.-) en Bibino (---).

V.

GEBRUIK VAN GELIJKLUIDENDE NAMEN BIJ ETHNOGRAPHISCHE OPZOEKINGEN.

Het groot nut van de Etymologie of de Woordafleidingsleer ligt voor de volkenkunde vooral hierin, dat ze ons een betrouwbare leidster moet zijn in de vergelijkingen van stamnamen en ons aantoonen, welke besluiten we daaruit kunnen trekken.

De Etymologie nu behelst twee deelen: het eerste deel behoort tot de Vormleer met zijn Klankleer of Phonetiek en zijn Toonleer of Tonetiek; het tweede deel is de Semantiek of de Beteekenisleer.

Het eerste deel toont de vaste wetten aan, langswaar een naam zijn verscheidene veranderingen heeft bekomen. In de toontalen, zooals de meeste afrikaansche talen zijn, kunnen die veranderingen zoowel bij de tonen als bij de klanken van een woord geschied zijn.

De vergelijkende studie onzer kongoleesche talen en dialecten is echter nog te weinig gevorderd, om ons toe te laten

die wetten nu reeds vast te stellen. Vooral eer dit bekomen is, dient dus voorzichtigheid aan den dag gelegd te worden. Dit wil natuurlijk niet zeggen dat daarom alle studie over de stamnamen moet gestaakt, in afwachting dat de wetenschappelijke gronden daarvan gelegd worden. Integendeel Er bestaan reeds tal van degelijk vastgestelde alleenstaande gevallen, welke we kunnen te nutte maken. Daarbij kunnen onze opzoekingen nog gevallen aanbrengen, die aanduidingen geven, om later die wetten op te maken. Het artikel « Samenstelling en Verandering van Stamnamen » hier vóór verschenen werd met deze bedoeling op gemaakt.

Ofschoon echter twee namen uiterlijk dezelfde zijn, kan het nu toch gebeuren, dat we vóór twee namen staan, welke geen de minste betrekking met elkaar hebben, m. a. w. dat het twee homoniemen zijn. « Er zijn, zegt P. Hulstaert in een persoonlijk schrijven, betrekkelijk weinig phonemen en phonemen-combinaties in de Bantoe-talen en ook in de Sudan-talen. Het is dus natuurlijk, dat gelijkkluidende namen gemakkelijk voorkomen. » Deze mogelijkheid van homoniemen moet nochtans niet overschat worden. Er zijn gevallen waar het voor de hand ligt dat men met homoniemen te doen heeft. Een voorbeeld daarvan wordt aangehaald door Moeller (bl. 112) bij de namen Babwito bij de Bahunde en Babito bij de Banande. In alle geval mag deze mogelijkheid van homoniemen geen belemmerenden invloed op onze opzoekingen uitoefenen, doch wel ons tot voorzichtigheid noodzaken.

Als men nu heeft kunnen vaststellen, dat twee namen wel degelijk dezelfde zijn, dan zal de Beteekenisleer of

Semantiek ons moeten helpen in het aanduiden, welke beteekenis aan de naam verbonden is en ons aantoonen wat we daaruit kunnen afleiden.

Al de beschouwingen hoogerop in dit artikel van bl. 31 tot 36 en elders terloops aangehaald, waren niets anders dan bemerkingsen welke kunnen dienen om de regels der afrikaansche Semantiek vast te stellen. Ik meen dan een paar elementaire principes daaruit te kunnen oprapen.

De gelijkkluidendheid van een naam verraadt altijd eene gemeenschappelijke betrekking doch deze betrekking kan gansch verschillend zijn naar gelang van de beteekenis van dien naam. Hebben we stamnamen met een beteekenis uit de eerste categorie, dan mogen we een ethnisch verband tusschen die stammen aannemen. Hebben we namen met een beteekenis uit de tweede categorie, dan mogen we daaruit enkel besluiten tot een ideologisch verband. Bij een geographische beteekenis b.v. kunnen we enkel besluiten dat beide stammen in een gelijksoortige aardrijkskundige toestand zijn of geweest zijn; bij een juridische, in een soortgelijke rechtelijke betrekking.

Iedere beteekenis en zin van stamnaam heeft zijn eigen waarde. Het is dan ook gevaarlijk namen te vergelijken zonder rekening te houden met de beteekenis of de zin waarin die namen genomen zijn. Een voorbeeld. Ndima (...) als stamnaam wordt op twee verschillende plaatsen gevonden. Zijn we zeker dat die naam in de twee gevallen genomen wordt in een patronymische beteekenis, d. i. als afstammingsnaam, dan mogen we besluiten dat die twee groepen deel uitmaken van één stam en dat ze dus vroeger bijeen hoorden. Zijn

we echter zeker dat we hier te doen hebben met een naam in een juridische beteekenis, als zijnde bv. een stam welke zijn heerschappij verloren heeft, of onderworpen is, dan kunnen wij in beide gevallen vóór gansch verschillende groepen staan, zonder werkelijk verband met elkaar.

Maar het is niet altijd mogelijk de beteekenis van een naam vast te stellen. Dan kunnen ons de volgende regels dienstig zijn, om de ware beteekenis te benaderen en ons te beletten al te gewaagde besluiten te trekken.

1) Een naam kan verschillende beteekenissen hebben of gehad hebben.

2) De vreemden geven nogal een andere beteekenis, met meer uitgebreide zin aan den naam.

3) De genealogische beteekenis zal meestal maar gevonden worden in betrekkelijk kleine groepen. Hoe grooter de groep is, hoe verder men zich van deze beteekenis verwijderd.

4) De aangenomen en uitgebreide zin is niet enkel toepasselijk op afstammingsnamen maar ook op hoedanigheidsnamen.

5) De oorspronkelijke beteekenis van een naam is niet altijd de huidige, d. i. de meest gekende en dus nu meest geldende beteekenis.

6) Op de volks-etymologische beteekenis mag in 't algemeen niet veel staat gemaakt worden.

7) Veel namen haalden hun beteekenis uit een andere taal, en zijn dan ook verborgene beteekenissen voor de belanghebbenden.

Deze principes welke uit de vorige beschouwingen schijnen te kunnen getrokken worden, stel ik hier maar voorop, om

ze aan een verdere studie te onderwerpen. Andere voorbeelden uit de streek of van elders zullen die misschien komen bevestigen of omverwerpen!

BESLUIT.

Het was mijn doel niet de zaak definitief op te lossen of een thesis als uitgaakt voor te staan. Mijn inzicht was veel eerder de zaak op te werpen, om alzoo uit ver-

schillende kringen een reactie uit te lokken.

Er blijven nog belangrijke studies te doen vooraleer men tot een vaste en betrouwbare theorie zal kunnen komen. Doch indien iedereen blijft wachten, tot dat de zaak door anderen opgenomen wordt, en ieder met zijn gegevens en gedachten op zijn kant blijft zitten, dan krijgen we nooit een oplossing van deze belangrijke kwestie.

Aan anderen dus het woord!

Aangehaalde Boeken en Handschriften.

Mgr. Basiel Tanghe, O. M. Cap.

a) De Ngbandi. Geschiedkundige bijdragen.

b) De Ngbandi naar het leven geschetst.

c) De ziel van het Ngbandi-volk.

d) Persoonlijke notas. De romeinse cijfers verwijzen naar de schrijfboeken. Deze hebben een doorlopende blad-nummering.

Pater Vedast Maes, O. M. Cap.: Vergaarde notas waaronder een onuitgegeven artikel: « Schets over de Ngbaka-volksgroep. »

Pater Nereus Popelier, O. M. Cap.: Persoonlijke notas over de Ngbandi uit de streek van Yakoma.

Pater Hulstaert, M. S. C.:

a) Stammen der Lomela. Congo. 1930.I.

b) Le Mariage des Nkundó. (1937)

c) Nkundó en Môngo Aequatoria. 1941, N° 2.

Pater Boelaert, M. S. C.: « De Nkundo-Môngo » Aequatoria. 1938. N° VIII.

Mr. E. Possoz: Twee gepolycopieerde studies:

a) Les préfixes des classes de substantifs ont-ils un sens juridique?

b) Le sens des noms de groupes indigènes.

Hutereau: Histoire des Peuplades de l'Uele et de l'Ubangi.

de Calonne-Beaufaict: Azande.

Maes: Les Peuplades du Congo-Belge.

A. Moeller: Migrations des Bantous.

Olbrechts: Ethnologie.

P. Rodolf Mortier, O. M. Cap.
(Businga)

STYLE ORAL.

De nombreux morceaux de style oral congolais et africain en général ont déjà été publiés. Cependant, ce n'est encore qu'une partie minime d'un trésor qui semble inépuisable, non seulement à cause de la variété des tribus mais surtout parce qu'il s'agit d'un art vivant.

Si beaucoup de fables, etc. sont très anciennes, d'autres ont bien l'air d'être récentes, et pour certaines on peut positivement retracer l'origine contemporaine. Comme preuves d'ancienneté on peut citer: les expressions archaïques surtout dans les chants et les refrains: l'allusion à certaines pratiques, croyances, coutumes actuellement démodées ou oubliées; et surtout l'aire d'extension souvent considérable, englobant des peuplades très diverses et fort distantes les unes des autres.

Dans les fables, poésies, etc. très répandues, il y a évidemment des différences notables, quant au degré de variabilité. Certaines n'ont de commun que le thème; dans d'autres la forme même varie très peu. Entre ces extrêmes il y a place pour tous les intermédiaires.

Il est naturel que lorsque le héros est un animal, l'espèce appartient à la faune locale. Ainsi le kalulu ou le kabundi des populations du Sud de notre Colonie est remplacé chez les Môngo par la tortue terrestre ou par la petite antilope mbólókó.

Certaines fables sont universellement contées dans la tribu, tandis que d'autres sont plutôt l'apanage de quelques conteurs mieux doués, soit parce qu'elles

sont plus longues, soit qu'elles sont d'une forme plus artistique. Ceci se vérifie surtout pour les légendes et les épopées, mais est vrai aussi pour des fables et des fabliaux.

La forme artistique est, elle aussi, très variable. Ce sont surtout les récits plus longs, ou à dialogues richement tissés, à refrains multiples et variés, qui supposent chez le conteur un plus grand talent. Ce sont eux qui ont la préférence du public.

Comme nous l'avons dit, il existe déjà de nombreux recueils de fables, légendes, contes, etc. La richesse de nos populations dans ce domaine est vraiment extraordinaire. Il y aurait sans doute moyen de remplir pour chaque peuplade plusieurs volumes rien qu'avec les fables, contes, légendes, sans parler des "poésies" ou pièces rythmiques. Nous possédons pour les tribus Môngo de notre vicariat plusieurs centaines de fables et contes de longueur variée et traitant de thèmes les plus divers; sans compter plus de 200 pièces rythmiques, et des centaines de chansons, de proverbes, de devinettes, etc. Si nous y ajoutons l'épopée de Nsongo et Lianja, qui à elle seule remplirait un volume entier, nous constatons l'importance du trésor de la littérature traditionnelle de ce peuple: nos populations ne sont pas si primitives que le pensent trop souvent ceux qui ne les connaissent que superficiellement.

Le style oral ancestral peut très bien servir dans l'enseignement. Il est tout indiqué comme source de causeries, de dictées, d'analyse, de lecture, d'exercices

de grammaire. Il faudrait y ajouter leur étude du point de vu esthétique, étude, des plus utiles pour la formation générale des élèves, qui apprendraient à les goûter et à y trouver des modèles de style. Malheureusement, trouvera-t-on des Européens capables de donner pareil enseignement? Il est à craindre que non. Car cette oeuvre exige une connaissance approfondie de la langue indigène. Or, même parmi les missionnaires, beaucoup ne la connaissent qu'imparfaitement.¹⁾ Et dans combien de régions de notre colonie les langues indigènes ne sont-elles pas complètement négligées, à cause de l'intérêt immédiat d'ordre divers que procurent les langues « intertribales »? De toute façon, les hommes de bonne volonté qui tiennent à cœur l'éducation de l'indigène pour lui-même et tous ceux qui sont sincèrement dévoués aux arts indigènes, pourraient inspirer à l'élite des moniteurs cet enseignement littéraire et les guider par leurs conseils éclairés.

Des traductions de style oral ont été publiées à l'usage des Européens. A côté de celles dispersées à travers les revues, quelques volumes leur sont réservés Citons, e.a. : Olivier de Bouveignes (La Légende héroïque des Bêtes de la Brousse ; Ce que content les Noirs, etc.) ; R. Tonnoir (La

1) Nous devons même avouer, à notre honte, que nous semblons dans ce domaine plutôt reculer que progresser. On constate cette régression un peu partout dans les colonies africaines. Cette conclusion, qui se dégage de divers documents est confirmée par Westermann : « C'est ici (sur le point de la langue indigène) que de nombreux missionnaires et autres éducateurs sont inférieurs à leur tâche, font un mauvais départ, et peut-être plus encore aujourd'hui que ce n'était le cas il y a cinquante ans. (Noirs et Blancs, p.203 ; cfr. Aequatoria, III, p. 59).

Pierre de Feu) Hurel (Poésie des Primitifs) ; B. Zuure (L'Âme du Murundi) ; Mgr. Tanghe (De Ziel van het Ngbandi Volk) ; L. Bittremieux (Gesproken Woordkunst der Bayombe) ; A. Burssens (Negerwoordkunst).

Ces traductions peuvent être rangées dans deux catégories très différentes. La première est constituée par des adaptations ; ce sont moins des traductions que des œuvres littéraires européennes dont le sujet est puisé dans les contes indigènes. Tels sont les volumes cités en premier lieu, et en général, tous ceux dus à des littérateurs ou à des coloniaux dont les relations avec le peuple indigène sont très distantes et médiates ou qui ignorent leur langue -- ces deux conditions allant ordinairement de pair. Pareils ouvrages n'ont pas pour cela une moindre valeur littéraire ; au contraire, ceux que nous avons cités sont de fait très bien écrits ; mais ils nous laissent dans l'ignorance de l'art indigène.

Pour la connaissance du style oral il est nécessaire d'avoir de véritables traductions dont la fidélité est aussi grande que le permet la langue européenne. C'est pourquoi les recueils de la deuxième catégorie, dus à des missionnaires connaisseurs de la langue indigène et en contact plus intime avec les naturels, sont du point de vue du style oral nettement supérieurs.

Les traductions dont les auteurs ne sont pas des ethnographes omettent généralement des indications ethnographiques, qui, sans être nécessaires à la littérature, ont pourtant une réelle importance pour l'étude du style oral.

Parmi les indications qu'on souhaiterait trouver dans ces recueils il faut noter en premier lieu celle de l'origine, de la source : conteur, tribu, peuplade, langue.

Parfois il est impossible au lecteur de savoir si les textes proviennent du trésor populaire ou qu'ils ont été composés par l'auteur. Cela vaut même, par exemple, pour la « Légende de Ngoy, héros légendaire des Bangala », de la main d'un indigène, R. Bolamba, publiée par la revue « Brousse ». On ne sait quelle est la peuplade ou la tribu désignée par le nom de « Bangala ». La teneur des contes est si moderne qu'on croit se trouver devant une créature personnelle de l'auteur. Encore une fois, cela ne nuit nullement à la valeur littéraire de l'oeuvre, mais cette incertitude est regrettable pour l'étude du style oral, qui est une manifestation populaire, sociale, plutôt qu'un art individuel.

Il est encore à souhaiter que le texte original soit toujours reproduit à côté de la traduction, et que sa transcription soit faite avec exactitude, aussi bien pour l'orthographe que pour le lexique, la syntaxe et le style propres à la langue indigène.

Car, en affirmant l'utilité incontestable des traductions, on doit cependant ajouter qu'elles font perdre en grande partie la beauté littéraire des oeuvres indigènes. Si déjà entre langues européennes il est difficile de conserver en traduction la saveur et la pleine beauté de l'original, on conçoit que la chose est doublement ardue pour la traduction de langues africaines en langues européennes. En effet, les deux groupes linguistiques diffèrent profondément dans leur génie respectif. Si en général les idées peuvent se rendre aussi bien dans l'un que dans l'autre, il n'en est pas de même des sentiments et surtout de la forme, élément pourtant essentiel de la beauté artistique.

Il s'y ajoute la difficulté de la

couleur locale. Et ce n'est pas l'ambiance physique qui constitue la plus grande difficulté. L'obstacle principal provient du milieu social si différent du nôtre, des conceptions religieuses, juridiques, métaphysiques, etc., de la « philosophie de la vie », de tout ce qu'on groupe sous la dénomination facile parce que élastique de : « mentalité ».

Enfin, pour obtenir un résultat convenable il est requis de la part du traducteur la connaissance approfondie des deux langues : celle de l'original aussi bien que celle dans laquelle la traduction doit être faite.

On a parfois exprimé l'espoir qu'un jour les indigènes transcrivent en français leurs contes ancestraux (ainsi : Olivier de Bouveignes, dans l'introduction à son intéressant recueil : Ce que content les Noirs). Cela serait, sans doute, intéressant pour l'Européen connaissant cette langue. Mais cela nous éloignerait de l'art indigène. Pareille littérature ne serait plus, en effet, de l'art indigène, mais un art d'expression française et d'inspiration indigène. Ce serait une oeuvre bâtarde, belle peut-être, mais qui ne serait ni française ni indigène. Du point de vue de l'art au sens complet du mot, ce ne serait pas un progrès mais un recul. Guidons plutôt nos indigènes à développer leur art ancestral selon leur propre génie. Le résultat sera bien supérieur pour les peuples colonisés comme pour le patrimoine artistique de l'humanité, donc en définitive aussi pour les peuples colonisateurs.

Il y a plus de facilité à traduire d'une langue indigène dans une autre. Et plus les deux langues sont apparentées, plus l'oeuvre a de chances de réussir. Par le moyen

de pareilles traductions les « littératures » de branches d'un même groupe linguistique, voire des divers peuples de la Colombie, pourraient être mises en commun et s'influencer mutuellement.

Seulement, il ne faut pas vouloir perdre son temps à des traductions dans des langues dites : passe-partout. Quelle que soit leur utilité dans d'autres domaines, elles ne peuvent servir aux traductions du style oral. Qui plus est, pareilles traductions, ou plutôt : pareilles tentatives de traduction, loin de servir la cause de la littérature indigène ne feraient que la rabaisser. Si l'on sait combien ces parlars sont défectueux pour l'expression des concepts ordinaires, on comprend aisément qu'ils sont inaptes à rendre les finesses de langage et les variations de forme sans lesquelles une œuvre d'art n'existe pas. Ceux qui sont capables de comparer une langue tribale avec une langue « commerciale » souscriront sans hésiter à cette affirmation.

L'emploi des langues « commerciales » joint aux autres conséquences de notre pénétration, constitue un danger très réel et imminent pour le style oral ancestral des populations africaines. Il est donc grand temps de recueillir les trésors « littéraires » qui peuvent encore être sauvés de la destruction qui, lente ou progressive selon les régions, les menace tous. Ce travail vaut la peine, tant du point de vue du patrimoine artistique de l'humanité que pour l'avenir esthétique des populations indigènes. Dans le domaine des valeurs spirituelles plus encore que dans celui des biens matériels les peuples sont solidaires. La charité exige qu'on se communique mutuellement les trésors artistiques pour le bien de tous. Loin d'avoir le droit de

mépriser les manifestations artistiques des indigènes, même si elles paraissent grotesques ou sauvages, les colonisateurs ont le devoir réel de les préserver et de les encourager. Cette obligation leur incombe, tant du chef du bien général de l'humanité entière que de par leur responsabilité envers les peuples colonisés, et - à cause de la solidarité nécessaire et inévitable entre les peuples - dans leur propre intérêt bien compris. Considérer l'indigène et toute sa vie comme un moyen et non comme une fin de la colonisation doit fatalement conduire à la ruine de l'œuvre.

Les missionnaires connaisseurs des langues indigènes sont tout indiqués pour travailler à la conservation du style oral existant. Mais ils ne peuvent suffire à cette tâche qui s'ajoute aux multiples devoirs qui leur incombent déjà. L'expérience a heureusement prouvé qu'ils peuvent se faire aider par des indigènes lettrés, à condition que l'enseignement ne les a pas détribalisés complètement, et, à plus forte raison, si - cas encore beaucoup plus rare - la formation reçue dans les écoles les a préparés à cette tâche par une instruction fondée sur des bases indigènes, par un enseignement de formation générale adaptée, comme il devrait être donné dans toutes les écoles primaires. Les élèves eux-mêmes peuvent très utilement collaborer, comme ils l'ont fait, par exemple, dans plusieurs écoles du vicariat de Coquilhatville. Cette collaboration fait elle-même partie du programme de formation artistique et sociale; elle fournit une matière intéressante pour la rédaction, pour l'étude du vocabulaire, pour la grammaire, pour les dictées, pour la déclamation, pour l'orthographe, pour la calligraphie.

Il suffira ensuite de guider ces indigènes par des conseils judicieux, de les stimuler, de les encourager, et cela non seulement d'une façon platonique, mais par des rémunérations appropriées. Les « Amis de l'Art Indigène » pourraient ici continuer leur rôle bienfaisant en récompensant les indigènes qui collaborent à cette œuvre.

La publication de textes du style oral est souvent empêchée par le manque de capitaux. Ces sortes d'éditions ne payant pas, elles ne sont possibles que grâce à des subsides désintéressés. Ces interventions financières ouvriraient un champ très vaste à l'activité des Amis de l'Art Indigène, aux instituts scientifiques, aux fondations philanthropiques qui s'intéressent à l'indigène, à sa culture et à son éducation. Elles fourniraient aux mécènes belges l'occasion d'augmenter notre prestige natio-

nal, en améliorant la position peu brillante qu'occupe, dans ce domaine, notre pays en comparaison avec les autres nations, spécialement avec les Anglo-Saxons. Leur générosité permettrait l'impression, selon toutes les exigences de la science et de l'art, de recueils de style oral, soit dans des volumes spéciaux, soit dans les revues existantes que leur état financier insuffisant empêche d'exécuter ce travail.

Pour obtenir le plein résultat, on ne devrait cependant pas exiger des traductions en langue européenne ou « commerciale », comme il est clair par ce que nous avons expliqué plus haut. De cette façon un service éminent serait rendu, non seulement à la cause des arts indigènes, mais encore à l'éducation et au développement harmonieux des peuples de notre Colonie.

G. Hulstaert, M.S.C.

FABLES NTOMBA.

Les indigènes parlant lontomba (lo remplaçant le mot « lolaka », le langage, le parler) sont fort nombreux, surtout si on y ajoute ceux qui utilisent un langage similaire, comme par exemple les Ekonda, les Bolia, les Basengele.

Le R. Père Gilliard prétend même avoir trouvé jusqu'à 75 % de racines communes au lontomba dans la grammaire Wanqutsu de Mgr. De Clercq, ce qui signifie que les Batetela, les Boyela, les Wafuluku, les Ndengese, les Batitu, les Boli parlent cette langue, modifiée sans doute, mais fondamentalement la même, les différences n'étant que dialectales. En somme il est question ici du parler des deux Lacs et de l'entre-deux.

Les riverains des Lacs sont appelés Ntomb'e njale (ceux de la grande eau, de la rivière, du lac) tandis que les habitants de l'intérieur sont dénommés Ntomb'okolo (ceux de la terre ferme).

Dans notre étude nous nous occuperons uniquement des Tumba-Besongo i.e. riverains du Lac Tumba, Ikoko-Bonginda, Ngero et gens de l'intérieur, Botuali et Lokongo. ¹⁾

¹⁾ Le R.P. Esser a, selon moi, entièrement raison d'affirmer l'unité linguistique des Ntombá, Batételá, Boyela, Ndengese, Batitu, Boli. J'abonde même dans son sens, et vais plus loin ! En effet, cette communauté linguistique, cette « langue », ne peut être restreinte aux dialectes des tribus mentionnées. Il faut y inclure toutes les autres tribus au Nord du Kasai-Sankuru (à l'exception des populations matriarcales du Sud : Baja, Basa, etc.), ainsi que toutes les tribus du district

Il est évident que nous n'enregistrons que les fables purement indigènes, c'est-à-dire celles racontées par les anciens et jalousement conservées par eux.

Sans doute une même fable narrée dans un village des Ntomb'e njale ou narrée dans un village des Ntomb'okolo diffère quant à l'expression, mais le fond demeure intacte : les réflexions des différents personnages et leurs gestes sont rigoureusement les mêmes. ²⁾

Nous donnerons d'abord une fable en lontomba, lontomba des Ntomb'e njale, puis nous

de la Tshuapa (hormis les Ngombé) et les groupements Móngo de l'Est (région du Lomami, etc.).

Plusieurs de ces groupements sont linguistiquement plus apparentés aux Ntombá du Lac « Tumba » que diverses tribus citées par l'auteur. Ainsi le lontombá de Bikoro se rapproche beaucoup plus du lonkundó-lokóté du Nord-Ouest que du parler des Batetelá. Et le lontombá de Inongo décrit par le P. Gilliard, ressemble davantage au lokóté et à d'autres dialectes de la Tshuapa qu'à son homonyme du Lac Tumba. Le lokonda est plus apparenté au lolóki de Coq et à certains dialectes de la Tshuapa qu'au lontombá dont traite cet article.

Ce dernier dialecte a son plus proche parent dans le parler des Imoma, Mpóngó et Nkíle de la Loilaka-Lokoló D'autre part, il forme la transition avec les dialectes des Bobangi et des Éisku.

Un essai de grammaire du lontombá de Bikoro a été publié dans Kongo-Overzee, V, p. 205 (1939) et VI, p.1 (1940). Il peut déjà servir de point de comparaison avec le lontombá décrit par le P. Gilliard (Bibliothèque Congo), avec le dialecte des Boyela (Aequatoria, IV, 1941, p. 95, et : V, 1942, p.15) avec le lokonda (Aequatoria, II, sept-1939, p. 97 ss.) et avec le lonkundó-lokóté, décrit dans plusieurs grammaires et vocabulaires (cfr. Bibliographie, dans notre : Praktische Grammatica van het lonkundo, 1938, p. VII) (G. Hulstaert).

en présenterons la traduction. Quant aux autres fables nous les traduirons simplement mais scrupuleusement, sans ajouter ni retrancher.

Remarque importante : parfois nous conserverons le nom lontomba de l'animal qui joue un rôle dans la fable surtout quand la langue française n'offre pas son correspondant ou quand la saveur même de la fable pourrait y gagner.

*
* * *

KOLI NA NGILA.

