# AEQUATORIA

VOLUME XXI
1958

Rédaction et Administration COQUILHATVILLE Opstel en Beheer
B. P. 276

# INDEX


| | | Page |
|---|---|---|
| Biebuyck D. | Les divisions du jour et de la nuit chez les Nyanga | 134 |
| Boelaert E. | Les Premières Explorations du Ruki et de ses Affluents | 121 |
| Coupez A. | Texte ruundi n° 2 | 81 |
| Daeleman J. | Dag- en jaarverdeling bij de Bakoongo | 98 |
| Decapmaker J. | Le droit foncier et le matriarcat | 139 |
| Lootens P. | Noms vernaculaires d'Animaux | 60 |
| Müller E. W. | L'organisation sociale des Ekonda et la terminologie sociologique | 41 |
| Philippe R. | L'accession des Congolais à la propriété foncière individuelle | 5 |
| Vansina J. | Taalgeographische toestand in het Kuba-gebied | 1 |


# Documenta


| | | |
|---|---|---|
| Administration | Aspects de l'Urbanisation | 29 |
| | Fédéralisme | 65 |
| Cultures | Pour un humanisme chrétien | 63 |
| | Recht en plicht tot eigen cultuur | 70 |
| | De technische beschaving | 109 |
| | Adaptation | 142 |
| | L'Afrique entre deux civilisations | 146 |
| Droit | Propositions pour une solution du problème foncier | 29 |
| | Le problème foncier au Congo | 67 |
| | Les trois Fictions du droit foncier congolais | 140 |
| | Le régime foncier Kuba | 143 |
| | Aspects du problème foncier | 147 |
| | Encore le problème des terres | 150 |
| Enseignement | Doit-on enseigner les langues vernaculaires ? | 64 |
| | Utilité des tests psychologiques | 65 |
| Ethnologie | L'initiation au métier de forgeron | 144 |
| Linguistique | La question des langues à Ceylan | 108 |
| | Les premières éditions bantoues | 142 |
| | Bilinguisme en Afrique ? | 144 |
| | Bureau de littérature | 147 |
| | La langue vernaculaire à l'Église | 147 |
| Missions | L'Église d'Afrique rêvée par les Papes | 66 |
| | Fêtes paroissiales en Nouv. Bretagne | 104 |

| | | |
|---|---|---|
| Politique | Les nouvelles institutions politiques au Congo | 30 |
| | Les autochtones au Conseil du Gouvernement | 32 |
| | Elections en Uganda | 33 |
| | Optique des intérêts spécifiquement congolais | 102 |
| | De l'intégration des institutions politiques dans les territoires français d'outre-mer | 106 |
| | Afrikaans nationalisme en communisme | 140 |
| | En Rhodésie du Sud | 141 |
| | Évolution politique en A. O. F. | 148 |
| Races | La croissance des Noirs | 107 |
| | Le Noir d'Amérique | 108 |
| Religion | L'idée de Dieu chez les Shona | 69 |
| | Les petites sectes | 69 |
| | Islam et communisme | 110 |
| | Une Thèse sur le Fétichisme | 149 |
| Sociologie | Nationalisme | 34 |
| | Enquête sur la dénatalité Mɔngɔ | 62 |
| | Relations humaines | 64 |
| | Évolution des syndicats | 67 |
| | Évolution sociale au Bas-Congo | 145 |
| In Memoriam | R. Van Caeneghem | 34 |


# Bibliographica


| | | |
|---|---|---|
| Ancelot H. | Le Fonds du Roi (V. M.) | 39 |
| Anderson E. | Contribution à l'Ethnographie des Kuta (G. H.) | 80 |
| Béart C. | Jeux et jouets de l'Ouest Africain (E. Sulzmann) | 118 |
| Betts T. F. | Bulk Purchase and the Colonies (V. M.) | 79 |
| Boelaert E. | Lianja Verhalen I Ɛkɔfɔ-versie (A. De Rop) | 156 |
| Brasio A. | Monumenta missionaria africana (G. H.) | 76 |
| Campus F. | L'aménagement hydro-électrique du fleuve Congo à Inga (G. H.) | 155 |
| Coupez A. | Esquisse de la langue Holoholo (J. Daeleman) | 73 |
| da Silva Rego A. | Curso de Missionologia (G. H.) | 74 |
| " " " | Le Patronage portugais de l'Orient (G. H.) | 115 |
| De Cleene N. | Introduction à l'Ethnographie du Congo Belge et du Rwanda-Burundi (G. H.) | 35 |
| Dereau L. | Lexique Kikôngo-Français (J. Daeleman) | 119 |
| De Rop A. | Grammaire du Lɔmóngɔ (G. H.) | 153 |
| de Sa A B. | Documentaçâo para a História das Missôes do Padroado portugués do Oriente (G. H.) | 75 |
| de Sa Nogueira R. | Temas de Linguistica Banta (G. H.) | 116 |
| De Thier F. M. | Le Centre Extra-coutumier de Coquilhatville (G. H.) | 39 |
| De Witte P. | Taalstudie bij de Basakata (J. Daeleman) | 72 |
| Dulieu et Toitgans | Je parle, je lis, j'écris (H. H.) | 37 |

| | | |
|---|---|---|
| Dumpleton C. W. | Colonial Development (V. M.) | 79 |
| Eberle O. | Cenalora (E. Sulzmann) | 113 |
| Edel M. M. | The Chiga of Western Uganda (G H.) | 159 |
| Elias T. O. | The Nature of African Customary Law (G. H.) | 117 |
| Froelich J. C. | La Tribu Konkomba (V. M.) | 78 |
| Glück J. F. | Die Kunst Neger-Afrikas (E. Sulzmann) | 119 |
| Guilbert D. | Le Droit de Colonisation (E. Boelaert) | 38 |
| Hulstaert G. | Proverbes Móngɔ (E. Boelaert) | 157 |
| K. A. K. W. | Belgische Koloniale Biografie (E. Boelaert) | 153 |
| Kowalsky N. | Stand der Katholischen Missionen um das Jahr 1765 (V. M.) | 115 |
| Laenens J. | Livre de Lecture (Z. H.) | 74 |
| Lima M. | Tatuagens da Lunda (G. H.) | 155 |
| Lurquin G. | Mathésis (G. H.) | 37 |
| Masson J. | Le petit Jean. Jean écolier (S. M.) | 73 |
| Milheiros M. | Anatomia social dos Maiacas (G. H.) | 115 |
| Müller E. W. | Le Droit de Propriété chez les Móngɔ-Bokoté (J. S.) | 160 |
| Muller M. | Equatoriales (J. M. Jadot) | 117 |
| Museu de Angola | Colecçâo etnografica (G. H.) | 77 |
| Nkongori L. | Proverbes du Rwanda (V. M.) | 156 |
| Piron P. + Devos J. | Codes et Lois du Congo Belge (G. H.) | 113 |
| " " | Répertoire périodique de la Législation coloniale belge (E. A.) | 155 |
| Roussel J. | Catéchisme expliqué (J. C.) | 74 |
| Sohier J. | Répertoire général de la Jurisprudence et de la Doctrine coutumières (G. H.) | 116 |
| van Everbroeck R. | Lingala Woordenboek (G. H.) | 35 |
| X | La Valorisation du Travail en Afrique (G. H.) | 154 |

AEQUATORIA

No 1, 21e Année, 1958

# Taalgeografische toestand in het Kuba - gebied [1].

Het doel van deze bijdrage is na te gaan welke de talen zijn, die in het Kuba-gebied gesproken worden en tot welke taalgroepen ze behoren. Tijdens een verblijf in de streek werd de taal der Bushóóng bestudeerd [2]. Deze is de leidende stam in het Kubarijk. Van de andere talen en dialekten, die in het gebied gesproken worden, werd een lijst van tweehonderd woorden opgenomen, benevens enkele teksten. De gebruikte lijst is deze die M. Swadesh voorgesteld heeft voor lexicostatistisch onderzoek [3]. Zij is derhalve bijzonder geschikt om de genetische verhouding tussen de verschillende talen aan te geven.

Het Kuba-gebied omvat het koninkrijk der Kuba, dat het gewest Mweka beslaat, en enkele stammen buiten het koninkrijk. In de gewesten Luebo en Port-Francqui, op beide oevers van de Kasai, tussen Makumbi en Djoko Punda (Karelstad) verblijven de Biéêng. Drie Kuba-dorpen wonen in het gewest Lusambo op de oever van de Sankuru tegenover Lusambo. Tenslotte zijn de Ilebo gevestigd in het huidige gewest Port-Francqui, op de rechteroever van de Kasai. Eertijds maakten ze deel uit van het rijk. Verder wordt het gewest Port-Francqui bewoond door de Léêle in het Noorden en door de Wongo in het Zuiden. Léêle en Wongo zijn geen Kuba in de enge zin van het woord, maar behoren toch tot dezelfde ethnische eenheid.

Het Kuba-rijk zelf omvat volgende stammen van West naar Oost: de Kél, Shóówá, de Bushóóng, de Kayúwéêng, de Kaam, de Bokíla, de Maluk, de Ngoombe, de Ngeende, de Keté, de Pyááng, de Bulaang, de Ngongó, de Mbeengi, de Cwá en de Coofa. Deze ethnische indeling komt niet helemaal overeen met de taalgeografische toestand, zoals verder uiteengezet wordt.

1) Als vorser van het IWOCA verbleef schrijver van 1953 1956 in het Kuba-rijk.

2) J. VANSINA Esquisse de grammaire Bushong. zal kortelings verschijnen in de reeks van de Annalen van het Koninklijk Museum van Belgisch Kongo. afdeling linguistiek.

3) Zie A. COUPEZ. Application de la lexicostatistique au mongo et au rwanda, in Aequatoria 1956. XIX. p. 85 87.

De talen, welke in het Kuba-gebied gesproken worden, behoren tot drie verschillende groepen, naar gelang van de taalzone waartoe ze behoren. Voor de indeling der Bantoe-talen in zonen volgen wij het werk van M. Guthrie ( [1] ).

De eerste van deze groepen, de eigenlijke Kuba-groep ( ± 60.000 sprekers ) omvat het Bushóóng ( ± 24.000 sprekers ), het Ngeende ( ± 7.500 sprekers ), het Kél ( ± 2.400 sprekers ), het Ngongó ( ± 2.000 sprekers ), het Léele ( ± 26.000 sprekers ) en het Wongo ( ± 8.000 sprekers ). Het Bushóóng wordt gesproken door de Bushóóng, de Pyááng, de Biééng, de Bulaang, de Kayúwééng, de Kaam, de Ilebo, de Bokíla, de Ngoombe, één Maluk-dorp en door de inwoners van de Kuba-dorpen in het gewest Lusambo.

Deze taal omvat de volgende dialekten. Het centrale dialekt straalt van de rijkshoofdstad, Nshong, uit en omvat het gebied bewoond door de Bushóóng en de Bulaang. Een noordelijk dialekt is in zwang bij de Bokíla, de Idiing ( [2] ), de Ngoombe en de Maluk. De Pyááng gebruiken een zuidoostelijk, de Ilebo een westelijk en de Biééng een zuidelijk dialekt. Tenslotte spreken de inwoners van het gewest Lusambo een eigen oostelijk dialekt. Van deze dialekten wijken alleen het noordelijke, het zuidelijke en het oostelijke scherp van het centrale af, zonder zelf echter als verschillende talen te kunnen beschouwd worden. De andere talen van deze groep vallen niet onder te verdelen in dialekten, met uitzondering van het Léele. Deze taal vervalt in een oostelijk en een westelijk dialekt, die van elkaar gescheiden worden door de loop van de Lubudi-rivier. Ze wijken sterk van elkaar af en het is niet uitgesloten, dat men, bij nader onderzoek, tot de bevinding komt dat men hier met twee talen te doen heeft. Wat het Wongo betreft liggen er praktisch geen gegevens voorhanden. Het is mogelijk dat het om een eigen taal gaat, om een vorm van het Léele of zelfs om een vorm van het Bushóóng ( Biééng ).

De Kuba-groep hoort tot de taalzone B, welke talen in A. E. F. en deze der volkeren van de lage-Kasai omvat ( [3] ). De verwantschap der talen van de Kuba-groep onderling is niet gelijk. Kél, Léele en Ngeende zijn het nauwst aan het Bushóóng verwant terwijl Ngongó verder verwant is ( [4] ).

De tweede taalgroep ( ± 3.800 sprekers ) omvat het Shóówá ( ± 3.000 sprekers ), dat eningszins aan het Ekolombe en Ndengese verwant is. In dezelfde groep hoort het Mbeengi ( ± 800 sprekers ) thuis, dat best als een dialekt van Tetela beschouwd wordt. Deze taalgroep maakt deel uit van de zone C, zone waartoe ook het Móngo hoort ( [5] ).

Het Cwá ( ± 4.000 ), het Keté ( ± 13.000 sprekers ) en het Coofa ( ± 2.500 sprekers ) maken de derde groep in het gebied uit. Deze talen behoren tot de zone L ( [6] ). Keté en Coofa zijn dialekten van het Luba-Kasai en wel het dialekt dat meestal Lulua genoemd wordt. Cwá echter is een aparte taal, die eerder aan het Bindji verwant zou zijn.

In het Kuba-rijk werd het Bushóóng eertijds als tweede taal aan alle stammen opgelegd. Sedert de komst der Europeanen wordt het door het Luba-Kasai verdrongen.

---

1 ) M. GUTHRIE. Classification of the Bantu-languages. Londen, 1948.

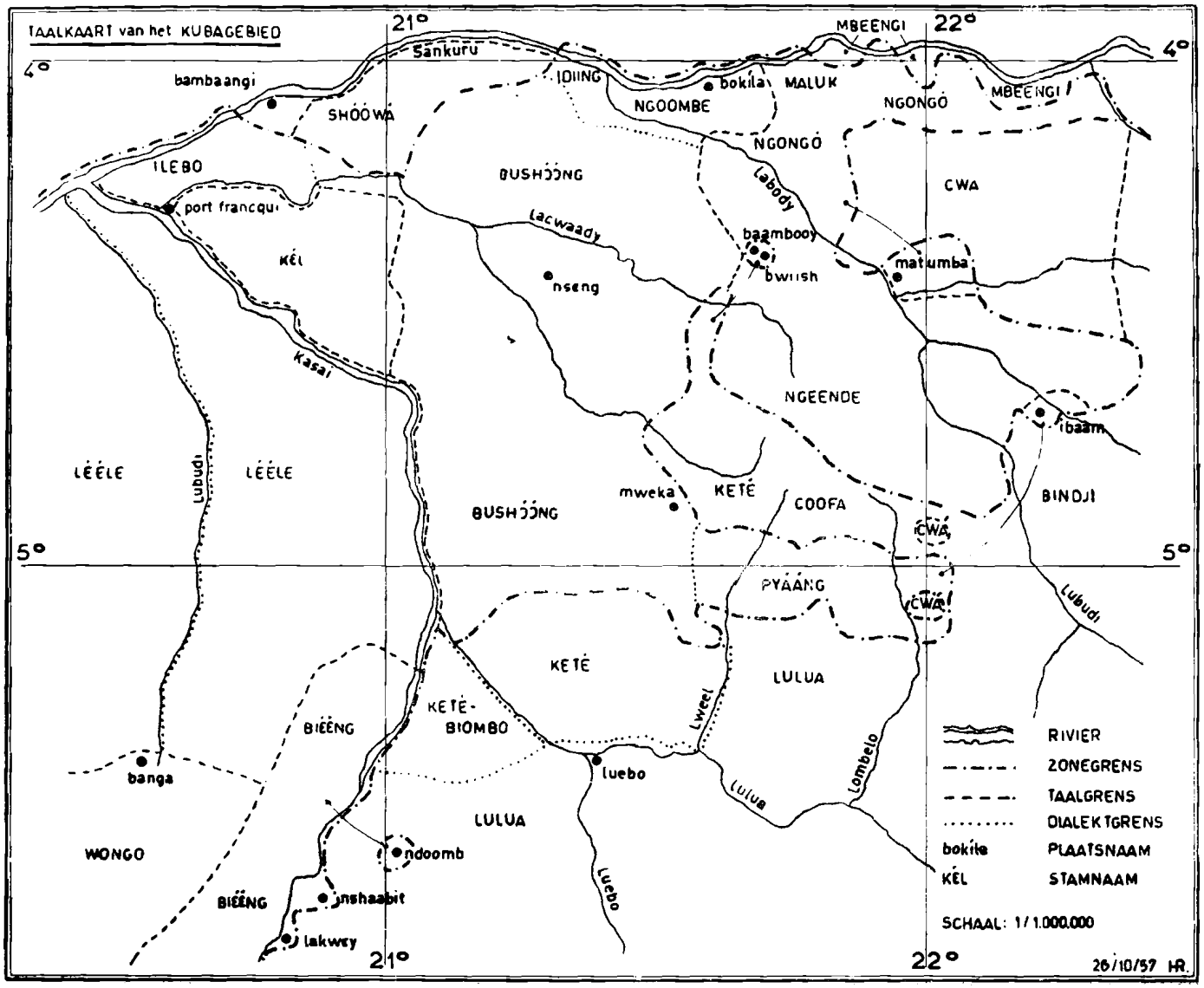
2 ) De Idiing zijn van politiek standpunt uit, Bushoong.

3 ) M. GUTHRIE, o. c., p. 33-35.

4 ) De graad van verwantschap werd hoofdzakelijk lexicostatistisch bepaald. De resultaten zullen eerlang gepubliceerd worden.

5 ) M. GUTHRIE, o. c., p. 36.

6 ) Idem, o. c., p. 58.


TAALKAART van het KUBAGEBIED
21°
22°
4°
5°
Sankuru
MBEENGI
bambaangi
SHOOWA
IDIING
bokila
MALUK
NGOOMBE
NGONGO
MBEENGI
NGONGO
ILEBO
port francqui
BUSHOONG
Labody
CWA
Lacwaady
baambooy
bwiish
matumba
KEL
nseng
Kasai
NGEENDE
ibaam
LEELE
Lubudi
LEELE
mweka
KETE
COOFA
BINDJI
BUSHOONG
CWA
PYAANG
CWA
Lubudi
KETE
LULUA
KETE-
BIOMBO
Lweel
BIEENG
banga
luebo
Lulua
Lombelo
LULUA
WONGO
ndoomb
Luebo
BIEENG
nshaabit
lakwey
RIVIER
ZONEGRENS
TAALGRENS
DIALEKTGRENS
bokila PLAATSNAAM
KEL STAMNAAM
SCHAAL: 1/1.000.000
26/10/57 HR.

Langsheen de Sankuru komt als tweede taal ook Lingala voor.

Uit dit beknopt overzicht blijkt dat de taalgeografische toestand in het gebied veel ingewikkelder is dan voorzien werd door de verschillende auteurs die de talenkaarten van het Bantoegebied opstelden ( 1 ). Dit is niet te verwonderen, omdat zij slechts over schaarse gegevens beschikten. De hier gegeven voorstelling wijkt van alle voorgaande af door de Kubagroep bij de zone B en meer speciaal bij de taalgroep Dzing-Yans te plaatsen. Dit werd onomstootbaar uitgemaakt door E.P.J. Daeleman die een woordvergelijking tussen Bushóóng, Dzing, Yans en Fumu ondernam. Deze talen hebben veel woordkernen gemeen die elders niet voorkomen. Verder blijkt dat een gemeenschappelijke trek van deze talen is, dat waar Oerbantu **mb *nd* in tweede positie heeft, dit hier *:m :n* wordt ( 2 ).

P. S. Verbeteringen aan te brengen op de kaart:

(1) Een stippellijn langs de riv. Labody om de taalgrens aan te geven tussen Ngongó en Ngeende.

(2) De hoofdplaats is niet Nseng doch Nsheng.

Jan Vansina,
Vorser I. W. O. C. A.

---

1 ) Behalve het werk van M. Guthrie raadplege men ook G. HULSTAERT. Carte linguistique du Congo Belge. Brussel. 1950,p. 29; Idem. Au sujet de deux cartes linguistiques du Congo Belge Brussel. 1954. p. 39–40; G. VAN BULCK. Les recherches linguistiques au Congo Belge. Brussel. 1948. p. 503-506. p. 531-533.

2 ) J. DAELEMAN. Vergelijkende studie van enkele Noordwestelijke Bantoetalen. Leuven. 1956 ( onuitgegeven ). Met toestemming van de auteur geciteerd.

# L'accesion des Congolais à la propriété foncière individuelle.

## INTRODUCTION.

Nous avons été amené à envisager puis à rédiger le présent travail au fil des études de droit foncier coutumier auxquelles nous nous sommes livré depuis près de quatre ans. (1) Il nous est en effet apparu que la solution du problème foncier contemporain était étroitement lié à la connaissance du droit coutumier réglant la matière. Le professeur Malengrau a excellemment situé la problème et insisté sur l'importance de l'intervention des autorités indigènes en matière foncière, sur la restitution à celles-ci des prérogatives qui ont toujours été leur apanage (2). Ne pas tenir compte dans une future solution du problème des droits acquis par les Congolais et exercés par eux avant notre arrivée en terre d'Afrique présente un très grand danger. Leur méconnaissance dans la structure de la société qui se forme pourrait être la cause de catastrophes aux conséquences irréversibles. A l'origine de la révolte des Mau-Mau au Kenya se situe une opposition entre les Kikuyu et l'Autorité administrative en matière foncière. Une tendance tribale à la xénophobie attisa la haine engendrée par une attitude administrative non conforme à leurs désidérata pour aboutir à la perpétration d'atrocités d'une violence inouïe. Il est trop tôt encore pour connaître les dernières conséquences de cette révolte apparemment matée.

Et encore ne faut-il pas s'arrêter en chemin : la simple connaissance théorique de l'énumération de points de droit, nous allions écrire du code du droit foncier coutumier, ne suffit pas. A première vue, celui-ci serait incompréhensible à qui n'aurait pas abordé le même problème sous l'angle philosophique (au sujet duquel nous parlons d'existentialisme magico-religieux) et sous l'angle politico-social (la forme collectiviste de la société clanique). Ces deux aspects se rejoignent dans le « paternat », fondement du droit clanique, qui institutionnalise les rapports sociaux, magico-religieux entre le « père » et ses « enfants », lesquels constituent toute la société traditionnelle. C'est le « père » qui assume toute autorité et toute responsabilité quant à la cellule familiale. Le père dit le droit, il est le droit. Lorsque, plus tard, la société s'est élargie et a donné naissance à cette forme juridique internationale qu'est le droit interclanique, c'est encore le paternat qui a apporté sa solution. Dans la tribu, ou même dans la confédération de tri-

---

1) « Notes sur le régime foncier au Lac Léopold II » (Æquatoria XVII, 2); « Droits fonciers et droits claniques » en collaboration avec Mr E. Possoz à paraître dans Problèmes d'Afrique Centrale; « Les modes de propriété chez les Mongo » à paraître sous peu dans la revue Kongo-Overzee; « Les droits fonciers des diverses tribus du Lac Léopold II » à paraître ultérieurement dans Æquatoria; « Le régime foncier chez les Ntoma-Nkole » monographie à paraître sous peu.

2) « Propositions pour une solution du problème foncier » dans Zaïre, avril 1956, n° 4, pp. 387-403.

bus, celui qui exerce le pouvoir suprême, est encore « pater familias » au sens juridique du terme.

C'est à travers cette notion qu'il faut étudier le problème de l'appropriation individuelle du sol par les autochtones. Pour l'avenir, le statu-quo, c'est-à-dire le maintien général de la propriété clanique serait une hérésie pour des raisons avant tout économiques : le développement agricole, commercial, industriel et financier de la société congolaise est lié à cette évolution du droit foncier.

Au cours de ce travail, nous avons tenté de dégager deux aspects du problème : la détermination des situations d'espèce postulant ce changement et celle des moyens à mettre en œuvre pour l'obtenir dans chaque cas précis. Nous souhaitons que la présente étude soit de quelque utilité à ceux qui voudraient approfondir la question.

# LE PROBLÈME ET SES SOLUTIONS.

## I. EN MILIEU EXTRA-COUTUMIER.

L'analyse devra en être suffisamment nuancée pour ne laisser dans l'ombre aucun de ses multiples aspects. Le régime légal de la propriété ne correspond en effet peu ou pas à la mentalité ancestrale. Les populations extra-coutumières, même les plus évoluées, demeureront encore longtemps sous l'influence de très nombreux impératifs d'origine coutumière. Aussi la législation future devra-t-elle tenir compte de toutes les situations, pour diverses qu'elles soient. Étant destinée à protéger les intérêts de tous, elle devra répondre effectivement à ce que chacun attend d'elle ou imposer à chacun ce qui lui convient le mieux, socialement parlant.

C'est pourquoi nous lui donnons deux solutions opposées :

### A. Pour les commerçants et les artisans.

L'instauration de la propriété foncière individuelle répond aux exigences du moment en ce qui concerne les commerçants et les artisans. Cette mesure doit leur permettre d'étendre leurs affaires en ayant recours au crédit commercial ou hypothécaire, ce dernier étant garanti par le bien fonds. Cette accession conditionne la formation d'une classe moyenne africaine qui est, en puissance, l'armature de la future société congolaise. Il ne suffit pas de favoriser la constitution de cette classe moyenne, encore faut-il prendre toutes mesures adéquates assurant sa stabilité économique et financière. C'est à cette condition seulement qu'elle pourra jouer sur les plans économique, social et politique le rôle qui lui revient. Ne risquant pas ou guère d'expropriation le Congolais investira plus volontiers des sommes importantes non seulement dans son fonds de commerce mais aussi en valeurs immobilières. Sans propriété foncière individuelle, le commerçant autochtone ne peut concurrencer réellement l'européen ou l'asiatique. Son crédit sur le marché étant moindre, il sera toujours désavantagé et cet antagonisme économique pourrait prendre dans quelques années un aspect discriminatoire dangereux parce que le sort le moins heureux serait réservé à celui qui est soumis à une législation moins favorable. Le danger serait d'autant plus grand qu'il se doublerait d'une question de fortune et donc de standing de vie, ce dernier étant en l'occurrence fonction de la race à laquelle on appartient. Et ainsi l'avenir serait fermé à ces entreprises qui ne pourraient jamais que vivoter plus ou moins péniblement. Si, malgré les obstacles, certaines parvenaient à pros-

pérer, à s'étendre même, elles ne pourraient jamais atteindre le niveau des concurrentes jouissant au départ d'un sérieux avantage grâce à la conjoncture légale. Il ne s'agit pas uniquement de donner aux autochtones la possibilité de s'installer comme petits artisans, entrepreneurs ou commerçants au détail, la voie de l'industrie, de la grosse entreprise, du commerce en gros, doit aussi s'ouvrir devant eux. Sans propriété foncière individuelle le développement économique, crucial pour la communauté belgo-congolaise de demain, leur est définitivement refusé. Le statu-quo risque en outre, dans l'avenir, d'aigrir ceux qui auraient les capacités requises et qui sont, de ce fait, les plus intéressants parmi les membres de la classe moyenne d'aujourd'hui. Cette accession éviterait également l'intervention des pouvoirs publics sur une grande échelle dès qu'il s'agit de créer ou d'assurer la continuité d'un organisme de crédit spécifiquement africain.

Le commerce de traite et le petit artisanat trouveraient dans cette mesure une possibilité d'extension et de renforcement: les Congolais doivent avoir part à la vie économique complète de la nation. Les privilèges en matière sociale ont été abolis par la révolution de 1789. Favoriser les uns aux dépens des autres signifierait un retour à l'époque des lettres de cachet. Cette discrimination entraverait le progrès social d'une partie de la population en lui refusant la possibilité d'un développement économique normal. Cette question mériterait d'ailleurs une étude approfondie à réaliser dans des centres extra-coutumiers d'importance diverse. Par exemple: Boende, avec ses 4.000 habitants, Coquilhatville, qui en compte 30.000 et Léopoldville, la ville tentaculaire aux 300.000 résidants.

Ajoutons aux arguments précédents que la constitution d'un commerce de détail sain normaliserait la vie des cités grâce à une lutte efficace contre les échoppes de revendeurs à la petite semaine, offrant tout à des prix apparemment peu élevés. Avantage illusoire acquis grâce aux quantités infimes mises en vente. En réalité ils écoulent à des prix exorbitants des marchandises que tout Congolais devrait pouvoir se procurer dans un magasin ou au marché de la cité. Le remède doit être appliqué d'urgence : s'imagine-t-on que, vendu « au verre » le pétrole coûte 15 francs le litre et le riz 20 francs le kilo? Le poisson frais au marché de Boende revient de 60 à 80 francs le kilo, de même que la viande de chasse. Or la dernière note officielle de l'Administration renseigne 20 à 25 francs dans les deux cas. Il se pratique donc un marché noir très important, pratiquant des prix de 250 à 300 % supérieurs à ceux admis par l'autorité. Seuls d'ailleurs les Congolais eux-mêmes disposent des moyens nécessaires pour lutter efficacement contre ce brigandage commercial. Il suffit qu'un agent qualifié apparaisse à l'horizon pour que les prix se normalisent. Un commerçant ayant pignon sur rue n'oserait pas se risquer à ce jeu, sous peine d'être éliminé par la concurrence.