Koli na Ngilá bábembákí epili ne ne báá. Boíná bómō Koli ékelákí elámbo. Ebéyákí nyama ínkumá. Ébéyákí Ngila mpé mbo ále na ndé. Yá étikákí mokéko mbo nyama ínkumá íle elámbo éñandé ye- ngō ikólé makata. Étikákí máí ó mpoké ólongi mbo ikólé makata. Oyakákí nyama, ínkíná íkólákí makata mpé mápétwákí. Koli éàngélákí Ngilá nokóla mánandé. Ékólákí kólá-kólá, kólá-kólá ya boénzi mpámbo.

Émekákí nómákóla nómákóla, kólá-kólá nsa na metoko támapétwa. Koli étépélákí mbo : « Onyéniáké makata, nampé male petō. »

Ngilá nde dembo : « Kólá-kólá ná- lembwa, napōhe nómápetō, na itina male loléngé nko lólskō. »

Koli éambólákí : « Kákí boiko sbotō noisiá ó bolá, na itina napōhe nolé na moto ó makata bilíli. » Ngilá éháki ó bolá nko boiko.

O mbía e ngánó mainá, Ngilá éke-

lákí elámbo nene. Ebéyákí Koli mbo ále na ndé. Ngilá ébndákí bikíli ólongí mbo nyama ínkumá íkie nko ti okō. Koli éyákákí nókíá, ya éyokitá ó nsé. Éisiákí nókíá mpé éyokitá ; meká meká nókíá, teho nókíá na itina mpendí témopá épwé enkii.

Ngilá étépélákí mbo : « Koli sbotō noisiá ó bolá na itina napōhe nolé na moto opokié ti ó ekili. »

Na boiko, Koli áisiákí bolá.

LE CROCODILE ET LE NGILA.

NOTE. Le Ngila est un singe vulgaire, noir, de taille moyenne, portant au sommet du crâne une touffe de poils longs. C'est le singe frondeur, habileur, malicieux par excellence. Il est plein d'adresse et de friponnerie. Il se laisse facilement apprivoiser. Sa chair est interdite aux femmes qui ne peuvent en manger.

Un Crocodile et un Ngila s'étaient liés d'une amitié profonde. Un jour le Crocodile prépara un grand festin et y convia tous les animaux. Il invita aussi le Ngila.

Le Crocodile avait recommandé à ceux qui prendraient part au festin de bien se laver les mains. A cette intention il avait rempli d'eau un vase en terre cuite. Les animaux vinrent et se lavèrent les mains et leurs mains devinrent propres. Le Crocodile rappela au Ngila qu'il devait, lui aussi, se laver les mains.

Le Ngila lava ses mains, les lava maintes fois mais en vain, aucune amélioration ne se produisit. Il les frotta même de cendres mais ses mains ne devinrent pas propres.

Le Crocodile lui dit : « Montre-moi tes mains afin que je voie si elles sont sans souillure. »

Le Ngila répondit : « Je suis fati-

2) Presque toutes les fables traduites dans cet article sont contées par les diverses tribus du Vicariat de Coquilhatville. Elles peuvent donc être considérées comme représentatives non seulement du groupement Ntomba, mais du peuple Mongo tout entier. Cependant la forme dans laquelle elles sont contées varie facilement d'après les régions et les tribus. (G.H.)

gué de les nettoyer, je ne parviens pas à les rendre plus propres: elles sont faites ainsi.»

Le Crocodile lui répondit. « S'il en est ainsi, retourne chez toi, car il m'est impossible de manger à côté de quelqu'un qui a les mains sales. »

Le Ngila s'en retourna chez lui sans plus.

Un peu plus tard, le Ngila tint aussi table et invita le Crocodile. Il avait fait préparer des escabeaux afin que les convives pussent s'asseoir convenablement.

Le Crocodile vint et essaya de s'asseoir mais il tomba à terre. Il s'y reprit une nouvelle fois, mais tomba encore à terre, à cause de sa queue qui faisait obstacle.

Le Ngila lui dit: « Crocodile, retourne chez toi, car il m'est impossible de manger à côté de quelqu'un qui est incapable de s'asseoir sur un escabeau. »

Le Crocodile s'en retourna sans plus.

LA MBOLOKO ET LE LEOPARD.

NOTE. La Mboloko est une antilope naine, remplie de malice mais sans méchanceté. C'est un peu le renard de nos fables.

Une Mboloko mangeait du maïs. Survint un Léopard, qui dit: « Mboloko, que manges-tu? »

La Mboloko dit: « Je mange les dents de ma mère. »

Le Léopard dit: « Donne m'en quelques-unes afin que j'en mange aussi. » La Mboloko lui en donna et ils mangèrent tous les deux:

Quand ils eurent fini de manger,

le Léopard alla arracher les dents à sa mère; pour cela il se servit d'un pieu et sa mère mourut. Il ne savait pas que sa mère était morte: il pensait qu'elle dormait simplement.

Le Léopard prit les dents et les fit bouillir. Il essaya ensuite de les manger mais impossible, car elles étaient trop dures. Il les mit de nouveau sur le feu mais en vain. Il retourna alors voir comment se comportait sa mère et il constata qu'elle était morte. Il dit: « La Mboloko m'a trompé: le jour où je la rencontrerai, je la tuerai. »

Il se mit à la chercher, la trouva et s'en empara.

Il se dit à lui-même: « Je ne me servirai pas de la machette pour la tuer; je l'enfermerai dans un panier et je la jetterai dans l'eau. Ainsi elle se noiera et pourrira. » Ainsi dit, ainsi fait. Il enferma la Mboloko dans un panier et se dirigea vers l'eau pour la noyer.

Arrivé au bord de l'eau, il vit des malombo (fruit fort apprécié des noirs: gros comme une pomme, bien rond, à chair rouge et laiteuse). Il déposa son fardeau et s'en alla manger ces fruits.

Au même instant arriva une Antilope. Elle vit la Mboloko enfermée dans le panier. Elle dit à la Mboloko: « Comment, c'est la Mboloko? Pourquoi t'a-t-on enfermée ainsi? »

La Mboloko répondit: « On m'a arrêtée parce qu'on veut faire de moi un chef et pourtant je suis si jeune. »

L'Antilope dit: « Comment, on t'a choisie, toi si jeune, pour devenir chef? »

La Mboloko répondit: « Oui, mon aînée, c'est ainsi, mais, si tu désires toi, devenir chef, viens, aide-moi à sortir de

ce panier et met-toi à ma place. »

L'Antilope défit le panier, se mit à la place de la Mboloko qui ferma le panier et prit la fuite. Alors réapparut le Léopard : il prit le panier et se dirigea vers l'eau.

L'Antilope cria : « C'est moi, l'Antilope qui suis enfermée dans ce panier. » Mais le Léopard fit la sourde oreille. Il dit simplement : « Tu m'as trompé souventes fois, j'ai pardonné ; mais cette fois-ci je ne pardonnerai plus. Tu essaies encore de me tromper : tu n'es pas l'Antilope. »

Il prit le fardeau et le jeta à l'eau. L'Antilope se noya et pourrit.

La Mboloko se dit à elle-même : « Que vais-je faire pour reconquérir la paix d'autrefois, la paix qui existait entre moi et le Léopard. »

Elle chercha une pièce d'étoffe et la posa à terre, bien en vue. Le Léopard vint et trouva la Mboloko assise auprès de la pièce d'étoffe.

Il interpella la Mboloko qui lui répondit : « C'est vrai, tu m'as jetée à l'eau, là-bas, mais je suis ressuscitée. Si tu désires obtenir cette étoffe, laisse-toi lier et jeter dans l'eau. »

Le Léopard répondit : « Je veux bien, ligote-moi. »

La Mboloko ligota le Léopard bras et jambes et le jeta à l'eau ; il se noya presque aussitôt.

Oui, vraiment, la Mboloko est pleine de malice.

LA MBOLOKO ET LA CHEVRE.

Plusieurs mois s'écoulèrent et voilà que la femelle de la Mboloko devint grosse ; elle réclama du vin de palme. La Mboloko fut fort ennuyée, car elle ne savait pas

dans quel village il y avait du vin de palme. Elle connaissait un seul village qui en tirait ; mais elle était en difficulté avec ces gens.

Chaque jour elle se disait : « Que vais-je faire pour trouver du vin de palme ? Maintenant je sais ce que je vais faire : je vais creuser un trou, je vais m'y cacher toute entière sauf un doigt de pied que je laisserai dépasser au dehors. Ainsi quand le marchand de vin de palme passera, il heurtera cet obstacle et tombera : à ce moment-là je retirerai mon pied et je mettrai en dessous du petit trou une assiette qui se remplira d'elle-même de vin de palme. » Elle fit ainsi jusqu'au moment où sa femelle mit bas.

A quelque temps de là une chèvre devint aussi grosse et réclama du vin de palme. Le bouc avait entendu dire que la Mboloko avait trouvé du vin de palme pour sa femelle. Il alla chez elle et lui demanda comment il fallait faire. La Mboloko lui répondit : « Creuse un trou, cache-toi dedans sauf un doigt de pied. As-tu compris ? »

Le bouc répondit : « Oh, oui, j'ai bien compris. »

Il s'en alla mais ne fit pas comme avait dit la Mboloko. Au lieu de ne laisser dépasser que le pied, il laissa au dehors une jambe entière. Le marchand de vin de palme vint à passer, heurta l'obstacle et laissa échapper de ses mains la calabasse qui s'écrasa sur le sol. Il jeta un regard sur les débris et vit la jambe de chèvre.

Il prit son couteau et essaya de la taillarder. Il entendit alors des bêlements partis du fond de la terre. Il s'empara de

la jambe et tira de toutes ses forces et voilà que le bouc entier apparut. Il l'attachâ et le traîna jusque chez lui. Il se présenta devant les juges qui dirent : « Mais c'est cet obstacle-là qui nous a fait trébucher durant le mois qui vient de s'écouler. C'est ce bouc qui a volé notre vin de palme chaque jour. Il n'y a qu'une chose à faire : le tuer ».

Ils le tuèrent.

LA NKULUPA ET LE LÉOPARD.

NOTE. La Nkulupa est une antilope de la grandeur d'une chèvre. 1)

Le Léopard dit à la Nkulupa : « Je vais te confier ma chèvre, tu l'élèveras et en récompense, nous partagerons les eunes. »

La Nkulupa répondit : « Soit, je n'y vois aucun inconvénient. »

Le Léopard lui donna la chèvre en question; la Nkulupa examina la bête et constata que c'était un bouc mais elle n'osa pas en parler au Léopard, tant elle avait peur de lui, sûre qu'il la tuerait. Le Léopard retourna chez lui et la Nkulupa pareillement, accompagnée du bouc dont elle allait s'occuper.

Un an passa. Le Léopard vint et dit à la Nkulupa : « Je viens te voir car nous allons partager les jeunes que ma chèvre a mis bas durant l'année qui vient de s'écouler. »

La Nkulupa appela les anciens du village et leur dit : « Venez juger le diffé-

rent qui s'est élevé entre moi et le Léopard. »

Ils vinrent tous.

La Nkulupa parla : « Le Léopard m'a confié un bouc et le voilà qui réclame des jeunes de ce bouc... Je vous demande, à vous, si un bouc est capable de mettre bas. »

Les juges donnèrent la parole au Léopard. Celui-ci dit : « J'ai donné à la Nkulupa une chèvre à élever à cette seule condition, c'est que nous partagions équitablement les jeunes et voilà que la Nkulupa dit que les boucs sont incapables de mettre bas. Je demande ce que cette chèvre a fait durant toute l'année? Je ne briguais qu'une chose, des jeunes. »

Les juges examinèrent le différent et constatèrent que le Léopard avait mal agi, mais ils n'osèrent le lui dire. Ils tinrent ainsi séance jusqu'à midi.

La Mboloko était furieuse de ce que les juges avaient trainé si longtemps pour juger ce palabre. Elle se rendit au bout du village, se couvrit de feuilles et se mit à danser devant la foule.

Les gens furent saisis de crainte. Ils s'interrogeaient mutuellement : « Pourquoi la Mboloko s'est-elle affublée de toutes ces choses et pourquoi danse-t-elle au milieu de nous? »

La Mboloko répartit : « Toute action humaine a une raison. »

La foule insista : « Mais pourquoi tout cela? »

La Mboloko leur cria : « Je vous en indiquerai la raison plus tard : pour le moment laissez-moi danser. »

Tandis qu'elle dansait à nouveau, elle questionna : « Vous voulez vraiment savoir pourquoi je danse? »

1) Outre ce nom de nkulupa (= nkulufa) cette antilope porte encore, selon les dialectes, ceux de bo (mb) ends et de nkinda (G.H.)

Ils répondirent unanimement : « Oui, nous sommes impatients de le savoir. »

Elle chante alors à tue-tête : Je danse parce que le père du Léopard a mis bas deux jumeaux. »

La foule poussa un cri d'étonnement : « Heee... »

Le Léopard dit à la Mboloko : Pourquoi m'agaces-tu ? Penses-tu qu'un bouc soit capable de mettre bas ? »

La Mboloko répartit. » Comment,

tu ignores qu'un bouc est incapable de mettre bas ? Pourquoi alors viens-tu palabrer avec la Nkulupa pour qu'elle te donne les jeunes que ton bouc aurait mis bas ? »

La foule hurla : » Toi, Léopard, tu as tort «

Puis elle se dispersa et chacun rentra chez lui.

(à suivre)

J.Esser, Lazariste
Irebu.

MUSIQUE ET DANSE.

Dans les quelques pages que le regretté P. Walschap a consacrées à la musique indigène, il insiste principalement sur l'indéfinissable de l'indigène.

L'art indigène et la musique indigène jouissent d'une grande vogue ¹⁾; mais c'est un fait qu'ils sont très rares les coloniaux qui savent goûter la musique et la danse des indigènes. La plupart des descriptions qu'on peut lire sur ce sujet, font ressortir dans ces manifestations de la vie indigène une cacophonie empêchant tout repos, le roulement énervant des tamtams, les contorsions barbares et l'immoralité bestiale.

L'indigène, lui, aime sa musique et sa danse comme une partie de son être intime. Et on raconte qu'un indigène qui avait reçu en Europe la meilleure éducation, revint dans la colonie comme officier de l'armée afin de réduire une révolte. Mais quand, au moment d'engager le combat, il entendit le tamtam de guerre de sa tribu, il déserta pour rejoindre ses congénères.

Parades européennes, sports européens, musique européenne, l'indigène les admire comme

une curiosité, comme une nouveauté mais ces manifestations ne parlent pas à son âme. Au contraire, lorsque le P. Walschap commençait à exécuter sa musique religieuse indigène, les villages se vidaient. Et jamais je n'ai eu tant de succès — moi qui ne sais pas une note de musique — que lorsque j'avais stimulé mes élèves à rehausser la solennité des fêtes et des processions au moyen de leur propre musique et de leurs propres danses.

Mais tout cela est « indéfinissable » ... Et je crois qu'il faut être devenu un peu noir avec les noirs pour pouvoir goûter le roulement du tambour dans la nuit, l'appel des tamtams au soir tombant, le fredonnement de l'esango dans la forêt, le balancement du chant des payeurs, l'ivresse d'une danse.

A un tournoi intertribal de danses que j'avais organisé, les indigènes se préparaient durant des mois comme à une fête jubilaire : ce fut un succès sans pareil ; et les seuls échecs enregistrés provenaient uniquement du fait que nous étions obligés de nous adapter aux Européens, incapables de pénétrer la mentalité de l'indigène ²⁾

1) Cet article date de 1939. Depuis lors, cette vogue a beaucoup diminué. C'était fatal : il s'y mêlait trop de snobisme. Le mouvement reprendra-t-il un jour ? Probablement, car il y a encore des amis sincères de l'art indigène. (G.H.)

2) De ce tournoi, qui eut lieu à Coquilhatville, en 1938, notre périodique pour indigènes a donné en lomongo un compte-rendu détaillé, très intéressant et fort instructif. (G.H.)

Blanc et Noir... Voilà le problème éternel! Comme catholiques, c'est-à-dire : univerversels, nous sommes allés vers les indigènes, non pour chercher ce qui nous sépare, mais pour découvrir ce qui nous unit. Mais l'unité ne peut être bâtie que sur ce qui est propre à chacun. Il nous est impossible de nous rendre égaux aux indigènes; et il est tout aussi impossible de les rendre égaux à nous. Partout où l'autochtone ne s'est pas éteint au contact de la civilisation, il en a subi les conséquences, mais nulle part il n'est devenu « civilisé ». Le film « Les verts Pâturages » qui eut un succès retentissant, nous a montré que le Nègre américain n'est pas un Américain. Le créole des possessions portugaises est un parler bâtard compris ni par les Portugais ni par les autochtones. Il en est de même du « pidgin-english » de l'Extrême-Orient. La musique européenne est maltraitée par le Noir comme la musique nègre l'est par le Blanc.

Dans notre musée colonial de Tervueren on conserve les divers genres d'instruments de musique congolais. Et les savants n'ont pas encore fini d'étudier les différentes cultures nègres en partant de pareils objets. Entretemps, beaucoup de ces objets ne sont plus employés par l'indigène; et le marché international les aura depuis longtemps rangés dans le folklore et la préhistoire quand les civilisations autochtones auront été assassinées, ou qu'elles se seront transformées, développées, épanouies. En effet, ce sentiment profond, cette vie propre qui constituent la base et le principe de toute culture sont infiniment mieux ancrés dans l'âme d'un peuple que ne le sont les manifestations extérieures.

Récemment le Professeur Van der Kerken

écrivait au sujet des Môngo que ce grand groupe ethnique de la cuvette centrale congolaise ne forme pas encore une communauté ethnique, une nation, parce que la notion de communauté ethnique inclut, outre une certaine unité de territoire, d'origine, de coutumes et de langue, l'élément spirituel de la conscience nationale.

A quoi il faut répondre que l'unité d'origine, d'histoire, de langue et de coutumes est inséparable de la conscience de cette unité, dès que ces groupements se connaissent mutuellement et entrent en contact avec des étrangers. Comme le montre le chanoine Professeur J. Leclercq dans son étude sur la « Communauté populaire », la volonté d'unité existe nécessairement, fût-ce à l'état latent. En Europe, aussi, le sentiment national n'est éclos que sous la pression du dehors. Au Congo, nous assistons à un phénomène identique. Dans les grands centres on voit les communautés ethniques se grouper: Môngo avec les Môngo, Baluba avec les Baluba, Bakôngo avec les Bakôngo, etc. A l'intérieur cette prise de conscience se fait beaucoup plus lentement; elle n'en existe pas moins.

N'avons-nous pas dévié de notre sujet? Au contraire, nous sommes arrivés là où il fallait arriver. Art indigène, et culture indigène: qui dit A doit dire aussi B. On ne peut affirmer le droit de l'un en niant le droit de l'autre. Celui qui ne reconnaît pas les communautés ethniques indigènes ne doit pas exalter l'art indigène qui en est la fleur. Il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher la prise de conscience des peuples colonisés; nous n'en avons d'ailleurs pas le droit. Nous pouvons et devons seulement la guider dans les chemins de la justice et la charité; Opus justitiae pax!

E. Boelaert.

Inleiding op een Mayombsch Kruidwoordenboek.

Dit woordenboek is een bijgewerkt uittreksel van een nieuw, zeer uitgebreid MAYOMBSCH IDEOTICON in voorbereiding.

Het is een *plantkundig* woordenboek, in zoover het aanwijzingen bevat voor het opsporen en herkennen der planten, en meer andere bijzonderheden die rechtstreeks of onrechtstreeks de Botanica aanbelangen: aldus bv. een aantal notas, zelfs langere artikels over land-, tuin- en boschbouw, die ongetwijfeld zullen nuttig zijn voor opvoeders en kolonisten, en ten slotte voor de geheele gemeenschap.

Doch het is op de eerste plaats, een *volks- en taalkundige studie*: een proeve van Plantlore en een bijdrage tot een dieper inzicht in de Bantoeïstiek. Zeden en gebruiken, bijgeloof, « *prælogica* », . . . typische spreuken en gezegden, een gansche vaktaal, waarin een rijkdom besloten ligt van volstrekt betrouwbare woordvorming en zoo meer, dit alles toch dient gekend en beschreven — eer het te laat is — wil men onze Zwarte broeders hooger opleiden overeenkomstig hun eigen aard en aanleg.

* * *

Dat deze woordenlijst, met alles wat wij uit den mond van meestal ongeletterde mannen en vrouwen konden vernemen aangaande « hunne » plantkunde, niet in alle opzichten volmaakt is, geef ik grif toe, maar in afwachting . . . is het toch

reeds een aanzienlijke aanwinst. Gewis, de stof is verre van uitgeput; spreek maar eens een jager aan, of een fetisjeur, of een specialist - indien ge hun vertrouwen hebt gewonnen - : soms echte natuurkundigen in den dop.

Doch niet alle inlanders weten er evenveel van, niet allen weten hetzelfde, niet allen hebben de noodige opmerkingsgave noch toonen voldoende belangstelling daarvoor. Een bengel die schoolgaat en die de Blanken en de klerken naloopt om wat fransch te leeren en den grooten Jan te kunnen uithangen, zal heelemaal vervreemden van het dorpsleven en de negerwereld. Een andere die liever strikken zet, en al de paadjes kent in het bosch en in de broes, en die oogen en ooren heeft voor alles wat daar omgaat of verteld wordt rond het vuurtje of in het « lala » = buitengoedje, bij de palmwijntappers, zal veel meer afweten van dieren en vogelen en planten en vruchten, van de geheime natuurkrachten en van de overlevering der Ouden. En wanneer hij begaafd is, opgroeit in zijn inheemsch midden en daar veel ondervinding opdoet, of, waar hij ook kome, van elke gelegenheid gebruik maakt om bij te leeren en te vergelijken, dan is er kans dat hij . . . een levende inlandsche encyclopedie wordt, voor geschiedenis, of voor taal- en volkskunde. Zulke vakmensen moet je weten te ontdekken en te doen spreken.

Sommige planten ken ik enkel van naam zonder dat ik ze verders kan thuiswijzen; menige andere ken ik... zonder naam. En het is opvallend hoe de mooiste planten veelal geen naam hebben bij de Zwarten, behalve wanneer een of ander gebruik ervan bekend is. Alzoo ook de meeste ingebrachte bitéka of te zifólóle (bij de Bawoyo), bloemen en sierplanten, gelijk men er aantreft bij de Blanken, en hier en daar bij een vooruitstrevende Zwarte.¹⁾

« Les noms d'essences, zegt Graaf de Briey²⁾, ne sont pas fixes dans un même dialecte; le même nom désigne des arbres totalement différents; le même nom réunit un groupement d'arbres hétérogènes ».³⁾ Dat is inderdaad zoo. Voor vele

1) Mission Forestière et Agricole, De Wildeman, Brussel, 1920. (Inleiding)

2) Voor de gebruikte teekens, zie Aequatoria, n°3-4, 1942.

3) N.v.d.R.- Hetzelfde verschijnsel kan men in Europa vaststellen. « Les confusions de sens plantes et d'animaux sauvages Certains linguistes, encore férus de catégories logiques, s'étonneront que tel patois puisse confondre le frelon avec la guêpe ou appeler le coquelicot glaïeul... le fait psychologique en lui-même n'a rien que de très naturel... L'homme distingue, dans son langage comme dans sa pensée, ce qui l'intéresse au point de vue utilitaire, et surtout ce qui touche à ses occupations... Si nul n'est surpris que le français courant appelle sauterelles aussi bien les locustiens que les acridiens ou criquets — animaux pourtant aussi différents l'un de l'autre que le cerf et le boeuf — pourquoi la distinction entre frelon et guêpe serait-elle mieux conservée?... Le hanneton prend tour à tour les noms de la oétoine, de la cigale, du grillon, de l'escarbot, du taon, de la blatte, sans parler des métaphores comme poule d'arbre, buse, tourterelle » (Dauzat, Géographie linguistique, p. 125-6).

planten, staat de naam vast, en wordt, mits rekening te houden met dialectische verschillen, zoo goed als algemeen gebezigd, bv. *ndimba*, *nlimba*, *Terminalia superba*; terwijl andere namen worden toegepast op gansch verschillende plantsoorten. Doch hierbij valt aan te merken, dat de benaming dan slaat op een uitwendige gelijkens: gelijkvormigheid van blad, overeenkomst in de kleur van de schors, ofwel op een zelfde eigenschap of een eender praktisch nut; zie bv. onder *mbënde*, « gestreept », *mundüdi-ndüdi*, « bitterplant », *mbóla*, « spinazie ». De voorbeelden echter van de Briey zijn slecht gekozen: *kaia*, le vrai; *lapati* de grosse forêt; *sofi menga*, saut d'antilope... zie in het woordenboek: *khāya*, *lubōta luphāti*, *nsomvi-mēnga*...

De synoniemen die we geven zijn niet alle evenwaardig. Zoo mogelijk, neem ik eene der benamingen, doorgaans uit ons meest verspreide en best beoefende dialect, het *kiungani*, als de naam, waarnaast dan een of meer « synoniemen » kunnen komen, meestal uit andere gewestsspraken, plus bijnamen, zelfs eerenamen of spotnamen.

* * *

Een naam zegt veel, een naam heeft een geschiedenis... In het bijzonder de volkomenste onder de namen: het zelfstandig naamwoord. « Tout substantif, zegt Darmesteter⁴⁾, désigne à l'origine un objet par une qualité particulière qui le détermine:... fluvius, fleuve = eau courante, etc.. Cette qualité n'a nullement besoin d'être essentielle et vraiment dénominative ».

4) La Vie des Mots, Parijs, 1886. (p. 40 en vv.)

tive ... Le nom n'a pas pour fonction de définir la chose, mais seulement d'en éveiller l'image ... Le langage n'a pas besoin de tout dire ... dans les premiers temps, les noms de ces qualités (= qualificatifs) éveillent dans l'esprit d'abord l'image de la qualité et subsidiairement celle de l'objet; plus tard ils n'éveillent que l'idée de l'objet (et sont substantifs). L'oubli de la signification étymologique, telle est donc la condition nécessaire de la formation du substantif ».

Dan zijn daar nog de wijzigingen in de beteekenis: de synecdoche of uitbreiding, de metonymie of begripsverwisseling, de metafoor of overdracht, de catechresis of zinsmisbruik; alsook de woordvervorming door volksetymologie.

Hoe schoon is dat alles terug te vinden in onze plantennamen. Vele zijn reeds ... hun kinderjaren door: dit zijn de meest vaste, definitive namen. Betrekkelijk veel andere, zooals trouwens in alle levende volkstalen, zijn nog niet zooverre: de etymologie is nl. goed te herkennen of gemakkelijk op te sporen, bv. wanneer het woord is gevormd uit een ander bestaande woord: mukhala d.w.z. khala of teerboom, léka-léka, uit lëka, slapen, slapertje of kruidje roer-me-niet;

of wel door samenstelling: kangalubúma, 'genesplant "die een lubúma, verwonding, toebindt" ».

Hier dienen ook vermeld: de namen die rechtstreeks af te leiden zijn van een beeldwoord of van een beeldwoordelijk werkwoord, bv. ndüdu, een boom wiens melksap word ingenomen tegen verstoptheid, als de buik dū dū; gespannen staat.

Voorwat deze laatste afleidingen

betreft - waarvoor een meer dan gewoon taalgevoel wordt vereischt - mag men niet uit het oog verliezen, dat ons Kikongo, en het Bantoe in 'tal gemeen, tot op heden gebleven is wat wij zoudén noemen een « oude taal », eene die om zoo te zeggen nog dicht bij de bron staat, dicht bij de « praegrammatica », evenals de geestesgesteldheid van het volk nog « praelogisch » is. Taal en volk schijnen zich slechts zeer langzaam ontwikkeld te hebben; sinds onheuglijke tijden hebben ze blijkbaar geen diepgaande omwentelingen doorgemaakt, en zijn dan ook in vele opzichten primitief. Geen wonder dus, dat de woorden waarvan de eigenlijke, alleroudste oorsprong bekend is of aanvoeld wordt, geen zeldzaamheid zijn.

Meer voorbeelden van al zulke taalfeiten worden aangestipt in de woordenlijst; we komen er verder op terug, in ons spraakkundig overzicht, inz. in de woordvorming.

Alwie aan « wetenschap » doet zal het op prijs stellen, de juiste bewoordingen en de *goede spelling* te bezigen. Te dikwijls, zooals we reeds vroeger hebben doen opmerken, werd dit, praktisch, over het hoofd gezien, wat kongoleesche namen aangaat. Groote plantkundigen, slecht ingelicht door de meeste hunner medewerkers, hebben gewetensvol dat « kongoleesch » overgenomen van hunne briefwisselaars en te boek gesteld. Tot hunne verontschuldiging kan men aanvoeren, dat zij, althans in den beginne, niet anders konden doen, ofwel dat hun beproefde methode, ook in deze zaak, volledige opgaven eischte. Doch wat daar ook van weze, van bantoe-taalkundig standpunt uit, was de uitkomst...: alles behalve wetenschap-

peltijk.

De grondoorzaak van al die talloze vergissingen en onnauwkeurigheden is, dat de verzamelaars de taal niet kennen. Want met het zoogezegd *Fiot* of *Kiboma*, elders het *Kituba* of het *Lingala*, is men weinig gebaat, als het er op aankomt den inboorling uit te vorschen. Die omgangstaaltjes zijn noch visch noch vleesch, noch gewest- of streektaal noch kultuurtaal, zijn zielloos, gewild-verarmoed en noodzakelijk foutief. Het *Kileta*, staatstaaltje, dat men doet doorgaan voor « *Kikongo* », weert stelselmatig de meest taaleigene kenmerken van het bantoe, als daar zijn:

de prefixen *m-n-*, en *n-m-*: *buba* voor *mbūba*, *Myrianthus*; *dawa* voor *ndāwa*, *Markhamia*;

terwijl het een weggefallen prefix, *ku-* van den noemvorm, tē pas en te onpas vóór alle werkwoorden plaatst;

het weet niets meer en wil ook niets weten van de zoo rijke vervoeging;

het heeft geen woordenverbinding behalve het woordje *na*, voegwoord, voorzetsel (van, voor, in, enz.), letterlijk te vertalen in het Petit-nègre der Fransche kolonialen, bv. *irya* (il y a) *la case pour moi*... (*na mono*, van of voor mij.);

geen zinsbouw, geen springlevende woordvorming, geen sàppige gezegden . . . , niets meer dat echt is en schoon.

Zoo'n bargoensch is de gewone taal van al de blanken — de meeste missionarissen en zendelingen, plus enkele agenten uitgezonderd — de taal van de centra, van de havens en de booten, van de spoorbanen en de nijverheid en de handelshuizen, ik zou bijna zeggen: van gansch het modern openbaar leven; en zulks spijs al de bantoeïsten van Europa en

Afrika te samen; spijs de mooie officiële programmas, en spijs de uitbreiding en den bloei van 't onderwijs. Treurig is't.

Want niet alleen de Blanken, koloniaal-geschoolden en andere, en de « ontwikkelde » Negers of mulatten, de klerken de boys, de koks, en de telloorenlikkers, radbraken de taal, doch ook de kweekelingen uit de franschtalige of half-verfantschte scholen van de centra, en zelfs-horresco referens — uit onze missiescholen van het binnenland, apen deze domme mode van *kinuwu-ndela* = nieuwerwetschheid na. Zoodra ze met die heeren te doen hebben, of alleen maar om te stoefen, ja tot in hun briefwisseling, is het al *Kileta* wat de klok slaat.

En denkt ge dat men in zoo'n taaltje een boer zijn kunsten zal afvragen? .. of dat de inboorling, door middel van zoo'n gebrekkig iets u het juiste woord zal leeren of andere inlichtingen van waarde zal verschaffen, vooral wanneer het gaat over de gewassen der streek of de geheimen der hekserij en de kracht der geneeskruiden, enz.? .. *Wapi!* (zeggen de verbasterden), hoe zou dat!

Om inlandsche namen en volzinnen, spreuken, overleveringen en dies meer, behoorlijk te kunnen opteekenen, volstaat het dus niet, een bekwaam kruid- of landbouwkundige, genesheer of magistraat, of maar gewoon liefhebber te zijn de belangstelling en de goede wil zijn zelfs niet genoeg. Men moet ook een zekere kennis bezitten van de taal die men beluistert. Men moet eenigermate vertrouwd zijn met de klanken en de klankverbindingen, en met den woordbouw dier taal. Men moet de woorden kunnen onder-

scheiden en uit elkaar houden, het woordbeeld in het oor hebben, en op de hoogte zijn van de gangbare spelling... Daarvoor nu wil ik de ijverige zoekers en verzamelaars, en - met de verschuldigden eerbied - ook de kringen der vakgeleerden,

een behulpzame hand toesteken. Het mag niet zijn dat een waarachtige wetenschap de andere zou negeren. Ook hier is « vis unita fortior ».

L. Bittremieux, C.I.C.M.
Mbenge (Mayombe)

Introduction à un dictionnaire de botanique indigène.

Ce dictionnaire présente des données botaniques et agricoles. Mais il est avant tout un essai de « plantlore » et une contribution à une meilleure compréhension du génie des langues bantoues.

Les données sur la botanique indigène et ses applications proviennent des Bayombe, parmi lesquels on rencontre de véritables spécialistes. Mais ceux-ci ne doivent pas être cherchés parmi les civilisés ou les demi-civilisés.

Les noms de plantes contiennent beaucoup de matériaux pour l'étude de la langue, surtout

pour la formation des mots, l'étymologie, la sémantique.

L'auteur insiste pour que les botanistes, en citant les noms indigènes, les écrivent correctement. Pour cela les collectionneurs devraient posséder une connaissance convenable de la langue indigène. Les « langues commerciales » ne rendent aucun service, bien au contraire, quand il s'agit de faire de la science et d'étudier sérieusement ce qui touche à l'indigène, à sa vie et à sa culture.

EEN VERRE REIS.

De voorouders der basi Mandu (een klein streekje in Mayombe), evenals de overige « Basundi » van den *moila* van Manianga, en trouwens ook de andere *zimvila*, zijn afkomstig uit het Oude (Portugeesch) Kongo, maar die van Mandu kwamen ku simu Solongo, van den oever der Basolongo (Soyo) en zijn den stroom overgestoken te *Kitsasa*. Zij bleven daar eerst zes dagen en vonden nergens een prauw; dan hebben zij zelf er eene gekapt uit een dikken baobab.

Aan den rechteroever hebben zij een wonder vondst gedaan: twee flesschen, degelijk gestopt en met *minkanda* erin. Ze gingen maar aldoor, den Masisa-berg over, tot op den heuvel van Nzadi-Kongo, Kongo-stroom; daar hebben zij geslapen, d.i. gerust; vandaar naar Nganda Kimbidi, het Canarium-plein, *vau batunga*, daar hebben ze gebouwd. Vrouw Lelo di Kongo huwde met Muanda, *pfumu* Kimbidi, vrij man van dien klan, schonk hem negen kinderen: Mbungu Muandaji, Mvangi Muanda m., Lembe m., Tsakala j., Phemba m., enz. en toen al de kinderen groot waren, stierf Lelo; de kinderen bleven bij hun vader.

Op zekeren dag was Mbungu zijn *minsanga mi makaradu*, roode parelen, aan het rijgen, toen een kip van Tsakala er een van oppikte. Mbungu eischte: *yina tsusu ibasu*, die kip moest door den eigenaar worden opengesneden. Maar die kip is van mij, zei Tsakala. Ook de vader, de broeders en zusters kwamen tusschenbeide. Mbungu hield vol. De kip werd opengesneden, en waarachtig, de roode parel zat nog in de maag van den vogel.

Langen tijd nadien kocht Tsakala *nsanga mi ngeneto*, langwerpige witte parelen. Toevallig kwam een kind van Mbungu daar aangekropen op twee handen en één been, raapte zoo'n parel op, stak ze in z'n mondje, en *kiu!* slikte. Tsakala kwam uit zijn hok: E Mbungu, haast je mijn parel eruit te halen! Hoe krijg ik ze eruit? jammerde Mbungu. En Tsakala, hardvochtig: Snijd het kind open, zooals we deden met die kip, al

gaat het ditmaal om een menschenkind . . . Men doodde het kind, de parel werd uit zijn buik gehaald en aan Tsakala teruggegeven. ¹⁾

De moeder van het doode kind was ontroostbaar; ze nam het lijke en ging ermee den weg op, langs waar zij gekomen waren, naar Kitsasa, begroef het *vana yanga* nabij een moeras, en kwam niet meer terug. Ook Tsakala trok eruit, met zijn zustear Phemba, tot in Yanga (bij Kiela in Mayombe) en vestigde zich daar. Onderweg was Phemba zwanger geworden, doch Tsakala wist niet in welk dorp het gebeurd was; en zij baarde een « kind van den weg », Buanga, een meisje. ²⁾

Toen Buanga groot geworden was, huwde ze met Nzoko en baarde een kind, dat (een groote uitzondering) denzelfden naam ontving als zijn vader: Nzoko van Buanga (en niet « van Nzoko »). Na een tijd werd hij aangesteld als hoofdman Makayi Nzoko of Makayi ku Yanga. Hij teelde een tweede kind, Bilala van Kayi, een meisje, dat later in den echt trad met Mavaku Mbumba. Een jongere broer van Nzoko nam een vrouw uit Kimongo.

Vrouw Bilala baarde een kind, het stierf; nog een kind, het stierf. Daarop bracht die Mavaku haar terug bij hare *bakhazi*, beschermoomen. Maar een jongman, Kufuende, vrijling uit den klan Kangu (ginds in het Noord-Oosten) bracht haar in gezegenden toestand, en hij haalde er Phola, een wicheelaar, bij om te weten waar-

1) Voorbeelden van dergelijke weerwraak of beter: toepassingen van de talio-wet « oog om oog, tand om tand » komen voor in de legenden en fabels van de Mongo en zijn ook bekend uit andere volkeren van Afrika en elders. Deze wet schijnt wel bij alle « primitieve » volkeren te bestaan, evenals bij de « beschaafde » volkeren der Oudheid (G.H.)

2) De uitdrukking: kind van den weg, komt overeen met het Mongo-woord, toegepast op een kind zonder bekenden vader: *bombamboka*, afgeleid van *mbóka* = weg. Men zegt ook: *bona oá wané* = kind van den zonnenschijn. (G.H.)

om al haar kinderen stierven. 3) De wichelaar orakelde: *Mandingi-Kitvatu*, hij is het die de kinderen doodt. De Oom ontbood den priester van dezen *nkisi*; de priester deed de noodige bezweringen, schoof een doorboorde *lukumunu*, Coulanoot, op een *lumungu* - liaantje en bond dit de vrouw om den hals: dat was zijn specialiteit. Bilala baarde een kind en heette het Phola van Kufuende, en *wele' senduka*: ze ging met Kufuende samenwonen, bij wien zij nog vier kinderen baarde.

Ook deze kinderen kregen kinderen en kleinkinderen, te lang om te melden. Zij zwermde uit tot ver over de Luangu en stichtten er Mandu Yabi. Van daar uit kwamen er nogmaals de groote rivier over, nabij Niele, tot op de *thandu Luanya*, de Luanya-savanne, bezuiden de Lukula. Eindelijk bereikten zij het huidige Sungu, ten Noorden der Lukula, bleven daar slapen en kwamen in Mandu, waar ze drie dorpen bevolkten.

(Een ouden hoofdman, wijlen Mazeko, vrij naverteld).

Alle zuidelijke en zuid-oostelijke Bakongo-

3) Het gebruik van in dergelijke gevallen bij een wichelaar te rade te gaan bestaat ook bij de Mongo en andere volkeren. (G.H.)

stammen *proprio nominis* hebben overblijfselen bewaard van de eerste evangelisatie in Kongo: het kruisbeeld, kristen namen of eerenamen, enz.-- onze westelijke Bakongo niet. Daaruit kan men opmaken, dat de meeste inwijkingen Mayombe-waarts plaats hebben gevonden vóór de Portugeesche overheersching. Maar dan zijn er ook minstens vier eeuwen verlopen tusschen de afreis der stamouders en hun aankomst in onze streken; en reisbeschrijvingen als bovenstaande zijn ongetwijfeld hier, en daar merkkelijk ingekort.

Anderzijds kan men zich afvragen, waar die «brieven» in de flesschen vandaan kwamen-- of is deze bijzonderheid er later bijgelapt?--en dan die roode en die bleeke gestreepte kralen, uit de faktorijen?

Wat de omreis zelf betreft: is hier werkelijk sprake van *Kinsasa* aan het oude Mpumbu (Stanley-poel)? Het is de eerste maal dat ik daarvan hoor in de overlevering... En waar ligt de *mongo Masisa*? de *mbata Nzadi Kongo*? de *nganda Kimbidi*? Wie kan ons daarover inlichten? ...En bestaan daar, gebeurlijk, nog herinneringen aan een Bakongo-tocht dóór Manianga naar het Westen?

L. Bittremieux, C.I.C.M.
Mbenge.

Résumé de «Sprakkundige Termen in het Lomongo»¹⁾ (Termes Grammaticaux en Lomongo)

En trois articles l'auteur expose la terminologie grammaticale lomongo. Avant l'organisation de l'étude de la grammaire, aucune langue ne possède pareille terminologie; elle a donc ici été forgée par les missionnaires aidés des indigènes.

Deux règles principales ont été suivies: 1° des mots de la langue courante ont été simplement, après explication, appliqués à la grammaire; 2° des termes nouveaux ont été formés suivant

les règles de la dérivation des mots dans la langue indigène. De la sorte une terminologie complète a été élaborée, qui suffit amplement pour le but proposé: asseoir sur des bases solides l'enseignement de formation générale et particulièrement les humanités.

Pour chaque terme l'auteur explique, en le motivant, le mode de formation employé. Des indications précieuses sont ainsi données pour un travail analogue dans d'autres langues congolaises.

1) Voir *Aeq. VI*, page 49.

DOCUMENTA

PSYCHOLOGIE NEGRE.

D'un lecteur :

Je vous soumetts un texte chinois, assez informe, sur la psychologie européenne moderne :

« Les Chrétiens, qui peuplent encore une grande partie de l'Europe, ont plusieurs âmes.

L'une est appelée substance. Tout homme en a une.

On distingue aussi nettement du corps la forme.

Celle-ci appartient même à des pierres. L'homme

contient encore le sens intime, qui se distingue

nettement de la sensibilité générale, qui elle est

une fonction du corps. À côté de ces sortes d'âmes

immatérielles, les chrétiens distinguent encore

l'imagination qu'ils rattachent aux rêves et qui est

présente aussi bien à l'état de veille que durant le

sommeil ; elle est surtout puissante chez les artistes.

L'intelligence est considérée comme immatérielle,

mais pour l'imagination la plus grande confusion

règne parmi les auteurs et les informateurs. Tantôt

on la dit sensible et corporelle, tantôt on prétend

qu'elle est une faculté de l'âme.

Il y a encore la raison. Celle-ci, disent les

catholiques, ne s'oppose pas à la foi dans l'âme,

mais tel n'est pas l'avis de tous les Européens, quoi-

qu'ils soient d'une même race et parlent la même

langue.

Beaucoup d'auteurs emploient encore les

termes : ombre, mânes, esprits, mais ceux-ci ont

une tendance nette à vieillir. Ils ne sont donc pas

immortels. »

Arrêtons ici la citation du texte. Il est si

étrange qu'on douterait de son authenticité. Ce-

pendant, elle n'est pas à rejeter a priori ; car la

description ressemble fort à la façon dont de nom-

breux Européens jugent des conceptions indigènes

sur l'âme.

TEXTE ANCIEN, TOUJOURS ACTUEL.

« L'ennemi du genre humain a suggéré à

quelques-uns de ses satellites l'idée de répandre

dans le monde l'opinion que les habitants des

Indes occidentales et des continents austraux, dont nous n'avons appris l'existence que récemment, devaient être traités comme des animaux sans raison et utilisés exclusivement à notre profit et à notre service, sous le prétexte qu'ils ne participeraient pas à la foi catholique et qu'ils seraient incapables de l'adopter

Dans le désir de remédier au mal qui a été causé, Nous décidons et déclarons par Notre présente lettre, dont chaque prêtre aura à légaliser la traduction par son sceau, que les dits Indiens, ainsi que tous les autres peuples dont, à l'avenir, la chrétienté aura encore connaissance, ne devront pas être privés de leur liberté et de leurs biens—sans égard aux allégations contraires—même s'ils ne sont pas chrétiens et que, au contraire, ils devront être laissés en jouissance de leur liberté et de leurs biens.

Les Indiens et les autres peuples qui plus tard pourraient encore être découverts, doivent être convertis seulement par la parole de Dieu et par l'exemple d'une bonne et sainte conduite. » (Paul III, Bulle « Sublimis Deus », du 9 juin 1537)

LES MISSIONS ET LES SCIENCES.

Extraits du Discours de S.S. Pie XI à l'inauguration de l'Exposition Vaticane, en 1924 :

« Nous avons voulu que l'ensemble magnifique des Missions, de cette oeuvre vraiment divine, soit comme illuminé d'une unique lumière qui en révèle, non seulement la beauté, mais aussi les plus délicates exigences. C'est pourquoi Nous avons désiré que la partie scientifique, géographique, ethnographique, médicale et littéraire des Missions, occupe une place importante, parce que c'est toujours de la région des idées que descendent les grandes directives de l'action.

Car nous vivons dans des temps où, plus que jamais, il est manifeste que tous les héroïsmes et tous les sacrifices inhérents à la vie de Mission ne suffisent plus à assurer le succès de l'apostolat.

Si l'on veut recueillir le fruit complet de

tous ces sacrifices et de tout ce labeur, il faut demander aux sciences des lumières qui permettront d'indiquer les voies les plus directes, qui suggéreront les méthodes les plus efficaces.»

En commentant ces paroles, le R.P Du-bois, S. J. écrit, dans « Chine-Ceylan-Madagascar », 1929 :

« Les peuples les plus arriérés prennent conscience de leur valeur propre et l'apôtre moderne doit avant tout veiller à ne point heurter les susceptibilités nationales, à ne point blesser le sens aigu de la race et des traditions. Il doit s'appliquer *non à s'imposer, mais* (mot qui en dit tant) *à s'adapter* . . .

Tout missionnaire doit être, dans une plus ou moins grande mesure, un ethnologue; comme il doit être d'ailleurs plus ou moins un linguiste, en ce sens que tout Missionnaire doit s'efforcer d'acquérir du peuple à évangéliser une connaissance aussi parfaite qu'il lui est possible de l'obtenir, tout aussi bien qu'il devra (cela ne fait de doute pour personne) parler le mieux possible la langue du pays. Dans la pensée du Saint-Père l'un n'est pas moins indispensable que l'autre, et de fait, la pédagogie la plus élémentaire fait un devoir à n'importe quel maître ou éducateur de comprendre ses élèves, et de leur parler la langue qui leur convient, s'il veut en être compris. Ne l'avait-on pas un peu oublié dans ces derniers temps? » 1)

INDIVIDU ET GROUPE.

Comme réaction contre le totalitarisme, il existe à présent une forte tendance à nier que les groupes aient des droits et à en attribuer seulement aux individus. Cependant, pour son perfectionnement l'individu dépend dans une large mesure du développement du groupe dont il est membre, et le développement du groupe est indispensable à la pleine jouissance des droits individuels. Nier les droits du groupe dans l'intérêt supposé de l'individu est un universalisme irréaliste

1) Rapprochez de ces paroles la conclusion concordante de Westermann, citée dans *Aequatoria*, III, 1940, p.59 (Réd.)

qui, dans la pratique, servirait à masquer ce qu'on pourrait appeler l'impérialisme culturel des nations plus puissantes. (Prof. Morris Ginsberg, dans *AGENDA, A Quarterly Journal of Reconstruction* I. 4. 1942, p. 326 s.)

L'EDUCATION ET LA VIE INDIGENE.

L'éducation est la préoccupation dominante des Européens en Afrique, mais comme nous avons hâte d'obtenir des résultats déterminés et pratiques il n'y a pas de temps à perdre pour l'étude, car il faut nécessairement connaître l'indigène avant de décider quelle éducation lui sera donnée. Le Jeanes School de Kabete, au Kenya, cherche à instruire la masse par l'action des chefs. Ceux-ci sont des éducateurs qui visitent les écoles de village pour améliorer le rendement du personnel, les cours, les méthodes. Ils reçoivent à Kabete, ainsi que leurs femmes, une formation qui les incite à étendre l'action de l'école en dehors de celle-ci, et les pousse à orienter l'activité des élèves vers les besoins manifestés par les communautés indigènes.

Cette innovation offre en matière d'éducation un double système qui est nouveau: 1° en ce qu'il apporte dans le milieu africain des habitudes de vie améliorées par la discipline; 2° en ce qu'il apprécie de manière plus intelligente la richesse culturelle locale. L'opposition éventuelle ne peut être écartée que par l'action de ceux en qui la communauté a confiance et qui agissent en quelque sorte comme un levain dans la pâte. Pour obtenir un tel résultat l'action européenne serait impuissante parce qu'elle est étrangère, étrangère et suspecte.

Le programme de cette école est fondé sur le principe que l'éducation est un moyen de rétablir sur des bases plus fortes ce qu'il y a de meilleur dans la vie indigène. Cela ne veut pas dire que toute la coutume locale sera incorporée dans l'enseignement, mais qu'une bonne part de l'autorité tribale existante des sentiments et des institutions pourra être perpétuée comme un ensemble traditionnel et servir à fonder la loyauté et la citoyenneté dans des conditions nouvelles.

Un pareil programme englobe le folklore local à l'école, l'étude approfondie des institutions

que les chefs devront parfaitement connaître et enfin l'emploi des conceptions indigènes de préférence à toute autre. Nos disciples sont parfois trop stéréotypés pour assimiler des idées nouvelles, mais il y a aussi des cas de conviction enthousiaste ; on a des exemples d'élèves ainsi formés, utilisant les idées indigènes dans l'application des méthodes scolaires et pour présenter des connaissances nouvelles dans un but social parmi les habitants des villages. Il a été reconnu que les croyances religieuses devaient être prises en considération dans cette tentative destinée à modifier la mentalité. Ces croyances

peuvent être préjudiciables à des propositions nouvelles qui n'ont pas derrière elles l'appui pratique des missions, mais elles remontent beaucoup plus loin que l'instruction chrétienne qui est récente. Le seul moyen de faire admettre de nouvelles idées sur l'éducation en ce qui touche la vie tribale et le loyalisme est de présenter celle-ci comme le développement de conceptions indigènes profondes relatives à l'existence et au monde, qui ont un caractère religieux et un effet puissant sur l'activité (J. W. C. Dougall, dans *Africa*, III, P. 57).

Bibliographica

THE STUDY OF AFRICAN SOCIETY by G. Wilson and M. Hunter. — 16 pp.

Cette brochure éditée dans la série des « Rhodes-Livingstone Papers » donne un bon aperçu des diverses questions à traiter dans une étude sociologique des peuplades africaines et signale divers écueils à éviter par les ethnographes. (G. H.)

IUS INTERNATIONALE MINORITATUM, PRAESERTIM QUOAD MISSIONES CATHOLICAS door Bernard Schwering, M.S.C. Hiltrup 1938.

In de ontwikkeling van het minderheden-statuut ziet de schrijver de bevestiging van het naturrecht en de vorming van een internationaal-bonden gewoonterecht, dat de absolute soevereiniteit der staten loochent maar ze alle onderwerpt aan de normen der internationale

rechtvaardigheid.

In het licht van dat minderheden-statuut onderzoekt hij die normen, die hoofdzakelijk de onvervreembare rechten van den mensch vrijwaren, welke ook zijn ras, zijn taal of zijn godsdienst weze.

Jammer genoeg is ook hier nog geen onbetwistbare lijst dier onvervreembare naturrechten van den mensch opgemaakt. En als schrijver ons in enkele klare bladzijden toont, hoe de Kerk zich afgekeerd heeft van het protectoraat der missies om meer en meer dat gemeenrecht in te roepen voor haar missionarissen en haar volgelingen, dan gebeurt dat toch enkel in de « hypothese », d. w. z. in den onnatuurlijken, liberalen toestand der huidige staten.

Maar buiten dit voorbehoud is deze latijnsche thesis in kerkelijk recht een voorbeeld van klaarheid en durf. En het is alleen maar jammer dat schrijver ze niet in haar geheel heeft kunnen uitgeven.

E. B.

A NOS ABONNES.

L'augmentation continuelle des frais nous oblige à augmenter le montant de l'abonnement. L'adaptation de celui-ci à chaque nouvelle hausse des prix n'est pas possible. C'est pourquoi nous avons décidé de le porter directement à 100 fr.

Nous aimons à croire que nos abonnés nous sauront gré de leur offrir une contrepartie sous la forme d'une présentation meilleure et d'une augmentation de volume. Nous espérons que nos moyens nous permettront de continuer ces améliorations.