Ce système de prix scandaleux constitue un grand danger de mécontentement parmi les acheteurs, qui pourrait se superposer un jour au sentiment de discrimination qui viendrait à naître parmi les commerçants. C'est pourquoi nous considérons l'individualisation de la propriété foncière comme un moyen d'assainissement économique, financier, commercial et industriel à longue échéance. Également social (absence de discrimination légale) et enfin politique (remède au mécontentement provoqué par la disparité des salaires de base et des prix pratiqués par les petits revendeurs). Ces derniers, véritables parasites du commerce local, doivent disparaître pour entrer dans la classe des salariés ou quitter les cités qu'ils écument aujourd'hui. Le développement des affaires de leurs compatriotes plus fortunés, la sécurité donnée à ces derniers par la propriété foncière individuelle, offriront à ceux qui auront été éliminés, un salariat plus profitable que leur

indépendance actuelle. Dans « Sociologie des Brazzavilles noires » G. Balandier [1] évoque brièvement ce problème et démontre le caractère factice du commerce indigène actuel quant aux revenus qu'il procure. Ceux-ci dépendant de l'envergure des affaires, un standing commercial normal doit, à tout prix, être favorisé. Les détails de cette argumentation devraient être approfondis, chiffrés, puis replacés dans le cadre général de la vie de nos cités congolaises.

A côté des commerçants et artisans, une autre catégorie de Congolais devrait accéder, mais pour d'autres motifs, à la propriété foncière individuelle. Il s'agit des commis, infirmiers, ouvriers qualifiés, en un mot de ceux qui jouissent du statut du personnel auxiliaire de la Colonie ou qui ont une situation analogue. Militent en leur faveur: la suppression de toute différence légale avec le non autochtone ainsi que leur évolution sans cesse encouragée et réalisée de plus en plus profondément. Nous estimons que notre argument a d'autant plus de portée que l'élaboration d'un statut unique pour tout le personnel « Colonie » est à l'étude. Sa réalisation aura pour conséquence de supprimer toutes les différences existant actuellement entre les conditions d'engagement des agents de l'Administration d'Afrique et celles de son personnel auxiliaire.

Il ne faudrait cependant pas perdre de vue que parmi celui-ci il n'y a pas de possesseur de diplôme identique à ceux détenus par le personnel européen. Comme pour ce dernier (accession de la quatrième à la troisième catégorie) il reste entendu que seules l'expérience et la qualification acquises au cours des années de service peuvent suppléer cette carence. Mais la conquête de grades universitaires par des Congolais posera sous peu dans toute son acuité ce problème de statut « des personnes » et de leurs capacités juridiques. Le plus sage est donc d'éviter de faire des mécontents qui pourraient un jour devenir dangereux pour la communauté que nous avons l'intention de constituer. Encore que les critères favorables à l'accession de cette catégorie de Congolais extra-coutumiers à la propriété foncière individuelle ne soient pas essentiellement politiques. Ne voyons-nous pas en effet dans nos pays de vieille civilisation occidentale que nombre d'employés, de fonctionnaires, d'ouvriers ou contremaîtres voire ingénieurs et autres salariés ne se contentent pas de posséder un immeuble pour s'y loger. Dès son acquisition ils épargnent souvent de nouvelles sommes pour devenir propriétaires d'une maison supplémentaire dont les revenus locatifs s'ajouteront à ceux de leur travail. Ce nouvel achat ne peut généralement s'opérer que grâce au crédit hypothécaire obtenu sur la valeur du bien déjà possédé. Ajoutons que très souvent ces placements immobiliers sont effectués non seulement en vue du rapport financier mais également, à plus longue échéance, pour constituer un capital aux enfants. Celui qui, par son travail et son esprit d'économie, a prouvé qu'il avait assimilé ces deux grands principes sociaux aura droit à demander que lui soit reconnue la pleine propriété foncière.

En matière de discrimination sociale et de ce que certains considèrent comme « valeur humaine absolue », nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur le fait que le point de vue du Belge d'Afrique est faussé en ce qui concerne sa perspective sur le Congolais. Il y rapporte généralement ce qui est, en réalité, valeur relative à sa propre formation et à ses propres capacités. Si nous considérons de près le personnel administratif, par exemple, force nous est de reconnaître honnêtement qu'il dépasse largement la valeur du Belge moyen. Il en est de même pour le personnel technique dont la qualification le range dans la catégorie « maîtrise ». Compte tenu de ces considérations il ne serait pas inutile d'affir-

---

1) Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris 1955. Librairie Armand Colin.

mer qu'un bon sténo-dactylo congolais représente plus en valeur professionnelle absolue qu'un portier belge ou un sous-percepteur congolais qu'un facteur belge. Nous pourrions multiplier les exemples, cela ne présente aucune utilité. Toutefois il est d'autres Européens à la Colonie qui ne jouissent pas d'un tel standing intellectuel ou professionnel. Il est des colons quasi illettrés dont un clerc congolais tient « le bureau ».

Dans ces conditions nous ne croyons pas que le maintien du statu-quo en matière foncière soit souhaitable pour ces Congolais, mais bien leur accession généralisée à la propriété individuelle. La sagesse dictera également la prise de contre-mesures pour empêcher la spéculation aussi longtemps que cette accession n'aura pas été prévue pour l'ensemble de la population autochtone. Cet abus règne aujourd'hui en matière de logements, provoqué par leur rareté. Ce qui doit suffire pour nous faire toucher du doigt le danger d'un laxisme absolu en cette matière. D'autant plus que les terrains sont beaucoup moins nombreux que les logements, et que des achats pourraient être réalisés au profit de non autochtones par le truchement d'intermédiaires bénéficiant d'une commission.

**B. Pour les travailleurs, etc.**

Cette promotion semble, par contre, devoir être écartée en ce qui concerne les travailleurs, le personnel domestique et autres gagne-petit. Ils ne sont en effet que peu ou pas affranchis des impératifs coutumiers dont le principal est celui de la propriété clanique de la terre. Or, une fois établie, la propriété individuelle doit être sauvegardée. Après le décès de son premier bénéficiaire il faut en prévoir la tradition à l'un de ses héritiers qui en recevra le titre légal. D'autre part leurs détenteurs doivent être à même d'en disposer comme ils l'entendent pour leur profit personnel : hypothèque, gage, vente, location, etc . . . , Mais ils doivent aussi être suffisamment protégés contre l'emprise de leurs parents claniques. Sinon ils pourraient bien n'être que nominalement propriétaires du terrain, créant ainsi une fiction légale, source de contestations judiciaires sans fin, s'ajoutant aux palabres « de femmes » qui inondent actuellement les juridictions indigènes. Donc l'accession à la propriété individuelle doit aller de pair avec une self-protection suffisante à l'endroit de son principe coutumier contraire. Ou bien ce sera le rôle du legislateur d'y pourvoir en créant un complexe légal très fouillé. Mais cette solution présentera l'inconvénient majeur d'être difficilement compréhensible aux interessés qui pourraient bien se croire dupés faute d'y voir clair. N'entend-on pas fréquemment des travailleurs exprimer l'avis qu'ils ont été volés antérieurement, chaque fois qu'une augmentation des minima légaux de salaire intervient, ou lors de l'instauration du système d'indemnités familiales et autres ? En d'autres termes, il y a danger que toute amélioration soit mal interprétée et a fortiori toute modification dont ils ne saisiraient pas concrètement la portée.

Nous assistons également aujourd'hui au développement d'un parasitisme clanique de plus en plus virulent : de nombreux « parents-sangsues » vivent aux crochets du salarié. Or donc, si les salaires minima payés actuellement aux travailleurs nous apparaissent comme insuffisants, combien plus le sont-ils en réalité pour les interessés eux-mêmes ! Non seulement il leur incombe de subvenir à l'entretien de leur famille (au sens occidental du terme) mais encore se voient-ils dans l'obligation plus ou moins fréquente de pourvoir au gîte, au couvert et même à l'habillement de leurs parents claniques. Rares sont les périodes durant lesquelles ils ne se trouvent pas forcés d'héberger quelqu'un. Malheureusement ils trouvent naturelle cette servitude qui en réalité les conduit à la ruine, à l'endettement ou pour le moins à la stagnation sociale. Quiconque n'est pas averti des choses du clan ne peut que renoncer à comprendre. Cette situation apparaît cependant sous un jour nouveau

quand on sait que ces salariés dépendent de leurs parents de brousse à bien des points de vue. Tout Congolais aime à retourner de temps à autre dans son village d'origine où il espère recevoir un accueil qui sera d'autant plus chaud que sa fidélité aux principes de solidarité ancestrale aura été plus grande. Souvent il compte s'y retirer dans sa vieillesse. D'autre part, même bien payé, il peut difficilement rassembler en deux ou trois ans les valeurs dotales nécessaires pour épouser celle qu'il aime. Ce sont ses parents claniques qui l'aideront à réunir les sommes requises par ses futurs beaux-parents pour lui accorder la main de leur fille. En outre, le ravitaillement des cités étant en général précaire et hors prix, seuls les broussards peuvent encore leur procurer vivres et volailles à des conditions intéressantes. Toutefois le salarié extra-coutumier rembourse ces services avec un intérêt usuraire. Les évolués eux-mêmes se plaignent de ne pouvoir toujours échapper à cette plaie bien que nombre d'entre eux luttent efficacement contre elle. Dans pareilles conditions au lieu de représenter un progrès l'accession à la propriété foncière individuelle ne constituerait en définitive qu'une source de tracas, de litiges nouveaux, de haines familiales.

En outre l'adoption de ce régime devrait entraîner pour leurs bénéficiaires l'organisation d'un statut successoral tel que prévu par le code civil. Or les héritiers légaux ne sont que rarement les mêmes que ceux prévus par la coutume. Comme les salariés vivant hors chefferie restent généralement soumis à tous les impératifs ancestraux, les ayants-droit coutumiers ne se feraient pas faute de soulever des difficultés sans nombre aux héritiers légaux. Même et surtout après que ces derniers auront fait sanctionner leurs droits par une juridiction compétente. Force d'ailleurs ne resterait probablement pas à la loi — et les « victimes » hésiteront toujours à faire intervenir une autorité quelconque pour obtenir l'exécution de la sentence judiciaire. La crainte des représailles coutumières l'emportera en général sur la conviction du bon droit. Aujourd'hui encore le bannissement clanique n'est pas un vain mot mais constitue une sanction terrible aux yeux de la grande majorité des Congolais. (1) Elle équivaut à une véritable mort civile dans le milieu d'origine du « condamné ». Compte tenu de leur caractère grégaire, la solitude morale et son corollaire, l'absence d'appuis dans l'existence, représentent la menace la plus grave qui soit à leurs yeux. Telle serait cependant la sanction imposée par les notables à celui qui contreviendrait à l'ordre coutumier. Il en résulte bien, comme nous l'avons déjà affirmé, que le titre de propriété ne serait qu'une fiction légale, le titulaire n'étant que le représentant d'une communauté clanique toute-puissante à son endroit. Un éventuel procès devant se terminer en faveur du titulaire légal ou de ses héritiers légaux, il surviendrait un conflit avec les héritiers coutumiers ou les chefs claniques. Ces tiraillements pourraient bien exacerber les esprits et provoquer un jour des troubles sociaux.

A l'appui de notre thèse, rappelons quelles furent les réactions des travailleurs et de leurs parents claniques suite à la mise en vigueur de la législation sur la réparation des accidents du travail. Ces textes juridiques présentent un incontestable et très important progrès social, révolutionnaire même dans un pays d'organisation aussi récente que le Congo Belge. Ils ont néanmoins été accueillis par des récriminations. Avec une relative facilité, les salariés ont admis que le paiement des indemnités se fasse uniquement aux héritiers légaux en cas de décès. Ce phénomène est d'ailleurs encourageant pour l'avenir d'une société qui est appellée à un individualisme de plus en plus poussé. Par contre, il n'a guère été possible de faire comprendre le fait qu'aucune indemnité ne soit payée aux héritiers coutumiers en cas d'absence d'héritiers légaux, ainsi dans le cas d'un célibataire ou d'un

(1) René Philippe : « Le Mariage chez les Ntomb'e Njale » : Æquatoria 1954 nº 4 pp. 130-153.

veuf sans enfant. Cette réglementation frappe d'autant plus les esprits que les juridictions pénales européennes (police-district-première instance) prononcent toujours des dommages-intérêts d'office en faveur des ayants-droit coutumiers du decujus, lorsqu'une réparation civile est liée à une sanction pénale. Les Congolais ressentent, sans pouvoir se les expliquer, de telles divergences et croient très souvent qu'en l'occurrence nous ne faisons pas l'effort suffisant pour les comprendre. Tout le monde perd trop facilement de vue que la première solution à apporter à tous les problèmes qui se posent est de réussir à mettre sur le même plan des langages qui se situent à des niveaux très différents.

**Conclusion.**

Trois voies peuvent donc être adoptées ;

1 ) le statu-quo ;

2 ) l'accession de certaines catégories de Congolais à ce statut légal ;

3 ) celle pure et simple de tous les extra-coutumiers à la propriété foncière individuelle, soit avec son corollaire de pseudo-légalité, soit suivie de l'élaboration de textes légaux très nuancés. Ce dernier système présente malheureusement l'inconvénient de compliquer le problème et d'être la source éventuelle de nombreux conflits. Nous croyons souhaitable le statu-quo en ce qui concerne les salariés et les modestes indépendants. Cette solution, temporaire d'ailleurs, n'empêcherait nullement que soient prises des mesures sociales et administratives en vue de favoriser cette accession à plus longue échéance. Étant entendu, en outre, que cette discrimination n'est pas un but en soi.

A côté de ces gens aux revenus modestes se situe l'accession pure et simple des membres de la classe moyenne africaine, à condition, semble-t-il, de déterminer un standing de vie compatible avec l'affranchissement des lois coutumières. En ce qui concerne les centres extra-coutumiers cette accession est d'importance vitale pour le développement d'une société démocratique moderne.

Ajoutons, que longtemps encore, elle devrait présenter un caractère de simple possibilité et non d'obligation, même lorsqu'elle aura été prévue d'une façon générale par la législation. Il faudra en effet lutter contre la spéculation sur les terrains. Toutes mesures utiles devront être prises pour empêcher les propriétaires d'accaparer les parcelles des économiquement faibles et des moins évolués. Seule devrait donner droit à propriété l'occupation effective de l'assiette foncière par un individu ( physique ou moral ) réalisant les conditions légales.

* * *

## II. EN MILIEU COUTUMIER.

A l'exception de rares catégories nous ne doutons pas qu'il faille répondre négativement à la question de savoir si les Congolais vivant en milieu coutumier doivent accéder à la propriété foncière individuelle. Certaines mesures transitoires doivent être prises qui permettront ultérieurement ce bouleversement de la conception des biens fonciers. L'avenir économique de ces milieux réside en partie dans cette accession, qui longtemps encore après sa reconnaissance légale devra demeurer facultative. Peut-être même d'une façon définitive. Son succès économique dépend d'une étude exhaustive du problème sur place.

Ce serait une erreur que de vouloir convaincre aujourd'hui l'indigène rural des avantages matériels qui en résulteraient pour lui. Il n'y trouverait d'ailleurs aucun intérêt,

n'ayant encore guère de besoins. Ses ambitions se limitent en général quant à son standing de vie, à la possession, outre quelques vêtements, d'un vélo, d'une lampe à pression et d'un phono. Peut-il encore procurer à sa femme — ou à chacune de ses femmes — une machine à coudre et une bicyclette ainsi que quelques casseroles, il estimera avoir atteint le maximum du confort. Or pour acquérir ces biens, il lui suffit de se livrer à une activité saisonnière lucrative et ce pendant quelques années seulement : fouille du copal, culture de l'Urena lobata, du coton ou du riz. Ailleurs il travaillera pendant cinq ou six ans dans une plantation ou une usine. Dans tous les cas, il vit pour presque rien, ignorant le paupérisme. Les femmes cultivent les champs de manioc, patates douces, etc., les hommes vont à la chasse ou à la pêche. Souvent même les travailleurs salariés (au service d'exploitations sises en milieu rural) peuvent se procurer leurs vivres à prix réduits auprès de leur employeur.

En milieu rural, les Congolais continuent à se nourrir comme par le passé, ignorant la famine et même la faim. Ceci ne signifie malheureusement pas que la nourriture soit suffisamment riche en calories et qu'il ne serait pas préférable de voir améliorer leur régime alimentaire. Il s'agit bien entendu de qualité nutritive et non de quantité. Dans ce but leurs revenus devraient être augmentés, pour leur permettre de se procurer dans le commerce le complément adéquat à leurs produits de culture, pêche et chasse. Et encore faudrait-il les convaincre de l'intérêt qu'il y a pour eux de se mieux nourrir.

Cette extension du capital ne manquerait pas de développer la capacité d'absorption des produits locaux dont la culture et le traitement pourraient s'améliorer plus ou moins rapidement. C'est par la péréquation du niveau économique rural avec celui des citadins et des travailleurs industriels et agricoles, que nous pouvons espérer voir se développer le sens et surtout le désir de la propriété individuelle du sol. Peut-être d'ailleurs la chose ne se réalisera-t-elle jamais que partiellement, l'essentiel étant de ne pas forcer la note et de profiter des institutions actuelles pour promouvoir le développement économique rural. Quand nous disons « institutions actuelles » nous avons aussi bien en vue l'organisation coutumière que le recours à des formes sociales compatibles avec elle, telles que coopératives et paysannats indigènes ou d'autres encore qui viendraint à être conçues ultérieurement.

### A. Fondement de la propriété en droit coutumier.

Avant d'aller plus avant, rappelons que la propriété foncière coutumière repose sur le principe du collectivisme clanique. Celui-ci trouve sa source dans un existentialisme magico-religieux fondé sur la perennité du clan. Tous les membres — tant passés, que présents et même futurs — de cette cellule sociale sont réellement co propriétaires du bien fonds en indivision générale dont il ne leur est pas possible de sortir. En outre l'autorité du chef de groupement ou, éventuellement, du chef de terre est fondée sur un principe juridico-religieux. Partant, pour imposer la propriété individuelle foncière, il faudrait lutter contre un certain « mysticisme » séculaire. Pareille tentative serait évidemment vouée à l'échec, du moins dans la forme actuelle de la société coutumière.

### B. Persistance de la mentalité coutumière.

Nous voudrions, dans un cas concret, exposer ici les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on ne tient pas suffisamment compte de la mentalité coutumière, et des réactions qu'elle provoque chez les indigènes. Il ne s'agit évidemment pas de conserver

envers et contre tous certaines institutions incompatibles avec notre sentiment occidental de liberté, d'ordre public international, etc., telles que l'esclavage, l'anthropophagie ou les épreuves dites superstitieuses. Mais d'en établir d'autres, propres à notre ordre public national que nous nous sommes engagés à faire assimiler par nos pupilles, ou pour le moins à qui nous en proposons l'assimilation. Pour autant bien entendu que ces institutions constituent un progrès dans la voie de la civilisation.

Voulant, après quelque quarante cinq ans, donner plus de force à certaines dispositions de la charte coloniale, le législateur a interdit la polygamie au Congo Belge. (1) Il ne s'agit pas ici de discuter soit du bien fondé, soit de l'opportunité du décret mais d'en examiner les modes d'application pratique en milieu congolais et certaines conséquences qui en résultent. Cette mesure applicable à toute situation de fait ultérieure à la mise en vigueur du texte légal entraîne l'interdiction d'avoir simultanément plus d'une épouse vivante. Le livret d'identité ne peut plus donc désormais renseigner que le nom de l'épouse « légalement admise », que l'union soit coutumière, religieuse ou, bien entendu, civile. En outre il est interdit aux juridictions indigènes de statuer sur les contestations relatives à une union polygamique de fait contractée après la mise en vigueur du décret.

Voyons ce qu'il en est pratiquement résulté. En ce qui concerne le livret d'identité les indigènes n'y attachent aucune importance, pas plus que jadis l'impôt supplémentaire n'a eu le résultat escompté. N'a-t-on pas vu la plupart des polygames se montrer très fiers de payer plus d'impôts supplémentaires que d'autres? Cela leur permettait en effet d'affirmer bien haut leur richesse. Quant aux juridictions indigènes, le décret les a remis dans leur « pristin état ». Dans ces régions, la juridiction du chef, telle qu'organisée par la coutume avant notre arrivée, n'a jamais été habilitée à trancher les palabres matrimoniales et dotales. Or ce sont ces tribunaux qui sont devenus les juridictions principales et secondaires reconnues des circonscriptions indigènes ( chefferies et secteurs ). Dans le cas plus précis de la chefferie des Ntoma-Nkole de Boende, le chef n'est pas une autorité coutumière, son existence ayant été postulée par l'administration sur le modèle des autres chefferies environnantes. A fortiori n'avait-il aucune compétence en matière matrimoniale qui était affaire des chefs de clans. Les Ntoma-Nkole formaient en effet jadis une confédération de clans dirigée par un conseil de notables. Après l'arrivée des premiers agents de l'État, le chef du clan aîné, fut revêtu de la dignité de chef investi. Tous ses pouvoirs découlent de cette nomination et ne sont donc en rien coutumiers. Il n'a d'ailleurs aucune autorité réelle sur ses administrés. Avant la reconnaissance des tribunaux indigènes par voie légale, les litiges matrimoniaux et dotaux étaient tranchés par une sorte de justice de paix d'essence clanique. Elle était composée des chefs et notables des clans intéressés par le différend et jugeait souverainement sans l'intervention de tiers. Ajoutons que ces juridictions n'ont jamais cessé de fonctionner malgré l'absence de tout caractère officiel, car elles demeuraient aux yeux des interessés les seules compétantes, dont ils ont toujours respecté les sentences. En matière matrimoniale les juridictions reconnues ne servaient qu'à confirmer les décisions prises et à leur donner force exécutoire vis-à-vis de l'Administration. Le décret fait involontairement tout rentrer dans l'ordre ancien : les juridictions claniques se voient restituer leur compétence propre, de droit aux yeux des intéressés. Disons qu' à nos yeux elles constituent une sorte d'arbitrage privé dont les sentences ne sont exécutoires qu'en ver-

---

1) Décret du 4 avril 1950 entrant en vigueur le 1er janvier 1951.

tu de la bonne volonté de ceux qui s'y soumettent. Ce que nous prenons pour de l'acquiescement volontaire plonge en réalité ses racines dans les conceptions existentialistes et magico-religieuses de la société coutumière. Aussi bien, ne pourront échapper à leurs sentences que ceux qui seront décidés à se débarrasser complètement de l'emprise coutumière car le bannissement clanique les attend. Il en résulte que les cas où une juridiction clanique ne pourra faire observer ses décisions seront très rares. Officiellement la loi écrite sera strictement observée, pratiquement elle restera lettre morte. Coutumièrement le mari est toujours polygame bien que légalement monogame avec cet avantage sur sa situation antérieure qu'il ne doit plus payer l'impôt supplémentaire. Seule donc une modification de la « Weltanschauung » indigène pourrait provoquer un changement dans la mentalité coutumière au sujet du mariage, comme aussi bien de tout ce qui touche à la structure humaine et cosmogonique.

Nous avons pu constater que ces mesures avaient une autre conséquence assez inattendue, dans le chef de certains évolués. Il appartient d'ailleurs à leurs pairs de les juger. Le statut des agents auxiliaires de l'Administration d'Afrique portait interdiction pour ses membres d'être engagés dans les liens d'une union polygamique. D'aucuns pratiquaient l'entretien de concubine sur une plus ou moins grande échelle, ce qui n'est particulier ni au Congo Belge ni à l'Afrique noire. Cette pratique ne se référait qu'à la vie privée des intéressés et découlait de la notion propre aux Bantous des relations sexuelles. Les évolués ne s'en sont pas encore libérés en général. Aujourd'hui donc, la polygamie n'a plus d'existence légale, sauf pour les unions contractées avant l'entrée en vigueur du décret. Aussi certains n'hésitent-ils plus à payer la dot requise pour une ou plusieurs « fiancées » qui deviennent ainsi leurs épouses « légitimes » aux yeux de leurs compatriotes, ce qui, en définitive, est l'essentiel. La loi est tournée, elle n'est plus qu'une fiction dont les principaux intéressés semblent ignorer le prescrit. Ce qui n'a d'ailleurs aucune importance pour eux : ils restent fidèles à l'esprit ancestral dont la loi écrite ne reconnaît plus la légalité en matière de polygamie. Nous nous trouvons désormais en présence de deux ordres civils différents, sans interférence et donc sans influence réciproque. Le fait que le législateur ait décidé que la loi écrite peut valablement annuler la coutume n'y change rien. Officiellement respectée, cette loi écrite est caduque dans son principe et dans son application, la règle coutumière étant toujours en vigueur bien qu'inexistante vu sa suppression par la première. Légalement il y a entretien de concubine dans le domicile conjugal (au sens donné par notre code civil). Le contrevenant pourrait donc être attrait devant les tribunaux par son épouse « légitime ». C'est dans la mesure où les épouses indigènes recourront à l'intervention de la justice que nous pourrons apprécier l'importance du détachement de l'esprit coutumier, c'est-à-dire l'abandon d'une métaphysique pour une autre. Ce qu'on ne répétera jamais assez. Comme en vertu de la coutume l'accord de la première épouse est nécessaire au mari pour contracter des unions supplémentaires, on peut douter qu'un tel recours soit jamais introduit. Si, par ce moyen, la femme cherchait à se libérer de ses liens conjugaux, elle subirait la loi clanique d'ostracisme. D'ailleurs il a toujours été prévu par la loi que la femme qui désirait se dégager d'une union polygamique pouvait le faire, par exemple si elle voulait se convertir au christianisme. Le texte qui nous occupe n'offre donc aucun moyen supplémentaire de libération à la femme.

Lorsque nous voulons promouvoir le progrès des Congolais (qui ont prouvé que dans certains cas ils pouvaient s'avancer dans cette voie à pas de géants) il faut tenir compte de l'esprit qui a présidé à l'élaboration de la « légalité » coutumière. Seule sa

connaissance approfondie peut fournir la clef du succès social et faire apparaître les éléments qui risqueraient de tout faire échouer.

Vu leur importance, nous voudrions encore citer quelques exemples de l'influence des vieilles conceptions superstitieuses chez les plus jeunes parmi nos évolués. L'un d'eux voit un jour tomber malade son épouse à laquelle il est très attaché. Pris de court, il consulte d'abord un féticheur installé dans le centre extra-coutumier où il réside. Il s'entend dire qu'il devrait conduire son épouse à l'hôpital. Étant entendu qu'elle devait se munir préalablement de divers gris-gris qu'il paya très cher. L'on voit l'astuce du devin qui réussit, dans l'esprit de son client, à prendre à son actif les résultats de l'action médicale.

Un autre, dont la femme est enceinte, se refuse formellement à manger diverses sortes de poissons sous prétexte que ceux-ci, n'étant pas adultes, pourraient provoquer l'avortement de sa femme si lui-même les absorbait.

Ces jeunes gens, diplômés d'école moyenne, ont fait leurs études chez les missionnaires.

## C. Réformes envisagées.

Dans les lignes suivantes nous tenterons de démontrer qu'il y a nécessité urgente d'étudier les méthodes propres à mettre sur pied une réforme dont il a déjà été question officiellement à de nombreuses reprises. Ne pas la réaliser équivaudrait d'ailleurs à laisser stagner indéfiniment les indigènes coutumiers dans la médiocrité sociale et économique, dans la mal-nutrition qualitative. Viendrait s'y ajouter l'accroissement inévitable de l'émigration vers les centres extra-coutumiers et les camps de travailleurs. Tous veulent rejoindre les lieux de meilleur développement social, où ils jouiront d'un standing et d'un confort supérieurs à ce que la brousse pourra jamais leur offrir. Mais bientôt il sera trop tard pour apporter le remède adéquat et sauver « l'intérieur » de la désagrégation totale, à moins de prendre des mesures draconiennes en vue d'empêcher la fuite vers les agglomérations urbaines. D'autre part, l'extension inconsidérée de celles-ci allant de pair avec l'épuisement des populations agricoles posera des problèmes de ravitaillement insolubles. Il faudra de plus en plus recourir aux importations de vivres frais et conservés. Celles-ci provoqueront le déséquilibre de la balance commerciale du pays qui est loin d'être hautement industrialisé. Il est inutile d'insister sur les conséquences désastreuses qu'aurait l'absence d'un programme de restructuration rurale. Qu'on ne nous accuse pas de pessimisme outré : ces considérations sont à longue échéance, très longue peut-être, mais risquent d'être un jour réalité. Et il sera trop tard.

L'assainissement et le progrès des sociétés rurales dépendent en définitive d'une transformation partielle de la propriété foncière collective en propriété individuelle. Cette dernière créera chez l'individu l'intérêt nécessaire au développement de son entreprise particulière. Nous nous étendrons sur la stagnation actuelle des campagnes, sur les paysannats et les coopératives dont les premiers dans leur forme actuelle représentent une étape partielle de l'évolution. Les coopératives au contraire sont appelées, croyons-nous, à assurer le succès des entreprises individuelles comme elles concourent aujourd'hui à la réussite des paysannats.