Plusieurs amis ont exprimé le vœu que d'autres caractères typographiques soient employés. Nous regrettons vivement de ne pas encore pouvoir y donner suite. Les circonstances présentes ne permettent pas de faire tout ce que l'on désire. Cependant, l'amélioration souhaitée sera introduite aussitôt que possible.

Nous insistons pour que l'abonnement soit payé au courant du trimestre précédant la nouvelle année.

Plus grande sera la fidélité de nos abonnés et amis à nous soutenir, plus nous serons en mesure d'améliorer la revue et d'augmenter sa valeur.

AEQUATORIA.**AAN ONZE ABONNENTEN.**

De steeds stijgende onkosten dwingen ons tot het verhoogen van den abonnementsprijs. Het gaat niet op telkens het abonnement aan te passen aan elke nieuwe stijging der prijzen. Daarom hebben wij besloten van af den komenden jaargang het abonnement te brengen op 100 fr.

Onze abonneuten zullen echter eenige vergoeding vinden in de verbetering van papier en de vermeerdering van bladzijden. Wij hopen dat zij onze pogingen op prijs zullen stellen, en dat onze middelen ons zullen toelaten de verbetering vol te houden en uit te breiden.

Van verscheiden zijden werd de wensch geuit dat ander lettertypen zouden gebruikt worden. Wij betreuren het ten zeerste, dat wij daaraan nog geen gevolg kunnen geven. In deze tijden doet men waarlijk niet wat men verlangt. De gewenschte verbetering zal echter zoodra mogelijk doorgevoerd worden.

Wij dringen er op aan, dat het abonnement betaald wordt in den loop van het laatste trimester vóór den nieuwen jaargang.

Hoe trouwer al onze abonneuten en vrienden ons blijven steunen, hoe meer en degelijker verbeteringen wij zullen kunnen aanbrengen. Wij zijn allen en ieder dankbaar voor hun trouwe belangstelling.

AEQUATORIA.

FABLES NTOMBA

(Suite)

LA TORTUE ET LE LEOPARD.

Une Tortue et un Léopard décidèrent d'aller en forêt creuser des fosses à bêtes. Ils partirent et creusèrent des fosses dont ils dissimulèrent l'ouverture par des feuilles mortes.

Un cochon sauvage tomba dans une des fosses. Nos deux compères vinrent voir la fosse. Le Léopard dit à la Tortue : « Envoyons de la viande à nos femmes, au village. »

Il prit les bons morceaux pour sa femme à lui, et donna les pieds et les os à la Tortue, pour sa femme à elle. La Tortue prit la viande et partit.

En route elle s'arrêta et réfléchit. Elle se dit : « Que pourrais-je bien faire pour m'emparer de la bonne viande destinée au Léopard ? »

Elle s'enduisit la figure de cendre, prit une cloche et tout en la faisant tintinnabuler, criait :

« Nous cherchons le Léopard et la Tortue, ngao-ngao : Que la Tortue échappe à la mort, qu'importe, mais le Léopard doit mourir, ngao, ngao ;

« Nous cherchons le Léopard et la Tortue, ngao ngao : Que la Tortue échappe à la mort, qu'importe, mais le Léopard doit mourir, ngao, ngao.

Le Léopard entendit ces cris et s'enfuit aussitôt : la Tortue s'empara de la viande destinée au Léopard et alla la porter à sa femme. Elle fit plusieurs voyages.

Un jour le Léopard revint chercher

des vivres pour sa femme. Il se dit à lui-même : « Aujourd'hui je ne m'enfuirai pas quand j'entendrai le chant de cet homme. » Au même instant il entendit les chants en question. Il s'arrêta et vit la Tortue qui s'approchait en faisant sonner sa cloche et en criant.

Il bondit et s'empara de la Tortue et lui dit : « Ah, c'est toi qui fais cela tous les jours. Aujourd'hui tu mourras. »

La Tortue riposta : « Si tu veux me tuer, tue-moi au bord de l'eau, car ici mon corps est sans graisse, tandis que là-bas, je suis adipeuse. » Le Léopard la porta au bord de l'eau. Il prit une machette, en frappa la Tortue qui devint invulnérable, et qui se glissa dans l'eau.

Le Léopard attendit longuement, se disant : « La Tortue va se noyer ; bientôt elle réapparaîtra à la surface. »

Il ignorait que la Tortue est précisément une bête aquatique.

UN YOKA ET UN LEOPARD.

NOTE. Yoka est un animal nocturne de la taille d'un chien indigène. Pendant le jour, il dort en haut des arbres ; la nuit il descend pour manger. Durant la nuit il ne cesse de pousser des cris aux alentours des villages. On le capture rarement : bien des adultes ne l'ont jamais vu. 1)

Un Léopard aurait bien voulu tuer un Yoka, mais il lui était impossible d'en capturer, car le Yoka est fort habile. Un jour le Léopard questionna le Yoka : « Mon

1) Le yoka est appelé dans d'autres dialectes : bombolo ou bomboa. (G.H.)

benjamin, dis-moi donc à quel moment tu manges? »

Le Yoka répondit: « Si tu entends crier Oba-Oba, Oba-Oba, c'est que je suis à terre pour manger. Quand tu n'entendras rien, c'est que je suis en haut de l'arbre. »

Le Yoka le trompait car il ne voulait pas que le Léopard sut à quel moment il descendait de l'arbre pour manger: en réalité, quand il crie, il est en haut, et quand il se tait il est à terre.

Le Léopard entendit crier: « Oba-oba, oba-oba. » Aussitôt il se précipita au pied de l'arbre afin d'attraper le Yoka et de le tuer, mais le Yoka continuait de crier en haut sans descendre.

Le Léopard attendit longtemps pensant que le Yoka allait descendre comme il le lui avait expliqué: il ne songeait nullement que le Yoka l'avait trompé. Le Léopard est intelligent, oui, mais il oublie que le Yoka l'est également.

L'ANTILOPE ET LA TORTUE

L'antilope dit à la Tortue: « Tu ne sais pas courir ». La Tortue répondit « Soit: un jour ou l'autre nous ferons une course de vitesse ». On fixa le point de départ: la course devait avoir lieu le lendemain.

Le soir la Tortue s'en alla trouver ses compagnes et leur dit: « Demain, l'Antilope et moi, nous allons faire une course de vitesse. Je voudrais que vous fussiez toutes le long de la route. Quand vous entendrez l'Antilope crier « Tortue! » vous répondrez: « Me voici! » Avez-vous bien compris? »

Les Tortues répondirent: « Oui, nous avons bien compris. »

Le lendemain matin, l'Antilope et

la Tortue partirent en même temps, à toute vitesse. L'Antilope bondissait.

Ayant parcouru une distance importante, elle cria: « Tortue, Tortue, où es-tu? » Une Tortue répondit: « Me voici, je suis près de toi. » L'Antilope redoubla d'ardeur.

Elle dépassa la moitié du trajet à faire et cria de nouveau; une autre Tortue lui répondit. L'Antilope courut encore plus vite et appela une troisième fois. Une troisième Tortue cria.

L'Antilope recommença à faire des bonds, mais elle était à bout de souffle. Elle arriva au bout du village où elle rencontra la Tortue qui lui cria: « Tu es là? Hé bien, tu vois, je te dépasse en vitesse. »

LE LEOPARD ET LA MBOLOKO.

La femelle de la Mboloko était grosse et désirait des chenilles. Un jour la Mboloko surprit le Léopard en train de manger des chenilles. Elle cria: « Comment ferais-je bien pour obtenir quelques-unes de ces chenilles? Voici comment je m'y prendrai: je chercherai de la pulpe de noix de palme, je l'enfermerai dans des feuilles et je la mettrai au feu. Le Léopard entendra bruire la graisse « zaa-zaa, zaa-zaa »; il me demandera des explications et je lui répondrai: « Ce sont des mets inconnus de toi; tu n'en as encore jamais mangé. Ils contiennent bien plus de graisse que les chenilles. »

Elle fit comme elle avait décidé.

Le Léopard vint rendre visite à la Mboloko et lui dit: « Qu'as-tu mis sur le feu? »

La Mboloko répondit. « C'est un mets qui contient bien plus de graisse que la chenille: je sais que tu n'en as jamais goûté. »

Le Léopard repartit: « S'il en est

ainsi, échangeons nos vivres. Donne-moi ce que tu as préparé et je te remettrai mes chenilles. »

La Mboloko fut d'accord : « Très bien, dit-elle, faisons l'échange », et ils échangèrent leurs provisions.

La Mboloko recommanda au Léopard de ne défaire le paquet que quand il serait devenu froid : « Sinon, ajouta-t-elle, la graisse se répandra par terre. »

Elle prit les chenilles et alla les porter à sa femelle qui sauta de joie en recevant ce qu'elle avait tant désiré.

Le Léopard partit aussi mais en chemin s'arrêta : « Je vais ouvrir le paquet, se dit-il, il doit être refroidi. » Il le défilcela et vit la pulpe. Il se mit dans une grande colère et jura que celle qui avait emporté ses chenilles mourrait le jour où ses yeux la verraient.

Le Léopard chercha la Mboloko mais ne la rencontra jamais.

LA MBOLOKO ET LE LÉOPARD.

Le Léopard dit à la Mboloko : « Allons nous promener jusqu'au prochain village. » Ils partirent et les gens du village les installèrent. Ce village était plein de chèvres.

Le Léopard les vit et s'empressa de dire à la Mboloko : « Aujourd'hui nous ne mourrons pas de faim car je tuerai quelques chèvres. Quant à toi, trace deux routes, une pour moi et une autre pour toi mais que ces deux routes aboutissent à l'endroit où nous sommes. »

La Mboloko prit la machette et la hache et ouvrit deux chemins ; elle fit aboutir celui du Léopard aux larges racines d'un faux-cotonnier prévoyant qu'il s'y blesserait au moment où les habitants du village

le poursuivraient ; à cause d'elles il serait même capturé.

Cette besogne terminée, elle alla dire au Léopard : « Les deux routes sont faites. » Celui-ci répondit simplement : « Repose-toi : c'est bien. »

Le soir le Léopard prit une chèvre et en donna à manger à la Mboloko. Il lui dit : « Nous avons maintenant des provisions : soyons malins. Remplissons deux vases, l'un de sang et l'autre d'eau ; nous les placerons près de nos lits, le vase de sang à côté de mon lit et le vase d'eau à côté de ton lit. Au premier chant du coq tu déversera sur moi le vase d'eau et je déverserai sur toi le vase de sang. »

Ils furent d'accord et allèrent se coucher.

En pleine nuit, la Mboloko se leva et changea les vases de place : elle mit le vase de sang près de son lit et le vase d'eau près du lit du Léopard.

Au premier chant du coq, le Léopard fut aspergé de sang et la Mboloko fut inondée d'eau. A la pointe du jour, il y eut grand tapage au village, le propriétaire des chèvres s'étant aperçu que l'une d'entre elles manquait. Il découvrit même le trou par lequel on avait volé. Il réunit tout le monde. Unanimement on affirma que ce ne pouvaient être que le Léopard et la Mboloko. Allons voir, dirent-ils, l'endroit où ils ont couché, nous rendre compte s'ils ont du sang sur eux. »

Ils constatèrent que le Léopard portait des traces de sang partout ; ils résolurent de les massacrer tous les deux, le Léopard et la Mboloko. Hélas, ceux-ci disparurent prestement. Le village entier se mit à leur poursuite.

Le Léopard heurta de la tête la gros

se racine du faux-cotonnier, se blessa et fut tué par les gens; la Mboloko s'échappa.

Un peu plus tard la Mboloko revint et dit aux villageois: « Je n'ai pas tué votre chèvre. D'ailleurs avez-vous constaté des traces de sang sur moi? »

On lui répondit: « De fait, ce n'est pas toi, le Léopard seul est coupable: il était rempli de sang. »

Ils découpèrent le Léopard et se mirent à en distribuer les morceaux. La Mboloko quémанда un morceau: « Donnez-moi le foie, dit elle, je le porterai aux petits du Léopard. Je leur ferai croire que c'est leur papa qui le leur envoie. »

On lui donna le foie.

La Mboloko le porta aux petits du Léopard, leur disant: « C'est de la viande que votre papa vous destine: lui-même sera ici bientôt. »

La semaine suivante, la Mboloko jouait de la guitare tout en chantant « Les petits du Léopard ont mangé le foie de leur papa: Les petits du Léopard ont mangé le foie de leur papa. »

Les petits léopards entendirent ces chants et s'écrièrent: « Ooo; ngoo ..! La Mboloko a tué notre papa et elle est venue nous apporter le foie. »

Ainsi naquit une grande haine entre la Mboloko et les petits léopards. Ils cherchèrent à la tuer mais la Mboloko faisait bien attention.

LE GRAND-PÈRE ET LE PETIT-FILS.

Un grand-père possédait un couvre-chef fait de plumes d'oiseaux. A certaines périodes, ses ennemis venaient se battre avec lui. Un jour qu'ils étaient là, son petit-fils lui cria: « Grand-père, enfuis-toi vite; tes ennemis viennent pour se battre avec toi. »

Le Grand-père mit simplement son couvre-chef et secoua la tête. Aussitôt ses ennemis s'enfuirent mais il les rattrappa et les tua.

Un jour le grand-père alla en forêt, tête nue; il avait laissé son couvre-chef chez lui, entre les mains de son petit-fils qui y mit le feu. Rentrant de sa course en forêt, le grand-père fut arrêté par ses ennemis qui venaient se battre avec son petit-fils.

Le petit-fils se précipita dans la maison pour y prendre le couvre-chef à plumes mais il ne trouva plus rien: le feu avait tout consumé.

Les ennemis s'emparèrent du grand-père et du petit-fils sans difficulté, car c'était ce couvre-chef qui les rendait invincibles.

LES DEUX FRÈRES ET L'OISEAU.

Un Frère-Aîné s'en alla en forêt avec son Frère-Benjamin. Ils capturèrent un oiseau, appelé « imondoko » (petit oiseau noir) et l'apportèrent à la maison. Les gens venaient le regarder et s'en amuser.

Un jour l'aîné partit en voyage. Il fit cette recommandation à son Benjamin: « Si les gens viennent voir l'oiseau, il ne faut pas ouvrir la maison pour le leur montrer: entendu? »

Réponse: « Oui, j'ai compris. »

L'Aîné s'en alla. Les gens vinrent nombreux et le prièrent de leur montrer l'oiseau de son frère Aîné. Le Benjamin prit l'oiseau et le porta hors de la maison afin qu'ils pussent bien le voir. Sans hésiter un instant celui-ci s'envola.

L'Aîné revint à la maison. Le Benjamin lui raconta ce qui s'était passé; il reçut cette simple réponse: « Bon; va le chercher, toi tout seul, tu entends? »

Le Benjamin se mit en route et marcha longtemps. Il s'arrêta chez un vieillard devant la porte duquel poussait un arbre immense, plein d'oiseaux. Il demanda au vieux l'autorisation de monter dans l'arbre et d'aller y capturer l'oiseau de son Frère Aîné.

Le notable lui répondit : « Soit, mais d'abord puise de l'eau pour moi, nettoie les herbes devant ma maison, balaie ma case et ensuite tu pourras monter dans l'arbre. »

Le jeune homme acquiesça et s'empara de son oiseau. Il le montra au vieillard qui lui dit : « C'est très bien ; avant de te laisser partir je vais te donner des semences d'aubergines : tu en feras ce que tu voudras. »

Le Benjamin les prit et les planta dès son retour au village. Ils portèrent de superbes fruits.

A un moment donné la femme de l'Aîné désira des aubergines. On lui en donna : elle les mangea toutes.

Aussitôt on alla mettre au courant de ce qui s'était passé le Benjamin qui dit simplement : « Soit ; il ne me reste qu'une chose à faire : je vais ouvrir le ventre de la femme de mon Frère Aîné et reprendre mes aubergines. »

LE LEOPARD ET L'EMPOOMPO.

NOTE. L'Empoompo est un colombidé de la taille d'un jeune pigeon, à livrée fauve isabelle, variée de brun et de gris bleuâtre

Le Léopard dit à l'Empoompo : « Je voudrais que tu me pleures : je simulerai la mort. Quand tu verras un animal, tu l'appelleras, et tu lui diras : « Viens, pleure avec moi notre vieux qui vient de mourir. » S'il accepte, tu le placeras à ma tête, toi

tu te mettras à mes pieds. De cette façon j'attrapperai l'animal qui viendra me pleurer et nous nous le partagerons. »

Ainsi fut fait.

Un jour l'Empoompo vit arriver un cochon sauvage. Il pleura encore plus fort et interpella ce cochon : « Mon cher, mon aîné, viens donc pleurer avec moi notre vieux qui est mort. Mets-toi du côté de la tête, je me placerai aux pieds. » Le cochon obéit. »

Le Léopard se leva, bondit, prit le cochon, le tua et se mit à le déchirer en morceaux. Il ne donna à l'Empoompo que la tête et se réserva le reste.

La Mboloko vint à passer. L'Empoompo l'appela : « Viens pleurer avec moi notre vieux qui est mort. » La Mboloko vint. L'Empoompo lui dit : « Va te mettre à la tête, je me placerai aux pieds. »

La Mboloko répondit : « Je ne suis pas bien sûre que le Léopard soit mort, je crois bien qu'il me joue un tour et qu'il fait semblant d'être mort, car je vois sa bouche fermée et ses yeux qui regardent comme ceux d'un vivant. Attends, je vais m'assurer de ce qui se passe. Je vais prendre une enclume et je vais l'en frapper sur la gueule. »

Elle prit alors une enclume et en frappa violemment le Léopard sur la gueule de façon à casser toutes ses dents et à écrabouiller ses joues.

Le Léopard essaya de se lever, mais la Mboloko le frappa de nouveau à la tête et le Léopard mourut. L'Empoompo s'envola à grande vitesse.

LE POLYGAME ET SES QUATRE FEMMES.

Un homme avait épousé quatre femmes mais il ignorait leurs noms. Il exerçait le métier de pêcheur. Il partit un jour à la

pêche sans avoir renseigné à ses femmes l'endroit du fleuve où il allait pêcher : il y mourut. Durant plusieurs jours ses femmes cherchèrent son cadavre mais elles ignoraient totalement l'endroit.

L'une d'elles dit : « J'ai rêvé que le cadavre de notre mari se trouve au pied d'un grand arbre. » Les autres ripostèrent : « Notre mari est allé à la pêche, il y est mort : comment saurons nous où il se trouve maintenant. »

Une autre femme dit : « Un jour que j'étais assise près de notre mari, j'ai pris la mesure de ses pieds. » Les autres dirent : « Allons, cherchons ses traces et mettons-y cette mesure : nous trouverons. » Elles firent ainsi jusqu'à ce qu'elles arrivèrent à une rivière. Là elles furent arrêtées et murmurèrent : « Comment faire pour traverser cette rivière ; nous n'avons pas de pirogue. »

Une autre femme dit : « Ecoutez : je vais me placer au milieu de la rivière, j'étendrai mon bras et vous passerez dessus. » Elles firent comme il avait été proposé et arrivèrent près du cadavre : là elles pleurèrent amèrement. Elles crièrent : « Comment faire ? Où trouver des médicaments ? Les sorciers sont restés au village. »

La quatrième femme dit : « Un jour notre mari m'a montré ses médicaments, les voici. » Elle en mit dans la bouche du mort qui aussitôt ressuscita. L'homme et ses femmes furent pleins de joie parce que enfin ils purent se revoir. Ils rentrèrent chez eux.

Elles voulurent toutes les quatre être la première femme et disputèrent longuement. Les juges tranchèrent le différent en leur disant : « Toutes les quatre vous avez collaboré à la résurrection de votre mari ; en conséquence vous devez toutes les quatre occuper le même rang. »

Ils donnèrent alors à chacune d'entre elles un nom :

celles qui avait eu le rêve, fut appelée

Ilots i botio (rêveuse nocturne) ;

celle qui avait mesuré la longueur des pieds du mari, fut appelée Lobanzi (morceau de bambou) ;

celle qui avait fait le pont de ses bras, fut appelée Bonkosi (force du lion) ;

celle qui avait donné les médicaments fut appelée Nkanga (sorcière).

LE RAT ET L'OISEAU.

Un Rat avait élu domicile au fond d'un marigot. La crue des eaux vint et inonda tout. Le Rat vit passer au-dessus de lui un Iloko (oiseau de la grandeur d'un pigeon), il lui cria : « Je suis si malheureux maintenant, viens donc à mon secours ».

L'Iloko le prit et le porta à une pêcherie. Le Rat vit un creux au flanc d'une bûche de bois : il s'y glissa. Au même moment un pêcheur prit la bûche, la mit dans sa pirogue et rentra chez lui. Le Rat fut tout heureux de se voir dans une maison.

A quelque temps de là les enfants du pêcheur s'en allèrent patauger dans l'eau du marigot : ils virent l'Iloko, le capturèrent et l'emportent avec eux. L'Iloko vit le rat et le supplia de l'aider à se sauver.

Le Rat prit des cendres, en couvrit l'Iloko et le déposa près du feu. Les enfants trouvèrent qu'il était fort sale : ils avaient honte de le montrer ainsi à leur papa. Ils décidèrent d'aller le laver au marigot.

A peine hors de la maison, l'Iloko sauta, et envola.

ILIALINGA ET SA BELLE-MÈRE.

Ilialinga avait épousé la nommée Nyanganga dont la maman était encore en vie. A la moindre dispute avec son mari, elle courait chez sa mère tout raconter. Celle-ci se précipitait chez Ilialinga et l'injurait copieusement.

La mère de Nyanganga tomba malade et mourut. On alla prévenir Ilialinga qui était parti pour un long voyage : il revint aussitôt sur ses pas et rencontra en chemin des gens qui creusaient une fosse pour sa belle mère. Il les questionna : « Pour qui le trou que vous creusez ? » Ils répondirent : « Cette fosse est destinée à ta belle-mère. » Ilialinga pleura à chaudes larmes et se coucha dans la fosse, criant :

« Enterrez moi avec elle. »

Les fossoyeurs répartirent : « Si tu désires vraiment être enterré, attends un instant ; nous allons creuser une grande fosse car celle-ci n'est suffisante que pour une seule. » Ilialinga sortit de la fosse.

La nouvelle fosse terminée, les fossoyeurs appellèrent Ilialinga et lui crièrent : « Viens donc, nous allons vous enterrer tous les deux, toi et ta belle-mère. »

Ilialinga riposta : « Les chemins ne vont pas deux fois d'un point à un autre. » ce qui veut dire : « On ne se couche dans la tombe qu'une seule fois, jamais deux fois. »

J. Esser
Lezariste
Irebu

Bij de « PAGES D'HISTOIRE AFRICAINE », Aequatoria, 1943, n°1.

In *Der Islam* von Samuel M. Zwemmer (uit het Engelsch van Gravin Elis. Groeben) Kassel, 1909 lees ik : « (De Arabieren) bij hunne bekeeringspogingen drongen langs drie verschillende zijden Afrika binnen... *van Egypte* (ik onderstreep, L.B.) trokken zij Westwaarts tot aan het Tshad-meer ; *van het Noorden* van Afrika kwamen ze tot aan het Tshad-meer en in het Niger-gebied ; van Zanzibar uit openden de slavenhandelaars den weg tot aan de groote meren... *De Islam trok de Sahara door ten jare 1200... langzaam maar onweersstaanbaar* (blz. 77, 78.)

Het zijn dus de afstammelingen dezer Arabieren die Mallante en zijn zegsmannen aangeven als de onbetwiste meesters van Gazola en Nigerië, in de nabuurschap van Joodsche inwijkelingen en (geïsla-

miseerde) fetisjistische Zwarten. En de veronderstelling van Mgr Tanghe, dat de mahomedaansche verovering is uitgegaan van Egypte en Egyptisch Soedan is dan ook een geschiedkundige zekerheid. Daar is echter bij te voegen : het feit der drukking uit het Noorden, die evenmin als eerstgenoemde, vreemd zal geweest zijn aan den trek der Zwarte bevolkingen naar Ubangi en Uele.

Een verdere passus die misschien niet zonder belang is voor de geschiedenis onzer Noordermarken : In het jaar 1775 ging Othman, een Fulah uit Gober, op bedevaart naar Mekka, en teruggekeerd, vol van het streven der Wahabi naar hervorming en verovering, maakte hij herders tot krijgslieden en stichtte te Sokoto een machtig moslemsch rijk. Zijn heerschappij reikte van den Atlantischen Oceaan tot aan het Tshad-meer, en van Binue tot de Sahara (ib.).

L. Bittremieux, C.I.C.M.

ENSEIGNEMENT DE FORMATION GENERALE.

Les meilleurs pédagogues d'Europe et d'Amérique considèrent comme une des principales carences de l'École moderne l'absence d'un but nettement circonscrit. Les plus perspicaces rattachent ce défaut à une cause encore plus profonde : le manque de base philosophique, ou le divorce de l'enseignement avec la philosophie. Cette situation a provoqué des tâtonnements et essais qui auraient pu être évités et dont a pâti, non seulement la « génération sacrifiée », mais la société entière et la civilisation. Elle a causé des erreurs multiples et - chose peut-être plus grave - des confusions dans les termes et dans les idées, confusions parfois gossières, mais toujours néfastes, conduisant à des préjugés d'autant moins déracinables que l'enseignement atteint la masse par l'obligation scolaire et la « démocratisation de l'instruction ». Un exemple typique est l'équivoque qui règne autour de mots tels que : éducation, enseignement, instruction, etc.

Cette équivoque existe même dans les pays qui ne sont pas allés jusqu'à confondre les termes, comme les Anglo-Saxons, pour qui le mot éducation couvre deux réalités très différentes.

Il est naturel que les erreurs et les confusions indiquées aient été transportées dans les colonies. La colonisation moderne a été entreprise avec le double but, avoué ou non, d'incorporer de nouvelles populations dans la sphère économique et politique de la mère-patrie et de leur faire adopter la civilisation européenne (on n'en concevait pas d'autre), ceci étant souvent considéré comme un moyen plutôt que comme un but concomitant.

Cette situation est d'autant plus compréhensible que les confusions citées n'étaient pas, au siècle précédent, reconnues comme telles. Etant les conséquences logiques des erreurs philosophiques du XVIII^e siècle, elles étaient plutôt rangées parmi les grandes conquêtes de la civilisation moderne. Les rares penseurs qui osaient prédire les suites funestes de ces conceptions étaient traités - c'est le sort habituel des précurseurs - d'obscurantins et de réactionnaires. Ce n'est que plus récemment que les pédagogues ont commencé à

réagir, mais leur triomphe est encore éloigné.