Plus particulièrement dans les trois districts qui se partagent l'essentiel de l'ethnie mongo, Lac Léopold II, Équateur et Tshuapa la situation foncière n'est pas uniforme. Sans doute peut-on étendre, mutatis mutandis, les considérations qui suivent à l'ensemble de la Colonie. Toutefois, comme toujours en pareil cas, il y aurait lieu d'être prudent en généralisant ces notes. Elles présentent cependant un avantage : celui de

s'identifier plus ou moins au peuple Mongo (à l'exception de ceux du Sankuru et des rares Mongo localisés dans les districts de la Mongala et de Stanleyville). Après avoir situé le problème foncier tel qu'il se pose actuellement dans ces milieux nous émettrons quelques suggestions destinées à former les éléments d'un plan d'action.

Nous avons affirmé plus haut qu'une modification de la Weltanschauung magico-religieuse indigène était nécessaire si l'on voulait obtenir une amélioration des conceptions juridiques, politiques et sociales des Bantous. Parmi celles-ci se situent les modes d'occupations foncières et de propriété du sol. Cette évolution n'implique pas l'abandon total du culte des ancêtres, mais sa transformation en un simple culte du souvenir. Rappelons sa survivance dans la société japonaise moderne. Doit se perdre la notion de participation des ancêtres à la vie contemporaine et partant à la propriété des terres partagée avec les vivants et avec ceux qui ne sont pas encore nés. Les nécessités économiques peuvent dans certains cas provoquer un tel changement.

Dans l'état actuel de la société rurale l'action missionnaire ne pourra rien changer. Van Caeneghem, dans « Hekserij bij de Baluba van Kasai » [1] et Grévisse dans un récent article du Bulletin du C.E.P.S.I. « Notes ethnographiques relatives à quelques populations autochtones du Haut Katanga industriel » [2] nous en donnent deux exemples frappants. Le noir a, par syncrétisme, amalgamé les principes du christianisme avec ses croyances ancestrales. Nulle part ailleurs qu'en Afrique noire ne prolifèrent autant de mouvements politico-religieux essentiellement racistes et nationalistes ayant puisé dans le christianisme l'idée de rédemption qu'ils circonscrivent à la race noire. A cette notion, et à des textes bibliques interprétés par des gens ignorant tout de la pensée hébraïque, se sont superposées les vieilles croyances à la force vitale, aux « nkisi » et aux « ndoki ». A cet extraordinaire syncrétisme une xénophobie plus ou moin virulente apporte un digne couronnement. [3]

Avant d'entamer la discussion des divers points de cette partie de notre travail, nous voulons citer un dernier exemple puisé dans notre propre expérience. Dans les territoires de Boende et de Bolomba (respectivement districts de la Tshuapa et de l'Équateur) sévit actuellement une secte soi-disant secrète du nom de « bonkoko ». Elle fut fondée jadis par un certain Makwata, originaire du territoire de Bolomba, ancien marin de la Compagnie Maritime Belge. Makwata et ses adeptes, qu'il affublait du titre de « policiers », parcouraient les villages, rassemblaient tous les nkisi des habitants, puis en faisaient un grandiose autodafé. Suite à quoi, les gens du crû se prétendaient délivrés de l'envoûtement de leurs gris-gris. Makwata mourut il y a quelque temps et aujourd'hui ses disciples parcourent les villages du territoire de Boende : après avoir brûlé les nkisi ils en récoltent les cendres dont ils se servent pour faire des onctions sur les portes des maisons, sur les individus eux-mêmes ; les mélangeant à de l'eau lustrale, ils s'en servent pour bénir leurs adeptes. Mais tout cela, moyennant finance, bien entendu. Comme preuve de la délivrance de l'influence magique que

1) A.R.S.C. Classe des sciences morales et politiques. Mémoire in 8°. Nouv. série. III. 1 (Ethnographie) p. 14. Il s'agit d'un prêtre catholique indigène s'adressant à son evêque : « Drie meisjes uit de normaalschool die ik moest straffen wegens hun slecht gedrag, sturen die ziekte over mij. Ik heb erover gesproken met die en die onderwijzer en allen zijn van dezeltde mening.... Vous me direz, Monseigneur, que je ne puis avoir de telles pensées, mais je suis nègre comme les autres, je ne puis pas penser autrement. »

2) Bull. CEPSI n° 33. 1956. pp. 68-150 et n° 34. pp. 54-136 (1956) passim.

3) Cette affirmation ne s'applique, bien entendu, qu'à ceux des indigènes qui adhèrent à l'un de ces mouvements.

subissaient les villageois, ils leur remettent un morceau de ficelle, qu'ils imposent solennellement moyennant une taxe de trois francs. Le seul avantage que cette action peut procurer aux indigènes se situe en dehors de son but avoué, tout aussi magique que les pratiques anciennes que la secte prétend détruire. Ce progrès est d'ordre sanitaire : les ingrédients employés par les sectateurs ne sont pas aussi antihygiéniques que la plupart des composants traditionnels des « bwanga » : cendre et ficelle au lieu de raclures d'ongles, de peaux de bêtes, de poils divers, végétaux pourris, etc.

Il serait donc vain de croire que les conceptions indigènes subissent actuellement une évolution sérieuse dans le sens d'un affranchissement des impératifs magiques. Cette constatation est d'une importance primordiale pour l'étude du problème que nous allons aborder : la promotion des indigènes ruraux à la propriété foncière individuelle.

## D. Solutions proposées.

Nous ne prétendons pas que les questions posées et les réponses que nous tenterons de donner épuisent le problème. Nous croyons plutôt à une approche, à une situation et à des solutions fragmentaires qui ouvriraient la voie à un travail définitif. Notre premier but est de montrer la complexité des éléments en cause et des solutions à leur apporter, tenant compte aussi bien des nécessités économiques et sociales que des données de la politique indigène et de l'évolution saine des populations.

### 1. Propriété foncière individuelle en milieu coutumier sursaturé d'occupation étrangère.

Dans les lignes suivantes, il sera question de la région de Coquilhatville (centre extra-coutumier non compris) qui constitue le secteur de l'Équateur. Cette circonscription comprend divers groupements coutumiers, dont les Ntomba. Les autres sont, pour la plupart, des pêcheurs venus du Moyen Fleuve comme les Eleku ou de l'Ikelemba comme les Boloki. On y rencontre encore des Bolenge et des Boyela.

Les demandes de terres se sont multipliées chez les pêcheurs et spécialement chez les Bantoi. Les Boloki étaient jadis installés le long du Ruki [1], à partir du promontoire où se dresse aujourd'hui le buste de Léopold II [2] jusqu'à Bamanya. Ils ont dû abandonner ces emplacements de même que celui sur lequel s'élève la ferme de l'État de Bolombo. Le Jardin Botanique d'Eala faisait jadis aussi partie de leur domaine et à Bamanya ne vit plus qu'un seul d'entre eux. Sans doute, leur principale activité étant la pêche, il n'était pas absolument nécessaire qu'ils conservent des terres étendues. Mais ce qui leur est resté, se réduit à quasi rien et ne leur permet pas de réaliser, grâce à une certaine production agricole, la soudure entre deux saisons de pêche. Aussi avons-nous constaté en six mois l'émigration d'au moins cinq jeunes gens du village de Bantoi pour le centre de Coquilhatville. Ce qui d'ailleurs ne les empêchait nullement de se livrer à la pêche, activité rémunératrice s'il en fût.

Il est bien évident que des mesures conservatoires doivent être prises, les terres de ce groupement étant saturées d'occupation étrangère. Il serait en outre indiqué de ne pas considérer comme véritables émigrés ceux qui résident actuellement à Coquilhatville, vu

---

1) Au sujet du nom Ruki, déformation de Boloki, cfr. A. De Rop « Over Riviernamen in het Mongo-gebied » Æquatoria, 1957, nº 1 p. 6.

2) A l'extrémité de l'Avenue Royale à Coquilhatville, surplombant le fleuve Congo.

la proximité des villages Boloki où ils se rendent presque journellement. Sur le plan agricole, il y aurait lieu d'élaborer un programme de mise en valeur. Dans l'intérêt économique de ces gens, le temps est venu de les initier aux principes de l'exploitation intensive et de leur en fournir les moyens.

La situation foncière des Ntomba, essentiellement agriculteurs, n'est pas plus brillante. Leurs activités étant uniquement dirigées vers l'exploitation du sol, les conséquences de la saturation sont beaucoup plus graves. L'amenuisement des surfaces cultivables provoque aujourd'hui une tendance timide à l'individualisme foncier avec transmission des terres par voie d'héritage ( non testamentaire ). Le degré de saturation peut se déceler au nombre de « palabres de terre » inscrites au rôle des juridictions indigènes ( au Bas-Congo, par exemple ). Il serait nécessaire de faire sur place une étude approfondie pour établir les faits dans leur réalité chiffrée. Ce travail serait d'autant plus intéressant qu'il s'agit, à notre connaissance, de la seule région en ethnie Mongo où une évolution se fait spontanément dans l'esprit des autochtones vers l'individualisation de la propriété foncière, encore que sous la pression d'événements extérieurs. Une documentation complète permettrait sans doute de conduire dans ce groupement une expérience pilote. Dans ce but il faudrait étudier particulièrement :

a) l'influence actuelle du concept de la possession collective de la terre par l'ensemble du clan,
b) stade de l'évolution spontanée vers le concept de propriété individuelle,
c) position actuelle vis-à-vis d'une appropriation individuelle du sol,
d) réceptivité éventuelle à l'expérience pilote et chance probable de succès.

## 2. Colons indigènes installés sur terres claniques.

Il y en a dans tous les territoires de l'Ethnie Mongo, où ils se livrent soit à l'agriculture ( dans la Tshuapa ) soit à l'exploitation forestière ( Lac Léopold II ). Malheureusement ces tentatives n'ont guère été jusqu'à présent un succès économique et se révèlent pratiquement non rentables. Rares sont en effet les plantations de café leur appartenant et produisant 3 ou 400 kilos à l'hectare de fèves de qualité inférieure. La plupart de ces échecs trouvent leur cause principale dans le manque d'appui technique suffisant. Les agronomes itinérants ne disposent pas du temps nécessaire pour leur venir en aide d'une façon efficace. Mais encore la réussite est-elle conditionnée tant par une formation agricole ou forestière et par l'expérience que par l'ascendant de l'employeur sur son personnel. Le défaut de connaissances techniques et d'organisation rationnelle du travail grève lourdement ces exploitations. Aussi y aurait-il intérêt à voir publier par le service agronomique tous renseignements utiles concernant les superficies mises en valeur par des autochtones, leur production, la main-d'œuvre employée et les bénéfices. Seules des statistiques complètes pourraient nous éclairer sur l'effort à déployer en leur faveur.

Le régime de la propriété foncière collective auquel sont soumis les indigènes exerce une profonde influence sur la rentabilité actuelle des plantations individuelles en terres claniques. En outre il permet à nombre de chefs de circonscriptions indigènes d'exploiter, sans bourse délier, des plantations de café ou de palmiers. Celles-ci réussissent beaucoup mieux que celles-là. Pourtant le chef n'est pas propriétaire de la terre et le pouvoir politique ne s'identifie pas toujours au pouvoir foncier. La réussite est assurée par ses fonctions qui lui offrent la possibilité de prendre des sanctions contre tel individu refusant de travailler à son profit. Il peut y ajouter des représailles coutumières puisqu'il

est souvent l'aîné de la plus ancienne génération en vie du clan aîné de la tribu. En outre, dans certains cas, il n'hésitera pas à se servir de la main d'œuvre pénitentiaire locale. L'absence de plainte résulte justement de ses pouvoirs coutumiers, la vie devenant impossible pour le plaignant éventuel, à moins d'émigrer.

Dans les conditions actuelles nous ne croyons pas que ces colons doivent être encouragés. Pour des raisons tant économiques que sociales, ils ne peuvent réussir et souvent bloquent une main-d'œuvre qui pourrait être beaucoup plus utile ailleurs. Si l'on veut malgré tout en faire des instruments de progrès parmi les populations coutumières, il faut étoffer le cadre des agronomes itinérants.

Dans les conditions actuelles nous ne croyons pas que ces colons doivent être encouragés. Pour des raisons tant économiques que sociales, ils ne peuvent réussir et souvent bloquent une main d'œuvre qui pourrait être beaucoup plus utile ailleurs. Si l'on veut malgré tout en faire des instruments de progrès parmi les populations coutumières, il faut étoffer le cadre des agronomes itinérants.

Le problème vaut cependant d'être approfondi quant aux points suivants :

a ) conception de la propriété foncière de pareilles exploitations ( 1 ) chez l'exploitant, (2) chez les parents claniques ;

b ) influence délétère des parents claniques au point de vue économique ;

c ) évolution éventuelle du concept de la propriété vers l'appropriation individuelle ;

d ) positions vis-à-vis d'une législation consacrant ce principe : (1) favorable (?) de l'exploitant, ( 2 ) degré d'opposition éventuelle des parents claniques (ce dernier point est très important pour le recrutement des quelques travailleurs nécessaires au colon ).

## 3) Colons indigènes ayant obtenu une concession.

Il n'y en a guère dans les districts sous revue et les superficies ainsi mises en valeur n'excèdent pas 10 hectares en moyenne. Mais c'est le principe lui-même qui importe et non l'étendue de l'exploitation. Il constitue probablement le meilleur moyen d'ouvrir la voie à l'appropriation individuelle du sol.

L'intérêt du problème est d'autant plus grand que ces colons sont généralement installés sur des terres claniques. En pratique, leurs parents ne réclament aucune indemnité pour le rachat des droits cédés, parce qu'ils participent à l'usufruit de ces terres. Mais le système légal modifie les données du problème foncier coutumier. Le concessionnaire congolais se verra en effet soumis aux mêmes obligations que l'européen. Pour l'administration il sera un des colons du territoire, alors qu'au point de vue coutumier rien n'a changé. L'interessé continuera de payer au chef de terre les indemnités prévues en matière foncière ou cynégétique. Ne voulant aucun trouble dans leur milieu, les notables refusent en général de céder leurs droits sur une terre lorsque l'impétrant est un Congolais originaire d'une autre chefferie. Nous avons été témoin de deux refus pareils opposés à des « étrangers » tandis qu'une troisième demande était agréée parce qu'elle émanait d'un parent clanique. Ce dernier, agent auxiliaire de la Colonie, sera bientôt mis à la pension et viendra se fixer parmi les siens. Il a demandé la concession d'un terrain parce qu'il y voit une protection contre un envahissement clanique trop intense qui constituerait finalement une menace à la réussite de son entreprise.

La cession des droits au bénéfice d'un tiers par le truchement de la Colonie ne constitue que la perte d'usage mais non de propriété en droit coutumier. En conséquen-

ce le droit de paternat est sauf et son détenteur sert toujours de lien juridico-magique entre les vivants et les défunts. Le rapport de droit existant entre le sol et les ancêtres n'est pas modifié. C'est pourquoi en cas de conflit, le « pater familias » sanctionnait la conduite de son « enfant » récalcitrant par le banissement clanique, qui serait mortel pour la subsistance de l'entreprise, même sous sa forme actuelle, l'ostracisme.

On ne voit guère l'interessé, nanti de ressources limitées, recourir à un recrutement de main-d'œuvre hors de sa chefferie. Car il se verrait dès lors dans l'obligation de construire un camp de travailleurs sur sa concession, ce qui est manifestement au delà des possibilités financières du colon autochtone. Là se terminerait l'aventure et le malheureux devra abandonner son beau rêve de colonat indépendant et d'élévation personnelle dans l'échelle sociale.

Qu'ils soient déjà installés ou n'en soient qu'au stade intentionnel, ces colons méritent d'être encouragés parce qu'ils fournissent une réelle garantie qui est fonction de l'importance de leur entreprise, ou de leurs ressources financières. Les anciens auxiliaires de la Colonie et autres, ayant exercé une profession assimilable, jouissent en effet d'une pension importante qui constitue un apport certain. Cette rémunération pourrait éventuellement faire l'objet d'une saisie-arrêt au cas où des factures ne seraient pas honorées. Ou encore si la main-d'œuvre n'était pas régulièrement payée. D'autre part, anciens serviteurs de l'État, ils ont manifestement droit à l'aide des services interessés, de même que les autres d'ailleurs, en considération de l'effort social et économique qu'ils fournissent. Ils sont en effet les premiers à tenter l'exploitation de cultures industrielles dans le cadre d'une économie moderne. Cette aide ne pourra être efficace que moyennant une étude sérieuse de la situation du colon congolais vis-à-vis de son clan, et de ce que ses parents lui concèdent réellement comme pouvoir sur sa concession. Le manque de liberté entraverait toute aide technique. Le spécialiste n'y verrait goutte et conclurait à l'inutilité de tout soutien et à l'abandon du « cas » à son propre sort.

C'est pourquoi nous estimons nécessaire de préciser les points suivants : ( a ) conception de la propriété individuelle chez les colons autochtones, ( b ) conception de la propriété individuelle chez les membres du clan qui ont cédé leurs droits, ( c ) importance du parasitisme clanique subsistant (il peut très bien se réduire à l'entretien de parents aidant à l'exploitation au gré de leur fantaisie sans recevoir de rémunération sur la base légale ), ( d ) influence de l'existence même de la concession et de la conception personnelle du colon sur les individus de l'endroit.

Il a déjà été constaté que parfois le demandeur exerçait lui-même les droits exclusifs (au sens légal ) dont était grevée la concession demandée : de ce fait, il n'y avait évidemment pas lieu à rachat. Mais si la concession ne réunit pas les conditions requises de gratuité, l'interessé devra-t-il acquitter un prix de location à la Colonie? Le cas, qui est sans doute limite, doit être pris en considération, puisqu'il entre dans le domaine du possible, sans doute même a-t-il déjà été réalisé.

Le manque de connaissances ethnographiques en matière foncière est parfois la source d'erreurs qui énervent l'autorité administrative locale. Ne connaissant pas le motif des difficultés éventuelles que ses décisions peuvent lui occasionner avec la population, elle risque de prendre des mesures inadéquates. C'est ainsi que s'amorcent, à lointaine échéance, les grandes catastrophes historiques.

C'est au cours d'une conversation avec le chef et ses notables que nous avons été mis au courant de la contestation exposée ci-dessous, qui peut illustrer notre thèse. (1) Lors

1 ) Chez les Ntoma-Nkole du territoire de Boende.

d'une demande de cession de droits, ils avaient émis un avis favorable. Mais parmi les notables, il s'en trouvait un qui était apparenté au clan propriétaire par sa mère; néanmoins il avait été désigné par le chef aux autorités compétentes comme ayant-droit normal. En réalité il n'en avait aucun. Le véritable ayant-droit se fâcha. Finalement tout rentra dans l'ordre parce que le chef accepta de partager l'indemnisation obtenue suivant le prescrit coutumier. Si l'affaire ne s'était pas terminée ainsi à la satisfaction de tous, le mécontent aurait pu faire usage du droit légal de réclamation pendant deux ans. Et il aurait fallu recommencer l'enquête.

Mais la question se pose de savoir comment il peut se faire qu'un chef désigne un notable n'exerçant réellement aucun droit sur une terre. Parce que le clan en question n'avait jamais été soumis à un pouvoir politique avant notre arrivée. Il n'avait jamais connu rien d'autre que le droit de paternat exercé souverainement par le « pater familias » Il faisait partie d'une confédération de clans que dirigeait théoriquement un conseil composé des divers chefs de clan et qui n'avait de pouvoir que dans les cas graves. Encore la guerre était-elle fréquente entre les clans eux-mêmes. N'ayant aucune autorité coutumière réelle, le chef actuel n'attache aucune importance à ces questions et vise uniquement à satisfaire l'administration en tout. Si en l'occurrence la faute avait pu lui être imputée, il n'en reste pas moins que l'enquête de terre aurait dû être reprise par le début, ce qui aurait été désagréable pour tout le monde. Elle pouvait en outre porter préjudice à l'impétrant suite aux retards provoqués par la reprise de la procédure.

Ceci tend à prouver que des études doivent être entreprises de toute urgence Au cours de nos recherches sur le droit foncier en chefferie Ntoma-Nkole, nous avons constaté qu'un seul vieillard, décrépi, presque aveugle, connaissait encore l'étendue des droits exercés par deux clans sur le point de disparaître faute d'individus. La connaissance des généalogies est, dans pareil cas, nécessaire pour éviter tout conflit d'attribution des droits qui se trouvent sans titulaires directs. Même s'il s'agit de donnés historiques, tous les éléments doivent en être recueillis, car très souvent ils fournissent la clef de situations contemporaines. En outre les intéressés eux-mêmes ignorent de plus en plus le pourquoi de certaines coutumes. Lorsqu'on les interroge ils répondent : « comment voulez-vous que nous sachions encore cela : nous ne sommes que des enfants et la coutume se perd depuis votre arrivée ». Ou bien : « parce que c'était ainsi du temps de nos ancêtres ». Or la connaissance des causes profondes de l'ordre ancestral peut nous éviter des impairs, des tâtonnements, lorsqu'il faut tenir compte des impératifs locaux. Dans le cas susmentionné il n'y a pas de mal pratique, car les terres de ces clans ont été abandonnées précédemment à la Colonie pour l'érection d'une circonscription urbaine. Ce ne sera pas toujours le cas.

Sous réserve des études préconisées, un des meilleurs moyens de promouvoir l'idée de propriété foncière individuelle en milieu rural est d'encourager le colonat autochtone. Il y aurait lieu en outre d'en déterminer les conditions économiques. Il faudrait aussi s'assurer des qualités et des possibilités financières des candidats. Compte tenu de ces éléments une expérience pourrait être tentée qui nous fournira les données les plus sûres en vue de cette promotion. Encore que celle-ci ne doive être imposée à personne.

## 4 ) Les commerçants congolais en milieu coutumier.

Les éléments qui plaident en leur faveur sont sensiblement les mêmes qu'en milieu extra-coutumier. Cette accession devant jouer un rôle surtout économique, il faudra s'en-

tourer de garanties financières. Ces commerçants devront fournir la preuve d'une certaine évolution intellectuelle et de réelles capacités professionnelles. Et ceux qui répondent à ces critères pourront aider le législateur en participant à une autre expérience pilote. Trois arguments nous incitent à encourager le commerce autochtone en milieu coutumier et partant l'accession des intéressés à la propriété foncière individuelle :

a ) Le commerce de traite est en majeure partie entre les mains d'étrangers. Le commerçant vise avant tout à vendre le maximum de biens de consommation pour accroître ses bénéfices, que parfois on peut taxer d'immoraux ( certains articles rapportant au delà de 100 % ). Dans ce but il crée aux indigènes des besoins qui dépassent largement leurs revenus. Les réinvestissements opérés par ces commerçants étrangers prouvent que rien n'est consacré aux œuvres sociales. Tous les fonds immobilisés servent à accroître le mouvement des affaires et les bénéfices. Or une partie de ses gains devrait profiter aux Congolais. En outre, ceux-ci devraient trouver plus facilement l'occasion de s'installer eux-mêmes commerçants, au lieu de se trouver dans l'obligation de s'engager comme capitas de négoce au salaire mensuel moyen de 600 francs ( dans la Tshuapa ) commissions comprises.

( b ) Cette évolution du commerce en milieu coutumier s'opérera d'elle-même au cours des années à venir. Certains commerçants estiment ce changement inévitable. De nombreuses factoreries sont fermées, des sociétés abandonnent tout commerce de traite. Ces modifications résultent en partie des difficultés de gestion provoquées par le nombre sans cesse croissant des déficits. Presque tous les contrôles de capitas vendeurs font apparaître un manquant de caisse et / ou de marchandises. Lorsqu'il n'est pas trop élevé, le commerçant prend patience et souvent le capita rembourse petit à petit. Sinon il ne reste à l'employeur que la ressource de déposer plainte, de fournir ses comptes à la justice, de perdre son temps en de nombreux interrogatoires. Parfois même l'enquêteur constate que le plaignant lui-même n'est pas tout à fait en règle.

( c ) Le parasitisme clanique constitue pour cette catégorie de salariés congolais un obstacle infranchissable au progrès social. Une analyse serrée des dépenses faites par les capitas vendeurs prouverait que la majorité des déficits est la conséquence de dons faits à leurs parents claniques, à leurs épouses et concubines. Qu'il s'agisse d'argent, de marchandises ou de vivres, le clerc vendeur peut jouer au grand seigneur jusqu'au prochain contrôle. Parfois, grâce à des arrangements entre divers capitas, à l'aide d'argent emprunté, ils parviennent à masquer leur déficit. L'inventaire terminé, l'emprunteur rembourse le montant du prêt en marchandises ou en argent. Cette pratique fausse la situation réelle du commerce et le bilan de l'employeur ne correspond plus à la réalité. Jamais d'ailleurs plusieurs commerçants ne se risquent à faire simultanément l'inventaire de toutes les factoreries situées dans un même centre commercial.

Le commerçant autochtone travaillant à son propre compte ne pourrait se livrer à de telles irrégularités. Son crédit s'épuiserait rapidement et il ne pourrait plus se procurer les marchandises nécessaires au renouvellement de son stock. La promotion de cette catégorie de Congolais à des capacités civiles nouvelles irait donc de pair avec un certain assainissement du commerce en milieu rural.

## 5 ) Les coopératives indigènes.

Telle que celles ci ont été mises sur pied elles restent fidèles à la conception collective de la propriété et de la production. Mise en commun des ressources afin d'obtenir un meilleur rendement et partage des profits entre les coopérateurs. Toutefois la

répartition des bénéfices ne s'effectue pas nécessairement suivant le système en vigueur dans les coopératives européennes.

Nous avons un jour assisté à la scène suivante. Un Administrateur de territoire remettait à son président indigène le total des bénéfices à répartir, réalisés par une coopérative productrice de latex. Ayant été établie dans une seule chefferie, c'était le chef coutumier, investi, qui la représentait. En lui confiant plusieurs centaines de milliers de francs, le fonctionnaire lui expliquait comment il devait comprendre sa responsabilité et procéder à la distribution des parts, en toute équité. A quoi le chef rétorqua qu'il était le maître de la terre et que son rapport ne regardait que lui. Son intention était de remettre à ses administrés leur dû coutumier, correspondant à leur situation sociale et non à la quantité et à la qualité du travail fourni.

L'Administrateur ne peut évidemment pas se substituer aux autorités coutumières pour procéder à la rémunération des coopérateurs. Un patient travail d'éducation est nécessaire pour changer pareille mentalité. Autre anomalie dans le cas ci-dessus : la plupart des indigènes de la chefferie travaillent en qualité de simples travailleurs. Ils sont engagés et rémunérés comme tels. Seuls les notables participent aux bénéfices. Il s'agit d'un autre abus très grave. Sous prétexte de fidélité à l'ordre établi par les ancêtres une partie des travailleurs est grugée. Or la terre appartient en communauté à tous les membres du clan (1). Le chef de terre ne détient son pouvoir que du fait qu'il assume les droits de tous les individus en vue de l'exercice des pouvoirs légués par les ancêtres. Si, lors d'une cession de droits, seuls les notables sont rénumérés (2), l'extension de ce principe à l'exploitation d'une coopérative est abusive, car il s'agit, outre la débition de droits, du produit d'un travail humain individuel mis en commun.

Le principe même de cette institution étant de mettre la terre en valeur par le travail commun, ce dernier a droit à être rémunéré suivant sa qualité et sa quantité. L'ancien système d'exploitation du sol était différent : propriété du clan, chacun l'exploitait à ses fins propres. Le paiement du tribut revenait uniquement aux chefs de terre exerçant un droit de paternat au sein de la « famille » à laquelle ils assuraient ainsi un équilibre juridique et social essentiel à sa conservation et à sa perpétuation dans l'ordre. Également vis à vis des étrangers parce qu'ils incarnent les droits communautaires, apanage des vivants et des défunts. Chaque membre du clan avait droit au fruit de son travail moyennant acquittement de certaines redevances. Cette notion doit être transposée dans le système coopératif. Nous conserverons ainsi — au moins temporairement comme chance supplémentaire du succès — la conception traditionnelle de propriété foncière et de son exploitation ainsi que de la répartition des bénéfices. Faute de formation adéquate de leurs membres, elles ne sont pas exploitables, sans contrôle, par les intéressés. La solution prise récemment de faire engager par celles-ci un Européen qualifié pour en guider et contrôler la gestion sera probablement heureuse. Mais elle ne peut être que transitoire, permettant la formation du personnel autochtone requis. Celui-ci en place, la présence d'un Européen ne se justifie plus.

---

1) A moins qu'on ne veuille se servir de cette argumentation comme preuve d'une thèse qui a une certaine vogue, à savoir que les terres ne sont pas propriété clanique. Mais nous avons suffisamment d'arguments pour la contrer.

2) Ce mode d'indemnisation admis par tous tendrait à prouver qu'il y a quand même propriété collective, mais répartie entre certains notables et non entre les membres du clan. Une étude des liens juridico-magiques entre les notables et la terre d'une part, les notables et les autres membres du clan d'autre part, ferait un sort à celle des deux thèses qui est erronée.

Ce mode d'exploitation du sol, parce qu'elle repose partiellement sur le vieux principe collectiviste coutumier, n'est pas nécessairement la meilleure. Dans l'affirmative elle pourrait décourager certains de s'installer à leur propre compte et de vouloir accéder à la propriété foncière individuelle. Les institutions devront être suffisamment souples pour assurer la coexistence définitive et la réussite des deux systèmes.

Pour déterminer le rôle que ces coopératives indigènes de production agricole jouent dans la promotion des indigènes à l'appropriation individuelle du sol il faudrait étudier la conception qui s'en précise chez les actuels coopérateurs. Il serait également nécessaire d'établir le degré d'autorité que les chefs coutumiers possèdent encore vis-à-vis d'eux. Les coopératives sont en effet mises en exploitation à côté de la vie rurale traditionnelle au sein des circonscriptions indigènes. D'où nécessité de déterminer leur influence réciproque. Il importe de pouvoir préciser en quel sens elle est prédominante et éventuellement quels sont les moyens à mettre en œuvre pour développer l'individualisme Sur le plan local, il faudra trouver les individus les plus réceptifs à ces idées révolutionnaires, les aider dans leurs aspirations ; puis dès que les conditions seront favorables leur accorder la propriété individuelle des terres qu'ils exploitent. La confrontation des deux systèmes montrera alors clairement la voie à suivre, qui sera probablement de laisser à chacun la liberté de son choix.

L'organisation administrative de la Colonie repose de plus en plus sur l'autorité des chefs coutumiers et de leurs conseils. Avant de prendre des mesures, même exceptionnelles, bouleversant leurs conceptions en matière foncière, il faudra leur apprendre avantages et inconvénients de cette institution et les leur faire accepter au moins à titre d'expérience au début.

Le régime actuel se caractérise à la fois sur le plan de l'autorité et du patrimoine. Le modifier aura pour conséquence d'amoindrir le prestige et le pouvoir des autorités coutumières. Pour éviter des malentendus et même des récriminations justifiées il y aura lieu de prévoir des compensations substantielles pour les pertes subies en ces domaines. Ceci demande également des recherches faites en toute sérénité, en dehors de tout souci administratif: qu'on se dise bien que si sacrifice il y a, il est moins délétère pour l'État que pour le chef indigène.

## 6 ) Les paysannats indigènes

Dans une étude sur la question, Monsieur P. Staner, Inspecteur Royal des Colonies, écrivait les lignes suivantes (1) qui nous intéressent tout particulièrement si nous voulons faire des paysannats indigènes un tremplin vers l'accession à la propriété foncière individuelle: « Au cours des ans, la limite des emblavures individuelles se stabilisera, les droits d'usage s'affermiront et le régime foncier évoluera naturellement vers l'appropriation individuelle de la terre par les cultivateurs, au prorata des aspirations et de la puissance de travail de chacun... Il serait dangereux de figer le régime foncier par l'accession des milieux à la propriété foncière individuelle alors que les principes économiques sont loin d'être fixés. Il nous semble préférable de tendre à la stabilisation des populations rurales congolaises et à la valorisation de leur agriculture en partant de la situation coutumière existante et en faisant progressivement évoluer celle-ci pour aboutir presque fatalement à la propriété foncière individuelle ».

1 ) Bulletin Agricole du Congo Belge 1955 Vol. XLVI, n° 3 p. 499 et p. 546.

Ainsi donc nous pouvons considérer les paysanats indigènes comme une étape de l'appropriation individuelle du sol. Comme nous l'avons rappelé à de nombreuses reprises, il y a lieu de fonder celle-ci sur l'ordre coutumier existant, ce en quoi Monsieur Staner nous donne donc raison. Le problème réside en définitive dans l'orientation à donner dans certains cas, les compensations à accorder dans d'autres et même dans les mesures de protection à prendre éventuellement au profit de ceux qui ne seraient pas suffisamment défendus contre la rapacité de leurs parents claniques.

Dans le cadre du présent travail nous estimons que devraient faire l'objet de recherches spéciales dans différents paysannats indigènes :

a ) la mentalité économique actuelle ( ce facteur est le seul qui pourrait éventuellement libérer les indigènes de l'empire exercé sur eux par les autorités coutumières);

b ) la conception que les paysans se font de la propriété individuelle de la terre qu'ils cultivent aujourd'hui. Importance de la volonté d'assurer la permanence du même lopin et de pouvoir en assurer la tradition successorale aux héritiers ( et subsidiairement à quels héritiers) ;

c ) l'influence exercée encore aujourd'hui par les chefs politiques et terriens, puissance de leur opposition éventuelle à la transformation du régime foncier ancestral, fût-elle partielle.

Il faudrait en outre reproduire les conditions dans lesquelles furent érigés les paysannats sur lesquels porteraient l'enquête. Des erreurs ou même de simples négligences peuvent en effet avoir provoqué des rancœurs ou des oppositions larvées. De même certaines incompréhensions peuvent résulter de manœuvres maladroites ou de l'ignorance des conjonctures coutumières. En outre il ne faut pas se borner à laisser faire le temps pour voir se transformer la conception collectiviste de la propriété foncière. Une analyse complète de la situation économique et sociale nous renseignerait également sur les mesures à prendre en vue de promouvoir le progrès des paysannats sur ces deux plans. Toutefois nous ne croyons pas non plus qu'ils soient appelés à disparaître pour laisser uniquement place à des propriétés foncières individuelles. Ils doivent plutôt donner le goût et l'occasion à certains d'abandonner la propriété collective du sol pour se l'approprier individuellement et vivre du fruit du travail personnel. Seuls les plus courageux et les plus intelligents pourront les premiers réussir dans cette voie. Et ce sera bien ainsi, puisqu'ils seront les pilotes de la société rurale agricole de demain.

En dehors de cette modification structurelle de la société demeure la possibilité au point de vue économique de s'adresser à des coopératives d'usinage et d'écoulement pour le paysan individuel (1)

## 7 ) Sociétés commerciales et industrielles.

Elles aussi peuvent participer à la réalisation d'un programme destiné à promouvoir l'accession de certains autochtones à la propriété foncière individuelle. Comme ceux-ci appartiennent à une autre couche structurelle de la population l'intérêt du problème rebondit. Il faudra déterminer les éléments suivants en vue de l'élaboration d'un plan d'action :

### A ) Du côté main-d'œuvre ( ouvriers et employés ) :

( a ) pourcentage de stabilisés ( en service depuis plus de 5 ans )

( b ) pourcentage de carrière complète avec mise à la pension ( ou transitoirement

1 ) P. Staner, l. c. p. 533.

20 ans de service minimum ).
( c ) degré d'influence des autorités coutumières sur le personnel originaire de la circonscription où est installée la société. Souvent des notables et chefs de circonscription de la Tshuapa nous ont affirmé qu'ils appelaient de tous leurs vœux l'installation sur leurs terres de grandes exploitations. Volontiers il leurs cèderaient une partie des droits fonciers qu'ils exercent car c'est actuellement leur unique espoir de voir mettre un terme à l'émigration des jeunes vers les villes. Ceci suppose qu'ils jouissent encore d'une large autorité sur ceux qui se sont engagés au service de sociétés et résident dans des camps de travailleurs.
( d ) désir du personnel de retourner se fixer dans son village soit après la fin de la carrière soit après plusieurs contrats renouvelés. Étant entendu qu'ils ne comptent plus alors engager leurs services ailleurs.
( e ) désir qu'a ce personel de posséder un terrain en propre où serait bâtie la maison que tout homme rêve posséder un jour. Éventuellement s'y ajouterait un lopin de terre à cultiver.

Il faudrait en outre classer les réponses suivant la qualification du personnel interrogé ( travailleurs, clercs, ouvriers qualifiés, etc . . . . ).

## B ) du côté sociétés :

En investissant leurs capitaux dans des pays neufs et sous-développés, les grands employeurs de main-d'œuvre assument également l'obligation morale de participer au proprès social et matériel de leurs travailleurs. Du fait d'ailleurs que la rémunération de ces capitaux est largement supérieure à celle obtenue en pays de vieille économie, le législateur a le droit moral d'imposer aux dites firmes des dépenses plus importantes encore en matière médicale et sociale.

Certaines grandes entreprises ont résolu le problème d'une façon magistrale à laquelle il convient de rendre un hommage mérité. D'autres n'ont malheureusement pas encore compris leurs responsabilités en ce domaine. Et d'exciper du rendement médiocre de la main-d'œuvre, de son instabilité, de son manque de qualification, de son défaut de conscience professionnelle.

Toutes ces questions connexes réclament des études approfondies. La politique de l'autruche serait fatale en la circonstance. Certains des arguments destinés à justifier soi-disant une carence inexcusable en matière sociale contituent un cercle vicieux. Ainsi le reproche fait aux travailleurs de manquer d'intérêt pour leur besogne. Ces derniers en imputent la cause à la modicité de leur salaire. Psychologiquement ce dernier argument est valable. Mais les employeurs n'osent pas tenter l'expérience de revoir volontairement le taux des émoluments de leur personnel, et celui-ci ne veut pas faire montre de bonne volonté avant d'avoir obtenu satisfaction. Le risque pour le travailleur est moins grand en l'occurrence et c'est ce qu'il faudrait lui faire comprendre. En cas de non satisfaction après un premier effort il lui serait toujours loisible de revenir à la situation précédente. Mais d'autre part, le statu-quo est susceptible de provoquer des troubles sociaux.

Parmi les charges que devraient accepter les organismes privés nous en suggérons une qui aiderait les Congolais, actuellement à leur service, dans la voie de l'accession à la propriété foncière individuelle. Il s'agirait de donner à chaque travailleur ( selon ses nécessités familiales ) un lopin de terre en location. Il faut en effet abandonner

définitivement le système du « bon blanc » qui distribue gratuitement sa manne à tout qui veut le flatter un peu. Ce faisant, on substitue un paternat sans fondement juridique à celui, traditionnel des indigènes, destiné à protéger leurs intérêts dans une société essentiellement communautaire. C'est d'ailleurs cette « mutation » qui a assuré le succès évident de la politique dite de « paternalisme ». Elle apparaissait aux yeux de ses bénéficiaires comme la prolongation de la coutume. L'absence de base juridique valable rendait bancale l'institutionalisation de cette politique, qui fait aujourd'hui figure de géant aux pieds d'argile. D'autre part c'est non seulement une erreur mais de la démagogie de mauvaise foi que de la critiquer pour son action dans le passé.

Par l'exigence d'un prix modique de location le Congolais se rendra compte que la terre et son produit ont une valeur tangible pour lui et qui sera d'autant plus grande qu'elle sera le fruit de son travail. Une solution adéquate serait d'ailleurs d'employer au bénéfice des loisirs des travailleurs les sommes ainsi recueillies. Pareille politique ne devrait être suivie qu'en faveur des travailleurs qui ont fait preuve d'une certaine stabilité. Par exemple après trois ans de service et un réengagement de trois ans. Les lopins seraient situés sur un terrain spécial qui pourrait être appelé ultérieurement à devenir pleine propriété du travailleur pensionné, après y avoir construit ou acheté une maison pour ses vieux jours. Étant entendu que tout sera payé par le bénéficiaire qui jouira d'un crédit plus ou moins long. Le versement pour la maison pourrait d'ailleurs commencer dès avant la mise à la pension. Ce sytème n'est pas une complète innovation, l'U.M.H.K. ayant construit des villages pour pensionnés. D'autre part, l'État pourrait aider ces mêmes organismes par des mesures appropriées. Il devrait leur donner la possibilité d'acquérir des terrains dans les villages où retournent se fixer les travailleurs pensionnés. Ces parcelles leur seraient rétrocédées en pleine propriété avec maison d'habitation. En suivant bien entendu les mêmes modalités de paiement que dans le cas précédent. Cette dernière solution est à prévoir, tenant compte du désir exprimé par bon nombre de pensionnés de retourner se fixer dans leur village d'origine à la fin de leur carrière.

Une enquête auprès des sociétés est nécessaire d'abord pour leur soumettre le problème et acter leurs réactions, de telle manière qu'on puisse raisonnablement conclure à une chance de succès ou non. Au cas où l'expérience réussirait, la présence en milieu coutumier de « petits propriétaires » aurait une influence marquée sur le restant de la population. Mais dans tous les cas il importe de tenir compte des exigences présentées par les autorités traditionnelles.

### 8 ) Colons et Commerçants.

Nous ne les citons que pour mémoire : les lignes précédentes les concernent également compte tenu de l'importance de leur entreprise.

## CONCLUSIONS GENERALES.

Nous ne croyons pouvoir mieux faire, en guise de conclusion, que de résumer en quelques lignes la présente étude quant aux solutions diverses qu'elle propose au problème de l'accession des Congolais à la propriété foncière individuelle.

### 1 ) Accession immédiate et inconditionnelle :

Membres des classes moyennes africaines ou Congolais jouissant d'un standing

correspondant.

Personnel auxiliaire Colonie propriétaire d'une maison personnelle en matériaux définitifs ou clercs et hommes de métier jouissant d'un standing équivalent aux premiers.

Transitoirement il faudrait être propriétaire de bâtiments en définitif, et la propriété ne pourrait être acquise que pour les terrains sur lesquels sont érigées ces constructions. Ceci afin d'éviter la spéculation.

L'achat de terrain non bâti ou sans servitude de construction obligatoire dans un bref délai doit être proscrit de même que l'achat de terrains sur lesquels sont construits des bâtiments appartenant à un tiers. Ces interdictions ne seraient évidemment que temporaires et devraient constituer une étape vers la mise en vigueur généralisée du droit civil pur et simple dans les agglomérations extra-coutumières.

## 2 ) Accession immédiate mais conditionnée :

Commerçants autochtones en milieux coutumiers. Condition : prouver leurs capacités commerciales, leur standing intellectuel et leur solvabilité.

## 3 ) Accession contrôlée à longue échéance :

a ) Autres habitants des centres extra-coutumiers ou cités indigènes, tels que vieux boys, vieux travailleurs, anciens combattants etc . . . , devant être spécialement protégés contre la rapacité clanique.

b ) Travailleurs et employés de sociétés ( ou de colons, commerçants ) au moment de leur mise à la pension ( soit constitution de villages de pensionnés, soit réinstallation au village d'origine )

## 4 ) Etude juridique du problème :

Colons indigènes ayant obtenu une concession.

## 5 ) Action indirecte :

Propagande active en faveur des paysannats indigènes et des coopératives.

René PHILIPPE.

# Documenta

## Aspects de l'Urbanisation.

A Léopoldville la ségrégation raciale est une pratique légale plutôt qu'une coutume privée. La politique belge est de développer une stratification basée sur le succès; la ville possède une classe moyenne encore peu nombreuse mais croissante. Il existe peu de situations pour les filles instruites. Les garçons préfèrent les travaux de bureau, ou le travail manuel fait à l'aide de machines. Malgré les hommages rendus par le gouvernement à l'entreprise privée, les possibilités dans cette direction ne sont pas grandes. L'évolué tend à l'identification avec la classe régnante belge et prend dans la culture belge les attitudes d'indifférence religieuse, le statut inférieur de la femme et le goût de la bureaucratie. Il n'existe pas d'intégration interraciale, bien que l'Église et l'État mènent une politique de mélange. La conscience tribale empêche le progrès ultérieur dans cette direction. Quoique des coutumes intertribales se soient développées, la famille au sens étendu garde son influence grâce, en partie du moins, au niveau économique bas de l'Africain et à la pratique de rites familiaux; aussi cette institution qui n'a pourtant pas de connexion avec la vie urbaine a-t elle beaucoup de chance de survivre à Léopoldville. Les versements dotaux sont communs même parmi les membres de tribus qui ne les pratiquent pas chez elles. Le rôle social du père croît en importance. En conclusion, l'économie occidentale n'est pas si destructrice du statut social et est moins disposée à reconnaître le succès que ce n'est souvent admis dans le processus d'urbanisation. (J. Comhaire, dans : Amer. Journ. Sociol. LXI, 1, 1956).

## Propositions pour une solution du problème foncier.

Le problème foncier se présente au Congo, ainsi que partout en Afrique, comme un problème politique, parce que l'attachement au sol, étroitement lié au culte des ancêtres, touche aux fibres les plus sensibles de l'âme indigène. Le premier souci doit être de le dépolitiser. Or, on ne résoud pas un problème politique avec des arguments juridiques, qui d'ailleurs négligent souvent le fait que, de l'avis unanime des ethonologues, les indigènes avaient jadis sur leurs domaines un véritable droit de propriété. Il faut amener les indigènes à consentir librement à la politique économique suivie, et donc articuler cette politique

sur leurs conceptions, faire évoluer la coutume sans la méconnaître au départ. Il importe de décider que désormais les terres indigènes seront gérées, avec l'assistance et sous le contrôle de l'administration tutélaire, par les communautés auxquelles elles appartiennent. En effet, on ne peut attendre, à l'heure actuelle, des communautés indigènes qu'elles soient capables d'assurer par elles-mêmes la mise en valeur des domaines fonciers. Dans la mesure où les communautés indigènes s'avèreraient capables, cette tutelle pourrait se relâcher progressivement. Le sous-sol pourrait continuer à appartenir au domaine de l'État, parce que les indigènes n'ont probablement jamais eu l'animus domini sur le sous-sol. En ce qui concerne le droit d'occupation et d'exploitation, il serait d'autant plus réalisable qu'il est prévu par la coutume, même pour les étrangers. Un loyer serait versé au représentant de la communauté propriétaire, à titre de tribut traditionnel et pour compenser les inconvénients subis par elle du fait de l'occupation. Ce qui importe, c'est de ne pas brusquer inutilement la coutume, mais de favoriser son adaptation progressive aux nécessités nouvelles. ( G. Malengreau, dans : Zaïre, 10, 4, 387-403, avril 1956 ).

# Les nouvelles institutions politiques au Congo.

Les réformes se situent à quatre niveaux de la vie politique du Congo : les Circonscriptions, les Conseils de territoire, les Villes et enfin, les Conseils de Province et de Gouvernement. Nous nous limiterons aujourd'hui à mettre en lumière les principes de base du nouveau statut des circonscriptions indigènes ( décret du 10 mai 1957 ).

Résumons d'abord l'économie générale du décret.

La circonscription, qui jouit de la personnalité civile, intéresse les indigènes du Congo Belge, du Ruanda-Urundi et des territoires limitrophes ; elle est une entité administrative composée d'indigènes unis par des relations coutumières ou locales ou des intérêts communs.

Les organes en sont : le chef, le Conseil et le Collège permanent. Ce dernier est une innovation du décret : sa mission est d'aider le chef dans *l'administration journalière* de la circonscription ; au conseil, par contre, revient la responsabilité d'assister le chef dans toutes les matières *importantes* et de *contrôler*, au nom des administrés, sa gestion des affaires publiques.

Le décret précise par ailleurs que selon leur compositon et leur organisation intérieure, les circonscriptions se répartissent en :

( 1 ) chefferies, organisées et administrées conformément à la coutume ( dans certaines régions, tandis que dans d'autres la chefferie n'est pas coutumière et donc une création du droit écrit, Réd. ) ;

( 2 ) secteurs, formés par la réunion de groupements coutumiers traditionnels numériquement trop faibles pour se développer harmonieusement ;

( 3 ) centres, constitués de populations groupées dans des agglomérations nettement

distinctes des agglomérations coutumières et dont l'importance numérique garantit le développement harmonieux. C'est le Gouverneur de province qui arrête le nombre et la dénomination des circonscriptions de chaque territoire.

La structure de base étant ainsi précisée, nous tenterons maintenant de mettre en lumière les lignes maîtresses du décret.

Il convient tout d'abord d'insister sur le caractère d'unité du nouveau statut des communautés congolaises. Dans l'élaboration du décret, le législateur a veillé à organiser et à faire progresser selon les mêmes normes toutes les circonscriptions, qu'il s'agisse de groupements coutumiers ou de centres.

A ce souci d'unité toutefois s'ajoute un impératif de souplesse : toutes les circonscriptions doivent acquérir progressivement la même maturité politique, mais toutes — il va de soi — ne pourront pas progresser au même rythme. Aussi le législateur a-t-il fait en sorte que le statut, unique dans sa conception, puisse être appliqué dans chaque cas de la manière la plus adaptée aux situations locales ; ce sera une des tâches primordiales du service territorial.

La deuxième — et probablement la plus importante — des caractéristiques principales du décret de mai dernier est la mise en place d'instances qui permettront de susciter ou d'élargir la participation des populations à la vie publique.

C'est, en fait, une véritable *école* de démocratie qu'instaure le décret, en associant suivant des normes dont la hardiesse n'exclut cependant point la prudence, non seulement les notables traditionnels, mais aussi les représentants des différentes couches de la population à la gestion da la circonscription. C'est ainsi que, tant pour la nomination du chef de secteur et de centre que pour la désignation des membres du conseil, il sera procédé, partout où la chose est possible, à de larges consultations de la population. Au demeurant, le décret donne au commissaire de district l'obligation positive de veiller « à la représentation équitable au sein du conseil, des intérêts *coutumiers, économiques* et *sociaux* ». ( La pratique montrera en quelle mesure le service territorial tiendra compte de l'opinion publique ou continuera le paternalisme en imposant ses propres vues. Réd. ). Ceci vaudra également pour les membres du collège permanent, puisque ceux-ci sont choisis au sein du conseil.

Toute l'économie du décret est axée, d'ailleurs, sur la mission impartie au chef et au Conseil de circonscription : alors que la législation en vigueur depuis 1933 voyait surtout dans le chef un lien entre les populations et l'administration, la réforme qui va entrer en vigueur lui confère non seulement le caractère « *d'autorité indigène la plus élevée* de la circonscription », mais aussi celui de « *représentant du Gouvernement dans celle-ci* » ( art. 18 ). ( Ce qui accentue donc la politique gouvernementale d'enlever à la chefferie son caractère coutumier pour en faire un simple rouage de son administration. Réd. ).

D'autre part, le nouveau décret donne à la compétence des conseils un champ très large. En fait, la plupart des articles de la nouvelle législation contiennent des références à cette compétence. A titre simplement exemplatif, nous citerons :
( 1 ) l'art. 11 qui prévoit que toute modification aux limites des circonscriptions « est décidée *de l'avis conforme* des conseils intéressés »; ( 2 ) l'art. 28 qui attribue au chef le pouvoir de déléguer certaines de ses attributions, mais après avoir entendu le conseil; (3) l'art. 48 qui donne au conseil la mission de délibérer sur toutes les questions d'intérêt local et sur tout autre objet que l'autorité supérieure juge utile de lui soumettre; le décret précise même onze matières, particulièrement importantes, dans lesquelles le conseil doit *obligatoire-*

*ment* être consulté; ces matières vont de l'approbation du budget des recettes et dépenses à la présentation des candidatures aux fonctions de juges des juridictions indigènes, en passant par les règlements relatifs aux taxes et péages, les aliénations des biens de la circonscription, les baux, les emprunts, les constitutions d'hypothèques, la voirie, etc . . .

En fait, dans toutes les formes de la vie publique des circonscriptions, l'initiative va reposer maintenant sur le chef et le conseil. Cette innovation comportera une conséquence dont il convient de souligner l'importance : le rôle de l'Administration territoriale va s'en trouver profondément modifié. Comme l'ont souligné plusieurs membres du Conseil colonial lors du débat sur ce décret, si la mission de la Territoriale restera prépondérante, son action cependant devra subir un changement de cap et d'esprit. Les territoriaux seront progressivement amenés à devenir, avant tout, des *conseillers* et des *animateurs :* au lieu de décider et souvent d'exécuter eux-mêmes, ils conseilleront *avant*, ils laisseront décider et ils contrôleront *après*. Mission délicate, qui exigera à la fois beaucoup de doigté et une grande fermeté ( et à laquelle il faudra une préparation très spéciale; on se demande, entretemps, ce que deviendront l'exercice de cette nouvelle mission et l'application du décret, car si l'un ou l'autre individu peut changer de fond en comble sa mentalité on ne voit pas bien comment pareille volte-face est humainement possible à la totalité d'un corps administratif formé au paternalisme colonial et habitué à devoir tout faire par lui-même. Réd. ). ( L'Actualité congolaise n° 399 ).

# Les autochtones au Conseil de Gouvernement.

Le Conseil de Gouvernement s'est réuni, pour la première fois cette année, en application des réformes structurelles qui en modifient la composition et la compétence.

Les formes nouvelles de composition tendent essentiellement à réunir dans une même catégorie d'intérêts les conseillers autochtones et non-autochtones en vue de réaliser leur intégration politique au sein de sections représentatives de préoccupations communes. Blancs et Noirs doivent, dans l'esprit du législateur, se rencontrer dans des groupes mixtes, où s'identifieraient, à la manière corporative, les aspirations des uns et des autres.

Cette intégration est apparue, à la lumière de la première expérience, assez artificielle. Les conseillers autochtones se sont, en fait, peu confondus avec la catégorie économique et sociale à laquelle ils appartenaient. Ils se sont plutôt regroupés sur une base raciale.

Nous nous plaisons à reconnaître, sous les réserves que nous avons faites précédemment, que plusieurs de leurs interventions furent marquées au coin du bon sens africain et de la logique simple qui ont parfois désarmé l'assemblée. Ils ne s'embarrassent pas de complications philosophiques ou partisanes pour exprimer des points de vue qui, considérés sous l'optique de ceux qui les expriment, ont le mérite de tenir ensemble et de traduire des aspirations humaines éminemment respectables. Nous avons déjà fait allusion à la leçon politique que les autochtones avaient donnée aux « politiciens » du Congo se disputant autour de la question scolaire. « Nous voulons les écoles », ont-ils dé-

claré, « les moins chères, pour en obtenir le plus grand nombre possible, quelle que soit leur couleur philosophique ».

Le phénomène d'africanisation des idées et des aspirations de l'opinion autochtone se retrouve aujourd'hui dans la plupart des territoires africains en voie d'évolution. Après s'être servis de l'appui et de l'ambition des actions métropolitaines pour se lancer dans la vie politique et syndicale, les indigènes n'ont de cesse de se libérer de cette tutelle gênante et de ces attaches compromettantes pour créer des groupements indépendants, d'inspiration strictement africaine et pour prendre la défense de leurs intérêts propres. ( Extraits de « l'Essor du Congo » ).

# Elections en Uganda.

Au mois d'août le Conseil Législatif de l'Uganda adopta à l'unanimité un projet gouvernemental organisant des élections directes de membres africains représentatifs pour le Conseil Législatif de 1958. Seul le district encore arriéré de Karamoja est exclu de cette forme d'élections. Il se peut cependant que trois des douze districts en dehors du Buganda retiennent encore pour 1957-58 l'élection indirecte, ce qui affecte trois sièges d'un total de dix-huit sièges réservés aux Africains élus. En surplus de ceux-ci, il y a au Conseil encore douze sièges pour les élus européens et asiatiques, tandis que les membres officiels nommés par le Gouvernement sont 12 Africains, 15 Européens et 3 Asiatiques, ce qui fait un total de 60 membres. Les présentes élections sont préparatives aux élections de 1961 qui se feront sur une liste commune, avec une " représentation adéquate et effective des communautés non africaines ". Une commission de 14 membres ( parmi lesquels 7 Africains ) a fait des propositions pour les qualifications des électeurs et des candidats. Le rapport était unanime, excepté sur le point discuté de la représentation non africaine.

Dans l'entier les propositions sont plus libérales que ce qu'on a vu jusqu'ici dans d'autres territoires africains à un même degré d'avancement. Le suffrage universel n'a été aussi bien appliqué que dans Ghana en 1956. L'électeur doit avoir 21 ans, joints à certaines conditions de résidence et ( respectivement ) de propriété ou d'instruction ou de revenus ou de situation. Le but est d'exclure toute personne incapable de comprendre ce dont il s'agit, bien qu'il restera un grand nombre d'électeurs qui ne saisissent pas suffisamment les implications du suffrage universel.

Les conditions pour l'éligibilité sont évidemment bien plus sévères : âge de 27 ans, connaissance suffisante de l'anglais, inscription au rôle des électeurs, dépôt d'une garantie de 25 livres, qualification double de l'électeur dans le domaine de la propriété et du revenu. Les fonctionnaires du Gouvernement sont exclus.

Les élus représentent une population fort nombreuse : au Buganda, de 230 à 320 mille habitants, au Teso de 4 à 5 cents mille. Il y a d'autres points qui suscitent la critique, mais ce n'est qu'un premier pas sur la route que le Gouvernement veut conduire jusqu'à l'achèvement complet de la démocratie parlementaire. ( Résumé selon W. Harris, dans Venture IX, 5 ).

# Nationalisme.

Met ingehouden verontwaardiging slechts nemen wij kennis van vele nu zichtbaar wordende nationalistische afdwalingen. Want wij, Europeanen, zijn de leermeesters van dit nationalisme geweest. Onze koloniale politiek in Afrika, in de negentiende eeuw vooral, heeft hen een aanschouwelijk onderricht gegeven en de beide wereldoorlogen konden de aldus verkregen indrukken slechts verdiepen. De Afrikanen proberen in de grond van de zaak alleen maar na te doen, wat zij in deze richting bij de blanken in Afrika hebben gezien en meegemaakt.

De nationalistische beweging van de zwarten heeft ook ruim baan gemaakt in de christelijke en wel in de protestantse sector van Afrika. Ze was allereerst helemaal geen protest tegen westelijke christelijke vormen en de westelijke voogdij in de kerken. Maar het inzicht dat men door het stichten van separate kerken de mogelijkheid opende voor een afrikaans leiderschap op religieus terrein, — een leiderschap dat op het politieke vlak tijdens de koloniale overheersing ommogelijk gemaakt werd, — deed deze religieuze sekten al vrij spoedig op politiek en sociaal terrein overspringen, en zo ontwikkelden ze zich uiteindelijk dikwijls louter nationalistisch. ( J. Peters: Ann. O. L. V. H. H., Tilburg, 71, 12, p. 163 ).