La confusion incriminée nous oblige à toujours recommencer les définitions. En éclaircissant les termes, on fait tomber la moitié des discussions. On n'a qu'à consulter un dictionnaire pour s'apercevoir de la variété de sens attachés au mot école : du simple enseignement technique à l'éducation totale.

La distinction entre école de formation générale et instruction technique est de la plus haute importance. La première tend à l'éducation totale de l'homme ou du moins à l'éducation intellectuelle intégrale ; la deuxième poursuit la préparation à une carrière, le perfectionnement dans une branche particulière. Le premier prend, selon l'âge et le degré de perfectionnement atteint, les formes d'école gardienne, d'école primaire, d'humanités, de formation générale supérieure. L'enseignement technique est l'objet d'une école professionnelle, d'une école normale, d'un institut d'université, etc. Sa caractéristique est la spécialisation, tandis que l'enseignement de formation générale s'attache à développer l'homme entier.

Il va sans dire qu'une école spéciale ne peut omettre d'agir sur la formation générale. Même en s'abstenant elle exerce une influence, mais négative. Une institution spécialisée qui respecte dans l'élève la personne humaine continue en même temps l'éducation ; mais ce n'est pas là sa fin propre. Le but poursuivi par les deux genres d'école est radicalement différent.

QU'EST-CE QUE LA FORMATION GENERALE ?

On peut répondre avec un auteur dont je me ne rappelle pas le nom : « La formation est ce qui reste lorsqu'on a tout oublié : »

Cette définition n'étant pas assez explicite, je ne pense pouvoir mieux faire que de cueillir dans les écrits de quelques sommités pédagogiques modernes une petite anthologie, qui allongera l'exposé, mais qui fera comprendre ce qu'il faut entendre par formation générale. Je traduis d'après

le Dr Fr. De Hovre, Paedagogische Denkers van onzen Tijd, 1935.

« Dans l'enseignement il faut distinguer deux choses : d'abord, la connaissance, ensuite : la formation de l'esprit qui peut et doit être acquise par l'étude, par l'exercice des facultés intellectuelles, par la conquête de connaissances. Or, quand l'enseignement est donné et reçu de travers, il peut souvent communiquer le savoir, sans qu'il développe l'esprit, sans annoblir et affermir les facultés...

C'est l'éducation intellectuelle qui fait absorber par l'esprit les connaissances de telle façon qu'elle le nourrit, l'annoblit et le fortifie. C'est l'éducation intellectuelle qui forme avec soin l'esprit, qui l'exerce, le développe, le modèle; elle l'annoblit plus qu'elle ne le remplit. C'est l'éducation intellectuelle qui fait de l'enseignement une nourriture substantielle dont l'esprit extrait des sèves qui le font croître, des sèves qui sont transformées dans sa propre substance.

Alors seulement l'enseignement devient une véritable éducation de l'intelligence; alors seulement il devient esprit et vie.

Ainsi il ya des hommes qui sont très savants, mais qu'on peut à raison considérer comme très mal éduqués, même du point de vue de leur éducation intellectuelle...

En résumé, on est instruit quand on possède beaucoup de connaissances; on n'est éduqué intellectuellement que lorsqu'on montre de la raisonnable, du goût, de l'imagination, du jugement, de l'aptitude à réfléchir et à parler; on est complètement éduqué quand on a formé le caractère, la conscience, la délicatesse, le cœur (Mgr Dupanloup, De l'Éducation, p.138 s.).

Le but de la formation mentale consiste à « ouvrir l'esprit, le rectifier, l'affiner, le rendre apte à acquérir et à assimiler des connaissances, à les embrasser dans une synthèse, à les dominer et à s'en servir; lui donner le pouvoir sur ses propres facultés par l'attention, la souplesse, la méthode, l'exactitude critique, la perspicacité, la promptitude, l'adresse, la puissance de persuasion » (Card. J. Newman).

« L'homme formé doit avoir une instruction... qui soit à la fois un élément et un ferment de sa personnalité vivante. Sa connaissance doit être solide et organisée; elle doit avoir de la co-

hésion et être toujours ouverte à tout nouvel apport par les sources de la formation spontanée...

Un esprit sain réagit sur les impressions du monde extérieur... Son premier objet est le langage. L'esprit est plus qu'au monde extérieur, intéressé à la parole qui est son moyen d'expression propre. Il n'est donc pas étonnant que la maîtrise de la parole, le « fari posse » occupe, à toutes les époques, une place importante dans l'idéal de la formation...

La connaissance et l'érudition rehaussent et approfondissent la valeur de la personnalité seulement quand elles et se transforment dans des habitudes de pensée solides et des convictions fermes... Les éléments moraux sont ainsi partie intégrante de l'idéal de la formation... Et la moralité suppose que l'homme subordonne sa volonté à l'ordre fondé par Dieu (O. Willmann, Didaktiek 111.)

« Penser que l'éducation doit servir maintenir des institutions, fussent-elles les plus utiles, est une erreur grossière. Eduquer veut dire former des hommes, et ceux-ci ont plus de valeur que les institutions, puisqu'ils créent les institutions, les nourrissent et les réforment... L'éducation est une œuvre d'épanouissement vital. La tâche principale de l'éducation est d'exciter dans l'élève la faim de l'aliment spirituel et de lui fournir cet aliment, afin qu'il vive supérieurement et qu'il agisse personnellement...

C'est une erreur fondamentale de tout notre enseignement que chacun n'aspire qu'à apprendre beaucoup, tandis que l'esprit et le caractère ne sont pas formés... Le but suprême de l'éducation est de nourrir la vie, d'affermir sa propre vitalité et de la communiquer aux autres » (Mgr Spalding, Theories of Life and Education).

« Un homme cultivé n'est pas toujours un savant. Le contraire peut être vrai aussi... La mémoire de X peut se dérober; il est même possible qu'il n'a jamais voulu connaître tous les détails des différentes sciences. Il est cultivé parce qu'il comprend et possède intimement les fondements généraux de la science et de l'art; parce qu'il découvre le sens véritable de la vie des événements; parce qu'il est formé à la réflexion et au jugement; parce qu'il sait distinguer avec promptitude et justesse l'apparence de la réalité; parce

qu'il saisit immédiatement combien sont creux le semi-intellectualisme et le verbiage...

La vraie formation a du style et du caractère... Un homme cultivé n'est pas l'homme du moment, comme ces innombrables qui se croient cultivés parce qu'ils s'enthousiasment pour toute nouveauté artistique et scientifique, et qu'ils courent les rues pour se faire admirer... Les « virtuoses du moderne » sont les parasites de l'hypercivilisation. Ils ont pullulé à toutes les époques: dans la Grèce agonisante, dans la Rome décadente, dans la maison d'aliénés qu'est l'Europe volcanique... Rien ne déforme tant que devenir le jouet de slogans (S. Dunin Borkowski: *Reifendes Leben*, 235).

« Le volume de l'érudition, le nombre de langues, la diversité des sciences et en général la quantité de faits qu'on a entassés dans la mémoire sont trop souvent considérés comme la mesure de la formation de l'esprit. Mais cet étalon est insuffisant et conduit à l'absurde...

Les traditions scientifique, littéraire, esthétique, institutionnelle et religieuse sont interdépendantes, mais aucune n'est apte à remplir la fonction des autres. Par conséquent, toutes doivent être dans une certaine mesure à la base de la vraie formation intellectuelle. Néanmoins, la « culture » ne peut être mesurée quantitativement ni par la science, ni par la littérature et l'art, ni par les institutions, ni par la religion....

Parmi les caractéristiques d'un homme cultivé je nomme en premier lieu la pureté et l'exactitude dans l'emploi de la langue maternelle. Comme deuxième note de l'éducation je cite telles manières distinguées qui sont la manifestation d'habitudes de pensée et d'action stables... Une troisième caractéristique de l'homme cultivé est la puissance de réflexion et l'habitude de la mettre en pratique... La vitalité est une quatrième caractéristique d'un homme cultivé...

Notre éducation moderne est en grande partie antipédagogique parce qu'elle rend difficile, sinon impossible, l'épanouissement. La spécialisation précoce est un ennemi de la vitalité. Le dégoût du désagréable avant de l'avoir compris est un ennemi de la vitalité... Eduquer est déposer la semence d'une croissance intellectuelle et morale constante (N. Murray Butler: *Meaning*

of Education).

« L'homme formé est l'homme chez qui la raison remplit sa tâche de pénétrer les grandes idées divines qui sont à la base de la réalité et de les incorporer à sa propre vie; c'est celui dont les sentiments nobles de courage, d'amour de la vérité, de piété, d'horreur pour la vulgarité sont devenus des états solides pour une volonté vaillante; c'est celui dont la vie passionnelle est domptée et bridée de telle façon qu'elle est au service de la vie supérieure, au lieu de la troubler ou de la dominer...

Mais comme l'individu arrive à l'épanouissement de sa vie spirituelle uniquement comme membre d'une communauté, comme enfant de son peuple, nous pouvons définir la formation aussi comme l'aptitude, acquise par l'éducation et l'enseignement, à participer pleinement, à la vie spirituelle de son peuple et de son temps...¹⁾ Est formé celui qui, muni d'un regard clair et d'un jugement sûr, sait choisir son attitude vis-à-vis des philosophies de la vie et du monde, vis-à-vis des problèmes et des courants de son milieu historique...

Ce n'est pas tant la matière que la forme qui est décisive pour la formation... La vie organique ne peut être formée par l'action mécanique: elle ne peut qu'être mutilée ou détruite par elle. Tout cela vaut pour la vie mentale: elle peut s'épanouir, non par l'application extérieure de « branches formatrices », mais seulement par l'activité propre du principe vital interne. On peut faire apprendre par coeur des noms et des mots, des formules et des paragraphes et des manuels entiers de « formation » - et cela se fait journellement dans tous les pays de l'Europe civilisée dans des milliers d'établissements d'enseignement - et si l'on n'arrive pas à l'assimilation intérieure et à l'appropriation des matières, le résultat n'en est pas la formation, mais la déformation. (F. Paulsen, *Bildung*).

« Chacun sait que la formation et l'érudition ne sont pas synonymes. L'érudition peut être une chose morte; la formation est toujours vivante. Notre érudition est morte quand toutes nos aptitudes sont simplement juxtaposées.

Être formé signifie que tout ce que je sais

1) Comparez: « La vie mentale de l'homme ne peut s'épanouir que dans la communauté: elle n'est jamais dans une solitude spirituelle » (O. Spann).

est en connexion intime avec les autres valeurs de la vie. A la formation appartiennent l'utile, le beau, le social, la religion. Tout cela n'est pas de la science pure, mais est vivifié et transformé par une attitude spirituelle personnelle et vivante.

La formation n'est jamais achevée; au contraire, elle assimile toujours de nouvelles matières. Elle croît constamment... La connaissance peut être un capital dormant. La formation est un capital qui rapporte et s'accroît; elle fait partie de mon moi; elle est quelque chose que m'appartient en propre, elle n'est pas simplement une possession extérieure...

La formation de l'homme est sa relation personnelle avec les domaines de la culture... Son aptitude créatrice dans le domaine culturel est l'essence de sa culture personnelle. Mais il y a une limitation capitale: le travail culturel peut se perdre dans la spécialisation. Or, rien n'est si contraire à la formation que la routine et le «spécialisme» qui brouillent l'harmonie intérieure... La personnalité ne peut pas se complaire dans son travail créateur; elle doit toujours tendre à la beauté totale de l'âme. Voilà la raison pour laquelle on a toujours attaché tant d'importance à la formation générale. Par cette généralité on n'entend pas un universalisme et un encyclopédisme stériles; on veut signifier que tout ce qui appartient à la nature humaine doit être développé. On entend l'universalité des facultés, non l'universalité des matières de l'enseignement. Toutes les fonctions capitales de l'homme doivent trouver leur moyen de développement. Il faut y ranger: la pénétration du sens de l'économie et la technique, l'initiation à goûter l'art, l'incorporation à la vie sociale et institutionnelle, la formation au sens profond et à la finalité supérieure que la religion donne à l'histoire et à la vie humaine (E. Spranger, Gedanken über Lehrerbildung).

NECESSITE DE LA FORMATION GENERALE.

Le besoin de formation générale est plus urgent en Afrique qu'en Europe. Dans les vieux pays chrétiens le rôle de la famille dans l'éducation est prépondérant. On ne peut en dire autant de l'Afrique, à part peut-être l'une ou l'autre exception.

La civilisation occidentale exerce sur la famille une influence délétère. Si déjà dans les pays à vieille tradition chrétienne la civilisation moderne a causé à la vie familiale des dégâts étendus, il n'est pas étonnant qu'il en soit davantage ainsi chez les peuples dits primitifs. Dans plus d'une tribu les bases de la famille ont été détruites.

Dans ces conditions que reste-t-il de l'éducation familiale? Combien de fois les indigènes ne nous abandonnent-ils pas l'éducation de leurs enfants en invoquant l'impossibilité d'y veiller eux-mêmes, impossibilité qu'ils attribuent à la désorganisation de leur vie clanique et familiale sous l'influence européenne?

L'influence de la civilisation moderne ne s'arrête pas à la famille. Les individus aussi y sont exposés, et d'autant plus qu'ils sont moins préparés à une saine réaction par une éducation appropriée. Le déclassement, loin de les immuniser, les rend plus vulnérables. Car l'homme est un être social: isolé il peut se croire plus libre, en fait il est plus exposé à l'amointrissement et à la perte de sa personnalité, pour laquelle la société naturelle est une réelle protection. Plus la tendance de la civilisation est individualisante et destructrice de la famille, du clan, de la tribu, de la nation, etc. plus urgente est la nécessité d'une formation générale solide.

La civilisation européenne moderne éblouit l'indigène; elle lui rend plus difficile la vue nette, le discernement. La formation générale tend précisément à développer la réflexion, le jugement sain, l'esprit critique, et à donner à l'homme une table de valeurs exacte qui le guide à travers le dédale des opinions contradictoires et qui lui permet de distinguer entre le bien et le mal, entre le nécessaire et le superflu, entre l'essentiel et l'accidentel. L'esprit ainsi formé est libre; il choisit dans la masse écrasante de la civilisation ce qui convient. Il n'est plus à la merci des courants. En un mot, il est un homme. Qui ne voit l'énorme avantage de la formation générale pour l'individu comme pour la société? Au contraire, une bonne part de la causalité de situations déplorables, comme: le déracinement et la désaxation de grandes masses indigènes, la moralité décroissante et la dénatalité dans les milieux où les freins ancestraux ne fonctionnent plus, etc. ne doit-elle pas être attribuée à cette manque de formation générale?

Qu'on ne m'accuse pas d'unilatéralité ! Je sais que tous les problèmes sociaux ont une origine extrêmement complexe. Surtout, je ne néglige nullement les autres causes, principalement celles qui, étant primordiales, ont agi directement. Mais j'estime qu'un enseignement plus formatif, plus éducatif aurait pu empêcher beaucoup de mal et déposer le ferment d'une saine réaction pour la restauration de l'équilibre rompu.

Les auxiliaires des Blancs ont un besoin spécial de formation générale. Ce besoin croît proportionnellement à la quantité de connaissances « utiles, pratiques, techniques » qui doit être absorbée. Ce ne serait même plus un luxe que de faire précéder d'humanités intégrales certains enseignements plus poussés et surtout plus spécialisés, tels que les écoles des A.M.I., les écoles moyennes d'agriculture, voire les écoles de candidats-commis. Un jour—que pour ma part je ne crois plus éloigné—il faudra quand même organiser des humanités pour les indigènes autres que ceux qui se destinent à la prêtrise.

Il est évident qu'une éducation chrétienne solide et judicieusement adaptée est un antidote puissant contre les dangers que comporte toute intellectualité unilatérale. Cette éducation est un facteur incomparable d'équilibre. Mais ce n'est pas là sa raison d'être. Il est vrai que la religion exerce son domaine sur la vie entière ; toutefois elle n'a pour but de satisfaire à tous les besoins ; elle les dépasse tout en les dominant. Compter exclusivement sur elle s'appelle tenter Dieu. L'expérience d'Europe prouve d'ailleurs abondamment le danger intellectuel et moral de l'instruction unilatéralement utilitaire et spécialisée, même s'il est chrétien.

Ici je crains d'être mal compris. Qu'on me permette donc d'emprunter au Cardinal Newman l'explication suivante : « Pour ce qui regarde la connaissance superficielle de la chimie, de la géologie, de l'astronomie, de l'économie politique, de l'histoire moderne, de la biographie, et d'autres branches du savoir que la littérature périodique et les lectures occasionnelles et les instituts scientifiques répandent dans la communauté, je l'estime être une capacité pleine de charme et convenable, voire, de nos jours, nécessaire, dans le

cas d'hommes formés. ¹⁾ Je ne discrédite ni ne méconnais la valeur d'une acquisition approfondie d'une quelconque de ces études, ni veux-je nier que, dans ses limites, ¹⁾ pareille acquisition, approfondie ¹⁾ est une réelle éducation de l'esprit. Tout ce que je dis est : appelez les choses par leur nom et ne confondez pas des idées qui sont essentiellement distinctes ». ²⁾

Sans cette formation générale on risque toujours de construire la pyramide sur son sommet. On cultive, même sans s'en apercevoir, la superficialité, la dissipation de l'esprit, la vanité. La connaissance mnémonique se développe au détriment du savoir et de l'intelligence. Ainsi se forment non des hommes cultivés mais des semi-intellectuels dont le danger n'est que trop connu.

Il sont, en effet, des déséquilibrés dans l'intelligence, ce guide naturel de la volonté. Le danger de ce déséquilibre est souvent sous-estimé sur le plan social comme sur le plan international. On ne voit pas qu'il est parmi les causes profondes des événements contemporains. Si les erreurs doctrinales tardent souvent à produire leurs effets ultimes, ceux-ci n'en sont pas moins tragiques. Les historiens de l'avenir décriront les relations entre notre enseignement et les bouleversements présents. C'est que le déséquilibre intellectuel descend dans la volonté et influe sur les sentiments. Ainsi il agit sur la moralité individuelle et sociale. On voit par là l'importance de la formation générale pour la foi et les mœurs.

Plus l'enseignement est spécialisé, plus il requiert la base d'une formation générale solide. Cependant, ici encore il faut poser une distinction. L'enseignement simple d'un métier n'entraîne pas ces dangers. On peut rester un homme complet tout en apprenant à devenir forgeron ou menuisier ou paysan. C'est l'enseignement littéraire surtout qui engendre le trouble s'il n'est pas contrebalancé par une formation générale appropriée. Les effets sont encore pires lorsque l'enseignement littéraire plus poussé prend la forme livresque. Si l'on entend tant de plaintes au sujet du manque de culture et de moralité parmi

1) C'est moi qui souligne, G. H.

2) *Idea of a University*. Qu'on relise aussi le document publié dans *Acta quatorcia*, VI, 1, p. 24.

les « évolués », la cause n'en est-elle pas, pour une bonne part, l'insuffisance de la formation générale? Et n'est-ce pas la même cause qui produit des effets identiques en Europe, où souvent le « menu peuple » est resté plus religieux, plus sage, intellectuellement plus équilibré malgré ses connaissances réduites? L'enseignement généralisé n'a pas donné à l'Europe ce qu'on en attendait, parce qu'il est trop peu formatif, trop utilitaire, déséquilibré. On a oublié et on oublie encore trop que mieux vaut une hutte solide qu'un palais caduc. Mieux vaut avoir moins de connaissances, mais un jugement sain dans une tête solide que être très savant et manquer de jugement sûr. Ceux qui formulent les plaintes mentionnées plus haut feraient bien de procéder à un petit examen de conscience pour voir s'ils n'ont pas, par leur propagande, leur attitude, leur influence directe ou indirecte sur l'enseignement congolais, contribué aux situations qu'ils critiquent.

L'hérésie pédagogique du siècle précédent est loin d'être extirpée. « Le public croit que la culture intellectuelle équivaut à amasser des connaissances. C'est là une erreur. Il est vrai que les connaissances sont indispensables pour développer l'esprit, mais il n'est pas vrai que l'étroitesse d'esprit est synonyme de peu de connaissances, ni que la largeur d'esprit équivaut à savoir beaucoup. En effet, si on ne réagit pas activement et énergiquement sur la connaissance acquise, l'esprit ne se développe pas. Tout perfectionnement intellectuel est lié à un processus d'analyse, de discrimination et de synthèse harmonisante. Un esprit parfaitement exercé connaît et il pense tout en connaissant; il met les faits nouveaux en rapport avec les connaissances qu'il possède déjà; il examine leurs relations réciproques. Pareille intelligence est familiarisée avec l'ordre éternel des choses » (Newman, *Idea of a University*). Ces paroles restent toujours actuelles. Le public voit encore dans le développement intellectuel un panacée pour tous les maux, la porte du paradis retrouvé.

Cette erreur est encore plus vivace dans les colonies, tant chez les Blancs que parmi les Noirs, à cause des services qu'elle rend à des intérêts nombreux et variés. On y invoque facilement l'excuse de devoir « courir au plus pressé », Ce qui, au fond, correspond à sacrifier la personne

humaine à son intérêt immédiat ou à celui d'autrui. Et ce qui est peut-être plus grave, l'indigène est déjà contaminé par cette aberration.

Il n'est donc pas étonnant que la grande carence des écoles congolaises consiste précisément dans le manque de formation générale. Cette lacune n'en est pas moins regrettable et il est temps de la combler.

A cet effet il suffirait de procéder à des changements progressifs dans l'orientation de l'enseignement. Il n'est point nécessaire d'interrompre la formation de bons artisans, commis et autres spécialités. On doit plutôt veiller à asseoir leur instruction « technique » sur la base d'une éducation solide, d'une formation générale et à poursuivre celle-ci durant la période consacrée à l'enseignement spécialisé.

Les programmes et leur interprétation dans les brochures officielles invitent déjà au redressement. On y lit des idées très justes sur le problème. Leur mise en pratique intégrale, jointe à une adaptation des détails, mènerait rapidement à la réalisation de l'idéal. Citons : (Les bons instituteurs sont ceux qui font l'éducation de leurs élèves) « ils veillent sans cesse...au développement harmonieux de leurs forces physiques et de leurs facultés intellectuelles et morales, adaptent l'enseignement au milieu dans lequel vivent les enfants...leur donnent le goût du travail manuel, les habituent à observer, à réfléchir, à apprécier sainement tout ce qu'ils voient ou se passe autour d'eux, à faire le bien à leurs semblables, à résister à leurs inclinations perverses. » Les mauvais instituteurs, au contraire, « se contentent d'apprendre aux enfants par des procédés mnémoniques et souvent archaïques, la religion, la lecture, ... mais ils négligent totalement d'exercer leurs facultés intellectuelles, de former leur caractère ». (Instructions pour les Inspecteurs Provinciaux relatives aux écoles normales). « Tout le travail de l'instituteur, toutes ses préoccupations doivent tendre vers l'éducation des enfants qui lui sont confiés. Il n'y a pas d'éducation possible sans un enseignement adapté à la mentalité des enfants, au milieu dans lequel ils vivent, à leurs besoins futurs » 1) (Instructions relatives aux programmes et aux méthodes).

1) Il faut évidemment bien comprendre cette expression de « besoins futurs » qui est souvent mal interprétée.

Il y aurait même moyen d'alléger les programmes, tant dans les écoles spéciales que dans l'école primaire. Qu'on songe p. ex. à la géographie, l'algèbre, etc. sans parler du français à l'école primaire. Cet allègement n'est pas même nécessaire si les élèves ont reçu à l'école primaire la formation générale que cet établissement doit leur donner. Il s'agit seulement de continuer dans le même esprit. Car c'est alors avant tout une question d'esprit, de méthode, d'influence personnelle du professeur.

On ne manquera pas d'objecter qu'en donnant plus de place à la formation générale, l'enseignement des branches immédiatement pratiques subira des retards. Cette objection ne peut valoir pour l'école primaire qui est précisément une école de formation générale. Il n'est ni juste ni raisonnable de lui demander ce qu'elle ne doit ni ne peut donner. C'est donc l'enseignement « moyen » qui est plus spécialement visé par l'objection. La formation

générale possède un tel avantage pour l'avenir heureux des peuples et de la colonie, ainsi que pour l'éclosion d'une élite intellectuelle, qu'on peut bien lui sacrifier quelque menu profit économique. Ce sacrifice n'est d'ailleurs que provisoire: il disparaît dès que l'adaptation aura été accomplie.

Entretemps on pourra toujours commencer la lutte contre les principaux ennemis de la formation générale au Congo, qui tiennent tous par des liens solides à l'utilitarisme mais qui sont mieux connus sous les noms spécifiques de psittacisme, bourrage de crâne, démagogie scolaire, pédagogisme. Si ces plaies de l'enseignement peuvent être combattues effectivement, on aura déjà fait de grands pas vers la formation générale et l'éducation, et on aura contribué puissamment à un avenir plus heureux et plus solide pour la colonie et ses populations.

Nous réservons pour un article suivant l'application à l'enseignement primaire.

G. Hulstaert, M.S.C.

DE SPRAAKKUNDIGE PREFIXEN EN HET WEGVALLEN VAN SOMMIGE PREFIXEN IN HET KIKONGO

PRAENOTANDA.

De hoofdtoon van het « losse » woord blijft in 't meervoud dezelfde als in het enkelvoud.

Voor den uitleg der gebruikte lettertekens gelieve men de nota te raadplegen op de eerste blz. van DILEMBA, in AEQUATORIA, n° 3-4, 1942. Men verandere echter den derden toon (gelijkmatig-middelhoog of « middeltoon ») in: éénvormige toon. Dan hebben we:

1°) drie enkelvoudige tonen:

ā = gelijkmatig-hooge toon (altus rectus),

à = gelijkmatig-lage toon (gravis rectus),

ä = éénvormige toon, d. i. uiteraard doorlopend op de volgende klankgrepen. Deze éénvormige toon kan, onder invloed van buurtonen, worden tot éénvormig-hoog, of éénvormig-laag, dewelke resp. hooger of lager uitgesproken, hun éénvormigheid blijven uitoefenen op de volgende klankgrepen (en hierdoor verschillen van den gewonen hoogen of lagen toon).

2) twee dubbeltonen:

ǎ = stijgende toon (ascendens)

ã = dalende toon (descendens).¹⁾

* * *

Wat de nominale prefixen afleidingkundig mogen beteekenen, en welke naamwoordelijke begrippen elk prefix omvat,

1) N. v. d. R.- De schrijver zelf geeft al deze tonen weer door de volgende teekens boven de klinkers: een liggend streepje met een punt erboven = gelijkmatig-hoog;

een liggend streepje met een punt eronder = gelijkmatig-laag;

een staand streepje: éénvormig. Een punt erachter-boven geeft: éénvormig-hoog; een punt ervoor-onder geeft: éénvormig-laag.

een schuin stijgend streepje = stijgend,

een schuin dalend streepje = dalend.

laat ik in het midden. Dat kan heel schoon en belangwekkend zijn, doch, van spraakkundig oogpunt, is het van ondergeschikt belang... Ik kan heel goed een europeesche, oude of nieuwe taal—zoo ook een kongoleesche—machtig zijn, zonder me te bekommeren over den oorsprong der voor- en achtervoegsels. Oefening en gewoonte, en wat taalgevoel, zijn in deze de beste leermeesters.

De spraakkundige rol van het prefix in de bantoesche talentamilie is voldoende bekend. Gewis, het prefix is niet alles, maar het is en blijft een wezenlijk bestanddeel der « prefigeerende » talen. Mgr A. De Clercq noemde het « het hoofdlid »²⁾ wyl het zijn eigen stempel drukt op gansch de vormleer en den zinsbouw. En, let er op: juist het prefix moet het 't eerst en meest ontgelden, daar waar de echte taal te loor gaat.

Als we spreken van het prefix, ga men vooral niet denken aan het europeesch voorvoegsel. Ten hoogste kan men ons prefix eenigszins vergelijken met een mannelijken, vrouwelijken en onzijdigen uitgang, b. v. van 't latijn, terwijl onze suffixen of achtervoegsels, nl. bij de werkwoorden, min of meer overeenkomen met onze voorvoegsels, bv. 'fuä, sterven, 'fuila, besterven, sterven door, enz.³⁾ Maar dit is weer iets anders, waarmede wij ons vandaag niet inlaten.

2) Luba-studie, in Kongo - Overzee, Dec. 1935.

3) Dit afkappingsteeken (') vooraan een woordstam, is ons teeken van krachtiger beklemtoning, zooals we verder zullen zien (n° 11).

Men kan ook van meening verschillen over den voorrang en de volgorde der prefixen. Indien deze laatste niet willekeurig is of klakkeloos overgenomen wordt, zal ze afhangen van het gekozen standpunt. Men kan, in tijdsorde, de «oudste» prefixen, zooals *n-n*, voorop zetten, de «jongere» zooals ons *fi-*, achteraan; men kan de voorkeur geven aan een «psychologische» rangschikking: het «per-

soonlijk» prefix, dat «der dieren», der «planten», der «dingen»; of aan een mystische (?) oerbantoesche klasseering die den hexaëmeron der Genesis op den voet volgt. ¹⁾ O. i. is de beste volgorde: de «spraakkundige», die welke het meeste praktisch nut oplevert in den uitbouw der spraakleer. Zoo hebben we in het Kikongo van Mayombe 13 naamwoordenklassen, naar gelang der verschillende «volle» prefixen.

1. DE NAAMWOORDENKLASSEN.

Enkelv.	Meerv.		Voorbeelden.	
MU-	BA-	<i>mɪtu</i> <i>muāna</i>	<i>bātu</i> <i>bāna</i> (<ba-ana)	mensch(en) kind(eren)
MU-	MI-	<i>muānzū</i>	<i>miānzū</i>	dak(en)
N-	ZI)N-	<i>nzō</i> <i>mbēle</i>	<i>zinzō</i> <i>zimbēle</i>	huis, huizen mes(sen)
LU-	ZI)N-	<i>luzāngi</i> <i>lubuāzi</i>	<i>zinzāngi</i> <i>zimbuāzi</i>	boon(en) zaadkorrel(s)
LU-	MA-	<i>lulūbu</i>	<i>malūbu</i>	vloer(en)
BU-	MA-	<i>buāla</i>	<i>māla</i> (ma-ala)	dorp(en)
DI-	MA-	<i>ditādi</i>	<i>matādi</i>	steen(en)
KU-	MA-	<i>kūtu</i>	<i>mātu</i>	oor(en)
KA-	<i>kalūngi</i>	(<i>minti mi kalūngi</i>)	mahonieboom(en)
TU-	MA-	<i>tubōmbo</i>	<i>mabōmbo</i>	snot
KI	BI-	<i>kiāndu</i> <i>kīti</i>	<i>biāndu</i> <i>bīti</i>	stoel(en) kruid(en)
FI-	(BI-)	<i>fiānti</i>	<i>biena-bi-minti</i>	boompje(s)
VA-		<i>vāma</i>		
KU-	MU-	<i>kūma</i>	<i>mūma</i>	plaats(en)

1) Zooals P. van Ginneken, na P. Torrend S.J. deze heeft voorgesteld: zes scheppingsdagen: zes oorspronkelijke categorieën: *bu-ma-* (het vormeloze...), *li-ma-* (hemel, verzamelingen...), *mu-mi-* (boomen, vruchten...),

ci-zi- (teekens, werktuigen, dagen...), *in-zin-* (kruipdieren, vogelen, visschen...), *mu-ba-* (mensch), + Nzambi, de eenige God. Zie J. van Ginneken S. J., *Les Classes nominales des langues bantoues*, in *Anthropos*, 1913, p. 151.

2 Een eerste voordeel van deze rangschikking is, dat ze naast ieder enkelvoud het betreffende meervoud plaatst, ook wanneer eenzelfde meervoud-prefix dient voor verschillende enkelvoudigen — tegenover sommige taalvorschers, die (ik zie niet in waarom) de heele reeks meervoudige prefixen laten volgen op de enkelvoudige.

Een tweede voordeel is, dat gelijk-luidende prefixen onder mekaar komen te staan: dus een vereenvoudiging.

Verder: naar deze « klasse-prefixen » noemen we de naamwoorden-kategorieën, liever dan die aan te duiden, zooals men pleegt in het Kikongo, door een cijfer. Dit cijfer is immers niet meer juist, zoodra er b.v. een klasse wordt « bijgevonden » of uitgeschakeld. Aldus maakt Bentley ¹ twee klassen: 7. DI- MA- en 8. E- MA-, van de ééne E (DI- MA-, door P. Butaye ²) teruggebracht tot 6 DI- of niets, MA-; insgelijks ziet P.L. De Clercq ³ twee

klassen in KI- BI- en KI + N- BI + N-, al vermeldt hij b.v. *mundela*, ondanks hetzelfde tweede prefix N-, naast *muila-* rivier, onder MU- MI-.

... En het volgnummer heeft zeker geen zin meer, wanneer men, voor vergelijkende studie, buiten het Kikongo gaat.

Onze tabel geeft dus al de geheele prefixen, volgens dewelke de zelfstandige naamwoorden worden ingedeeld in hoofdklassen of -kategorieën, in de groote Kikongo-taalgroep en, voor de meeste, nog ver daarbuiten. De oudere vollediger vormen, die in het Solongo en andere Kongodialekten nog voortbestaan en waarvan we bij onze Noord-westelijke Basundi sporen hebben ontdekt ⁴), hebben bovendien een beginklinker: een vermeend « artikel », dat trouwens kan wegvallen ⁵) en o.m. in het mayombsch zoo goed als verdwenen is.

3. VERGELIJKENDE TABEL DER KLASSEPREFIXEN.

Kisi Mayombe	Kisi Kongo	Kisi Kakongo	Kisi Luangu	Kikunyí	Kimбата	Kimbundu	(Kiluba)
MU- BA-	O)Mu-(A)a,e)Ya-	MU- BA-	MU- BA-	MU- BA-	MU- GA-6)	MU- A-	MU-BA-,VA-
MU- MI-	O)MU- B)MI-	MU- MI-	MU- MI-	MU- MI-	MU- MI-	MU- MI-	MU- MI-
N- ZIN-	E)N- E)ZIN-	N- ZIN-	N- ZIN-	N-,NY- N-,NY-	N- ZIN-	(zero) Ji-	N- N-
LU- ZIN-	O)LU-	LU-	LU-	LU-	LU-	LU-	LU- N-
LU- MA-	O)LU- O)MA-	LU- TU-	LU- TU-	LU-,DU- TU-	LU- TU-	LU- MA-	LU- MA-
BU- MA-	O)U-	BU- MA-	BU- MA-	BU-,U-	U- MA)U-	U- MA(U-	BU- "
DI- MA-	E)DI-	LI-	LI-	DI- MA-	DI- MA-	RI- MA-	LI- "
KU- MA-	O)KU-	KU-	KU-	GU-	KU-	KU- MA(KU-	KU- "
KA-	O)KA-	KA-	KA-		KA-	KA- TU-	KA- TU
TU- MA-	O)TU-	TU-	TU-		TU-	TU- MA(TU-	
KI- BI-	E)KI- E)BI-	CI- BI-	CI- BI-	GI- BI-	KI- YI-	KI- I-	KI BI
FI- (BI-)	E)FI-	FI-	FI-		PI-	(zie KA-TU-)	(zie KA-TU-)
VA-	O)VA-	VA-	FA-	VA-	HA-	VA-	HA-
(KU-) MU-	O)MU-	(KU-) MU-	(KU-) MU-	(GU-) MU-	(KU-) MU-	(KU-) MU-	(KU-) MU-

1) Dictionary and Grammar of the Kongo Language, London, 1887.

2) Grammaire Congolaise, Roeselare, 1910.

3) Grammaire du Kiyombe, Brussel, 1921.

4) Zie Nganda Tsundi, Volk en Vermoeden, in Kongo-Overzee. Het gaat over e'-, overblijfsel van eki-, mv. bi-, b.v. e'titi, kruid, bititi.

5) « On préfère les formes pleines toutes les fois

Alzoo heeft ons zoeklicht ongeveer het heele kikongo-gebied bestreken, van de zee kust tot benoorden Brazzaville (kikunyi) en van diep in Fransch Kongo tot het oude Ngolarijk (kimbundu).

En het ware niet moeilijk de vergelijking uit te breiden, Z.O.-waarts, tot het *kiyaka*, het *lumpende*, het *bubindi*, ... ja ook Noordwaarts, en tot aan den Indischen Oceaan.⁷⁾

4. Doch in de werkelijkheid is het niet zoo eenvoudig met de prefixen: we hebben niet alleen 'n dozijn hoofdklassen, maar ook een aantal « onderklassen ». — Ik heb die niet ingevoerd hoor!.. ze bestonden, in het gebruik, lang vóór mij.... Men zal me toch niet wijsmaken dat:

muānzi, wortel, muēlo, deurgat, mu-
ivi, dief eenerzijds,

en: mvü, jaar, ŋtī, boom, ŋsinga,
koord, anderzijds,

of: kiāndu, mv. biāndu stoel(en),

en: 'dĩmbu, mv. bi'dĩmbu, teeken (s,

qu'on veut appuyer fortement sur un substantif»
Zoo beweert P. Struyf, in La Langue Congolaise
(Seidel et Struyf), Parijs, Heidelberg, 1910.

6) Hier en in de volgende gevallen staat G voor de
Nederl.G (N.v.d.R.)

7) Voor Zuid-Afrika, zie Torrend, A Comparative Gram-
mar of the South African Bantu Languages, London, 1892.

en: kingõmbele. duizendpoot, kik hu-
tu, kleed.....

geen « verschillende » gedaanten zijn van
éénzelfde hoofdklasse, onderscheidenlijk
MU-MI-en KI-BI-..., evengoed als:

matu of matu, mensch, muāna, kind,

en: mvika, slaaf, ŋkento of ŋketo,

vrouw, van de MU-BA-klasse;

of in het kisi kakongo:

U-MI- — m- im-;

LI-MA- — i- ma-;

CI-BI- — i-, ubi-, u- (sic)

De oorspronkelijke prefixen zijn
niet altoos en overal dezelfde geble-
ven. In de Fang-talengroep bv. zijn ze
erg afgesleten; in de zoogenaamde groo-
te verkeerstalen zijn ze tot een minimum
geslonken. In het kikongo mag men spreken
én van aangroei én van sleet.

In het eerste geval kunnen we tel-
kens een voorbestaand naamwoord onder-
scheiden, dat, mits toevoeging van een
ander prefix, van klasse verandert en van be-
teekenis; terwijl in het tweede geval, klasse
en beteekenis niet veranderen.

Aldus hebben we, in het mayombsch
Kikongo, door de aanwezigheid van een
tweede prefix, of door **wijziging**
of **weglating** van het klasse-prefix, bij-
na voor elke hoofdklasse verschillende
onderklassen.

5. DE ONDERKLASSEN DER NAAMWOORDEN.

MU- BA-

1. mu-

2. m-, of ŋ-

3. (niets)

MU- MI-

1. mu-

2. m-, of ŋ-

ba-

ba-

ba-

mi-

min-, of min-

muāna ;

mvika, slaaf, bavika; ŋketo, vrouw, baketo; ŋnū-
ni, echtgenoot, banuni;

tāta, vader, batata.

muānzu . . . ;

mvungu, kruik, mimvungu; mmānga, mangoboom ;
ŋtī, boom; minti;

	3. mu + n-	mi + n-	mundëla, <i>Blanke</i> , mindela. In Sundi-dialekt: 3. m of ñ + n- / mi + n: mbënde-mbënde = mumbënde-mbënde, <i>Monodora myristica</i> ; ñndëla = mundëla.
N- ZIN-	1. n-, of m-	zin-, of zim-	nzö . . . ; mbële . . . ; (de zachte nasaal, waarover aanstonds meer)
LU- ZIN-	2. (niets) 1. lu- 2. lu + n-	zi- zin-, of zim- zi + n-	niöka, <i>slang</i> , zinioka. luzängi . . . ; lubuäzi . . . Iunzümbudulu, <i>duizeling</i> , zinzumbudulu; lumbuä- ki-mbuäki, <i>roodachtigheid</i> .
LU- MA-	1. lu-	ma-	lulübu
BU- MA-	2. lu- 1. bu- 2. bu- 3. bu- of niets 4. bu- + ander <i>prefix</i>	malu- ma- mabu- ma-	luānda, <i>draagmat</i> , maluanda. buāla ; būma, <i>manier</i> , mabuma; ma)buāzi, <i>melaatschheid</i> , bu'bālu, <i>ruilhandel</i> , ma'balu; bumutu <i>menschheid</i> , bungānga, <i>priesterschap</i> .
DI- MA-	1. di-) 2. di- 3. (niets) 4. di + n	ma- madi- ma- ma + n	di)tādi . . . ; diōnga, <i>speer</i> , madiōnga; mēnga, <i>broed</i> ; Kōngo; dingumvi, <i>stemgerucht</i> , mangumvi; dimbūzu- mbūzu, <i>een genesvrakje</i> .
KU- MA-	1. ku- 2. (niets)	ma-	kūtu ; (de noemvorm der werkwoorden met beginne- deklinker).
KA-	1. ka-		kalūngi ;
TU- MA-	2. ka- = ku 1. tu- 2. tu-	ma- matu-	(in de werkwoorden). tubōmbo tōnono (tu-onono) <i>kippenhuis</i> , matonono; tuma, <i>potaarde</i> , matuma.
KI- BI-	1. ki- 2. (niets) 3. ki + n-	bi- bi- bi + n-	kiāndu ; 'tāmbi, <i>voet</i> , bi'tāmbi; kingōmbele, <i>duizendpoot</i> , bingombele, kimbīndi, <i>naziel</i> , bimbīndi;
FI- (BI)	4. ki + ander <i>prefix</i> 1. fi- 2. mua- = fi-	bi . . . biena bi-	kiñlōngisi, <i>leeraarsambt</i> ; Kimakāba (een dorp)
VA-			fintī ;
MU-			mua-mbële, <i>mesje</i> , biena-bi-mbele.
(KU)	(geen onderklassen)		vāma of vūma; kūma.

6. Bemerkt het verschil tusschen de **harde**, half-lettergrepige nasaal *m. n̄ uit mu*, en de zachte asyllabische **n** uit *ni, ini*. De wijzigingen *m- > n̄*, en *n- < m-*, zijn « sandhi-verschijnselen »: de eerste door het samentreffen der nasaal (*m-*) met **d, h** (in het Sundi), **k, l, n, t, v, w, y, z**; de tweede door het samentreffen der zachte nasaal met **b**, soms **v, z**. (Zie andere verbindingen, wat verder.)

Daar zijn trouwens veel Basundi in Mayombe (zelfs, in Kasayi, Baluba, en meer Oostwaarts, heele volksstammen) die steeds *m-* (*ba-*) en *m-* (*mi-*) bezigen, een overgangsvorm tusschen *mu-*, *umu-*, en ons *m-* of *n̄-*: *m kēto* (*bakēto*) vrouw, *mlāngu* (*milāngu*), water, ... in plaats van *n̄kēto*, *n̄lāngu* (*minlāngu*)....

7. De zachte nasaal uit *ni*, van N- ZIN-, LU- ZIN-, alsook van de onderklassen met prefixen *+n-* (en verder van den eersten persoon enkelvoud, prefix of infix), is te belangrijk, wegens haren ver-strekkenden phonetischen invloed, dan dat we er niet een oogenblik zouden bij stilstaan. Hoe zal men anders het woord kennen, wanneer men niet in staat is, de spraakkundige bestanddeelen van dat woord te onderscheiden?

De zachte nasaal *n-* of *m-* verbindt zich met een medeklinker op de volgende wijze:

n+k = kh *n+t = th* *n+p = ph* *n+v = pv*
n+f = pf *n+m = mb* *n+l = nd* *n+n = nd*
n+s = ts *n+u = ngu*¹⁾ *n+w = ngu* *n+y = ndi*

Voorbeelden:

kh̄ni = geluk, *th̄ngu = zonn*, *ph̄ko-ph̄ko =*

1) In dit lijstje zijn *t* en *u* op te vatten als asyllabisch. De schrijver duidt dit aan door een boogje onder de letter. Hij drukt erop dat deze vokalen niet gelijk zijn aan de halfklinkers *y* en *w*. (N. v. d. E.)

briesje, *ph̄embe = witheid*, *pfuānga = sterfte*, *mbōma = panter slang*, *ndōse = droom*, *ndāku = verte*, *tsōni = schaamte*, *nguā = één maal hooren*, *zinguānga = (enkelv. luwanga, kikvoorsch)*, *ndiōkolo = spreekwijze*.

(In het meervoud der N- ZIN- woorden wordt *zi-* vooraangevoegd.)

Voorbeelden met tweede prefix *n-*: *mukhiba-vēka = alleenlooper*, *mi-*; *luphuku-sulu = vleermuis*, *zi-*; *bupfuindi = palmzwam*; *ditsuēla = traantje*, *ma-*; *luthāta = getrouwheid*; *kiphāndi = disje*, *bi-*; *kindūdi-ndūdi = gal*, *bi-*; *kindiōkila = vingergeklap*, *bi-*.

Alleen « *n+v = ph* » wordt niet in alle woorden (ook niet overal in de werkwoorden) toegepast: dan heeft men de zachte nasaal **m** (evenals vóór **b**): *m vūla = regen*; *m vūāla = gezant*; *lu-m vīnda = spookdier*.

Bovenstaande klankverschuivingen (onder invloed van **n- < ni**) zijn min of meer hoorbaar in de Kikongo-dialekten, ook buiten het mayombsch. Ik vond ze alle terug bij de Bambata op de portugeesche grens, behalve ons *ndi*,¹⁾ dat aldaar **ngi** luidt: *ngi ōbila = wassching*. De Basolongo e.a., al behouden ze de nasaal **n < ni**, blazen sterk de **h** aan: *m p h ā n g i = broer*.

* * *

Laten we thans, met de lijst der klassen en onderklassen voor oogen, de tweevoudige vraag onderzoeken:

Welke prefixen vallen NIET weg? En welke naamwoorden verliezen, geregeld, of somtijds, hun prefix?

8. I. Kunnen niet wegvallen: de syllabische

prefixen (**mu-**, **lu-**, **bu-**, **di-**, **ku-**, **ki-**, ...), wanneer ze tot één klankgreep versmolten zijn met den beginklinker van den woordstam: dat zijn «geheele» prefixen, die der eerste onderklasse van MU-BA-, MU-MI-, BU-MA-, DI-MA-, KI-BI-, VA-KU-MU-, en deze der onderklassen met dubbel prefix in 't meervoud, *lu-maku*, *tu-matu* (zie voorbeelden), alsook der noemvormen met **ku-** b.v.

<i>m^unu</i> , mond, mv.	<i>miunu</i> naast	<i>ñnuä</i> , minnua;
<i>m^uva</i> , steel	<i>miuva</i> , "	<i>mvä</i> of <i>mvā</i> , mimva;
<i>m^usu</i> , fuik,	<i>mⁱusu</i> , "	<i>ñsuä</i> of <i>ñsuā</i> , minsua;
<i>m^uidi</i> , darm,	<i>mⁱidi</i> , "	<i>ñdiä</i> , mindia;
<i>kⁱlu</i> , dutje,	<i>bilu</i> , "	'lō, bilo of bi'lo;
<i>kⁱtu</i> , hesp,	<i>bitu</i> , "	'tō' bito of bi'to;
<i>kⁱvu</i> vijzel,	<i>bⁱvu</i> , "	'vuä, bivua;
<i>kⁱti</i> , kruid,	<i>biti</i> , "	'titi, bi'titi;
<i>kⁱma</i> , ding,	<i>bⁱma</i> , "	<i>kiūma</i> , biuma;
<i>vāma</i> , plaats.	"	<i>vūma</i> (va-uma), muma.

II. Kunnen ook niet wegvallen, immers te nauw verbonden met den woordstam: het half-syllabische prefix *m-*, *ñ-* <mu-: *m v i k a*, *ñ t i*; en het asyllabische *n-*, *m-* (behalve in sommige verbindingen, zie nota, boven).

De weinige prefixlooze naamwoorden der N-ZIN-klasse zijn zuiver bantoesche woorden die beginnen met een gewone **n** of **m**: *n i ö k a*, slang, *n ü n g u* (naast *n d ü n g u*), pilipili, *m ā n g a*, moeraspalm, *m ē n g o*, hars...; alsook eenige leenwoorden: *l a p i*, potlood *t i t a*, inkt,... mv. *z i-*. Vgl. het kimbundu waar de heele klasse prefixloos is in 't enkelvoud. Hier is dus geen spraak van «wegvallen».

kākuta (ku-ukuta), *z'n bekomste eten*, *kō-luka* (ku-oluka), *spreken*.

N.B. Woorden als *m u t u*, *b ū m a*, *k ū t u*, *t u m a*, enz. worden aangevoeld en beklemtoond als oorspronkelijke klinkerstammen; daarom is hun prefix volledig gebleven; ook hebben zij alle den stijgenden of den dalenden toon. Vgl. den «volledigen» vorm in woorden als:

III. «Blijft» bovendien, al staat het vóór een begin-medeklinker: het prefix **bu-**, in een klein aantal woorden als *b u l u n g i*, hel, *b u l u n d u*, een zwamsoort; zonder meervoud;

en in nieuwere uit werkwoorden gevormde **bu**-woorden, insgelijks zonder mv., zooals: *b u s ō n g a*, rechtvaardigheid; *b u k ā m b u s ó n g a*, ongerechtigheid; *b u d ū k a*, volmaaktheid; *b u f u ā s a k a l a*, leelijkheid; *b u f u ā n a*, verdienste; *b u k ā n d a d a l a*, eeuwigheid;

duidelijkheidshalve mag ook blijven: *b u* vóór een (') — al valt dit prefix gemakkelijk weg —: *b u b ā l u* of *'b ā l u*, ruilhandel, *m a b a l u*; *b u f ū k i* of *'f ē k i*, traagheid; *b u l ē m v u* of *'l ē m v u*, gewilligheid; *b u*

bāngu of 'bāngu, opstandigheid....

IV. « Blijven » ook nog, vòòr een begin-medeklinker : de prefixen **lu-** der onderklasse **lu ma-**, en **tu-** der onderklasse **tu ma-**: *lu*ūbu, *tub*ōmbe...; en, in sommige woorden van ons meest verspreide dialect (het *kivungani*) **di-** der onderkl. **di-** **ma-**, en **ki** dat anders wegvalt: *di k*ānganya, een grassoort, *ma-*; *kin*ūka, reukboom, *bi-*; *kibu*nda, *Cephalophus nigrifrons*, *bi bu*nda.

Dat *lu-* van **lu ma-** « kan » evenwel worden weggelaten (door besmetting van de *di ma-* onderklasse, (waarvan het meervoud werd overgenomen en dat vaak zijn enkv. verliest), althans wanneer een **lu** bepaling volgt: *lu bu lu(a) nzo*, vloer van het huis.

V. Valt nimmer weg: het prefix der onderklassen waar een tweede prefix (**n-** of een ander) op dat klasse-prefix volgt: *lu m*vinda, spookdier, *zi m*vinda; *bu n*lēbukila, zwakheid; *Ma Kas*ādi, Heer Kasadi; *kipf*ūmu, hoofdmanschap; *ki-*

*n*tātu, derde dag=woensdag.

9. Welke zijn nu de prefixen die wegvallen?

Vooreerst, om volledig te zijn: *ta-tā* of *tāta*, va, vader, *māma*, Moe, Moeder, en nog 'n paar appellatieven, schijnen niet tot een vaste klasse te behooren. Men zegt: *ma-tāta mēnu* of *ba-tāta bēnu*, uwe vaders, *ba māma ziēnu*, uwe moeders...; maar doorgaans worden die naamwoorden behandeld als **MU- BA-**woorden.

Nog even aan te stippen: het meervoud *m-* of *n-* in plaats van *mim*, *min-*, alsook het weglaten van *zi-* voor het mv. van **N- ZIN-** of **LU- ZIN-**; en van bijzonder tweede prefix: nl. bij verzamelvormen en vooral wanneer een *mi-*, resp. een *zi-* of een *bi-* bepaling volgt: *n*tī *mi*óle, twee boomen; *n z*ō *zi n*nēne, groote huizen; *'t*ādi *bi mē*no, scherpe bijlen (*mēno*, tanden).

(vervolgt)

L. Bittremieux

Terminologie Juridique en Kilamba.

1. **Ukushishya**: Déposer en gage.

Le dépositaire ne peut user du gage. Il est tenu de conserver le gage en bon état.

En cas de perte par vol ou autre manière il en sera rendu responsable. Lors de la restitution le déposant paie quelque 10 à 20 % de la valeur du gage.