# IN MEMORIAM.

Een vriend en een verdienstelijk etnograaf, de grote kenner der Baluba, heeft ons verlaten: E. P. Raf. van Caeneghem, geboortig van Lokeren, overleed te Kieldrecht 15-2-1958. Na de frontjaren aan de IJzer en zijn priesterwijding vertrok hij als missionaris van Scheut in 1921 naar Kasai, waar hij 26 jaar arbeidde als reispater en in het onderwijs aan de kristelijke, intellektuele en kulturele vooruitgang der Baluba. Zoals ieder die een diepe en brede kennis mocht opdoen van volk en taal had hij een grote waardering voor de kulturele waarden der inlanders; hij was dan ook een vurig voorvechter van hun voortbestaan en gezonde ontwikkeling. Als zodanig was hij ook van af het begin een trouw vriend van ons tijdschrift, dat hij steeds met woord en daad aanmoedigde. Zijn studie in deze bladzijden gewijd aan het gebed bij de Baluba en waar hij tegen het algemeen gevoelen in bewees dat de heidense neger wél bad tot God en dus de Schepper niet beschouwde als een wezen ver van ons en zonder belangstelling voor onze noden en ons leven, was een revelatie naast zoveel andere werken rechts en links uitgegeven, en waaronder zijn groot werk over de Godsgedachte enerzijds en het ander over de Toverij en Magie anderzijds wel de belangrijkste zullen blijven.

Wij voegen dus onze hulde bij die van de Baluba en van alle vrienden der inlandse volksgemeenschappen. Hij ruste in vrede.

# Bibliographica

## N. DE CLEENE : Introduction à l'Ethnographie du Congo Belge et du Rwanda - Burundi. VIII + 159 p. Anvers, De Sikkel, 1957. 135 fr.

Ce livre est la version française du vol. 9 de la Kongo - Overzee Bibliotheek, et il en a conservé le numéro d'ordre. Comme la traduction est fidèle nous n'avons pas besoin de nous attarder à une longue recension. Comme l'indique le titre il s'agit non d'un vaste ouvrage général, pour lequel il faudrait plusieurs volumes, mais d'un manuel où l'on trouve la synthèse succincte des connaissances essentielles ou si l'on préfère, les éléments de l'ethnographie congolaise.

Comme cette revue a consacré à l'original flamand un compte-rendu détaillé, nous pouvons nous abstenir de revenir sur les qualités et les lacunes qui ont été signalées dans le n° 2 de cette année 1957, p. 77. Tel quel l'ouvrage rendra de réels services en introduisant le lecteur à la connaissance de l'ethnographie congolaise.

G. H.

## R. van EVERBROECK : Lingala Woordenboek. Scheut Edities Brussel 1956. 444 blz. 130 Fr.

Dit boek is een vervolg op de praktische grammatika van dezelfde schrijver ( cf. beoordeling in dit tijdschrift, XVIII 1955 blz 158 ). In dezelfde geest opgevat bedoelt het vooral een praktisch woordenboek te zijn, waarin ook zinnen worden opgenomen om het woord beter te doen vatten. Jammer lijkt het ons dat deze voorbeelden meestal niet uit de gewone omgangstaal genomen zijn, zelfs waar ze staan onder trefwoorden van deze kategorie ( zie verder ). Evenals de spraakleer is de tonaliteit doorlopend aangeduid en wordt door bijzondere lettertekens het onderscheid gemaakt tussen e en ɛ, o en ɔ, zonder dat nochtans in de rangschikking der woorden hiermee rekening wordt gehouden, zodat ook hierin weer het praktisch opzet naar voren treedt.

In dit woordenboek wordt ook het onderscheid bewaard tussen de gewone omgangstaal, de literaire taal en de verzorgde taal. Deze laatste bevat de woorden die door gestudeerden gebruikt worden, zegt S., zonder als hoogdravend door te gaan. Deze woorden zijn blijkbaar aan de literaire taal ontleend, die de sprekers in de school geleerd hebben of uit gedrukte teksten geput. M. i. zijn veel van die woorden niet gekend door de gewone sprekers. Zelfs een aantal woorden die in dit werk voorkomen als gewone omgangstaal zijn niet gekend door de inlanders die het lingala niet als moedertaal hebben doch het veelvuldig horen en spreken omdat ze in centra wonen. Ik heb een tiental lukraak gekozen blz. op dit punt nagegaan. Nu zou men kunnen aanmerken dat die woorden niet in Coq gebruikt worden, waar het onderzoek geschiedde, doch wel in

de hoofdstad waar het werk werd samengesteld. Doch dan zou men best nog een vierde kategorie invoeren, nl. de taal die doorgaans als Lingala beschouwd wordt, de verkeerstaal langs de stroom en zijrivieren, de taal van het leger, en van de omgang tussen blanken en zwarten of tussen zwarten van verschillende stammen in West-Kongo. Van de in dit werk als omgangstaal geboekte woorden is een groot aantal in die vierde kategorie te brengen ; de woordenschat van die lingala spreken doch het niet als moedertaal hebben is merkelijk kleiner dan wat in dit werk als omgangstaal aangegeven staat. En wijl men lingala noemt : de algemene omgangstaal langs de grote verkeersaders van West-Kongo ( met insluiting van Zuid A. E. F. ) waarmee men kan gaan tot in Uele en tot aan Kasai, zou men aan die definitie moeten houden, of een andere term gebruiken om de verwarring uit te sluiten. Deze opmerking geldt eveneens voor de spraakleer.

Wel zegt S. terecht dat er een grote geografische verscheidenheid bestaat in de indeling in kategorieën. Dit komt voort uit de grotere of geringere invloed van de school, al naar gelang ze gebruik maakt van het lingala of niet. Nochtans houdt S. zich aan de taal van de hoofdstad, voor wat de gesproken taal betreft ten minste ( want voor de geschreven taal heeft hij rechts en links geput ). Toch vindt men ook woorden van andere geografische vormen, vooral uit Uele. Want de overige in de afkortingen aangestipte plaatsen vindt men uiterst zelden in de woordenlijst terug, behalve Leo dat vaak voorkomt om woorden aan te geven die eigen zijn aan de hoofdstad. Dient hieruit te moeten afgeleid dat de andere woorden gemeen zijn aan alle andere streken waar Lingala gebruikt wordt ?

In alle geval zal degene die vlug Lingala wil leren wel te veel stof hebben aan dit werk. Mij lijkt het vooral nuttig te zijn voor degenen die de boekentaal willen verstaan.

Hier en daar is ook de bron aangeduid waaruit het Lingala de woorden ontleend heeft. Jammer is dit slechts voor een zeer beperkt aantal woorden gedaan, zonder dat men ons zegt waar de grote meerderheid vandaan komt. Met niet alle etymologieën kunnen we akkoord gaan ; bv. *-lɔ́mbɔ* uit Kóngɔ.

Waarom S. woorden zoals *zwak* heeft menen mede te moeten vertalen door *makási tɛ́*, niet sterk, onstnapt ons. Evenals waarom Lisalá is opgenomen, met uitsluiting van andere plaatsnamen. Evenals nog waarom onder *etúlúká* staat : *nazali mopɔtɔnɔ mwa bopɔtɔni*, hoewel verder die beide woorden niet op hun alfabetische plaats voorkomen, terwijl ze onder het ww. *-pɔ́tɔnɔ* weer verschijnen doch met andere tonen en klasakkoord.

In de betoning schijnen fouten geslopen te zijn of blijven staan bij de verbetering, zoals het aangehaalde laatste voorbeeld laat vermoeden, evenals bv. *elambâ* ( onder *nsoka* ) terwijl op de alfabetische plaats *elambá* staat, of nog *ndangá* in Nederl. deel, naast in Lingala-deel juist : *ndanga*. Waar echter éénzelfde woord op verschillende plaatsen in het boek telkens met dezelfde tonen voorkomt, zouden we mogen besluiten dat het geen louter zetfouten zijn. Of zou er in het gesproken Lingala een strekking bestaan naar tonetische dialektenvorming, zodat bv. langs de stroom ( de verkeerstaal dus ) de eindtoon van *likonzi* laag zou zijn zoals in het oorspronkelijke Mɔngɔ woord doch hoog in Leo ? Zo ook hebben we in dit boek *Pásika* ( wij horen *Pásíká* ), *ekɔ́mɔ* ( *ɛkɔmɔ* of *ɛkɔmɔ* ), *etimá* ( *etíma* ), *Lísalá* ( *Lisalá* ), *símbiliki* ( *símbiliki* ), *bokúlá* ( *bokúla* ). Voor een deel woorden vinden wij twee tonaliteiten naast elkaar door S. zelf aangestipt, zonder dat hij ons nader uitleg geeft over die eigenaardigheid, zodat we niet weten of het over dialektenvorming gaat ofwel of de dualiteit voortvloeit uit de moedertaal der spre-

kers of ( bij kinderen die van jongs af Lingala geleerd hebben ) hun huistaal.

Een paar voorbeelden ( de tonaliteit die o. i. de juiste is plaatsen wij voorop ) : *bolóngani* of *bolongáni* ( N. B. dit laatste is het Mongo woord, ww. *-longana*, tegen het Lingala *-lóngana*, hoewel beide klaarblijkelijk moderne woorden zijn ) ; *elongó* of *elóngó*, *etánda* of *etanda*, *mombonda* of *mombóndá*, *ntâ* of *ntá* ( N. B. o. i. is dit woord slechts een andere vorm voor *atâ* met dezelfde betekenis van : ofschoon ).

Over de gebruikte schrijfwijze wordt in dit werk geen uitleg verstrekt. Het ware nochtans nuttig geweest de waarde der lettertekens kort te belichten, te meer wijl het een praktisch doel beoogt. Want hoe kan een beginneling weten dat de letter Z hier iets gans anders is dan in Nederlands of Frans? dat S steeds als S moet uitgesproken ? welke klanken door de verschillende klinkertekens worden verbeeld? enz.

De fouten die we aanstipten zijn geen bewijs dat het werk niet goed in één steekt en dat het niet veel dienst zal bewijzen aan degenen die Lingala wensen te leren, maar juist van de goede hoedanigheden die wij in dit woordenboek zien.

G. H.

## R. DULIEU-R. TOITGANS : Je parle, je lis, j'écris en français. De Sikkel, Antwerpen, 1957.

Le livre de l'élève ( 150 p. 48 fr. ) est rehaussé par de bonnes illustrations adaptées au milieu africain comme d'ailleurs le texte. La partie du maître ( 82 p. 25 fr. ) donne les indications méthodologiques utiles et la préparation pour chacune des leçons. Pour ceux qui préfèrent la méthode de lecture globale ce manuel est très bon : adapté au milieu, stimulant l'activité de l'élève, présentant les matières d'une façon pratique. Le moniteur qui suivra les indications obtiendra surement de bons résultats. Pour les écoles religieuses : émanant du personnel enseignant officiel laïque le manuel est strictement neutre, négatif au point de vue religieux voire spirituel.

H. H.

## G. LURQUIN : Mathésis. De Sikkel, Antwerpen, 1957. VI + 148 p. 80 fr.

Ce manuel est destiné à servir de guide pour les leçons de culture grecque inscrites au programme de la section Latin-Sciences des écoles belges. Ce sont des lectures de textes scientifiques des anciens Grecs : Archimède, Aristote, Diodore, Empédocle, Euclide, Hérodote, Hippocrate, Platon, Pythagore, Théophraste, etc et traitant des champs les plus divers de l'investigation scientifique. Dans 7 chapitres successifs l'A. expose l'apport des Grecs dans les sciences mathématiques, l'astronomie, la géographie, les sciences physiques et notamment l'hydrostatique, la statique et l'optique, la médecine, les sciences naturelles On voit ainsi comment la science européenne moderne est l'héritière naturelle des Grecs et combien nous devons en tout cela à ces illustres devanciers. Nous sommes ainsi stimulés à un peu modérer notre tendance à nous glorifier des progrès scientifiques.

L'auteur montre encore ce qui sépare les Grecs de leurs prédécesseurs orientaux

auxquels ils ont emprunté beaucoup de matériaux mais pour leur insuffler l'esprit scientifique proprement dit qui aurait été absent chez les Orientaux ou du moins fortement obscurci par le mythe et la magie. Il ne fait l'ombre d'un doute que ces facteurs, et surtout la mentalité magique, constituent un empêchement majeur pour l'éclosion de l'esprit scientifique — et nos populations africaines devraient en être persuadées — mais malheureusement on ne nous explique pas comment les Grecs sont parvenus à s'en libérer, du moins dans leurs meilleurs représentants et assez pour leur permettre de poser les fondations solides sur lesquelles les Arabes et ensuite l'Occident du Moyen-Age et de la Renaissance ont assis la science moderne. On devrait nous prouver aussi que les Orientaux ( y compris l'Inde et les Chinois ) n'aient pas possédé plus de science véritable que ne le laisse supposer l'A. Cette quantité impressionnante d'acquis scientifiques que les Grecs ont hérités des Anciens Chinois et Hindous, des Babyloniens, Assyriens, Phéniciens et Égyptiens — et sans doute d'autres peuples orientaux encore inconnus — nous paraît difficilement attribuable à la seule connaissance technique, à des présupposés magiques ou à des traditions mythiques. Ces facteurs ne fournissent pas une explication adéquate qui ne peut se concevoir en dehors d'un véritable esprit scientifique, au moins chez les inventeurs, les fondateurs, les clercs. Sinon il faudrait recourir à une révélation primitive qui est absolument improuvable, et d'ailleurs ne rendrait pas compte de la persistance de la science et encore moins de son développement.

Mais ce qui est important pour cette note bibliographique est l'initiative fort louable, voire indispensable, prise par l'A. pour mettre à la disposition des professeurs et des élèves ces textes si impressionnants. Nous avons ainsi une contribution importante au développement culturel, humaniste de la jeunesse. Pour notre part nous aimerions voir utiliser cette méthode aussi dans les sections gréco-latines, nos petits séminaires congolais non exclus.

G. H.

## D. GUILBERT : Le Droit de Colonisation, Ed. Lovania, Elisabethville. 91 p.

Pour l'auteur la colonisation n'est pas seulement, du microbe à l'homme, un fait universel et constant, une loi biologique, elle est aussi l'exercice d'un droit naturel, inconditionnellement défendable. Car un peuple qui n'est pas capable d'exploiter lui-même les richesses de son sol au rythme des besoins de l'humanité, et qui ne trouve pas en lui-même, dans ses enfants et dans ses moyens économiques et politiques de quoi pourvoir à ses nécessités, n'est pas capable de tenir son rang dans le concert humain. Et il est du devoir des sociétés adultes que l'une au moins d'entre elles le prenne en charge afin de l'amener à l'âge adulte !

Toujours pour l'auteur, cette prise en charge ne peut se faire que par une substitution de souveraineté, par la colonisation. Même si les mobiles et les modalités de cette prise de possession auraient été condamnables, le bien qui résulte de la colonisation est si grand pour le peuple colonisé et pour l'humanité, qu'elle en devient juste et noble. Car la civilisation du colonisateur est supérieure à celle du colonisé, et cela non seulement d'une supériorité de degré ( une évolution plus poussée ), mais aussi et surtout d'une supériorité de nature ( la religion chrétienne et la philosophie rationnelle ) ! En

**somme**, celui à qui le Ciel ou le diable permettent de prendre possession, celui-là a le droit. Mais avec une préférence marquée pour les peuples latins, comme les Français ou les Belges.

L'auteur ne semble pas se rendre compte que ses titres théoriques ne sauraient s'appliquer au concret sans d'infinies précautions pour que la justice soit sauve et pour qu'un plus grand bien espéré ne soit point payé d'une multitude d'abus immédiats ; qu'il ne faut pas identifier les besoins de l'humanité avec les intempérances d'un impérialisme économique à la chasse aux épices, à l'or, au caoutchouc ou à l'uranium, et que la civilisation occidentale n'est pas la seule possible.

E. Boelaert.

## H. ANCELOT : Le Fonds du Roi. Léopoldville 1956.

Cette petite brochure ( 32 p.) agréablement présentée est la première d'une série éditée par le Service de l'Information gouvernementale du Congo, sous le titre général : De quoi s'agit-il ? La rédaction claire et pratique la met à la portée des Africains ayant une connaissance suffisante du français. Le lecteur y trouve tout ce qu'il doit savoir sur cette matière : fonctionnement du fonds, conditions à remplir, procédure à suivre pour en bénéficier, etc. L'A. essaie même de démontrer que l'octroi ou le refus d'une intervention du Fonds se font en stricte justice puisqu'il y a possibilité d'appel de l'A.T. au C. D. : mais comme il ne sort pas du cadre territorial le F. R. reste un moyen de favoriser les indigènes qui plaisent à l'administration.

La 2e brochure de la même série a doublé le volume et explique l'important progrès social au Congo par la récente législation sur la Pension du Travailleur. Le texte, rédigé par les services compétents de la Direction Générale du Travail, donne toutes les explications utiles au travailleur dans un langage clair quoique pas toujours simple. Il est insisté particulièrement sur le but de la pension que les autochtones risquent de ne pas bien comprendre, ainsi que sur la position avancée du Congo dans ce domaine.

V. M.

## F. M. de THIER : Le Centre Extra-Coutumier de Coquilhatville. 144 p. 111. Bruxelles 1956. 150 Fr.

L'auteur a été particulièrement bien placé pour entreprendre cette étude sociographique, puisque pendant de longues années il a été le directeur du service provincial des Affaires Indigènes de Coquilhatville. Sa position de fonctionnaire lui a, en outre, donné accès aux documents et archives qui restent inaccessibles aux privés. De ces facilités il a tiré le meilleur parti et son ouvrage est donc des plus méritoire, fort bien rédigé et ordonné, et d'une lecture facile. La comparaison avec les milieux coutumiers, que M. de Thier a appris à connaître dans la première et plus longue partie de sa carrière, donne une valeur spéciale à ce fascicule II des Études Coloniales publiées par l'Institut de Sociologie Solvay de l'Université Libre de Bruxelles.

Après un aperçu historique l'A. décrit en divers chapitres l'organisation politique

du Centre, sa vie administrative et politique, le logement, la juridiction indigène, la vie sociale. Dans ce dernier chapitre beaucoup de questions importantes et intéressantes sont étudiées succinctement : la démographie, les associations, l'action sociale, l'enseignement, les cultes, la jeunesse, la médecine sociale. Comme le montre cette énumération, ce dernier chapitre aurait pu recevoir un développement beaucoup plus considérable. Sans doute le volume de l'ouvrage en aurait été fort augmenté, mais à notre avis cela aurait été pleinement justifié, puisque les questions envisagées comptent parmi les plus importantes. Cette extension aurait permis de détailler davantage — même si l'Auteur ne désirait pas en bonne sociographie en dégager les conclusions — et de toucher à des matières non traitées ou de leur donner toute la considération qu'elles méritent ; telles que la prostitution et le proxénétisme, les bars, la criminalité, la moralité publique.

On constate dans cette étude un grand souci d'objectivité et le désir de s'en tenir à la simple description. Par endroits cependant l'Auteur formule des jugements sur certaines situations, voire sur des mesures administratives, etc. Ainsi il estime parfaitement justifié le renvoi des adolescents délinquants dans leur milieu coutumier d'origine (p. 130). Nous admettons, certes, que pareille mesure peut réformer ces garnements et constituer un exemple salutaire. Mais d'autre part cette mesure peut introduire un élément de trouble grave dans le milieu coutumier qui doit ainsi faire les frais de nos insuffisances politiques, administratives, éducatives, civilisatrices.

Le souci d'objectivité de l'Auteur se montre clairement p. ex. à la p. 56 où il déclare nettement la ration insuffisante si l'on tient compte des prix réels. (Les solutions proposées n'y changeront rien, tant que dureront la pénurie de vivres indigènes, le paternalisme administratif et le désir de liberté des autochtones qui préfèrent payer très cher pour sauvegarder leur individualisme et leur liberté). Ailleurs, toutefois, nous regrettons que l'attention pour garder une entière objectivité a flanché ; ainsi p. 123 la description des débuts de l'école laïque aurait pu être plus nuancée ; le paragraphe consacré à la presse p. 132 traite assez longuement de l'hebdomadaire gouvernemental mais ne cite même pas le bimensuel Lokole édité à Coq par des autochtones, ni le périodique Ekim'ea Nsango de la mission protestante qui, publié aux abords de la ville, y a de nombreux lecteurs. Le paragraphe sur les cultes est réduit à sa plus simple expression et il n'y est pas parlé de l'Armée du Salut ni du Kibanguisme. Dans l'explication du succès de la caisse d'épargne on aurait aimé trouver aussi ne fût-ce qu'une allusion à la pression exercée et aux règlements obligeant certains indigènes à des versements réguliers.

Ces quelques défauts et erreurs ne sont que minimes en comparaison avec toutes les bonnes qualités de cet ouvrage et avec la quantité remarquable de données qui s'y trouve condensée. Aussi croyons-nous pouvoir souhaiter que des monographies de ce genre voient le jour pour les divers centres du Congo sur les traces de M. de Thier.

G. H.

AEQUATORIA

No 2, 21e Année, 1958

# L'organisation sociale des Ekonda et la terminologie sociologique

## Introduction

Cette étude présente une partie des résultats de « l'Expédition 1951-54 de l'Université de Mayence au Congo », à laquelle j'ai participé en tant qu'assistant de Mlle Sulzmann.

Afin de pouvoir décrire et caractériser les groupes de parenté et les groupes locaux des Ekonda, il fallait essayer de les reconnaître comme appartenant à des « types idéaux » ethnosociologiques. ( les Idealtypen de Max Weber [1]). Pour cela, il était nécessaire de faire la lumière sur la signification des termes servant à caractériser ces différents types. J'eus recours aux ouvrages de Thurnwald [2], Kirchhoff [3], Murdock [4], Radcliffe-Brown [6] et Lowie [7].

Toute tentative pour reconnaître des types idéaux ethnosociologiques est nécessairement imparfaite, de par leur nature même, et exige une révision constante à l'aide de la réalité ethnographique [8]. Une révision ne peut réussir que si tout chercheur, lors de l'élaboration de ses matériaux, compare la terminologie existante avec la réalité de ses propres découvertes, et n'a pas peur de discuter les résultats de cette comparaison. Malheureusement les termes ethnosociologiques sont souvent utilisés d'une façon personnelle, sans que l'auteur se rapporte à la terminologie existante, ou sans qu'il informe ses lecteurs de ce qu'il entend par les différents termes qu'il emploie, car il croit que sa propre terminologie répond à une convention générale. Les termes utilisés diffèrent parfois fortement

1) Pour le concept de « type idéal » voir M. Weber: Objektivität.
2) Menschl. Gesellschaft. vol. 2, 4. Lehrbuch der Völkerkunde. Wörterbuch der Soziologie.
3) Verwandtschaftsorganisation. Kinship Organization.
4) Social Structure.
6) Kinship Systems.
7) Primitive Society.
8) Mühlmann: Methodik. p. 120.

de ceux qui sont proposés dans les ouvrages terminologiques. Le résultat en est que des expressions comme « clan », « sippe » et « grande-famille » éveillent chez des lecteurs différents des représentations différentes.

Dans le présent article nous allons comparer la terminologie des auteurs précédemment cités avec les groupes de parenté et les groupes locaux des Ekonda. Il s'agit du secteur nord-ouest des Ekonda habitant le territoire de Bikoro. Les Ekonda appartiennent au grand groupe des Mɔngɔ.

Nous avons dit qu'il s'agit de groupes de parenté et de groupes locaux. Cette affirmation demande une explication. S'il est ici question de groupes locaux, nous ne voulons pas dire par là qu'il s'agit d'unités constituées de sous-groupes non-apparentés entre eux. Nous voulons seulement dire que l'habitat est le critère qui fixe leurs limites. Il est possible que des groupes prochement apparentés soient exclus, alors que des groupes plus lointains seront inclus. Il arrive aussi que de telles unités locales englobent des groupes non-apparentés.

Entre les groupes que j'appellerai ici « groupes de parenté » le lien juridique et généalogiquement démontrable est souvent fort douteux. Mais nous ne prêterons pas attention à cette inexactitude : Est apparenté ce que les Ekonda eux mêmes considèrent comme apparenté. Il ne me semble pas justifié d'écarter la conception des indigènes puisque c'est elle qui détermine le caractère et la fonction des groupes. C'est cette conception que défend Murdock [9]) en ce qui concerne la « sippe », tandis que la lignée est constituée selon lui par des personnes qui peuvent prouver leur parenté. Notons tout de suite que les groupes locaux ont également tendance à se « paterniser » [10]), c'est-à-dire à se construire une parenté plus étroite.

## La structure de la parenté chez les Ekonda.

Nous trouvons chez les Ekonda un système de groupes coordonnés entre eux d'après une parenté véritable ou supposée. Le système est divisé hiérarchiquement en plusieurs échelons, les groupes englobant de un à quatre groupes de la division suivante. Les rapports entre les groupes correspondent aux rapports existant entre leurs fondateurs. C'est ainsi que des groupes sont caractérisés comme étant le frère aîné ou cadet d'un autre groupe. Des groupes, par rapport à d'autres groupes, peuvent être désignés comme :

— Frère, aîné ou cadet.

— Frère ou demi-frère (issus des différentes femmes d'un ancêtre polygame).

— Enfant naturel de la sœur, qui appartient juridiquement au groupe des parents de sa mère, en tant qu'enfant du frère aîné.

— Enfant d'un jeune homme, qui est entré avec sa sœur dans l'unité de ses beaux-frères, et s'y est fixé pour toujours.

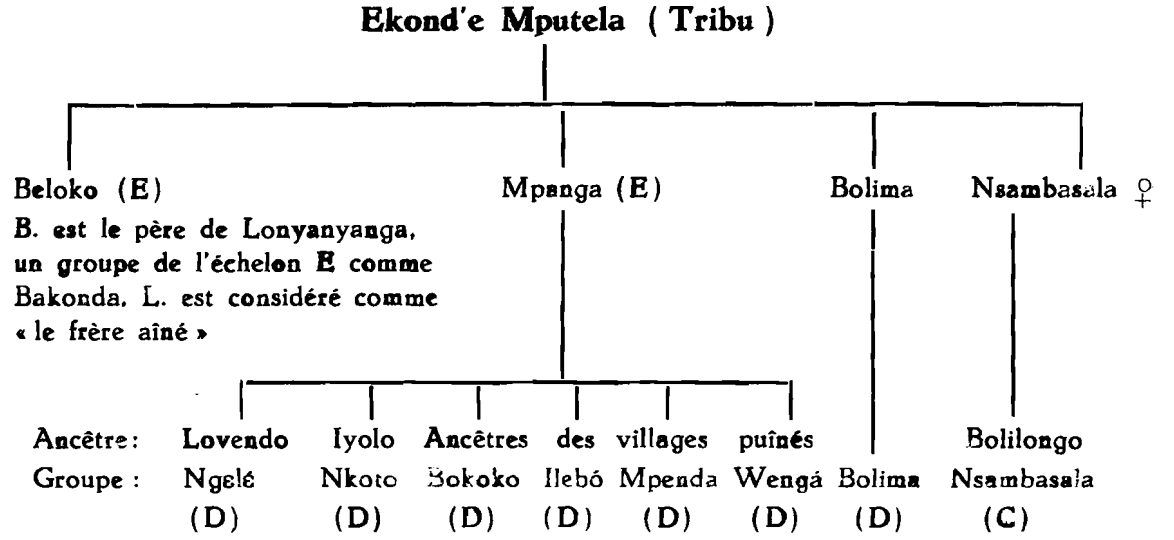
— Fils d'une sœur qui, pour une raison quelconque, s'est séparé de sa famille paternelle et est entré dans le groupe de sa mère ou de l'une de ses grand'mères.

L'hétérogénéité de ces relations familiales a une certaine influence sur les relations sociales actuelles.

---

9) Murdock : Social Structure, p. 47.

10) Boelaert : Le Clan équivoque, p. 17.




**Croquis n° 1** **Généalogie des Bakonda.** Les lettres entre parenthèses se rapportent aux échelons des groupes en question.

---

Comme exemple d'une structure hiérarchique de la parenté, décrivons le groupe Isangi [11]. Isangi est un de ces groupes locaux dont nous avons parlé plus haut (p. 42), et que j'appellerai « village », selon l'habitude générale du pays lui-même. Jusqu'à ce que nous décidions d'une terminologie pour désigner les groupes, j'utiliserai pour chaque échelon de l'ordre hiérarchique les lettres allant de A à E. A désigne l'échelon des plus petites unités de parenté et E celui des plus grandes ( cf. croquis n° 2 ).

Il existe dans les villages apparentés, en dehors des trois groupes de l'échelon D d'Isangi, d'autres unités qui appartiennent au même groupe de l'échelon E (cf. croquis n° 1 ).