2. **Ukuashima**: Emprunter.

La remise se fait en présence de témoins. S'il s'agit, par exemple, d'un soufflet de forge ayant servi à fabriquer des houes, la location se paiera en houes. Le taux est approximativement d'1/10 de la fabrication.

Le taux n'est jamais convenu d'avance: l'emprunteur doit seulement déclarer l'usage qu'il a fait de l'objet et le profit qu'il en a retiré.

3. **Ukuba ne Kitala**: Etre en conflit.

4. **Ikikwa kya mwafi**: Textuellement:

«Le chaudron (en écorce d'arbre) de mwafi (écorce bouillie)» Littéralement: «L'épreuve de l'eau bouillante...»

Si dans un conflit l'épreuve est demandée par l'une des parties, le résultat fait foi nonobstant toute autre démonstration subséquente de la vérité.

5. **Ukulape nika**: Jurer sur la rivière (où sont inhumés les morts).

Ce serment n'a qu'une valeur relative. Il en est de même de

6. **Ukulape Lesa**: Prendre Dieu à témoin. Mais si pour donner plus de poids à son serment on donne un coup de

hache sur une pierre, c. à d. :

7. **Ukuifingisha** ou se maudire, cela met fin à toute discussion pendant 15 jours ou un mois. Si endéans cette période rien de mal n'arrive à celui qui s'est maudit il produira par le fait même la preuve de sa bonne foi.

8. **Amatako a nfwiti**: «Les cuisses de la sorcière.» Ce sont les enfants d'une femme mise à mort pour faits de sorcellerie. Ils sont réduits en esclavage. S'il n'y en a qu'1, ce sont les parents de la victime qui en prennent possession. S'il y en a 2, le chef de la terre en prend 1. S'il y en a 3, le devin qui a dénoncé l'auteur du crime en reçoit 1.

Si l'auteur des actes de sorcellerie est un homme, son crime n'entraîne aucune conséquence pour ses enfants (régime matriarcal).

9. **Umusamino**: Appui-tête ou oreiller.

Quand une personne meurt sans avoir réglé une dette, ses héritiers doivent non seulement rembourser cette dette, mais encore une très forte majoration d'environ 50%. Ce surplus se nomme **musamino**.

L'explication se trouve dans le fait que le créancier craint que la somme prêtée n'ait servi aux frais d'ensevelissement. Ce qui créerait un lien entre lui et le défunt, un lien très étroit, s'aimer mutuellement beaucoup (**uku-temwashyanya**), sentiment susceptible d'inciter le défunt à vouloir entraî-

ner son ami avec lui dans la mort, où il lui servirait d'oreiller.

10. Umwando wa kapondo : La corde du criminel ». C'est ce qu'on doit payer pour obtenir la livraison ou l'extradition d'un prévenu. Ce paiement peut consister en objets qui représenteraient actuellement une valeur de 100 à 200 frs. Le prévenu n'est livré que s'il s'agit d'un fait grave : meurtre, sorcellerie. S'il s'agit d'un fait de moindre importance à charge d'un individu réfugié dans une chefferie voisine, on se borne à envoyer un mandataire ou mpemba chargé de présenter l'affaire chez le juge compétent. Si le transfuge perd le procès, le chef chez qui il s'est réfugié règle sur le champ les dommages-intérêts pour le compte de son protégé, à qui il réclamera par la suite le remboursement. Le prévenu qui veut échapper aux coups de ses victimes peut tout aussi bien trouver asile auprès de son propre chef.

11. Ukwikate nkole : Saisir un otage. La nuit qui suit la prise de l'otage, les ravisseurs viennent aux abords du village crier leur identité et leur mise en demeure (ukubilikishya) à leur débiteur. La victime du rapt s'en prend alors à ce dernier, qui, en attendant la libération de l'otage, devra lui livrer sa soeur en gage.

Une fois la dette réglée et l'otage libéré, les parents de ce dernier restituent le gage plus une indemnité (ububoni). Circonstance particulière : si la dette avait trait à une affaire d'éléphant et que l'otage était une fille, celle-ci était menacée de stérilité à moins de subir un rite de purification

avec une queue de zèbre (ngalika) de la part d'un nganga ; formalité qui coûtait généralement une fusil à payer par le débiteur responsable.

La purification consiste en un bain de feuilles d'un certain arbre. Le nganga en aspergeait (ukusampula) la patiente. Le récipient était une simple écorce d'arbre. Après cela le nganga faisait un feu avec les mêmes feuilles séchées et il soufflait la fumée (ukupulwila kiyushi) dans la direction de la fille.

12. Kikonalamata : c'est-à-dire la « destruction des armes ». Il s'agit de la remise d'un objet quelconque, geste par lequel on reconnaît avoir causé un tort et on « apaise le cœur de la victime ». Cet objet peut n'être qu'une simple perle à condition qu'elle soit blanche. Son acceptation équivaut à un engagement de régler le différent à l'amiable. Ce n'est qu'un règlement de principe, car le montant de l'indemnité n'est fixé que par suite. En cas de désaccord sur ce dernier point, les juges n'ont plus à examiner que la question de ce montant, et seulement pour déterminer si c'est trop ou assez, sans plus de précision.

Le refus d'accepter le kikonalamata équivaut à une espèce de déclaration de guerre entre les familles intéressées. Toutefois, la famille du coupable n'attendra pas l'ouverture des hostilités sans avoir recours à d'autres tentatives de règlement. Elle désignera, comme au N° 10, un mpemba pour aller traiter avec la partie lésée. Eventuellement il aura recours à l'intervention du chef.

13. Ukutemekyabu : C'est à dire « cou-

per le pont. Le « pont » est ici le chef en tant qu'arbitre de tous les conflits. Celui qui n'a pu régler un différent à l'amiable et qui refuse de se soumettre à l'arbitrage du chef, commet un acte d'insoumission grave qui équivaut à rendre impossible toute réconciliation puisqu'il « coupe le pont » qui y conduit.

14. Akapito : Lorsqu'une personne sous tutelle, enfant ou esclave, s'est rendue coupable d'un tort grave envers un étranger à la famille et que celui-ci réclame une indemnité impossible à payer, le père ou le maître lui abandonne l'auteur du tort, ou le akapito.

R. Marchal,
Administrateur Territorial
Sakanya.

1. Le kilamba, dialecte kibemba, est parlé dans le Sud du Katanga et dans la Rhodésie du Nord. D'autres dialectes de cette langue sont parlés au Congo Belge: kiaushi, le long du Luapula, kilala, dans la pointe extrême du Katanga, kishila et kibwile, vers le Lac Moera¹ kitabwa, près du Tanganyika, kibemba proprement dit, entre Moero-Tanganyika. Tous ces dialectes débordent, dans la colonie limitrophe, où le kibemba a sa plus grande extension.

Le kilamba est décrit dans une grammaire importante par le Prof. C.M. Doka, de Johannesburg; le kibemba dans une grammaire du P. Noël; un dictionnaire du P. Van Acker traite du kitabwa.

La connaissance de la terminologie juridique indigène est d'une grande importance pour la magistrature et pour l'administration. Grâce à elle, beaucoup de malentendus peuvent être évités. Il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine. La matière est très difficile: elle suppose une connaissance très sérieuse à la fois de la langue et du droit indigènes. Les termes indigènes et les termes européens ne se couvrent pas toujours. Souvent il faudra la collaboration d'un juriste versé dans le droit indigène et d'un bon connaisseur de la langue autochtone (G. Hulstaert).

UIT DE GESCHIEDENIS DER MONGO.

De gegevens die ten grondslag liggen, aan de volgende regels zijn verzameld bij de Noord-Mongo, wonende tusschen de Lulonga en de Ikelemba en tusschen de Lopori en de Maringa rivieren.

Waar de groepen bekend onder den naam van Mongo oorspronkelijk vandaan komen, zal wel nooit met zekerheid bekend worden. Zeker is het dat een deel van hen bij Lisala den grooten stroom is overgestoken. Hoe zij zich neergezet hebben in het oud-district van de Lulonga vertelt de legerde van den oorlog van den hond of de geschiedenis van den lokeli. Iedere familie echter eischt voor zich de eer op de lokeli veroorzaakt te hebben.

1) Deze legende heeft klaarblijkelijk een geschiedkundigen ondergrond. Zij stemt overeen met de gegevens van overleveringen. Het feit dat zij slechts bij de Noord-groepen der Mongo gekend is, en dat hare geographische verspreiding niet overeenkomt met de ethnische onderverdelingen, bevestigt den geschiedkundigen ondergrond en duidt er tevens op dat zij terugslaat op betrekkelijk recente gebeurtenissen. (G. H.)

Er woonden eens een man en een vrouw te samen in hun dorp, genaamd Lifumbaloko in de nabijheid van Eyala tusschen de rivieren Bolombo Yokkoka en Lomako, toen de grootvaders der huidige generatie nog kleine jongens waren. Nu gebeurde het dat tusschen die twee nogal eens meeningverschillen voortkwamen, en dat de man op hardhandige manier zijn opinie aan de vrouw opdrong, die zich echter niet liet overtuigen doch bij haar familie troost zocht, totdat de zon begon te schijnen en het weer mooi weer werd. Eens echter, na zulk een huishoudelijk onweer, liep ze weg naar haar vader, die eenige dorpen verder woonde, en verklaarde niet meer te zullen terugkeeren. Als evenwel de gemoedstoestand van beiden na eenige dagen weer normaal werd, besloot de man zijn vrouw eens te gaan opzoeken, of wel zijn huwelijksgeld terug te eischen: tevens ging hij zijn zwager bezoeken die in een naburig dorp woonde. Na over en weer gepraat te hebben kwam men tot besluit dat « vrouwen geen verstand hebben, » en de vrouw hiervan het overtuigend bewijs was...

en als teeken zijner genegenheid gaf de zwager den beklagenswaardigen man een jachthondje. Welgemoed vervolgde de man zijn tocht en was weldra in het bosch verdwenen. Natuurgetrouw liep ook het hondje overal rond totdat het door een slang, of ander dier gebeten werd, en na een kort doch hevig lijden overleed. Wat jammer van zoo 'n vet en link beestje: 't zou zonde zijn van het te laten liggen. De man besloot dan ook het boven een vuurtje te roosteren en sneed het in stukken.

Terwijl hij hiermee bezig was ontstond er een helsch plan in zijn brein. Iedere Mongo-neger weet toch, dat nooit of nimmer een Mongo-vrouw hondenvleesch eten mag, en zoo zulks plaats grijpt brengt het een eeuwigdurende schande voor de vrouw met zich mede. Hierin zag de man het middel om zich op zijn echtgenoot te wreken; hij pakte de stukken vleesch inwen bundeltje bladren en ging verder op weg naar zijn schoonvader. Spoedig kwam de vrouw zich bij hem neerzetten gunstig gestemd omdat hij haar kwam halen, zich bewust gsvoelend, dat zij toch iemand zijn moest waar men wat voor deed en waarmee rekening gehouden werd. Bovendien gaf hij haar het bundeltje met vleesch om te bereiden. En de vrouw bereidde het vleesch met palmolie en peper, en gaf het haar man gelijk met de andere spijzen; hij gaf haar een gedeelte van het vleesch en de spijzen, die ieder, volgens inlandsche gebruik, afzonderlijk opat. Zij had echter nooit zulk fijn vleesch gegeten, en vroeg den man welk soort diertje dit was. Eerst wilde hij het haar niet zeggen, doch verklaarde dat hij in het bosch een beestje gedood had en het had meegebracht. Doch zij drong er op aan te weten welk soort dierje zulk lekker vleesch had. Ten slotte zeide hij haar dat het hondenvleesch was, en stond meteen op om zich uit de voeten te maken. Want nu brak de furie los, die het heele dorp op stelten zette: de vrouw riep al haar broers en familieleden op om haar schande te wreken. Evenwel haar vader en haar ooms en bloedverwanten vonden dat zij zoo 'n kabaal niet behoefde te maken; men kon den man wel doden, doch daarmee was haar schande niet uitgewischt; zij moest zich zelf maar wreken, te meer daar zij persoonlijk de oorzaak van alles was, wijl zij van haar man was weggelopen; «vrouwen hebben altijd ongelijk, als zij met een man ruzie

maken»; ze zou beter doen naar haar man terug te gaan, vooral nu zij geschandvlekt was en niemand anders haar zou willen huwen.

Den volgenden morgen ging zij op weg naar haar man; zij moest natuurlijk voorbij familie van haar, waar juist haar schoonzuster een kind ter wereld gebracht had. Zij hielp mee, doch in plaats van den navelstreng te begraven, pakte zij dit in een boomblad en nam het mede naar huis. Hier bereidde zij dit, met palmolie en peper, sneed het in kleine stukjes en gaf het haar man te eten. Deze vond het wel een vreemde smaak en vroeg wat voor een soort beestje dit was. Na lang tegenstribbelen kwam het hooge woord er uit? haar man had haar ten schande gemaakt, door haar hondenvleesch te laten eten, zoodat zij haar leven lang nagewezzen zou worden als de vrouw die hondenvleesch gegeten had, en dat hij nu ook in de schande deelde omdat hij de navelstreng van het kind van zijn zuster had gegeten; en meteen maakte ze dat ze weg kwam, want de man was woedend opgesprongen, had zijn lans gegrepen, en ging de vrouw achterna, doch kon ze niet vinden. Dan riep hij zijn vader en broers en ooms te samen en men besloot de vrouw, die zulk een schande over haar man had gebracht, te doden. De vrouw was echter naar haar dorp gevlucht en riep al haar bloedverwanten te hulp. Zoo ontstond er oorlog en het dorp van de vrouw werd verslagen. Aangezien er veel voedsel was in het dorp van de vrouw besloten de overwinnaars hun dorp te verlaten, dat trouwens reeds door de overwonnenen verbrand was, en zich in het dorp van de vrouw te vestigen. Nu echter hadden de overwonnenen geen dorp noch eten, en besloten zij de bewoners van een naburig dorp te verdrijven en zich daar neer te zetten hetgeen dan ook geschiedde: Deze op hunne beurt vielen weer een ander dorp aan, verdreven de bewoners en zetten zich neer op die plaats, en zoo ontstond de «oorlog van den hond» of de Lokeli...

Tot hier de legende. Geschiedkundig weten wij dat de gearabiseerden hun strooptochten hielden tot bij de Noord-Oost groep der Mongo. De aangehaalde legende schijnt wel te duiden op intertribale oorlogen, veroorzaakt door het steeds verder doordringen der Gearabisserden.

Hier volgt nu een stuk overlevering dat

niet den vorm vertoont van legende, doch zich voordoet als een echt stuk geschiedenis, zij het dan ook mondeling voortverteld en daardoor gemakkelijker aan gevaar van dwaling onderhevig dan geschreven teksten.

Op zekeren dag komt een prauw, met enkele negers, wier namen Ekala, Bosomba, Eloko en Lingunda waren, alsmede een slaaf, Likofata, de Maringa, of zooals de inlanders de rivier noemen de Luwo afgezakt. Zij kwamen van het dorp Isenge tusschen Mompono (inl.

Bompono) en Befori (inl. Befole), en waren op zoek naar een plaats om zich te vestigen. Verscheidene plaatsen waren zij reeds voorbijgegaan: Bompono, Banganya, Nsamba, Baulu, Isekombaka, enz. Eindelijk ontdekten ze een kleine aanlegplaats, waar men een groep Pygmeeën aantrof. In geheel het achterland woonde niemand, veel wild in het bosch, veel visch in de rivier, goede grond voor plantages, geen naburen, een ideale plaats voor een nederzetting. De Pygmeeën die geen vaste woonplaats hadden, trokken zich in de richting van de Ikelebarivier terug. Likofata ging terug om Bosokola, den stamvader, te laten weten dat zij een goede plaats gevonden hadden. En Lokindola, die de zoon was van Isekale, die de zoon was van Bosokola, kwam met zijn zonen Ekala en Bokamalangunda, en hun vrouwen en kinderen; zy hebben zich neergezet op de plaats, die later door de blanken Baringa genoemd werd. Zoo vormden die acht families een groot dorp apart. Ekala had vijf zonen die ieder een familie vormden: nl. Lolingo, Bolombo, Ileo, Nkasa en Njoku, evenals de zonen van Bokamalangunda: Bongunda en Bokamba, die ieder een dorp vormden, terwijl het geheel Baringa genoemd werd. Zij leefden vrij en onbezorgd, maakten plantages rondom hun dorp en gevoelden zich veilig, want achter hen was niets den onbewoond bosch. Het duurde echter niet lang of de Bonjoonjoo, waarvan een gedeelte Boilinga genoemd werd, werden uit Nsamba verdreven, en zetten zich op een uur gans achter Baringa in het bosch neder. Ongeveer terzelfder tijd zagen de bewoners van Baringa volk aan den overkant van de Luwo die hen smeekten hen over te zetten; het waren de Lifumba, Men kwam overeen dat

ze overgezet zouden worden tegen betaling van een vrouw. Op een uur afstand van de Boilinga zetten deze Lifumba zich neder; niet ver vandaan hadden ook de Boske, verdreven door de Eunzi, een plaats gevonden. Hierna kwamen de Nsongo-Wala of Mbonje een geweldig groote familie. Waarschijnlijk is deze familie den Kongostroom overgestoken bij Lisala. Zeker is het dat zij de Lomako zijn overgetoken en zich langs de Lokumo hebben neergezet, totdat onderlinge twisten de familie uiteengescheurd hebben. De aanleiding hiertoe was dat twee groepen behoorende tot de beide hoofdtakken der familie op jacht gingen, en de eene groep een beest doodde en de andere groep niets had; het verzoek van de eene groep om het vleesch te deelen werd afgeslagen en het kwam zelfs zoover dat men hun aller stamvader Isokwala het vleesch weigerde.²⁾ De eene tak zonderde zich van den anderen af. Zij namen den weg over de aanlegplaats van Litumbe en zetten zich neer achter de Lifumba. De families die dezen tak uitmaken zijn Bolanda, Lolingo, Bolembe, Bofonge, Nkoi, Lifumba Bomate, Bosaola, enz.

Ternauwernood hadden deze menschen een verblijfplaats gevonden of ze vernamen dat het hoofd van den anderen tak, Mpombo genaamd, met 104 mannen de Luwo was overgestoken om hen te bevechten. Wetend wie Mpombo was, konden zij niet beter doen dan naar het Westen afzakken door het bosch, totdat zij in een streek kwamen, die Basankusu genoemd werd en vestigden zich in het binnenland. Mpombo echter was gekomen om te vechten en het volk niet vindend, begon hij maar met Boilinga. Bonjoonjoo echter en Bolaka gingen de Nsongo-Wala achterna en vonden een verblijfplaats achter dezen. Toen de vrede gesloten was begon Mpombo met de Boske, versloeg hen en dreef ook hen naar het Westen.

2) De meeste gevallen van splitsingen der stammen worden uitgelegd door een dergelijke on-eenigheid naar aanleiding van de jacht. Enkel verschillen de bijzonderheden. Deze uitleggingen kunnen aan historische werkelijkheid beantwoorden, doch het is niet uit te maken of dit in feite ook steeds het geval is. Maar ze daarom a priori verwerpen is ook niet gewettigd (G.II)

waar zij zich ten Noorden van de Ikelemba-rivier neerzetten. Daarna riep Mpombo zijn vader Isokwala, zijn ooms, zijn broers en hun families en deze hebben zich in het gewest van Befale neergezet.

Jaren later zijn de Nsongo gevolgd door de Loma, de Boyela, de Nsongomboyo en hun slaven de Esanga. Doch dezen zijn nooit de Maringa-rivier overgestoken, behalve de Esanga en een gedeelte van de Boyela die zich rondom Waka neergezet hebben.

Zij bleven echter op een goeden afstand van de Ngomba, die van over den grooten stroom gekomen waren, via Boso-Modanda, vervolgens een verblijfplaats hadden tusschen de Lopori en de Maringa-rivieren, daarna de Maringa overstaken en zich in Waka vestigden, om zich vervolgens in het binnenland van Wenga, achter Losombo en Mampoko te verspreiden, tot aan en over de rivier Ikelemba. Terzelfder tijd kwamen de Baenga van tegenover Nieuw-Antwerpen afzakken en verspreidden zich langs de oevers van de Lulonga en Maringa rivieren.

Waarschijnlijk is Lisafa de oorspronkelijke bevolking van Basakoso. Lilangi, onder Wese (Isunamaka) is bij Baulu de Maringa overgetoken en daarna doorgetrokken naar de Basankoso-streek. Bolima en Ntomba, twee kleinere families, hadden zich eertijds bij de Boeke in Baringa aangesloten en zijn met hen naar het Westen gevlucht.

De Bonjoonjoo = Wamba, Losanja, Bonginda komen oorspronkelijk van den kant van de Lomiami, en hebben in de buurt van den staatspost van Befale gewoond, toen de Nsa-

mba-Boilinga naar Baringa gingen. Zij werden door Mpombo verdreven en vluchtten naar het Westen.

Andere families, zooals de Wala van Waka, kwamen via Mpusu. De Wala van Basankoso kwamen de Lopori afzakken, evenals de inlandsche bevolking van Bokakata.

Dat deze verplaatsingen niet zonder oorlog en gevechten en de onvermijdelijke vrouwenroof gepaard gingen, hiervan is de Lokeli een bewijs.

Verreweg het grootste deel der bevolking had zich reeds, in de nabijheid van hun tegenwoordige woonplaatsen gevestigd vóór de komst van de blanken. In 1891 kwam de LEON XIII met een pater van den H. Geest van Brazzaville naar Baringa, om « slaafjes los te koop », en vond daar de bevolking reeds gevestigd, evenals te Basankoso.

V.D.L.

UN PEU D'HISTOIRE MONGO.

Une grande guerre intertribale, accompagnant les dernières migrations des tribus septentrionales des Mongo, est nommée « guerre du chien ». L'origine en est racontée sous forme de légende par les indigènes. Un homme aurait fait à sa femme la honte suprême de lui faire manger de la viande de chien, présentée comme chair d'une bête de forêt. D'où vengeance et représailles, dégénérant en guerres intertribales.

La cause historique de cette migration sanglante deut avoir été l'invasion des Arabisés dans le N.-E du territoire Mongo.

L'auteur ajoute quelques détails, puisés dans les traditions non-légendaires, sur les migrations récentes de certains groupements de la région à l'Ouest de la Maringa (Luwo), qui étaient déjà installés aux emplacements actuels lors de l'arrivée des premiers Blancs.

QUELQUES NOTES SUR LES POPULATIONS DES ENVIRONS DU LAC LÉOPOLD II

Quels sont les plus anciens occupants de la région environnant le Lac Léopold II?

Dans l'état actuel de nos connaissances, les plus anciens occupants connus sont les NSESE BOSANGA. Ceux-ci étaient établis sur la rive orientale du Lac à Inongo: ils portaient également le nom de Nganga.

Le premier chef connu portait le nom de Muanzokebe: il se maria avec la soeur de Lokua, chef de Nkole. Muanzokebe fut battu par les Ntomba qui vinrent s'installer sur ses terres. Les Nsese bosanga furent chassés et allèrent s'installer sur la Lukénié.

Nous trouvons également dans la région de nombreux Batua, établis dans les chefferies actuelles des Bolia et des Yembe, mais peu chez les Ntomba. Les villages de Batua situés le plus au Sud sont à quelques kilomètres nd'Inongo: Babangi au Nord-Est et Botanda au Sud.

Faut-il considérer ceux-ci comme les premiers occupants? Rien ne nous oblige à le croire. Il n'est pas impossible qu'ils aient accompagné leurs maîtres dans leurs pérégrinations successives à travers l'Afrique centrale.

Du temps où Muanzokebe était chef des Nsese bosanga une partie de la tribu des Ntomb'okolo quitta le gros de la tribu qui resta au Lac Ntomba et arriva à la crique de Bake, au Nord du Lac Léopold II.

Un pêcheur de Nkole vit de la fumée dans la crique de Bake et en signala la présence au chef Lokua, lui-même fils de Liema Ipori. Le chef Lokua fit traverser le Lac aux Ntomba dans ses pirogues. Ceux-ci étaient nombreux, car il fallut neuf jours pour le transbordement.

Lokua leur indiqua comme emplacement la région d'Inongo où se trouvaient les Nsese bosanga, qui furent chassés et s'effurent dans la région de la Lukénié. Depuis lors ce groupement Ntomba s'appelle Ntomb'e nzale.

A la même époque les Bolia s'installèrent au Nord du Lac et les Basengele à l'Ouest du Lac. Certaines légendes disent que les Bolia viennent du Lac Ntomba, mais des témoignages oraux affirment qu'ils viennent de la Lokoro (région des Bologongo). Une bonne étude sur les Ntomba du Lac Ntomba et ceux du Lac Léopold II sont évidents, mais déjà certains mots Ntomba tombent en désuétude et sont remplacés par des mots Bolia.

Un point intéressant serait à étudier: les populations situées le long du Kwa et de la Mfimi appellent le groupement Ntomba-Bolia: Bakutu.

Les Bolia-Ntomba furent jadis réputés pour leur trafic. Avant l'occupation européenne ils avaient établi des villages sur la Mfimi à Kutu, à Inunu et à Kembale. Ces villages vivaient surtout de commerce. Les Badia, qui avaient deux villages au poste actuel de Kutu: Monkeni et Bokono, virent s'installer chez eux un village de Bolia-Ntomba. Les Badia l'appelèrent: Nkutu; ils appellent du reste les populations riveraines du Lac Léopold II: Nkuri (= Bakutu).

Quand au mois de mars 1879 Stanley descendit pour la première fois le fleuve Congo, les habitants de Tshumbiri ayaient désigné à l'explorateur le kwa sous le nom de Embale-Nkutu: la rivière des Bakutu.

Il serait intéressant de rechercher quelles sont les populations appelées de ce nom et quelles sont les relations entre ces Bakutu et les populations Ntomba-Nkole-Bakutu dont parle le R. P. Boelaert dans *Aequatoria* n VIII du mois de septembre 1938 aux 8 à 13. (1)

Adr. de Schætzen C.I.C.M. (Scheut)
Inongo.

1) N. d. I. R. De nombreuses tribus nommées Bakutu (sous l'une ou l'autre forme dialectale) sont citées par le P Stanislas, dans *Aequatoria*, 1939 n° 10-11, p. 124 ss.

DOCUMENTA

POLITIQUE COLONIALE

Dominer pour servir... C'est la seule excuse à la conquête coloniale; c'en est aussi la pleine justification.