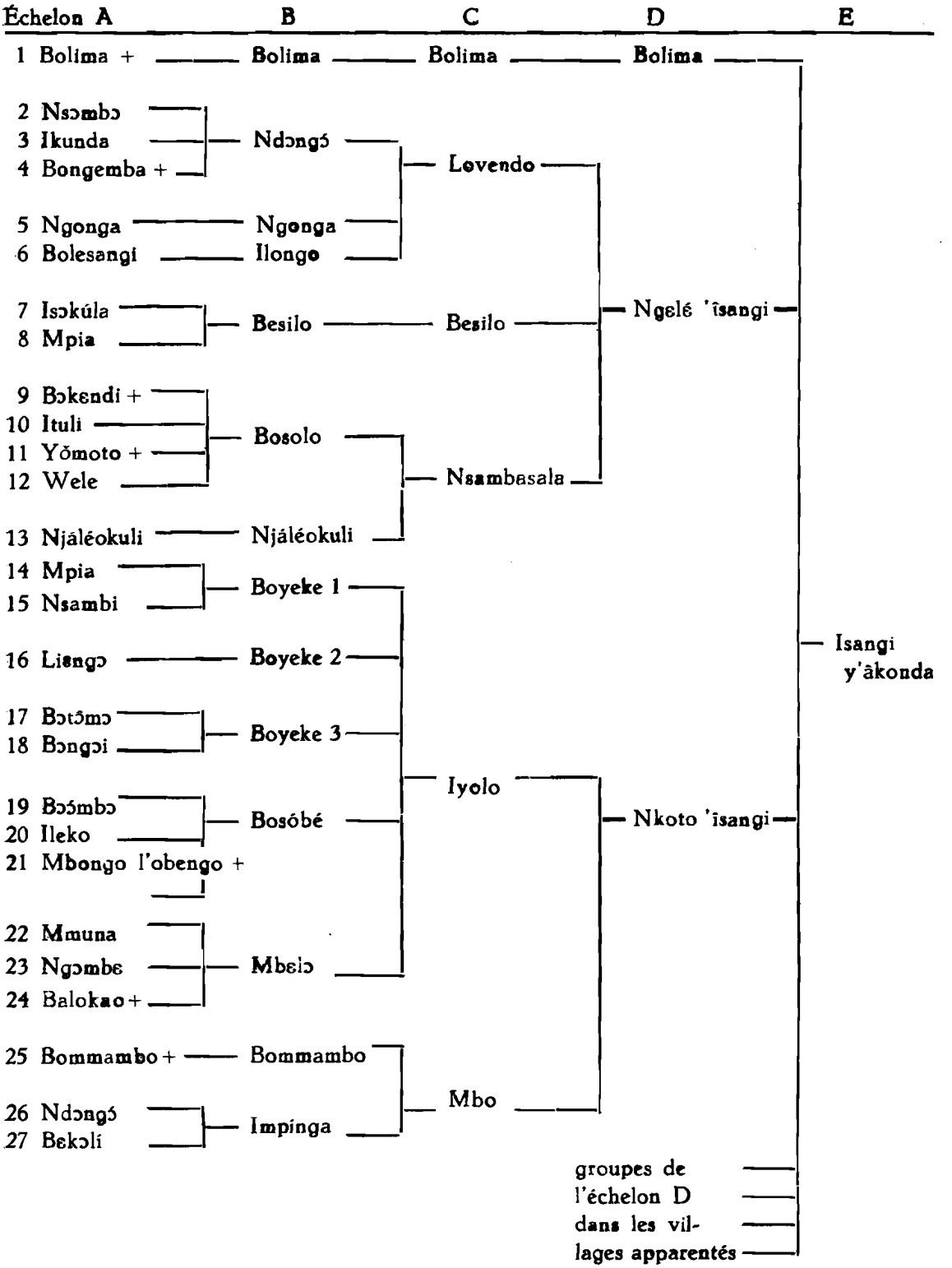
Les villages apparentés peuvent aussi comprendre des groupes étrangers, comme, par exemple, à Wengá le groupe Nkundó appelé Liimbu.

Tous les groupes représentés sur le schéma ( croquis n° 2) sont connus des adultes d'Isangi par leur nom. Ils ont à côté de leur nom normal un nom de tam-tam et un nom d'honneur. Seuls les trois groupes Boyeke de l'échelon B, tout en ayant différents noms de tam-tam, n'ont pas de noms de groupes propres en dehors de ce nom commun Boyeke. La coordination des groupes, telle que nous la trouvons sur le schéma (cf. croquis n° 2), ne correspond à aucune généalogie, elle n'est basée que sur les caractéristiques et les fonctions de chaque groupe, qui sont les mêmes pour un même échelon. Il s'agit donc du schéma d'une organisation, non d'un tableau généalogique.

Les rapports entre les divers groupes sont également connus des gens d'Isangi, mais le système ne leur apparaît pas de la même façon que sur le schéma. Ils établissent la parenté existant entre les groupes, ils sont aussi en mesure d'indiquer quelles

---

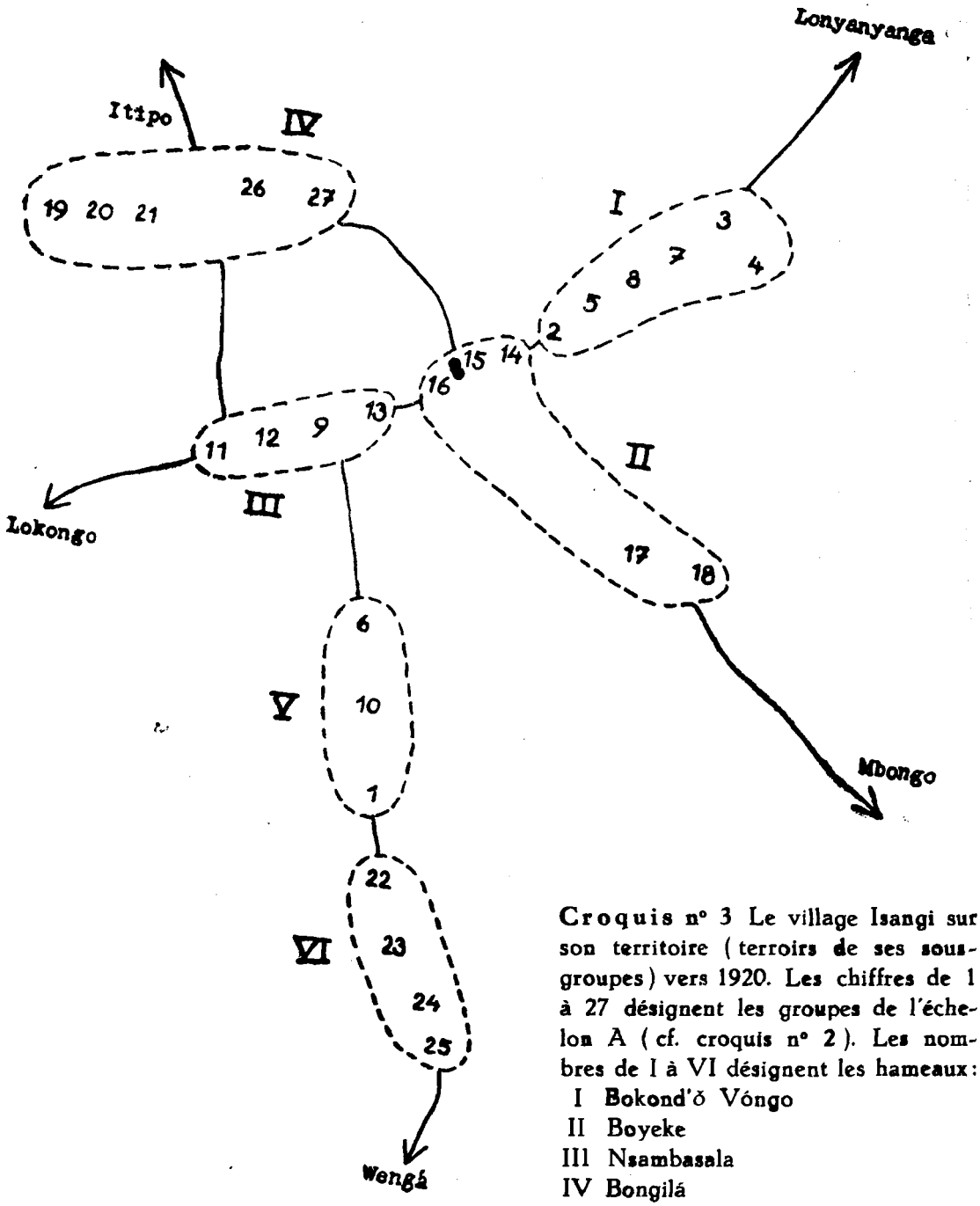
11) Müller : Fürstentum, pp. 68 sq., 125 sq.




**Croquis n° 2. Structure sociale d'Isangi**

1-27 : énumération des groupes de l'échelon A sur le plan, croquis n° 3

+ groupes éteints




**Croquis n° 3** Le village Isangi sur son territoire (terroirs de ses sous-groupes) vers 1920. Les chiffres de 1 à 27 désignent les groupes de l'échelon A (cf. croquis n° 2). Les nombres de I à VI désignent les hameaux:

I Bokond'ó Vóngo
II Boyeke
III Nsambasala
IV Bongilá
V Ilongo
VI Mbɛlɔ

▌ le bɔsengɛ, le lieu de réunion du canton des Bakonda

⟶ chemins

fonctions reviennent à chacun d'entre eux, sans pour cela considérer comme identiques des groupes ayant la même fonction et sans les coordonner dans un schéma comme celui-ci. Le schéma présente par conséquent une systématisation qui, en tant que telle, n'est pas tout-à-fait conforme à la réalité. D'ailleurs il n'existe pas de terminologie sociale satisfaisante. Les expressions sont — comme il est d'usage dans les langues européennes non scientifiques — insuffisamment déterminées. Au reste le caractère en principe identique des groupes à tous les échelons et des unités encore plus grandes conduit à ceci, que les mêmes expressions sont utilisées sans distinction pour les grandes comme pour les petites unités.

Le mot *ikundí* (exactement « sein », « ventre ») désigne normalement les petites unités, à peu près les échelons A et B. Pourtant on l'utilise également pour des unités grandes et moyennes, quand on veut mettre en valeur leur parenté relativement étroite. Cela correspond à peu près à la signification que le mot « famille » possède dans les langues non scientifiques. *Ilɔngɔ* désigne aussi bien les familles au sens restreint que les groupes de l'échelon A et B.

*Bonsónga* et *etúká* sont des termes que l'on utilise pour les groupes de parenté des échelons B, C et D. À l'occasion pourtant ils peuvent aussi désigner les groupes A et, en outre, les groupes locaux qui correspondent en grandeur aux groupes de parenté de ces échelons. *Etúká* désigne une sorte de termitière, et on l'utilise apparemment plus souvent que *bonsónga* pour les groupes locaux. L'emploi d'*ekíndá* est aussi incertain. Ce mot désigne en premier lieu un groupe de danseurs, un corps de ballet et l'unité sociale qui envoie en commun des danseurs aux fêtes.

*Esé* est surtout utilisé pour désigner un groupe local, il correspond le plus souvent au terme français « village », mais il arrive que soient appelées *esé* des unités qui sont plus grandes ou plus petites qu'un village. De très grands groupes, les tribus ou des populations encore plus grandes, s'appellent *bonanga*.

Pour la répartition des groupes sur les échelons, nous avons choisi chaque fois comme critère une ou plusieurs fonctions. Nous décrivons plus loin les groupes de chaque échelon dans ces fonctions. De façon générale on pourrait dire que tous les groupes ne se distinguent pas par certains traits les uns des autres. Tous les groupes, à tous les échelons, sont des unités de parenté d'origine patrilinéaire, qui se considèrent comme la descendance d'un seul ancêtre. On ne connaît pas de généalogie complète et intégrale remontant jusqu'au fondateur. Nous avons représenté sur le croquis n° 1 la généalogie de l'ensemble du groupe Bakonda, dont Isangi fait partie.

Parmi les ancêtres du degré D à Isangi se trouvent ainsi deux frères, le troisième étant le frère de leur père. Un groupe de l'échelon D (Ngelé) comprend en outre les descendants d'un enfant naturel de la sœur du frère du fondateur, qui composent le groupe du degré C Nsambasala.

Entre cette ancienne généalogie et les ascendants d'un passé plus récent s'ouvre une lacune. Au contraire de leurs voisins, les Bokóté [12], la mémoire généalogique des Ekonda est très faible. Elle ne remonte pas jusqu'au fondateur du groupe du degré A. En outre il faut tenir compte qu'un groupe ne se divise que lorsque l'ancêtre, auquel les nouveaux groupes se rapportent, est depuis longtemps décédé. La descendance d'un patriarche ne se divise en groupes filiaux que lorsqu'elle est devenue si grande que la nécessité d'une division est évidente. En ce qui concerne la grandeur des groupes eko-

12) Boelaert : Les Bongili.

nda, même les plus petits, le cas peut ne se présenter qu'après plusieurs générations. Mais alors le patriarche commun et ses fils, les ancêtres des nouveaux sous-groupes, sont morts. C'est ainsi que nous trouvons en ce moment une certaine tendance à la division dans le groupe Ndɔng'ĩ'mpinga. Les ancêtres des deux groupes en train de naître sont morts en 1920. Les deux groupes vont vraisemblablement se coordonner dans leur ancienneté, non d'après les relations entre ces ancêtres-fondateurs, mais d'après l'âge des patriarches sous le règne desquels ils se séparent. La procédure exacte de la séparation des groupes A ne peut être observée qu'au moment où elle se produit, et non par une enquête ultérieure.

Dans les lignes qui suivent nous allons décrire les différents échelons et leurs caractéristiques.

## Les groupes de l'échelon A.

Ces groupes se composent de 1 à 40 personnes. Ils possèdent dans la plupart des cas un groupe de Batwá (Pygmoïdes), qui appartiennent en tant qu'îlotes au groupe A de leurs seigneurs et transmettent cette filiation par les hommes, tout comme leurs maîtres. Le membre le plus âgé du groupe A — à l'exception des pygmoïdes — est le *bɔmélé bokonda*, le « propriétaire du terrain », l'incarnation de toute autorité à l'intérieur, et le représentant du groupe à l'extérieur. C'est la seule personne « sui juris ». Tous les membres du groupe sont avec lui en rapport de fils à père, même si les membres plus jeunes appartiennent à la génération de son père. Il possède le trésor du groupe en valeurs dotales; c'est lui qui le gère et fait les dépenses. Il a le droit de disposer des propriétés foncières du groupe. Au conseil des Anciens du village et des autres unités plus importantes il représente le groupe de l'échelon A. Si tous les autres membres du groupe sont considérés comme « *alieni juris* », toutes les actions qu'ils entreprennent sont cependant considérées comme ayant l'accord du patriarche. Les membres du groupe peuvent se représenter mutuellement. En l'absence du plus ancien, il est possible qu'un membre plus jeune fonctionne auprès de l'assemblée du Conseil de village en tant que représentant du groupe. A la mort de l'Ancien, c'est le membre qui le suit immédiatement en âge qui reprend sa fonction.

Seules des discordes intestines qui ne peuvent être aplanies, ou une grande augmentation de la population, peuvent conduire à une scission du groupe de l'échelon A. Les nouveaux groupes A conservent une interdépendance étroite, qui au début est plus grande que dans les groupes de l'échelon B, dont les unités A se sont déjà divisées plus tôt. Comme la cohésion, même dans les échelons plus élevés, ne diminue que peu à peu, il en résulte que le sentiment de parenté diffère avec chaque groupe, ce qu'aucun schéma ne peut représenter, même approximativement. Les groupes ne se divisent pas selon une règle fixe, par exemple après un nombre déterminé de générations comme chez les Tallensi [13]. Les groupes A sont ainsi théoriquement « éternels ».

A l'intérieur des familles polygynes les « noyaux de famille » [14] ont, du point de vue économique, une situation à peu près indépendante. Chaque femme possède sa

---

13) Fortes: Dynamics, p. 34 sq.

14) Le noyau de famille comprend une femme avec ses enfants, cf. Thurnwald: Menschl. Gesellschaft, vol. 4, p. XII.

propre maison. Les épouses d'un homme et celles de ses fils ont leurs maisons sur un même emplacement. En tant que maître de cette communauté, le père possède un hangar ouvert qui sert de lieu de séjour pour les hommes et de maison de réunions. Si le maître vient à mourir, on abandonne l'emplacement. Chacun de ses fils construit sur un nouveau terrain son propre hangar. Au contraire des groupes du type de A à E, le groupe qui habite un tel emplacement n'est pas éternel: il cesse à la mort du père. Seul un homme, dont le père (au sens européen du terme) est mort, peut posséder un hangar. Entre le groupe de l'échelon A et la « petite-famille » se trouve ainsi la communauté qui se groupe autour d'un hangar.

Résumons encore une fois tout ce qui caractérise les groupes A:

Parenté réglée selon une succession patrilinéaire, unité de la vie juridique, en particulier en ce qui concerne le droit foncier [15]) et le droit de succession; l'aîné a le pouvoir absolu; succession d'après l'ancienneté; durée théoriquement illimitée des groupes.

## Les groupes de l'échelon B.

Les relations entre les groupes A qui appartiennent à un groupe de l'échelon B sont généralement cordiales. Ils se soutiennent mutuellement et délibèrent en commun sur la plupart des affaires. Le groupe B n'a qu'un seul *Nkúmú ilɔki* = Maître de la puissance surnaturelle et prêtre du groupe, que tout le monde vient consulter. Il exerce ses fonctions lors des préparatifs magiques de la chasse, et on le consulte pour toute entreprise de quelque importance. C'est lui qui parle aux morts après les funérailles, c'est à lui qu'on s'adresse lorsque les ancêtres apparaissent en rêve et veulent communiquer leurs désirs et leurs ordres aux vivants. Il protège les personnes de son groupe contre les intentions malignes — *ndɔki* — des morts et des vivants. Ce prêtre est considéré comme le critère qui détermine l'ensemble de groupes de l'échelon A formant un groupe du type B. Il est issu d'un groupe bien déterminé parmi les groupes A.

Entre les groupes A d'un groupe B il existe une certaine hiérarchie — l'un d'eux est considéré comme le plus ancien — mais elle est d'une importance secondaire (voir, plus loin, les groupes locaux). Le chef du groupe B est le plus âgé parmi les anciens des groupes A, c'est-à-dire l'aîné du groupe B. Ce n'est pourtant pas un propriétaire absolu comme l'aîné du groupe A, c'est plutôt un « princeps inter pares ». Cela n'altère naturellement pas sa position à l'intérieur de son propre groupe de l'échelon A.

A l'intérieur d'un groupe B on considère souvent la propriété foncière comme un bien commun, quoi qu'il existe déjà des frontières très précises entre les domaines des groupes A. En général on peut compter sur l'accord des autres doyens pour étendre la chasse à leur territoire, y installer des plantations dans certains cas ou y chercher certaines plantes sauvages qui serviront de matières premières à certaines industries.

Nous avons entendu parler d'un cas d'inceste extramatrimonial entre membres de 2 groupes A qui forment un groupe B, mais pas à l'intérieur d'un groupe A. Nous n'avons pas tenu compte des incestes nécessaires pour faire agir un charme particulièrement actif.

Résumons encore un fois tout ce qui caractérise les groupes de l'échelon B:

---

15) Müller: Droit de propriété (sous presse).

Il n'y a qu'un prêtre par groupe. La cohésion à l'intérieur d'un groupe B est très étroite, on travaille beaucoup en commun, on délibère en commun sur tout, même sur ce qui ne se rapporte à proprement parler qu'à l'un des groupes A, et dans ce cas c'est l'aîné des doyens qui a la préséance.

## Les groupes de l'échelon C.

La cohésion interne d'un groupe de cet échelon est plus lâche, bien que ce soit justement à ce niveau que persistent de très grandes différences entre chaque groupe.

C'est ainsi que les groupes Lovendo et Besilo (par exemple) estiment être liés entre eux d'une façon beaucoup plus étroite, que l'un de ces deux groupes avec Nsambasala (cf. croquis n° 2). Cela m'a incité à partager cet échelon en deux échelons différents dans ma thèse (sous-sippes I° et sous-sippes II°) [16]. Comme il n'existe aucun critère essentiel pour deux échelons, et qu'il est en fait impossible de les séparer dans d'autres villages, je ne ferai plus de distinction entre eux.

Les groupes de l'échelon C sont les unités exogamiques de demain. Le mariage est certes interdit entre membres de différents groupes C, mais les relations sexuelles sont autorisées. Cette autorisation correspond au *lonkâna* des Bokôté [17].

## Les groupes de l'échelon D.

Ce sont les groupes de cet échelon qui sont les véritables unités exogamiques. Il arrive certes que des « évolués » se marient à l'intérieur d'un groupe de l'échelon D, mais cette pratique n'est pas encore réellement reconnue par les Anciens. En outre il existe encore à Isangi une disposition particulière suivant laquelle on autorise ceux qui appartiennent aux groupe D Ngelé et Nkoto à se marier entre eux, mais il leur est défendu d'épouser quelqu'un du groupe D Bolima.

Comme le groupe Bolima d'Isangi est aujourd'hui éteint, cette disposition n'affecte plus maintenant que la descendance de ceux qui ont émigré à Bolima w'asi et les enfants des sœurs dans les autres villages. Le groupe Bolima est consideré comme le « groupe-père » d'Isangi (cf. croquis n° 1), Ngelé est le groupe du fils aîné, Nkoto celui du plus jeune. On explique à partir de là la position particulière de Bolima dans la règle d'exogamie. On doit qu'il ne conviendrait pas que le « père » épouse l'un de ses « enfants », même si ces « enfants » sont des arrières-petits-fils d'une génération si éloignée qu'il se marient entre eux.

Les dispositions des Ekonda sur l'exogamie ne se rapportent pas seulement à leur propre groupe agnatique, mais aussi à tous les groupes cognatiques dont les relations de parenté sont encore connues, c'est-à-dire en remontant à 5 générations environ.

## Les groupes de l'échelon E.

Ces groupes dépassent toujours l'étendue d'un village. Les membres qui sont éta-

---

16) Müller : Fürstentum, p. 125.

17) Hulstaert : Mariage, p. 97 sq.

blis ensemble ont un lieu de réunion commun, et les membres des sous-groupes qui vivent séparés des autres peuvent venir assister aux conseils. Un tel groupe avait jadis un *Nkúmú* [18], un prince originaire du village aîné (p. ex. Isangi pour le groupe de l'échelon E nommé Bakonda), tandis que les autres villages étaient dirigés par leur aîné. Lorsqu'on a aussi attribué la dignité de *Nkúmú* aux autres villages, l'importance des groupes E a presque complètement disparu.

A cet échelon, le groupe local joue aussi un rôle beaucoup plus grand que le groupe de parenté Il comprend aussi, à l'occasion, des villages qui n'ont pas encore été paternisés, c'est-à-dire qui sont encore considérés comme étrangers. A ceci il faut ajouter que tous les groupes locaux assez grands tendent à se reconstituer en groupes de parenté en changeant la généalogie d'une façon appropriée. C'est certainement de cette façon que s'est constituée la « parenté » de nombreux « groupes de parenté ». D'une façon générale on peut admettre que des groupes locaux ne reclameront qu'une parenté ne nécessitant pas une réintégration fonctionelle. Des unités situées au-delà des unités exogamiques construiront donc facilement une généalogie qui prouve une parenté. Ces groupes ont peu de fonctions. On constate des procédés de ce genre aussi bien dans le groupe des Bakonda que dans le groupe de l'échelon E voisin Lonyanyanga.

## La terminologie sociologique pour les groupes de parenté.

Avant de parler des unités qui doivent être conçues comme des groupes locaux, il nous faut comparer les groupes de parenté ekonda avec les types sociologiques. Je parlerai maintenant, en me référant aux auteurs cités au début, des différents noms de groupe qui entrent en question au sujet des Ekonda.

### Famille.

La petite-famille n'a aucune importance dans l'organisation ekonda. Elle est pourtant très importante dans la vie économique. Virtuellement, chaque petite-famille est polygyne, mais les mariages monogynes — surtout dans la génération plus jeune — sont aujourd'hui plus nombreux. Comme certaines familles sont polygynes, et d'autres monogynes, il nous semble préférable de compter, au sens de Thurnwald, les formes polygames parmi les petites-familles et de distinguer à l'intérieur de celles-ci des noyaux de familles [19]. Ceci me semble correspondre davantage à l'importance fonctionnelle que la conception de Murdock, qui compte la famille polygame avec la « grande-famille » parmi les « composite forms of family » [20].

Dans son explication des expressions techniques, Thurnwald parle à deux reprises de la grande-famille : voir la « famille », p. XII sq et la « grande-famille », p. XIV. Il dit dans l'article sur la famille : « La grande-famille » se distingue de celle-ci en ceci que plusieurs générations vivent ensemble sous la direction d'un grand-père commun soit

---

18) Müller : Das Fürstentum bei den Südwestmóngo ; Müller : Le rôle social du Nkumu chez les Ekonda.
19) Menschl. Gesellschaft, vol. 4, p. 23.
20) Murdock : Social Structure, p. 23.

sur le même emplacement ou sous le même toit. Les noyaux de famille [21]) avec les hommes qui y appartiennent, conservent une indépendance relativement grande. Des membres sans protection peuvent naturellement s'y intégrer. La grande-famille se distingue de la sippe (cf. sippe) en ce que tous ses membres résident au même endroit, et que la parenté de ses membres persiste surtout en ligne descendante à partir de leur chef; elle forme en outre une unité économique. La particularité de la grande-famille réside également en ceci qu'elle est liée, comme chaque famille, à la vie des personnalités qui la composent et qu'elle meurt avec elles, tandis que la sippe se renouvelle automatiquement et est en quelque sorte « éternelle ».

Par contre il dit dans l'article sur la grande-famille:

« On appelle « grande-famille » (voir: famille, sippe) trois générations au moins qui descendent les unes des autres et vivent en commun (le grand-père avec ses enfants et ses petits-enfants) ».

Ces deux affirmations sont contradictoires. Si un groupe, conformément à la première caractéristique, se dissout à la mort des personnalités qui le constituent, c'est-à-dire, à la mort de la génération la plus âgée, ce « au moins » vaut pour la moyenne, mais non pour les cas particuliers.

Thurnwald comprend de la même manière la famille, dans le « Lehrbuch der Völkerkunde » [21]). Si nous voulons conserver la conception de Thurnwald — les matériaux de Kirchhoff [22]) et la famille des Romains fourniraient alors de bons exemples — une grande-famille patrilinéaire serait un groupe de parenté vivant ensemble, un groupe qui se composerait d'un homme, de ses femmes et de tous ses descendants en ligne masculine et qui, à la mort du patriarche, se diviserait dans les grandes-familles de ses fils.

Grosse [23]) établit une distinction entre la « Sonderfamilie » (famille au sens restreint) et la « grande-famille ». Alors que la famille au sens restreint ne comprend que les parents et les enfants, la grande-famille comprend aussi les femmes des fils, avec leurs fils, et même les femmes et les enfants des petits-enfants. Grosse dit à propos des rapports existant entre la Sippe et la famille [24]):

« Une sippe est un groupe de personnes qui se sentent liées par une origine commune. Alors que la famille au sens restreint et la grande-famille ne s'étendent que sur une seule lignée, la sippe se déploie également sur les lignées latérales et leurs ramifications. Son extension est toutefois limitée par le fait que l'origine paternelle et maternelle n'entrent pas ensemble en considération, mais qu'une seule à la fois est considérée comme valable. »

Que signifie « s'étendre sur une lignée » et « se déployer sur les lignées latérales »? D'après ce que Grosse dit auparavant, on peut supposer que ce sont les branches des fils plus jeunes qui sont les « lignées latérales », car il dit, en ce qui concerne la grande-famille, que les fils en font partie. Or si les fils les plus jeunes étaient les fondateurs des lignées latérales, ils ne pourraient pas appartenir à la grande-famille « unilinéaire », mais à la sippe « se déployant sur les lignées latérales ».

La différence que Grosse envisage ici ne peut être que celle qui existe entre des lignées qui convergent sur une seule personne (dans la grande-famille) et des lignées

---

21) Thurnwald dans: Preuss (ed.) Lehrbuch, p. 259.
22) Kirchhoff: Verwandtschaftsorganisation p. 88 sq., 96 sq.
23) Grosse: Die Formen der Familie, p. 10.
24) Grosse: Die Formen der Familie, p. 10 sq.

qui se rencontrent seulement dans l'une des générations éteintes ou lors d'une époque que l'on ne peut concevoir généalogiquement ( dans la sippe ). Les exemples choisis par Grosse, en particulier la « familia » romaine (pour la grande-famille) et la « gens » romaine ( pour la sippe ) parlent en faveur de cette interprétation. Nous retrouvons ici, à propos de la distinction entre grande-familles et sippes, un point de vue que nous avons rencontré déjà chez Thurnwald. Car pour Thurnwald la mort du père de famille signifie la dissolution de la grande-famille, alors que la sippe constitue une unité d'une durée illimitée [25]). La mort du père doit avoir la même signification pour Grosse, puisque les lignées de la grande-famille convergent sur une seule personne, tandis que la sippe « se déploie sur des lignées latérales ».

Kirchhoff considère comme caractéristique de la grande-famille que les enfants habitent avec leurs épouses et leurs descendants chez leurs parents [26]). Pour que naisse une nouvelle grande-famille il faut qu'elle change de résidence avant la mort des parents ou bien que ces derniers disparaissent [27]). Kirchhoff n'approfondit pas le problème de la cohabitation temporaire après la mort des parents, que Murdock appelle « fraternal joint family » [28]).