Servir l'Afrique, c'est-à-dire la civiliser. Pas seulement faire naître des besoins nouveaux et fournir le moyen de les satisfaire: pas seulement exploiter, pas seulement enrichir; mais rendre les gens meilleurs, plus heureux, plus hommes.

Pour pouvoir servir il faut connaître; pour vouloir servir, il faut aimer. Et c'est en apprenant à connaître les noirs qu'on apprend à les aimer; car aimer, ce n'est que comprendre, comprendre jusqu'à l'héroïsme.

Comme les langues indigènes qu'on prenait jadis pour d'informes jargons, pauvres en vocabulaire, sommaires en moyens d'expression et qui se révèlent à l'étude incroyablement riches et subtiles, ainsi les recherches ethnographiques et le contact de l'âme noire réservent au blanc d'Afrique d'étonnantes surprises.

Le zèle ignorant est naturellement destructeur, parce qu'il ne voit pas qu'il détruit: il croit simplement déblayer pour le grandiose monument de ses rêves. La compréhension des coutumes, au contraire, en inspire le respect. Quand il a discerné qu'au chaos apparent de la société primitive un ordre profond préside, le colonial est saisi d'un salutaire effroi; il se gardera désormais de bouleverser l'ordre en croyant organiser le chaos. Non que l'expérience la conduise à douter de soi-même et de sa mission, à sombrer dans un « à quoi bon »? sceptique et paralysant. Mais c'est une main moins présomptueuse qu'il portera sur la vieille maison. Telle quelle, branlante, menaçant ruine, elle tient debout, et abrite ses hôtes. A nous de la restaurer, de la rendre habitable, de l'embellir; et s'il faut reconstruire un mur croulant, d'étayer d'abord et de n'abattre qu'après...

Raser tout pour construire aux noirs un palais sur les plans du nôtre paraît certes un travail plus glorieux; mais avant qu'il soit achevé, les pauvres noirs auraient eu le temps de mourir à la belle étoile. (P. RYCKMANS, *Dominer pour Servir*, Préface)

POLITIQUE INDIGÈNE.

La colonie est menacée, menacée par l'intérieur, comme un grenier, qui se vide. Qu'on en cherche la cause dans le système prolongé des grandes concessions, dans une exploitation économique désordonnée, dans un prosélytisme parfois maladroit, dans la mise en sommeil de l'enseignement, enfin et surtout dans l'oubli, on pourrait dire le mépris, où l'on a tenu les cadres politiques et sociaux indigènes (nous soulignons - Réd.) la conséquence est là, et nous la touchons du doigt: c'est une population qui ici n'augmente pas et qui là diminue, c'est un pays incapable de fournir... le personnel auxiliaire et le personnel de maîtrise strictement indispensables, c'est une masse qui se désagrège et se disperse, c'est l'avortement et la syphilis qui se répandent dans un prolétariat naissant, ce sont tous les maux d'un individualisme absurde infligés ensemble à la colonie.

J'entends bien qu'une assistance médicale mieux comprise et exécutée, que la morale, l'enseignement, l'hygiène, distribués avec plus de méthode, corrigeront une partie de ces vices. Mais on n'aura pas touché le fond du mal, tant qu'une politique de la population n'aura pas, une fois pour toutes, été définie et mise en vigueur...

Faire ou refaire une société, sinon à notre image, du moins selon nos habitudes mentales, c'est aller à un échec certain. L'indigène a un comportement, des lois, une patrie qui ne sont pas les nôtres. Nous ne ferons son bonheur, ni selon les principes de la Révolution, ni en lui appliquant le code Napoléon, qui est notre code, ni en substituant nos fonctionnaires à ses chefs, car nos fonctionnaires penseront pour lui, mais non en lui.

Nous assurerons au contraire son équilibre en le traitant à partir de lui-même, c'est-à-dire non pas comme individu isolé et interchangeable, mais comme personnage humain, chargé de traditions, membre d'une famille, d'un village, d'une tribu, capable de progrès dans son milieu et très probablement perdu s'il en est extrait... Nous ne lui ferons aucun cadeau illusoire, nous lui restituerons en même temps le sens profond de la vie et le souci de la perpétuer. (Gouverneur-Général EBOUE: *Politique indigène en A.E.F.*, pp. 2, 3; 1941)

Bibliographica.

LE DROIT COUTUMIER LUNDA.

Par Camille Brau, Administrateur-territorial.
— Revue Juridique du Congo Belge, Elisabethville, 1942. 110 pp.

Cette étude très fouillée et bourrée de détails intéressants passe systématiquement en revue tout le code des Baluunda du Kwango. Elle se présente sous forme d'un exposé clair, méthodique et détaillé des principes, des règles et de la procédure. L'auteur a eu la bonne idée de ne rien négliger, dans les conceptions indigènes, de ce qui peut éclaircir le droit; à divers endroits il nous fournit le moyen de comprendre certaines coutumes en montrant le lien logique qui les unit à leurs fondements philosophiques. Par là il rattache le droit des Baluunda au droit humain général, et défend le peuple dont il a la tutelle, contre les accusations trop communes de stupidité, d'illogisme, de sauvagerie.

Mr Brau insiste d'une façon toute particulière sur les croyances religieuses dont la connaissance est indispensable « si l'on veut comprendre toute la portée juridique de certaines règles coutumières ainsi que le pourquoi de celles-ci » (Avant-Propos). Cette remarque a une portée générale: toutes les peuplades primitives sont éminemment religieuses; et il est impossible de comprendre leur droit si l'on ne comprend pas leur religion. Ce n'est pas un des moindres mérites de Mr. Brau que d'avoir insisté sur le caractère religieux du droit indigène, que malgré tout tant d'auteurs continuent à négliger ou à nier.

La probité scientifique et l'indépendance d'esprit de l'auteur, ainsi que la pénétration avec laquelle il a poursuivi son étude, se manifestent dans plusieurs questions où il s'écarte résolument des « lieux communs », des « opinions reçues » dans les milieux coloniaux: ainsi, en décrivant l'esclavage (p. 5, 6, 55); en citant parmi les conditions de validité du mariage le libre consentement des parties (p. 14); en attribuant l'exclusivité du droit de mise en esclavage au groupement familial du délinquant (p. 92); en intégrant dans le droit la

divination, l'ordalie et d'autres pratiques communément appelées « magiques » (p. 86, 96; 101); en affirmant que l'ordalie est une preuve d'innocence par recours au Juge suprême: Dieu, et que par conséquent elle n'est pas imposée à l'accusé, mais demandée par lui (p. 86, 101); en niant l'existence coutumière de la preuve par témoignage (p. 96); en relevant la nature juridique de nombreux « rites et « cérémonies » (p. 8, 14, 16: « ensemble symbolique de moyens de preuve » lisez: preuves instrumentales; 27 n° 6, 45).

Nous devons encore signaler la clairvoyance avec laquelle l'auteur a examiné ce qu'il nomme « le rôle économique du chef du groupement familial » (p. 39). Cette autorité y est décrite comme un « bonus pater familias », gouvernant consciencieusement sa famille, remplissant ses devoirs et exigeant le respect de ses droits. La société luunda, comme la société monggo, comme probablement toutes les sociétés indigènes, apparaît ainsi pourvue d'une organisation modèle, équilibrant dans une mesure remarquable les droits et les devoirs, l'autorité des chefs et la liberté de sujets, et réalisant ainsi à un haut degré l'idéal de toute société.

Le travail de Mr Brau non seulement nous fait pénétrer dans le droit luunda, mais encore nous permet de multiples comparaisons avec le droit d'autres peuples congolais. Dans cette comparaison, les concordances sont plus frappantes que les divergences. Ainsi avec les Monggo: identité de la formule de demande en mariage d'un enfant non encore né (p. 8); identité du nom du versement initial de la dot (= flèche, p. 12); identité de la procédure et de l'application de l'ordalie (p. 101, 102); analogie frappante dans le droit de chasse et de pêche (p. 48 ss.); similitude des règles de la responsabilité civile (p. 91); existence du testament (55); nature de l'esclavage (5; 91); l'emploi du style oral mnémotechnique (103); le principe de la succession (71); etc.

Une étude de ce genre ne saurait être exempte de lacunes. Nous souhaitons à l'auteur de pouvoir les combler en approfondissant certaines

questions et en réexaminant d'autres. En voici quelques-unes que nous nous permettons de lui signaler à cause de leur grande importance :

Comme chez les Baluunda la succession par voie patriarcale existe à côté de la succession matrilineale (p. 70) il serait du plus haut intérêt d'approfondir l'origine historique de cette dualité, ce qui pourrait expliquer l'hétérogénéité des Baluunda et fournir des données instructives pour l'étude ethnologique des relations entre le patriarcat et le matriarcat. De même, l'étude plus poussée du dualisme du pouvoir et de la hiérarchie tribale, qui constitue une des meilleures parties de l'ouvrage, pourrait nous aider à mieux comprendre la nature du pouvoir dans les tribus africaines et contribuer à éclaircir plus d'un problème ethnologique et sociologique. Nous aimerions encore recevoir de plus amples informations au sujet de la cérémonie du kaolin (p. 27). Quelle est la nature juridique exacte de ce « rite » ? Quel est le rôle du remboursement de la dot ? Et quelle est la relation entre des deux « coutumes » ?

Le droit foncier des indigènes est très imparfaitement connu des Européens il est encore moins compris : c'est une des matières les plus ardues du droit primitif. Aussi n'est-il pas étonnant que dans l'étude de Mr Brau de nombreux points restent à éclaircir. Principalement, il n'apparaît pas comment le principe « les plaines sont la propriété exclusive des ancêtres » contient la conclusion : le chef de plaines peut... céder des terres, mais jamais les vendre (p. 61, 62). Par rapport au droit exclusif des ancêtres, la différence entre vente et cession nous échappe.

La majorité coutumière (p. 41) mériterait une nouvelle étude. Car son existence paraît étrange, parce qu'elle cadre mal avec les conceptions des indigènes sur la famille et l'organisation sociale.

À divers endroits, Mr Brau indique l'évolution de la coutume ; il fait ainsi de l'ethnographie historique, que beaucoup d'auteurs coloniaux ont la trop malheureuse tendance à négliger. La plupart des évolutions décrites sont dues à l'influence européenne. La nature exacte de cette influence n'est pas toujours spécifiée, ce qui est regrettable pour l'étude du contact des civilisa-

tions. De ce point de vue on aimerait connaître les moyens par lesquels l'administration est arrivée aux transformations que le contexte et l'expérience générale permettent de lui attribuer : ordres, conseils, interventions diverses auprès des autorités indigènes, exemples, jurisprudence basée sur des jugements rendus par les Européens, etc.

Ces données seraient particulièrement intéressantes pour l'évolution du droit de propriété de la femme, qui chez les Baluunda est parvenue à l'émancipation (p. 43) ; situation tellement en opposition avec tous les principes du droit indigène, que nous supposons nous trouver devant un transformation contemporaine, bien que l'auteur ne donne à ce sujet aucune indication.

L'incorporation des chefs et des juges indigènes dans le cadre administratif a sans doute joué un grand rôle dans la transformation de la coutume. On en trouve plusieurs traces dans l'ouvrage de Mr Brau. « Anciennement (le divorce) était prononcé soit par les pères des conjoints ou à leur défaut par les chefs familiaux des intéressés. Ces divorces sont actuellement prononcés par les tribunaux indigènes » (p. 28). « Jadis surtout, les juges ou les arbitres refusaient de trancher un différent si ces chefs familiaux ou leurs délégués n'étaient pas présents » (p. 38). Chez les Baluunda, comme ailleurs, on constate donc l'étatisation des autorités indigènes, par la restriction progressive de leurs pouvoirs ancestraux et par leur ravalement au rang de simples agents de l'administration ou de la police. D'où procèdent déjà, par un enchaînement fatal : la dislocation des groupements naturels (tribus, clans, familles) en une poussière d'individus et l'atténuation concomitante des liens de solidarité (p. 39), résultant dans le remplacement de la société par le troupeau ou l'agglomérat ; la diminution de l'autorité familiale en faveur du pouvoir administratif et policier (p. 28, 38). Les conséquences ultimes de cette évolution ne sont pas indiquées par Mr Brau, mais elles ne laissent aucun doute au sociologue. Ce sont : l'effacement de la véritable autorité devant la puissance de fait ou, si l'on préfère cette expression équivalente : du droit devant la force ; la destruction des fondements du sain patriotisme et de la loyauté civique ; la substitution de la servilité à l'obéissance à tous les

échelons de la hiérarchie; l'ébranlement de l'autorité des parents déjà manifeste partout; la suppression du 4^e commandement, puis de tous les commandements, ensuite de tout sens moral, enfin de toute vie supérieure, de toute vraie civilisation.

Certaines transformations sont indiquées par l'auteur comme datant d'avant l'arrivée des Blancs; nous pouvons donc supposer qu'elles sont dues à une évolution interne. Ainsi: le droit de propriété accordé à l'esclave (p. 42, 55); l'abolition de la peine du talion (77), d'autres encore. L'examen des motifs et des influences qui ont déterminé ces évolutions ainsi que des étapes parcourues serait instructif, non seulement pour la connaissance du droit luunda, mais encore pour l'histoire générale du droit et pour l'étude comparative.

Les cas évidents d'évolution interne sont des applications de principes anciens à des situations nouvelles. Ainsi les règles qui régissent la contamination vénérienne nous paraissent être non des principes nouveaux, mais, comme chez les Mongo, des déductions de principes généraux anciens (p.27).

Un point d'importance capitale dans le droit indigène est celui de la nature de l'autorité. La différence entre la conception européenne et celle des indigènes rend difficile une explication satisfaisante. La généralité des Européens voit dans la communauté indigène une sorte de cellule communiste à propriété collective dont le chef est le gestionnaire (p. 40, 67, 70). Mr Brau semble se rattacher à cette théorie que pour notre part nous jugeons fautive. Nous y voyons un régime patriarcal, c'est-à-dire une extension de l'autorité, de la puissance, des droits de propriété, des devoirs du père de famille. ¹⁾ Les règles et faits signalés aux pp. 38, 3^e; 64, al. 4 et note 4, nous paraissent infirmer l'interprétation de Mr Brau et confirmer notre thèse, à laquelle ne s'oppose aucune autre règle juridique citée.

L'expression: «le divorce par consentement mutuel ... est admis par la coutume» (p. 28) nous semble dépasser la pensée de l'auteur. En effet, l'explication qui suit indique qu'il

s'agit d'un ménage brouillé à tel point, que les tentatives réitérées de réconciliation échouant, il ne reste que le divorce comme seul moyen d'arranger une situation de fait irréparable et intenable, dont l'intérêt public exige la régularisation juridique. Quand on connaît l'horreur qu'inspire aux tribus congolaises tout ce qui est désordre, état de violence, guerre, notre explication n'en devient que plus probable. Elle est conforme à la mentalité de ces peuples, comme en accord avec les principes fondamentaux de leur moralité et de leur droit. On pourrait comparer cette situation et la solution lui donnée à une guerre, à laquelle il est mis fin par un traité de paix. Cette comparaison peut paraître étrange aux yeux de l'Européen. Cependant, elle est d'autant plus justifiée que, pour les indigènes, le mariage est inséparable d'un traité de paix entre deux clans, de sorte que la brouille dans le ménage correspond à un réel état de guerre entre les familles.

Dans l'exposé de la méthode de travail nous aurions aimé trouver un mot au sujet de la langue employée dans les enquêtes. Ce point n'est pas essentiel, mais il est d'une grande importance pour des études juridiques. Car la connaissance de la langue de la peuplade étudiée confère des avantages considérables: elle facilite, auprès du grand public, le contrôle des affirmations des juristes et des autorités — qui ne sont pas toujours désintéressés ni libres de parti-pris —; elle permet sur tout la comparaison des résultats de l'enquête directe avec les conceptions, la mentalité, la vie quotidienne de la peuplade — méthode toujours fructueuse, voire indispensable si l'on veut arriver à comprendre vraiment le droit indigène.

Par le travail de Mr Brau, le droit luunda apparaît, ainsi que les droits des autres peuples de la colonie, comme un véritable corpus juris, comme un vrai droit humain: logique, principiel et souple, équilibré et harmonieux, organique, religieux et moral. Nous sommes loin des « primitifs », des sauvages, des « basenji » comme le répètent encore de trop nombreux Européens, imités par une catégorie de Noirs déjà contaminés par leur facile mépris et par leur orgueil racique ou culturel.

L'étude très étoffée de Mr Brau donne donc un excellent aperçu du droit luunda. Elle suppose un travail considérable, des recherches

1) Cfr. Possoz: *Eléments de Droit Nègre*, p. 65 ss.; N. D.: *Aequatoria*, V, p. 36; ; Sohier: *B.J.I.D.C.C.* VII, 1939, p. 88-89.

patientes et consciencieuses, qu'on se plait d'autant à plus louer quand on connaît d'expérience les conditions ingrates de pareilles études dans la brousse congolaise.

Cet ouvrage devrait être étudié par tous les Européens qui, de par leur vocation ou leur fonction, ont à guider les indigènes. Il leur sera une aide précieuse pour mieux comprendre certains points difficiles de la mentalité indigène; il leur fournira d'utiles points de comparaison avec leur propre peuplade, et leur servira, pour des études analogues, de stimulant et d'exemple.

G. Hulstaert, M. S. C.

Godfrey WILSON—The Land Rights of Individuals among the Nyakyusa. Rhodes-Livingstone Institute Papers, n° 1. Livingstone, 1938; 52 pp. 2/-

Cette brochure donne un bon aperçu du droit foncier dans une tribu habitant près de la pointe septentrionale du Lac Nyasa. En le situant dans son cadre naturel: la structure de la société, la nature du sol et la valeur économique du terrain, l'auteur a obtenu une vue d'ensemble harmonieuse. Il traite ensuite des droits des individus à l'intérieur du ménage et du village, puis vis-à-vis du chef.

Mr Wilson donne, dans une note, une définition judicieuse du droit et de l'exercice du droit dans la société primitive. Mais dans l'exposé il s'attache plus à la description des faits qu'à la recherche des règles de droit (ce qui, soit dit en passant, est une lacune fréquente dans les études coloniales, même si elles traitent spécialement du droit). Ainsi il n'indique point la nature exacte des droits et devoirs fonciers. Il incline à une conception collectiviste, mais attribue au chef la souveraineté sur la propriété foncière. Nous dirions que le chef est le propriétaire suprême des terres, mais qu'il a des obligations envers ses sujets, comme ceux-ci en ont envers lui.

Les relations entre chef et sujets ressemblent fort à celles que nous rencontrons chez les peuples patriarcaux du Congo Belge, tels les Mongo, et cela malgré les différences structurelles: ainsi, chez les Nyakyusa, les villages sont à base de

classes d'âge, plutôt que de parenté, et les individus émigrent dans d'autres groupes avec une facilité que nos indigènes ne conçoivent guère.

L'auteur relève d'une façon pertinente l'influence de la structure de la société sur le droit de propriété. Il constate le caractère à la fois individualiste et communautaire de la propriété foncière, aussi bien en Europe qu'en Afrique. Il a très bien remarqué que le petit état clanique africain respecte l'individu bien mieux que ne le fait le grand état centralisé européen, dans lequel les relations sont impersonnelles, abstraites. La colonisation pousse la société indigène vers l'abandon des relations personnelles au profit d'une autorité impersonnelle. Et déjà l'appât du gain fait diminuer l'esprit d'entraide ancestral. Cependant, grâce au gouvernement indirect, les tribunaux indigènes limitent la désagrégation du droit foncier au degré strictement inévitable dans les conditions actuelles, « et ces conditions n'exigent nullement les formes de l'Europe occidentale ».

G. H.

Godfrey WILSON. — Economics of Detribalization in Northern Rhodesia. — The Rhodes Livingstone Institute, Livingstone. 1942. 153 pp. 4/-

L'auteur étudie la situation économique des travailleurs indigènes à Broken-Hill. Incorporés peu à peu à l'économie mondiale, mais arrêtés à mi-chemin par les lois économiques de la haute industrie orientés uniquement vers le profit, ils laissent derrière eux un hinterland appauvri en hommes et en ressources.

L'auteur pourtant est très optimiste. Il croit que ce déséquilibre se résoudra dans un équilibre économique et religieux. Cet optimisme, peut-être imposé par le point de vue purement économique où l'auteur se confine, est le seul point faible de ces deux brochures si riches en observations précieuses sur la civilisation en marche.

E.B.

GOOD OUT OF AFRICA. A Study in the Relativity of Morals. By A. T. Culwick. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute. 1942. 43 pp.

Pour juger de la moralité d'une institution sociale l'auteur propose le critère de la «sur-

vival value»: si l'institution en question est apte ou non à maintenir et à développer la société. Puisque chaque société est déterminée grandement par son milieu, il s'en suit que chacune aura ses institutions propres dont la moralité dépendra grandement de son milieu. L'auteur accuse à maintes reprises le mythe de la civilisation occidentale qui croit avoir trouvé les seules institutions sociales capables de mener toute société humaine vers le progrès et la perfection et il souligne que cette prétention désastreuse est d'autant plus mal venue que le monde occidental est lui-même en plein doute sur la valeur morale de ses propres institutions. Il fait un vibrant appel à notre amour de la vérité et de l'honnêteté pour mieux étudier la société bantoue dont les caractéristiques seraient la croyance à l'immanence du surnaturel et à l'unité foncière du clan des vivants et des morts et puis la réciprocité économique des différents groupes sociaux.

L'auteur critique ensuite surtout les Missions qui savent trop souvent la religion bantoue en voulant imposer une religion surannée, inadaptée aux progrès de la science et donc inapte à remplacer l'ancienne et à faire progresser la société bantoue. L'institution clanique et tribale est une seconde valeur vitale indigène trop peu respectée par les Missions, prétend l'auteur. Mais c'est encore plus dans l'institution du mariage et de la famille que l'influence de ces mêmes Missions serait désastreuse.

Cette brochure, dont la première édition est épuisée en quelques mois et dont la thèse centrale ne sera admise par aucun croyant à une Religion Révélée, a pourtant le grand avantage de faire réfléchir. On nous parle énormément des droits de l'homme. Le Traité de Versailles nous a donné une Charte des droits des minorités ethniques. Puisse le traité de paix prochain nous donner aussi une charte des droits des sociétés indigènes. Malgré les erreurs, les tâtonnements et les défaillances, les Missions ont certainement jusqu'ici le mieux défendu ces droits des sociétés indigènes. Mais l'emprise de l'impérialisme économique est autrement responsable que les Missions des perturbations violentes et de la régression de ces sociétés.

E. Boelaert.

Periodica.

BAND (Leopoldstad), II, 6-9: Taalregime (R. De Maegd); Asyl (J. Mertens); Hoe een vader zijn zoon tot het huwelijk voorbereidt (R. Van Caeneghem).

TANGANYIKA NOTES AND RECORDS, no 15 (1943): New Beginning (A. T. Culwick); The Sewn Canoes of Victoria-Nyanza: Construction and Origin (J. Hornell); Religious Practices of the Pagan Wazigua (H. C. Baxter); The Legend of Nkanda (Ntemi Ikombe).

AFRICAN STUDIES, II, 2: Die Verrijging en Verlies van Lidmaatskap tot die Stam by die Tlhaping (F. J. Language); Oral Literature in Lubaland (W. F. P. Burton); The Uniform of Colour in Swaziland (H. Kuper); Shaka's Grave at Stanger.

AFRICA, XIV, 1: Recent Social Welfare Developments in British Tropical Africa (C. Jeffries); Papers on the Economic Aspect of Life among the Ozuitem Ibo (J. S. Harris); Nutrition Work in British African Colonies since 1939 (G. M. Culwick); L'assistance Médicale en Afrique Noire Française (A. Sicé). — XIV, 2: The Agricultural System of the Manya-Krobo of the Gold Coast (M. J. Field); Wood-carving in the Yoruba Country to-day (L. R. Meyerowitz); Recent Activities of the Literature Bureau, Zaria, Northern Nigeria (R. M. East); Le Gouvernement du Congo Belge et les Institutions indigènes (A. Dumont).

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGÈNES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS, XI, 2: Enquête préalable à la reconnaissance du Tribunal de Chefferie de Mwenge (L'Heureux); Etude sur le Tribunal de la Chefferie de Mutombo Mukulu (Tison); Organisation judiciaire et Procédure du Tribunal coutumier de Kumbwa (L. Lambo); Composition du Conseil des Notables de la Chefferie Mopala (L. Lambo); Note sur la Juridiction Coutumière de la Chefferie Kasongo-Niembo (C. Vandebussche). — N° 3 et 4: Organisation coutumière des Juridictions indigènes dans la tribu Gunda des Gbwandi (Lardinois); Quelques Coutumes en territoire de Mahagi (A. Jamain); Organisation judiciaire et Procédure du Tribunal coutumier de Kimese, Elisabethville (L. Lambo).

1943

AEQUATORIA



INHOUD

TABLE DES MATIERES

**Opstel en Beheer.
Katholieke Missie
Coquilhatville**

**Rédaction et Administr.
Mission Catholique
Coquilhatville**

INDEX

	Page
Bittremieux, L.	37
	79
	84
	104
Boelaert, E.	77
Decapmaker, J.	54
de Schaetzen, A.	118
Esser, J.	20
	72,90
Hulstaert, G.	13
	37
	67
	97
Marchal, R.	112
Mortier, R.	8
	25,57
N. D.	51
Tanghe, B.O.	1
Van Avermaet, G.	49
Van Caeneghem, R.	14,42
V. D. L.	114

DOCUMENTA

Dougall, J.	87
Eboué, F.	119
Ginsberg, M.	87
Paul III	86
Pie XI	86
Ryckmans, P.	119
Sohier, A.	56
Van Duinkerken, A.	56
Van Eerde, J.	23
X.	86

BIBLIOGRAPHICA

Brau, C.	Le Droit coutumier Lunda (G. Hulstaert)	88
Culwick, A.T.	Good out of Africa (E. Boelaert)	123
Schwering, B.	lus internationale Minoritatum, praesertim quoad Missionses Catholicas (E.B.)	88
Wilson, G.	The Land Rights of Individuals among the Nyakyusa (G.H.)	123
Wilson, G.	Economics of Detribalization in Northern Rhodesia (E.B.)	123
Wilson, G. and Hunter M.	The Study of African Society (G.H.)	88

ERRATUM

In n° 1 van dezen jaargang is een erge fout geslopen. Blz. 17, kolom 1, regels 13 en 14 leze men, als vertaling van **kunze**, niet: **dood**, maar: **rood**.