Dans un ouvrage ultérieur [29]), Kirchhoff traite également de la différence existant entre la grande-famille et ce qu'il appelle dans le premier ouvrage « sippe » et maintenant « clan ». Il rejette l'expression « bilatéral » pour la grande-famille (afin de la distinguer du clan unilatéral ) comme une expression qui ne signifie rien; seule la parenté ( en anglais « kindred » ) est bilatérale, alors que les familles ( individuelles et grandes-familles ) ne peuvent être ni unilatérales ni bilatérales, puisqu'elles ne sont pas déterminées par la descendance (latéral se rapporte toujours à la descendance ). Kirchhoff fait ici une constatation à laquelle je me rallie pleinement. Par contre, on peut parler de grandes-familles patri- ou matrilocales; pourtant nous utilisons plutôt aujourd'hui, en accord avec Murdock, les termes « virilocal » et « matrilocal ».

L'ouvrage de Kirchhoff ne nous donne pas d'informations précises sur les dimensions des groupes. Pour la conception abstraite de la grande-famille on indique qu'il s'agit de plusieurs familles parentes qui vivent ensemble ( p. 150 ). En exemple il cite un groupe qui se compose d'un couple, de leurs filles célibataires, de leurs fils avec leurs femmes et leurs enfants ( exemple patrilinéaire ). Selon lui, il est en outre important p. 190 sq. ) que les épouses appartiennent à la grande-famille, alors qu'elles ne sont pas membres du clan ( ou sippe ). Kirchhoff admet par là la distinction que fait Murdock entre les « consanguineal kin groups » ( sippes et lignées ) et les « compromise kin groups » ( clan et grande-famille ).

Il arrive certes que Murdock parle de l'insignifiance des liens de parenté pour la grande-famille [30]), mais il dit d'autre part que cette structure reposerait sur les rapports existant entre parents et enfants [31]). C'est lorsque Murdock traite de la « fraternal joint family » [32]), qu'il est évident qu'il conçoit la grande-famille exactement comme Thurnwald,

---

25 ) Thurnwald : Menschl. Gesellschaft, vol. 4, p. XIII.
26 ) Kirchhoff : Verwandtschaftsorganisation, p. 88.
27 ) Kirchhoff : Verwandtschaftsorganisation, p 90.
28 ) Murdock : Social structure, p. 33.
29 ) Kirchhoff : Kinship Organization, p. 189 sq.
30 ) Murdock : Social Structure, p. 66.
31 ) Murdock : Social Structure, p. 33.
32 ) Murdock : Social Structure, p. 33.

Grosse et Kirchhoff ( dans son premier ouvrage ).

Thurnwald a dit [33]) de la grande-famille qu'elle est un groupe de parenté unilatérale qui s'établit en commun avec les épouses de ses membres. Elle doit selon lui rester sous la direction d'un chef commun dont les descendants formeront groupe. On retrouve ici cette même conception que nous avons déjà rencontrée chez d'autres auteurs. Grosse, Kirchhoff et Murdock, eux aussi, insistent sur le fait que la grande-famille habite ensemble. Par contre ce mode d'habitation ne doit pas être regardé comme étant caractéristique de la sippe.

Si nous nous rallions à la conception des auteurs précédemment cités, les groupes des échelons de A à E des Ekonda ne sont pas des grandes-familles. Par contre il faut considérer comme grandes-familles ces communautés qui habitent un même emplacement autour d'un hangar de réunions.

Si la cohabitation ne cesse pas immédiatement à la mort du patriarche, ce qui peut arriver, nous trouvons alors d'après Murdock le stade intermédiaire de la « fraternal joint family », jusqu'à ce que se constituent les nouvelles grandes-familles des fils.

Les groupes de A à E se distinguent par une durée illimitée (en théorie au moins); ils ne correspondent donc pas à cet égard à ce que signifie le terme de grande-famille.

Dans une étude ultérieure [34]) Boelaert a tenté d'expliquer la structure sociale des voisins des Ekonda, les Bokóté. Il distingue « huwelijk », « haard », « klot » « bolóló » et « klan ». En outre il utilise le terme « gezin » au même sens que « huwelijk », et « dorp » comme « bolóló ». Il faut comprendre le « gezin » comme une famille au sens européen.

A propos de « haard » ( feu, foyer, en lɔmóngɔ: *iótó* ), Boelaert [35]) indique qu'il s'agit du père et de ceux qui lui sont subordonnés. Cette désignation est à peu près conforme à notre conception de la grande-famille, surtout si l'on considère que ces groupes sont souvent agrandis, chez les Móngɔ, par des personnes qui ne sont pas apparentées au patriarche, mais dépendent de lui pour d'autres raisons. La grande-famille acquiert ainsi le caractère d'une « famille seigneuriale » [36]).

Par « klot » ( lɔmóngɔ: *etúká* ) Boelaert désigne l'échelon qui se trouve directement au-dessus du « haard » [37]). Il comprend plusieurs « haarden » qui sont issus d'un grand-père commun. Celui-ci ou son successeur ( père plus jeune ou fils aîné ) est le chef du « klot », et, d'après Boelaert, c'est toujours l'aîné du « haard » le plus ancien qui est le chef du « klot ». Il y a ici une contradiction, puisque c'est le grand-père qui constitue le « haard » avec ses descendants, alors que c'est le père avec ses enfants qui représente le « gezin ». Si le « klot » se trouve sous la direction d'un descendant de l'ancêtre fondateur, le « klot » correspond à la conception de la « sippe », telle que nous l'avons déterminée jusqu'ici ( voir plus haut ); s'il se trouve sous la direction de l'ancêtre fondateur lui-même, il correspond à la conception de la grande-famille et est identique au « haard ». Plus loin Boelaert indique à propos du « klot », qu'il possède la « klaarstuitgesproken rechtspersoonlijkheid » et une grande « autonomie ». Il dispose des valeurs dotales et domaniales et est responsable de ses membres, à l'intérieur comme à l'extérieur. Le klot correspond par là à nos groupes de l'échelon A ( voir p. 47 sq. ).

---

33) Thurnwald : Menschl. Gesellschaft vol. 2. p. 22.

34) Boelaert : De Nkundo-Maatschappij.

35) Nkundo-Maatschappij. p. 43.

36) Thurnwald : Menschl. Gesellschaft. vol. 4. p. XIII.

37) Nkundo-Maatschappij. p. 43.

*Bolóló* est pour Boelaert un groupe qui occupe tout d'abord une position importante dans le domaine politique, car on lui confie la juridiction et la conduite de la guerre. Boelaert appelle aussi le *bolóló* « dorp »; il s'agit évidemment d'un groupe qui correspond de très près à notre groupe local ( village ). Mais Boelaert indique que ce groupe est lui aussi basé sur une parenté, ce qui ne se réalise que dans quelques cas, au moins chez les Ekonda.

Chez Boelaert, les groupes: « klan », « klangroepering » et « volksgemeenschap » correspondent aux groupes de l'échelon E et aux unités plus grandes. Ils sont de peu d'importance pour le problème qui nous occupe ici.

## Sippe.

Nous trouvons déjà une partie de la conception de Thurnwald sur la sippe dans ses commentaires sur la « famille ». Il dit, en outre, à propos de l'expression « sippe » [38]: « ... est considéré comme sippe un clan politiquement non-autonome. La perte de l'autonomie est généralement causée par la division du clan en différents bourgs. Une sippe se maintient par la conscience qu'elle a de ses ancêtres communs et d'un culte commun de ces ancêtres. La sippe a une importance particulière dans la réglementation du mariage. Une sippe peut être divisée en « sous-sippes » ( grandes-sippes, petites-sippes ) ou bien elle peut conduire à une « bisection ». Sippes et sous-sippes possèdent parfois un chef, mais d'autres fois n'en possèdent pas ».

Voyons ce que Thurnwald dit à propos du clan [39]:
« ... ce mot désigne en vieil-irlandais, dont il est tiré, des enfants d'origine commune à peu près au sens d'une « grande-famille ». On l'utilise aujourd'hui pour les agglomérations de familles (cf. horde) qui sont devenues constantes et structurées religieusement par la croyance à des ancêtres communs ; elles se soutiennent économiquement et politiquement. Il est utile d'établir une différence entre le « clan » qui est établi exclusivement sur un domaine, prétend à la propriété de ce « canton » et représente une communauté souveraine, et les subdivisions de clan réparties en différentes communes indépendantes. Nous appellerons ces dernières des « sippes ». Elles ne sont généralement pas organisées entre elles et ne se maintiennent que grâce au culte religieux des ancêtres et à une certaine solidarité. La naissance des clans et des sippes va de pair avec le culte des ancêtres qui symbolise la branche originelle. L'appartenance à un clan ou à une sippe peut être déterminée en ligne paternelle ou maternelle. Cette agglomération familiale constante est souvent représentée par l'un des chefs de famille vivants. Elle se distingue par là des unités familiales qui s'éteignent avec la vie des personnes qui la composent. Dans le clan ou dans la sippe sont représentées les familles, qui se succèdent continuellement ».

Nous pouvons retenir, pour les deux formes, qu'il s'agit d'unités purement unilatérales, liées par le culte des ancêtres ( qui peut manquer dans les grandes-familles, et manque même dans la plupart des cas ). Si nous ne tenons pas compte de la théorie de l'origine, qui se trouve chez Thurnwald, la distinction faite entre les deux termes me paraît très utile, surtout si l'on n'accepte que le premier exemple de clan cité par

38) Thurnwald : Menschl. Gesellschaft. vol. IV p. XVII sq.
39) Thurnwald : Menschl. Gesellschaft. vol. IV p. XVI.

l'auteur, et si l'on néglige totalement le deuxième cas, comme une chose sans importance pour notre étude des Ekonda.

Notre groupe A habite certes un territoire déterminé et prétend à la propriété de ce « canton », mais il est difficile de le considérer comme une commune souveraine. La politique est affaire davantage de ces groupes que nous n'avons pas décrits jusqu'ici : les groupes locaux. En outre, les groupes de l'échelon A sont intégrés à l'intérieur des groupes B, celui-ci dans un groupe C, chaîne qui n'a pour ainsi dire pas de fin, car chez des tribus qui ont une conscience généalogique plus forte que les Ekonda, p. e. leurs voisins les Bongili [40]), la hiérarchie des groupes s'arrête avec l'humanité, la hiérarchie des Ancêtres menant à Dieu.

Thurnwald souligne particulièrement cette hiérarchie à propos de la sippe. Kirchhoff n'a pas traité la sippe d'une façon suffisante pour établir une différenciation entre la sippe et le clan, deux termes que l'auteur considère comme synonymes dans son deuxième travail. Il traite davantage des différences entre la grande-famille et la sippe. Lowie ne parle que de la sippe ( sib ) et l'appelle « clan of British anthropogists » ( p. 105 ) ou « clans » (patrilinéaires) et « gentes » (matrilinéaires) « of most American anthropologists ». Pour lui le « ad finitum » est également important pour la sippe ( p. 106 ). On trouve aussi chez Lowie la possibilité d'une subdivision et il comprend aussi sous le terme de sippe ces formes qui y appartiennent d'après la définition de Thurnwald, mais forment déjà pour lui et pour le langage ethnologique des unités d'un type particulier : les moitiés. Par là Lowie montre une conception tout à fait semblable à celle de Thurnwald [41]).

Murdock [42]) établit une stricte différence entre la sippe et la lignée. Pour lui, la lignée est un groupe d'individus qui peuvent prouver qu'ils sont issus d'un ancêtre commun, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, seulement la « souche » unilatérale d'un grande famille sans les épouses de leurs membres mais avec leurs sœurs et leurs filles qui sont mariées ailleurs.

La sippe est pour Murdock la même chose que pour Thurnwald. Par contre sa conception du clan est différente.

## Clan.

Nous avons déjà parlé de la conception du « clan » chez Thurnwald ( cf. p. 54 ). Les groupes que nous décrivons ici s'en distinguent par leur structure hiérarchique où la fonction d'autorité est partagée. Il s'ajoute à ceci que Thurnwald veut plus tard [43]) distinguer le clan de la sippe non seulement par sa puissance politique, mais aussi par son étendue, Mais chez les Ekonda le seul groupe de parenté qui possède une forte autorité est le groupe le plus petit, celui de l'échelon A. Si nous suivions le critère de l'autorité, le plus petit groupe ( échelon A ) serait un clan. Mais selon le critère de la grandeur ce serait à peu près un groupe de l'échelon D ou E que nous devrions appeler clan. C'est pourquoi les critères de Thurnwald ne peuvent nous servir dans l'élaboration de nos matériaux.

Pour Murdock le clan patrilinéaire est un groupe local qui se compose de la souche de la sippe, admet les épouses de ses membres, mais congédie les filles qui se ma-

---

40) Boelaert : Les Bongili.
41) Thurnwald : Menschl. Gesellschaft, vol. IV, p. XVIII.
42) Murdock : Social Structure, p. 45 sq.
43) Thurnwald : dans Preuss, Lehrbuch, p. 259 sq.

rient. Il donne en exemple les « groupes » qui dans notre société sont liés par un nom de famille commun. Si le groupe de personnes portant le même nom de famille « Wolf » fonctionnait en tant que groupe de parenté, il serait la sippe « Wolf ». Mais les personnes qui portent véritablement ce nom, par conséquent les Messieurs Wolf avec leurs femmes, leurs fils, leurs sœurs célibataires et leurs filles, seraient le clan « Wolf » ( à supposer encore une fois que ce groupe fonctionne réellement ). Cette conception du « clan » est nouvelle. Murdock n'est pas satisfait de cette appellation et invite ses lecteurs à trouver une meilleure solution. Puisque l'ouvrage de Murdock a eu un succès si grand que la 3e édition vient de paraître, il semble opportun de conserver la terminologie de l'auteur, qui distingue le clan de la sippe. Nous employons ici les deux expressions dans le sens de Murdock.

Chez les Ekonda, l'importance de la sippe l'emporte de loin sur celle du clan. C'est la sippe qui décide de la vie politique, du culte des ancêtres et du droit successoral [44]). C'est pourquoi il semble opportun, dans le cas où la différence n'est pas d'importance particulière, d'appeler les groupes des « sippes ».

Afin de distinguer les différents échelons je choisirai de combiner ces deux termes ( clan et sippe ) avec des mots qui préciseront l'échelon dont il s'agit.

J'utiliserai ainsi pour les unités généalogiques de

— l'échelon A le terme « sippe-de-base »,
— l'échelon B le terme « petite-sippe »,
— l'échelon C le terme « sous-sippe »,
— l'échelon D ( l'unité exogamique ), le terme « sippe »
— l'échelon E le terme « grande-sippe ».

Mais j'appellerai comme suit les communautés que nous désignons du nom de « clan » au sens de Murdock :

— échelon A : clan-de-base
— échelon B : petit-clan
— échelon C : sous-clan
— échelon D : clan
— échelon E : sous-tribu.

## La structure locale.

Le croquis n° 3 représente la disposition des groupes d'Isangi à l'intérieur de leurs propres territoires, c'est-à-dire jusqu'en 1949. A cette époque, Isangi vint habiter au bord de la route Coquilhatville — Lac Léopold II. Deux des sippes-de-base d'Isangi seulement possèdent un territoire qui s'étend si loin vers l'Est qu'il recoupe la nouvelle route. C'est ainsi que le changement de résidence a entraîné un changement complet dans l'habitat. Les fonctions des groupes locaux n'y sont toutefois pas adaptées. Les habitants escomptent encore trop fermement un retour sur leurs terres pour que l'organisation du village soit changée.

Nous voyons que le village est divisé en 6 groupes locaux dont chacun ne comprend que des membres de l'une des deux sippes d'Isangi. Dans un seul groupe local ( n° V, croquis 3 ) nous avons trouvé, attaché à la sippe Ngelé, le groupe du père ( éteint depuis quelques années ) qui formait une sippe à lui seul. Remarquons d'ailleurs que les

44) Müller : Le droit de propriété, § 41

deux sippes s'appellent Ngelé et Nkoto, « En aval » et « En Amont ». Le groupe aîné s'appelle « En Aval », car le fleuve est très large à ngelé ( aval ). Nous retrouvons cette marque de respect envers le groupe aîné dans de nombreux villages, sans qu'il existe obligatoirement un groupe « En Amont ». Ces noms de groupe ne correspondent pas à l'habitat.

Dans le **groupe local I**, la cohésion entre les sippes-de-base qui le composent est si grande que la communauté posséde un ambassadeur (*Bokendi*) commun. Les ambassadeurs ont le devoir de porter les nouvelles importantes aux autres groupes selon un ordre bien établi, avant tout l'invitation aux réunions du Conseil du village [45]), chez le *nkúmú* [45]), le prince sacré. Les ambassadeurs informent les autres groupes de la date et du programme de la séance. Pour cela, un ambassadeur va trouver l'ambassadeur d'un autre groupe, les hommes les plus agés se réunissent alors pour recevoir la nouvelle et la discuter. L'ambassadeur de ce groupe va alors trouver l'ambassadeur du groupe suivant ; l'ambassadeur et son hangar de réunions deviennent par là un centre de vie sociale.

Dans **le groupe local II**, on trouve la même homogénéité. Nous trouvons ici le « *bosengɛ*, le lieu de réunion d'Isangi et des villages apparentés. Il se compose d'un endroit découvert avec un arbre aux branches basses et étalées ; à l'ombre de cet arbre se rassemblent les représentants des villages Bakonda qui ne trouveraient pas place dans le hangar du patriarche. Le doyen des sippes-de-base Mpia ( 14 ), Nsambi ( 15 ) et Liengo ( 16 ) habite à cet endroit, situé à la limite des territoires de ces trois groupes. L'ambassadeur du hameau Boyeke ( II ), par contre, est l'aîné de Mpia ( 14 ); naturellement il peut être identique au « patriarche sur le *bosengɛ* ».

Dans **le troisième groupe local**, l'unité était également si forte qu'il n'y avait qu'un ambassadeur. La sous-sippe Nsambasala, qui se concentre dans ce hameau, passe pour la descendance d'un enfant naturel de la fille du fondateur du village ( cf. croquis n° 3). Comme dans beaucoup d'autres villages, ces « fils-de-sœur » ont la charge de *boténi* qui exécutait dans telle ou telle circonstance le sacrifice d'un être humain ou d'une chèvre.

Si nous avons affaire jusqu'ici à des groupes relativement unis, les trois suivants sont par contre très hétérogènes.

Les deux groupes du **hameau IV** appartiennent aux sous-sippes Iyolo et Mbo. Ils sont, au contraire des sous-sippes Lovendo et Besilo dans le groupe local I, si fortement séparés qu'ils ont chacun un ambassadeur. L'ambassadeur du groupe local II arrive, s'adresse d'abord à l'ambassadeur de la sippe-de-base Bosóbé-Bɔ́mbɔ ( 19 ), puis à Impinga-Ndɔngɔ́ ( 26 ). L'ambassadeur de Bosóbé va trouver ses parents ( de la sous-sippe Iyolo ) dans le groupe local VI ( l'ambassadeur dans la sippe-de-base Mbelɔ-Mmuna, 22 ), pendant que l'ambassadeur d'Impinga-Ndɔngɔ́ devait jadis aller trouver le groupe Bommambo, maintenant éteint ( 25, groupe local VI ).

Le **hameau V** se composait de groupes diffirents. Bolima, le groupe du père, avait son propre ambassadeur, mais il ne faisait que recevoir les nouvelles sans les porter plus loin. Les deux voisins avaient leur propre ambassadeur. L'ambassadeur du hameau I venait trouver la sippe-de-base Bolesangi 6 ( ses parents ), l'ambassadeur du hameau III venait trouver son parent de la sippe-de-base Ituli ( 10 ). Les ambassadeurs de ces groupes ne portaient pas les messages plus loin.

---

45) Müller : Das Fürstentum bei den Südwestmongo ; Müller : Le rôle social du Nkumu chez les Ekonda.

Il y avait deux ambassadeurs dans le sixième hameau, mais nous sommes insuffisamment renseignés à ce sujet, car la sippe-de-base Bommambo est depuis longtemps éteinte.

Tous les groupes que nous avons cités se distinguent par le fait que jadis leurs jeunes gens participaient comme corps-de-ballet aux grandes fêtes dansées. A cause de la forte diminution de la population à l'époque de l'occupation européenne et à cause aussi de l'émigration vers les villes, le nombre des jeunes gens est devenu insuffisant; ce sont donc les groupes I et II, III et IV, et V avec VI respectivement qui constituent les ballets. Nous trouvons ainsi à chaque fois Ngɛlé et Nkoto réunis dans un même ballet. Bien que ces groupes soient dispersés au bord de la route, on a conservé l'ancienne organisation et les jeunes hommes ne craignent pas de parcourir chaque jour un long chemin pour se rendre au lieu d'exercice, afin de pouvoir danser dans l'ancienne formation.

Isangi tout entier, les trois sippes, ont en commun un seul nkúmú, avec un iyolo nsáka qui ouvre les réunions, et un tribunal de village avec ses juges. D'autres groupes qui correspondent à Isangi [46]) ont plus d'un nkúmú. Mais eux aussi n'ont qu'un homme qui ouvre la réunion et un seul juge d'instruction. Un seul des nkúmú fonctionne comme juge président. Nous pouvons donc dire, quand la dignité est ainsi divisée, que le groupe forme une unité en ce qui concerne la juridiction et l'organisation politique [47]).

Dans ces villages nous trouvons presque toujours un système étudié pour la répartition des charges et des dignités. Ou bien il est, comme à Isangi, surtout démocratique, chaque groupe ayant droit aux charges comme aux dignités, ou bien, comme à Mbanga, oligarchique, c'est-à-dire que toute la puissance est dans les mains du sous-groupe du fils aîné. Des groupes à tendance oligarchique sont facilement ménacés de désintégration, car les groupes plus jeunes essaient de se libérer de cette domination. Les villages démocratiques possèdent en général une meilleure cohésion.

A Isangi on a enlevé aux petites-sippes Ndɔngɔ (2-4), Ngonga (5) et Boyeke (14-18), l'ancien privilège de nommer le nkúmú. Le nkúmú est maintenant choisi alternativement dans les 6 hameaux. Seules les petites-sippes Bolima, Besilo et Njáléokuli sont exclues.

Les 6 groupes locaux d'Isangi et les groupes semblables dans les autres villages sont des unités pour lesquelles le terme « hameau » (déjà employé jusqu'ici) me semble le plus approprié.

Ces groupes ont peu de fonctions. Malgré cela ils se sont conservés à l'intérieur du nouvel établissement, même si leurs membres ne vivent plus ensemble. Après la réintégration citée plus haut, ils ne forment plus un ballet. Aujourd'hui encore, ce groupement local est le plus important dans l'esprit des gens d'Isangi, et sur ces groupes nous avions déjà des renseignements avant de connaître aucun des groupes de parenté. On doit s'attendre à ce qu'ils perdent de leur importance, si Isangi ne retourne plus sur les propres territoires de ses sippes-de-base. Les femmes, par nature moins liées à l'organisation du village de leur mari (qui, par la loi de l'exogamie, n'est pas le leur), sont — par ex. pour les corps-de-ballet féminins — le point de départ d'un nouvel ordre qui est conforme à la nouvelle situation.

---

46) Müller : Fürstentum, p. 73 sqq., 133 sq.
47) Müller : Rôle social.

Chaque hameau a un ou plusieurs ambassadeurs. Dans l'ancienne situation déjà, le système des ambassadeurs était établi d'après l'ordre hiérarchique des groupes et, en aucune façon, selon l'opportunité ( p. ex. la longueur du trajet ). C'est ainsi que cette institution des Anciens conservateurs n'a été touchée jusqu'ici par aucune modification.

Les villages sont des communautés juridiques et politiques. Un **nkúmú** préside normalement les réunions qui forment tribunal et parlement.

Nous appellerons « cantons » les régions qui se distinguent par un lieu de réunion commun. Cet endroit se trouve sur le territoire de la sippe aînée ou cadette. L'importance pratique de cette installation pour tout le canton est minime ( au moins aujourd'hui ), mais les deux lieux de réunion ( **bɛsengɛ** ) que nous avons connus représentaient récemment encore un centre social important pour les villages aînés de ces cantons. Par le changement de résidence on a enlevé aux lieux de réunion toute leur fonction.

J'espère avoir apporté par cette étude des éléments nouveaux en vue d'une discussion de la terminologie sociologique, et avoir incité à une critique et à une nouvelle analyse de ce thème important.

# BIBLIOGRAPHIE

**Bernsdorf, W. et Bülow, Fr.** : Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1955.

**Boelaert, E.** : Les Bongili, Aeq. 10, p. 17-34, 1947.

**Boelaert, E.** : Le Clan équivoque, Aeq. 11, p. 13-19, 1948.

**Boelaert, E.** : De Nkundo-Maatschappij, Aeq. 4, p. 41-44, 1941.

**Fortes, M.** : The Dynamics of Clanship among the Tallensi, London 1945.

**Grosse, E.** : Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft, Freiburg 1896.

**Hulstaert, G.** : Le mariage des Nkundó, Mém. de l'IRCB 8, Sect. Sc. Mor. et Pol. 8°, Bruxelles 1938.

**Kirchhoff, P.** : Kinship Organization, Africa 5 : p. 184-191, 1932.

**Kirchhoff, P.** : Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas, Zeitschr. f. Ethnol. 63, p. 85-193, Berlin 1932.

**Lowie, R. H.** : Primitive Society, New York 1949, 3me éd.

**Mühlmann, W. E.** : Methodik der Völkerkunde, Stuttgart 1938.

**Müller, E. W.** : Le droit de propriété chez les Mɔ́ngɔ-Bokóté, Mém. de l'ARSC, 1958.

**Müller, E. W.** : Das Fürstentum bei den Südwestmɔ́ngɔ, Thèse, Mainz 1955.

**Müller, E. W.** : Le rôle social du nkúmú chez les Ekonda, Probl. d'Afr. Centr., 1958, ( sous presse ).

**Murdock, G. P.** : Social structure, New York 1957, 3me éd.

**Preuss, K. Th.** : ( Editeur ), Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1939 ( 2me éd. par R. **Thurnwald** ).

**Thurnwald, R.** : Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen, 5 vol., Berlin 1932-1935.

**Ernst W. Müller.**
( traduit par J. Stempfelet ).

*Le présent article reprend en l'augmentant considérablement une étude publiée en allemand par Zeitschrift für Ethnologie ( Vol. 81, pp. 188-202 ). Nous remercions la revue pour l'autorisation de publier cette traduction augmentée. ( Réd. )*

# Noms Vernaculaires d'Animaux

Dans le n° 16 ( Mai 1955 ) de la publication « Chasse et Pêche » du Corps des Lieutenants Honoraires de Chasse du Congo Belge, a paru une liste de noms vernaculaires d'animaux très communs au Congo Belge, en dialectes du groupe Lingala et en Kisuku. Cette entreprise, très louable, n'est pas sans présenter de grosses difficultés, surtout quand on envisage l'étendue du territoire traité, et la diversité des dialectes et même des langues.

On pourrait se demander si les informateurs indigènes ont bien saisi les questions posées par les éminents auteurs. Après une lecture attentive il me semble que cela n'a pas toujours été le cas. Du moins cela appert pour certains noms usités dans les dialectes que je connais. Il se fait que j'ai résidé dans deux régions, qu'on peut considérer comme deux extrêmes au point de vue de la langue Lɔmɔ́ngɔ ( Territoires d'Ingende et d'Ikela ). Je me permets donc de proposer certaines corrections qui me semblent indiquées. [1]

1. Le *Mpóngó* des dialectes Mɔ́ngɔ n'est pas Hieraetus africanus, mais Stephanoaetus coronatus L. Pour le Hieraetus africanus j'ai entendu une fois le nom *Bokété wă Bɔnkɔ́nkɔli* dans le territoire d'Ingende.

2. De même l'*Eéké* des dialectes Mɔngɔ n'est pas Pandion Haliaetus, qui n'est pas connu ici, mais Gypohierax angolensis Gmel. = le vautour d'Angola, appelé erronément Aigle pêcheur.

3. Le *Mpóa* des dialectes Mɔngɔ n'est pas Bycanistes subcylindricus, mais Ceratogymna atrata Temm. Le Bycanistes subcylindricus n'est pas connu ici.

4. L'*Ɛkɔ́li* des Mɔngɔ n'est pas Dendrocygna viduata, peu connu des territoires Mɔngɔ, mais Pteronetta Hartlaubi Cass.

5. L'*Iloko* est Podica senegalensis Vieill. et non le canard nain ou sarcelle (= Nettapus auritus Bedd.)

6. L'antilope *Bɔɛndɛ* est bien Cephalophus dorsalis Gray = le céphalophe à bande noire. Il est bien possible que dans certaines régions le Céphalophe à ventre blanc soit appelé aussi Bɔɛndɛ, mais alors on ferait bien d'ajouter le nom scientifique Cephalophus leucogaster Gray.

7. L'antilope *Bofalá* des dialectes Mɔngɔ est Cephalophus callipygus Peters. Le Cephalophus nigrifrons Gray est appelé *Mpambi*.

8. Le nom indigène *Loléma* est employé pour plusieurs espèces et même genres de chauves-souris, mais ce sont toutes des Megachiroptera et donc essentiellement des chauves-souris frugivores.

---

1 ) Cf. les rectifications publiées par P. Herroelen dans notre numéro précédent. ( Réd. ).

9. Le nom *Nseum* ou mieux *Nsém* est employé en premier lieu pour Anhinga rufa Lacép. et Daud. = l'oiseau-serpent.

10. Le singe *Bɔntɔkɔ* des dialectes Mɔngɔ est Allenopithecus nigroviridis Poc. Les Papio semblent inconnus des territoires Mɔngɔ.

11. Le nom vernaculaire *Eséndé* est connu de tous les Mɔngɔ. C'est un nom générique, qui comprend plusieurs genres de Sciuridae. *Empémpé*, par contre, est propre à une seule espèce.

12. Le nom indigène *Lɔ̃tótá* n'est pas seulement employé pour Cosmetornis vexillarius, mais pour presque toutes les espèces d'engoulevents ( Caprimulgus, Scotornis etc. . )

13. Le nom indigène *Imɔtɛ* est employé pour les Amphibiens du genre Xenopus.

14. La grenouille *Likótsi* = Aubria subsigillata A. Dum.

15. *Esukúlu* est beaucoup plus large que l'espèce Lophostrix Letti.

16. *Bonselênkéta* est aussi plus large que le genre Hemidactylus; il contient aussi certaines espèces des genres Agama, Mabuya, Lacerta, etc.

17. La Mangouste Crossarchus alexandri Thom. et Wrought. est certainement aussi nommée dialectalement *Likáala*. Le genre Mungos ne semble d'ailleurs pas connu des territoires Mɔngɔ.

18. Le nom indigène *Indenge* est employé pour plusieurs espèces de martins-pêcheurs. Le genre Magaceryle porte le nom spécial de *Nsénga*.

19. Le *Yei* ( transcription fautive pour *Yényi* ) des Mɔngɔ est Poiana richardsoni ochracea Thom. et Wrought. L'espèce Nandinia binotata Gray est appelée *Mbéo*.

20. Le *Lokánga* des dialectes Mɔngɔ est en premier lieu le genre Guttera. La Numida meleagris étant une pintade de savane est très peu connue des régions Mɔngɔ.

21. Le nom vernaculaire *Sénjɛlɛlɛ* est employé pour quelques espèces de martins-chasseurs ( Halcyon ). Le Buphagus africanus est inconnu au pays Mɔngɔ.

22. Certaines espèces de vipères sont appelées par les Mɔngɔ *Itúfá*. Mais je n'ai jamais entendu ce nom pour Naja melanoleuca.

23. Dans les territoires d'Ingende et d'Iksla le nom vernaculaire *Lɔwá* est employé uniquement pour Felis aurata Cottoni Lyd.

24. Le singe *Mbeka* des Mɔngɔ est Cercopithecus mona Schreb.

P. Lootens, M.S.C.

# Documenta

## Enquête sur la dénatalité Mongo

Nous lisons dans Folia Scientifica Africae Centralis III 2 : « A la demande du Gouvernement l'IRSAC a accepté de mettre à son programme une enquête sur le problème de la faible natalité des peuples de l'ethnie Mongo. »

Une réunion IRSAC-Gouvernement Général a eu lieu à Léopoldville le 13 mai pour envisager les modalités d'une telle étude. Y ont participé pour le Gouvernement Général Messieurs les fonctionnaires du Service des A.I.M.O. Bomans « président », Cauwe, Ledoux, Romaniuk, ainsi que le Dr. Seldeslachts ; pour l'IRSAC : le Dr. Cte d'Ursel, M. Biebuyck, ethnologue, et M. Baeck, économiste. (A noter que parmi les Membres ne se trouve aucun spécialiste qui a une connaissance personnelle du problème).

« Les représentants de l'IRSAC ont soumis un rapport préliminaire envisageant deux types d'enquêtes scientifiques, l'une intensive et exhaustive de courte durée, l'autre extensive, échelonnée sur deux ou trois ans, à effectuer en équipe interdisciplinaire. Le Président a estimé que l'étude devrait se limiter strictement aux problèmes de la natalité et à une région bien déterminée.

Des enquêtes démographiques gouvernementales étant en cours il a été décidé d'en attendre le résultat. Le Gouverneur Général jugera ensuite de l'opportunité de l'étude et de l'ampleur qui devra être donnée. »

Nous ne pouvons qu'applaudir à cette première manifestation publique de l'intérêt pris par les hautes autorités administratives à cette grave question. On peut supposer que cette réunion a été provoquée par le vœu réitéré depuis des années par la Commission pour la Protection des Indigènes de voir le Gouvernement instituer une commission d'étude pour cet angoissant problème et de prendre les mesures appropriées. Nous ne pouvons que regretter la décision prise par le Gouvernement Général de tergiverser encore, comme si l'état démographique faisait l'ombre d'un doute et qu'il fallait attendre de nouvelles statistiques.

Entretemps il est heureux que du moins l'IRSAC poursuit l'enquête. Il nous revient, en effet, que le Dr. d'Ursel a recueilli un dossier imposant comprenant tout ce qui a été publié sur la matière ainsi que les études et les rapports conservés dans les archives du Gouvernement, non seulement pour les Mongo mais encore pour les autres peuplades atteintes du même fléau. Même si le Gouvernement n'estime pas, pour sa part, utile ou intéressant de poursuivre l'étude du problème ou juge s'en être suffisamment préoccupé, qu'au moins l'IRSAC continue et que la documentation recueillie soit publiée sous une forme ou une autre, afin que ceux qui s'intéressent réellement à la question, théoriquement ou pratiquement, profitent du travail accompli.

# Vers un humanisme chrétien.

Celui qui étudie l'Afrique d'aujourd'hui s'aperçoit vite que nombre d'éléments qui la caractérisent ne seront bientôt plus que des sédiments de l'histoire, — que son présent n'est pas un simple développement de la tradition héritée des ancêtres, que des forces nouvelles sont à l'œuvre: le christianisme tout d'abord qui transforme le pays d'année en année mais aussi d'autres doctrines qui menacent de nous entraîner sur des voies fatales.

Dans cette civilisation occidentale qui nous est venue avec le christianisme et qui nous paraît souvent liée avec lui, tous les éléments ne sont pas également de bon aloi. Quand elle nous inculque le respect de la personne humaine et défend les libertés fondamentales de l'homme, quand elle nous prêche un esprit de charité universelle qu'elle tient du christianisme, elle est, elle doit être la bienvenue. Son machinisme et ses progrès techniques qui me font éviter les fatigues et améliorent ma condition, je les apprécie à leur juste valeur. Mais elle charrie aussi avec elle un néopaganisme matérialiste et athée, et celui-ci, je n'en veux pas, je le récuse de toutes mes forces. Mieux vaut ignorer les facilités de l'Europe et de l'Amérique que de perdre son âme! « Je préfère, comme dit le proverbe, être la tête de l'âne que la queue du cheval ». Mieux vaut l'homme du village, travailleur consciencieux et appliqué, respectueux du bien d'autrui, soumis aux coutumes ancestrales qui, dans sa vie austère, apprécie l'aide de la collectivité que l'Africain affranchi des lois claniques et tribales, sans loi, sans maître, en quête de toutes les satisfactions et de tous les plaisirs...

Dans tous les pays du monde, les citadins, voulant échapper à la vie agitée et énervante de la ville, vont se reposer parfois à la campagne pour se retremper, comme ils disent, dans le gros bon sens paysan. En Afrique on a plus d'avantage encore à retourner quelque temps à la vie du village. Plus réceptive de l'idée religieuse, plus fidèle à nos instincts profonds et à nos traditions, elle sauvegarde encore ce qui donnait sa valeur à l'Afrique de jadis, en particulier sa tendance spontanée au divin. A l'heure où l'ère de la vie trépidante ne fait que naître en quelques centres, notre souci doit être de conserver ces éléments menacés de notre plus précieux patrimoine, de permettre à nos villages, ces foyers de vie africaine, de continuer à exercer leur influence grâce à une organisation adaptée. Je souhaite que le clergé africain, aidé des chrétiens laïcs, recueille là les vestiges intéressants et sains de notre passé, comme les moines en Europe ont pu sauver les plus beaux documents du moyen âge.

Mais évidemment — et je tiens à le souligner — ces éléments ne prendront toute leur valeur que si, consacrés et sublimisés par elle, ils s'enchâssent à la place qui leur revient dans une vraie civilisation chrétienne africaine. De cette civilisation les missionnaires sont les meilleurs et les plus efficaces champions, eux qui, des bords du Nil aux rives du Niger, de Zanzibar au Congo, n'ayant pour arme que la croix, nous ont révélé le VRAI DIEU auxquels nos ancêtres croyaient confusément, qui nous ont enseigné le grand commandement du Christ: « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés », qui ont dénoncé et combattu l'esclavage et prêché l'égalité de tous les hommes devant Dieu, du petit comme du grand, du pauvre comme du riche.

Laissez-moi terminer en évoquant un souvenir qui a en même temps valeur de symbole. A la dernière procession du Saint-Sacrement à Ouagadougou, dans mon pays de Haute-Volta, j'ai vu mes compatriotes jeter avec allégresse leur chapeau et leurs babouches en l'honneur de Notre-Seigneur, comme ils le faisaient autrefois au passage de leurs « empereurs ». Dans le sens le plus profond qui soit, nous devons faire comme eux. Le Christ

doit règner sur notre Afrique mais en le servant et l'aimant, il faut garder ce qu'il y a de sain, de légitime, de vénérable dans nos vieilles coutumes africaines. ( Mr le Ministre J. Conombo, dans « Formation Religieuse en Afrique Noire, p. 375, 1955 ).

# Doit-on enseigner les langues vernaculaires ?

Une question se pose : celle des langues vernaculaires. Il nous est d'autant plus difficile de la résoudre qu'elle comprend encore un certain nombre d'inconnues, très particulièrement les solutions qui seront apportées dans l'enseignement primaire à ce problème. Il nous faut aussi prendre de suffisantes précautions pour que cet enseignement des langues vernaculaires ne puisse être un facteur de dislocation de la Fédération.

Le maintien de l'unité est le premier de nos devoirs, mais le second est de sauver tout le stock culturel qui serait irrémédiablement perdu par l'abandon des langues vernaculaires, abandon qu'on peut prévoir à plus ou moins longue échéance, si elles ne sont soigneusement sauvegardées et transmises. Il faudrait d'abord considérer une période transitoire qu'on voudrait la plus courte possible : on développerait, tant à l'Institut des Langues Orientales à Paris qu'à l'Université de Dakar leur enseignement, pendant que les spécialistes les rédigeraient, fixeraient leur grammaire et leur syntaxe, recueilleraient leur littérature orale. De même qu'en France le basque ou le breton, elles pourraient constituer des matières à option au baccalauréat ( le nombre de candidats pour chaque langue permettrait de savoir de façon sûre lesquelles ensuite vaudraient la peine d'être enseignées dans les lycées et collèges ). Ensuite, l'enseignement d'une langue vernaculaire serait obligatoire dans chaque section, au rythme de deux heures par semaine, par exemple. ( On pourrait récupérer une demi-heure sur deux autres langues, une demi-heure sur le français et ajouter une quatrième demi-heure de classe par semaine ). Dans le premier cycle, on étudierait les mécanismes élémentaires de la langue et des textes simples: dans le second cycle, la civilisation, les institutions et la littérature. (Afrique Nouvelle, n° 523, 13. 8. 57 : Joseph Ki Zerbo ).

# Relations humaines.

En tout état de cause, vouloir par une politique unilatérale d'autorité nous imposer indéfiniment, cela me paraît le chemin le plus sûr d'aller à l'échec. On n'impose ni un bienfait, ni une amitié. La seconde faisant accepter le premier, là est la bonne voie.

Il est pénible à l'amour-propre d'être l'obligé de quelqu'un ; l'obligeant, le bienfaiteur peut se rendre odieux en rappelant son bienfait et en ayant l'air de vouloir le monnayer.

Au surplus, ne serait-ce pas une éminente fierté pour la Belgique que d'avoir pu conduire à la liberté de décision et de mouvements, un pays qu'elle découvrit dans le primitivisme et le dénuement le plus misérable ?

Ne croyons pas exorciser les nationalismes indigènes avec un nationalisme belge envahissant et exigeant. Notre patriotisme ne doit pas — avec nos sentiments chrétiens —

vouloir autre chose que mériter l'amitié des peuples congolais, des peuples du Ruanda-Urundi, en leur permettant d'arriver à la pleine possession de leur personnalité, tout en souhaitant qu'elle soit le fondement d'une association plus durable avec nous, définitive même, dans la mesure où le définitif existe dans les choses humaines. (A. Gille, *dans* Revue Nouvelle).

# Utilité des tests psychologiques.

L'utilisation des tests d'intelligence à des fins de comparaison interraciale se heurte à de nombreuses, et, pour l'instant, insurmontables difficultés. D'une part il est pratiquement impossible de construire un test qui serait également applicable à deux milieux totalement différents, et d'autre part il serait extrêmement difficile d'élaborer un test adapté à un milieu qui est en plein processus d'acculturation, et donc dépourvu de toute homogénéité. En outre, un tel test, même simple et « culture-free », constitue pour les noirs une activité entièrement neuve et artificielle. Cependant, les tests psychologiques peuvent avoir une certaine valeur pragmatique, sinon pour l'étude des noirs de brousse, qui n'ont eu aucune scolarité, du moins pour celle des écoliers à la fin de l'enseignement primaire, et des adultes évolués. En ce qui concerne les écoliers, la valeur prédictive des tests reste très médiocre, mais leur application est néanmoins intéressante pour l'étude des groupes : elle révèle les lacunes aussi bien dans les groupes eux-mêmes que dans leur enseignement. Quant aux évolués qui ont eu une scolarité relativement poussée et un contact assez approfondi avec l'Européen, les résultats des tests sont assez stables et les intercorrélations des différents tests suffisamment élevées. Leur valeur prédictive est par conséquent satisfaisante et un testing efficient paraît possible. (P. Verhaegen: Zaïre, X. 8, 787-801, oct. 1956).

# Fédéralisme.

Il y a trois solutions possibles pour résoudre le problème colonial. Trois solutions seulement entre lesquelles, ou autour desquelles, on tourne depuis 1946: assimilation, fédéralisme et indépendance.

Aucune d'elles ne peut s'examiner séparément. Le choix se fait par comparaison. Les difficultés suscitées par celle-ci forment argument en faveur de celle-là. Les espoirs que l'on plaçait en l'une se reportent sur l'autre. Un même sentiment conduit de la première à la seconde par antipathie pour la troisième.

Cette relation sentimentale est surtout importante. Il n'y aurait guère eu de problème, sauf pour l'Algérie, si la France avait admis tout naturellement comme la Grande-Bretagne, que la formation d'un État indépendant constitue l'aboutissement normal de l'évolution pour une colonie, et qu'au surplus cette indépendance inévitable n'a rien de désastreux pour la métropole puisqu'elle permet le rétablissement de relations satisfaisantes sur des bases nouvelles. Mais la donnée psychologique fondamentale est au contraire la répugnance très vive de l'opinion française à envisager l'émancipation coloniale sous forme

d'États séparés. Peu confiant dans les relations qui peuvent se rétablir à partir de l'indépendance, on voit surtout la destruction d'un édifice juridique, ressentie comme un échec définitif et aussi déplorable que l'histoire de Babel.

A l'inverse l'assimilation a toujours exercé une séduction instinctive, tout au moins comme idéal théorique. Cette séduction était si forte que l'on se dissimulait volontiers les conséquences réelles de la formule et les conditions de son succès, préférant en escamoter l'application que d'en condamner le principe.

Le fédéralisme a aujourd'ui pris la succession. Il recueille en héritage le même contenu affectif, peut-être aussi les mêmes illusions. Il faut en tout cas partir de l'assimilation pour le comprendre, lui et les difficultés qui l'attendent. ( « Afrique Nouvelle », n° 535, Dakar, 5 novembre 1957 ).

# L'Église d'Afrique rêvée par les Papes. . .

L'adaptation du christianisme, sa capacité d'Incarnation dans un milieu donné, telle est la pierre de touche de son universalité. L'Évangile a fait la preuve de sa catholicité, lui qui a formé et nourri des peuples aussi divers dans leur originalité propre que l'Orient et l'Occident chrétiens. Il ne peut pas sans se travestir se présenter comme une assimilation pure et simple d'une civilisation par une autre. Il gagnera la confiance des hommes s'il conserve à ceux-ci, en les imprégnant, leur génie propre. Sinon il apparaîtra comme un viol de conscience, un chantage religieux pour nous « avoir ». Il s'agit simplement d'être catholique, de montrer à tous que l'œuvre missionnaire n'a rien à voir avec le colonialisme ni même avec la colonisation. Bien sûr, nombre de prêtres étrangers et d'évêques ont pu se montrer de zélés explorateurs et d'ardents colons — en quoi, ils ne sont qu'excellents citoyens de leur nation — mais l'Église, elle, se proclame universelle et liée à aucune civilisation qui puisse en revendiquer le monopole.

Si l'Église d'Afrique rêvée par les papes est vraiment africaine, elle sera capable de bâtir une société chrétienne en harmonie avec le monde moderne, de conserver à l'Africain le sens du sacré et du commun. Dans l'ivresse de sa croissance économique et politique, la jeune Afrique, repoussant les sollicitations des mauvais bergers, tirera la leçon de l'exemple pitoyable de l'Occident, elle saura qu'un développement matériel auquel ne correspond pas un renouveau spirituel est la pire des ruines.

Quoi qu'il en soit, notre Afrique est embarquée. Il faut espérer qu'elle apportera à l'évolution de sa conception sur la vie en société et sur la personne humaine tout le sérieux qu'on lui connaît par ailleurs. Elle sera chrétienne non seulement du point de vue des statistiques — cette manie qui fausse la mesure du travail missionnaire — mais dans son âme, dans sa vision du monde, dans son comportement vis-à-vis d'autrui. Si on ne lui présente pas un Christ désincarné ou une religion endiguée dans une tradition étrangère à son génie, si l'on consent à lui faire suivre l'échelle de Jacob qui monte de l'arbre des fétiches et du bois sacré aux fulgurantes réalités de l'Église du Christ. A présent, un voile lui cache le vrai visage de Dieu. Qu'il vienne à se déchirer avec les mille tiraillements inévitables, et la lumière apparaîtra, pleine de grâce et de vérité, illuminant une communauté christianisée ouverte et où les enfants de Dieu trouvent liberté et épanouissement.

Et qui pourra dire si la vocation d'une Afrique chrétienne n'est pas de redonner à

l'Église d'aujourd'hui le sens et la mystique communautaires des âges apostoliques ?

( Joseph Thiam « Clan tribal et communauté chrétienne » dans « Des Prêtres Noirs s'interrogent » p. 55-56 )

# Le problème foncier au Congo.

Les graves conflits qui opposèrent Kikuyu et Britanniques au Kenya démontrent combien est grand le danger qui résulte d'un droit foncier mal conçu. A la création de l'État Indépendant du Congo, une ordonnance défendit de déposseder les indigènes des terres qu'ils occupaient, mais réserva tous les bien sans maîtres à l'État ; et les décrets se suivaient, rédigés tous dans le même esprit. A mesure que l'on s'initia et approfondit le régime juridique et foncier indigène, on se rendit compte qu'il n'y avait quasi pas de terres vacantes et que si les indigènes n'avaient pas de conceptions égales aux nôtres sur la propriété terrienne, ils attribuaient toutefois une grande importance à la terre.

L'évolution de la question est presque analogue dans les territoires français; dans les territoires britanniques, il n'y avait pas de politique foncière uniforme, le gouvernement créa des réserves pour assurer des terres aux indigènes ; dans les territoires portugais également, il y avait des réserves où l'indigène vivait selon ses coutumes et y jouissait du droit de chasse, de pêche, etc.

A la question : Quelle est la politique foncière à suivre au Congo ? l'auteur rappelle les thèses de A. Sohier et de G. Malengreau, les positions prises par le Parti Socialiste belge au congrès du 30 juin-1 juillet 1956, et des évêques du Congo et du Ruanda-Urundi. Une seule solution conviendrait selon l'auteur : renverser la présomption de domanialité des terres et présumer qu'elles sont toutes indigènes. Les Anglais et les Portugais affirment qu'il faut amener les indigènes à la propriété individuelle tandis que les Français hésitent ; au Congo belge, il faudrait régionaliser la question. La propriété du sol constituerait-elle un danger ? Plusieurs exemples de l'histoire le prouvent et il est un fait que certaines populations refusent la propriété individuelle. L'auteur se rallie à l'avis de G. Malengreau qui préconise de suivre la coutume qui octroie à l'indigène le droit d'occupation.

En ce qui concerne la gestion des terres, bien des difficultés pourraient être résolues par le teamwork de juristes, sociologues, agronomes, économistes et ethnologues. Dans le sein des communautés indigènes, un conseil de gestion serait institué, ainsi que dans les cités. Ces conseils auraient certaines attributions en matière foncière et économique, sous contrôle de l'administration. Encore y a-t-il lieu de faire la distinction entre les centres et la brousse, où la question sera inévitablement plus épineuse.

Le problème n'est pas simple à réaliser mais la bonne volonté et les conseils judicieux indiqueront la bonne voie à suivre.

( A. Mallieux, dans Probl. Afr. centr., 9, 34, 285-95, 1956 ).

# Evolution des Syndicats.

La marche vers l'autonomie suppose une éducation politique des masses. Parmi les moyens de réaliser cette éducation, le mouvement syndical jouit d'une efficacité par-

ticulière, d'autant plus que la liberté syndicale est l'une des premières concessions du régime colonial. Toutefois, les syndicats africains n'ont pu naître et se développer concrètement que dans une dépendance assez étroite du syndicalisme métropolitain. C'est ainsi que, dans les territoires français d'Afrique occidentale, on a vu s'implanter la C. G. T. de tendance communiste, la C. G. T. - Force Ouvrière de tendance socialiste et la C. F. T. C. ou Confédération Française des Travailleurs Chrétiens. Il est bien clair que dès qu'on commence à parler d'autonomie politique, l'autonomie syndicale s'impose. Les dirigeants syndicaux l'ont parfaitement compris et l'année 1956 a vu naître, en plein accord avec les syndicats métropolitains et les Centrales internationales, une Confédération Générale des Travailleurs Croyants ( C. A. T. C. ).

Parlons un peu plus en détail de cette dernière. Elle est née au cours de la Conférence réunissant à Ouagadougou, du 8 au 15 juillet 1956, 75 délégués syndicaux des divers territoires d'A. O. F. et du Togo. Elle avait été longtemps préparée depuis la Conférence africaine de la C. F. T. C. à Dakar en 1954 et mise au point par le Conseil tenu à Dakar en mai 1956. Il ne s'agit donc point d'une improvisation.

Le remplacement de l'adjectif « française » par « africaine » ne marque pas une scission, due à un nationalisme étroit. Les fondateurs de la C. A. T. C. sont au contraire très réalistes et ne veulent point perdre la force que leur donne leur union avec la C. F. T. C.: ils savent que l'autonomie politique n'est pas pour demain et qu'en attendant, leur lutte syndicale doit être menée en métropole autant que sur le plan local. Aussi ont-ils mis au point un organisme supra-fédéral, siégeant à Paris et groupant toutes les forces syndicales chrétiennes de l'Union française. Le changement d'adjectif consacre simplement la maturité du syndicalisme africain et la mise sur pied d'égalité de la C. F. T. C. et de la C. A. T. C.

Mais pourquoi substituer au mot « chrétien » celui de « croyants »? Pour une raison bien simple et très valable: l'Afrique occidentale compte de nombreux travailleurs musulmans et aussi d'autres, qui sont païens, mais profondément croyants. Pourquoi ne pourraient-ils se rallier au syndicalisme d'inspiration chrétienne, qui convient beaucoup mieux à leur esprit religieux que le syndicalisme d'inspiration matérialiste? En changeant son nom, le syndicat a donc ouvert ses rangs à tous les croyants de bonne volonté. C'est une adaptation heureuse aux conditions de l'Afrique, qui peut conduire à de beaux développements.

Pour que ces développements soient possibles, il faut former des cadres compétents. Dans ce but, la Confédération Internationale des Syndicats Chrétiens a organisé à Lomé ( Togo ) du 9 au 28 janvier 1956, la première Université Ouvrière Africaine. Une quarantaine de jeunes militants y étaient venus des divers territoires d'Afrique française, de Madagascar, et aussi du Congo belge, de Gold Coast et de Nigeria. Parmi eux, à côté des catholiques se trouvaient des protestants, ainsi que des musulmans. Des cours furent donnés sur les grands problèmes sociaux de l'Afrique actuelle, sur la doctrine sociale et syndicale, sur les divers aspects du développement social et de sa législation, et enfin sur les organismes internationaux. Les méthodes de travail assuraient une participation active des élèves et l'ambiance très fraternelle de ces journées n'en fut pas l'élément le moins intéressant. ( Eglise Vivante, IX n° 3-4, p. 280 ).

# L'idée de Dieu chez les Shona.

Les Shona ( Mashonaland, Rhodésie ) ont eu et ont encore une idée de Dieu bien vivante. Il y a eu beaucoup d'influences étrangères : Venda, West-africaine, Hamitique, Juive, Catholique. L'invasion Rozvi a été suivie par la prédominance de l'oracle sur l'idée de l'Être Suprême. L'étude des nombreux noms donnés à Dieu le montre comme créateur, comme source de fertilité, de vie et de pluie, comme existant en plusieurs lieux, comme ayant existé avant la création, comme intéressé plus au bien de la tribu qu'à celui de l'individu, comme éloigné de l'homme, comme révélant sa présence par des phénomènes inspirant la crainte, comme origine du bien et du mal, comme un esprit apparenté à d'autres esprits. La foi des Shona a des conséquences morales. Les Shona vénèrent l'Être Suprême ; ils observent des jours sacrés ; Dieu veut le respect des ancêtres, des parents et de la vie humaine ; il peut punir ( mais pas après la mort ). Les mânes des ancêtres sont en contact avec Dieu ; d'autres esprits lui doivent l'existence. Il est aussi la source de la puissance des devins et des guérisseurs.

Le culte des Shona est développé. Ils l'exercent généralement au moment de crise nationale ou à certaines époques de l'année. Les éléments essentiels du culte sont l'offrande de présents à Dieu, Mwari, généralement dans une grotte, et la prière pour l'obtention de certaines faveurs. Les Shona font donc partie de ce petit groupe de tribus africaines qui s'adressent au Dieu Suprême dans un temple par l'intermédiaire de prêtres.

Il y eu des changements et il y en a surtout maintenant. La décadence du culte des ancêtres doit avoir exercé une influence profonde. Il faut y ajouter les mouvements migrateurs des travailleurs : la dissémination du peuple empêche le rassemblement de tous les vivants et morts pour le culte. En même temps on constate une augmentation du recours à des moyens magiques comme un succédané du culte. Comme la religion est si importante dans la vie Shona, il est important que les missionnaires adaptent les croyances indigènes aux exigences du Christianisme, plutôt que de les négliger. ( W. J. van de Merwe, in : Nada, 34, 1957 ).

# Les petites sectes.

Maurice Colinon, qui a pris la peine d'aller lui-même rendre visites à toutes les sectes dont il parle, ne cache pas qu'il a été impressionné par la sincérité évidente des adeptes de toutes ces « petites religions » et tout autant par leur touchante fraternité. Alors que les athées matérialistes ne nous proposent qu'un monde terrible, administratif et rigide, où le contact d'homme à homme est presque nul, alors que, il faut oser le dire, trop de chrétiens ont perdu le sens de la charité du Christ et vivent dans l'égoïsme de leur foi comme dans un bastion, des croyants « antoinistes », ou des « quakers » donnent l'exemple d'une vie religieuse infiniment fraternelle, et humaine. Cette aspiration de tant d'hommes à se fondre dans une âme collective, qui, détournée de son élan spirituel, aboutit à la néantisation de l'homme dans les systèmes totalitaires, cette aspiration que trop de chrétiens ne savent pas satisfaire dans le cœur de leurs frères, c'est à elle que répondent les « petites religions » et les sectes nouvelles. Cela n'est pas sans signification.

Peu importe donc que les diverses sectes que nous voyons se développer parmi nous,

soient en apparence très différentes, que les uns aient érigé en doctrine certains aspects de l'occultisme (c'est la *théosophie*), que d'autres aient codifié en véritables rites certaines de ses pratiques (c'est l'*antoinisme*), que d'autres encore aient fondé leur influence sur l'idée de la fin prochaine du monde, que les désordres de notre temps ne rendent que plus plausible (c'est l'*adventisme* et ses dérivés, *Amis de l'homme* ou *Témoins de Jéhovah*), que, de toutes ces sectes spirituellement la plus haute, celle des *Quakers*, ait visé à éliminer dogmes et rites pour laisser l'âme s'enfermer dans un dialogue avec Dieu. Peu importe. Ce qu'il faut retenir, ce qui est à méditer, c'est l'existence même de ces « petites religions » et, pour certaines d'elles, leur incontestable vitalité. Elles constituent un signe, un symptôme, qui mérite d'être noté.

Faut-il ajouter qu'en en parlant, deux tentations sont également à écarter ? L'une serait de céder à une ironie facile; l'autre de se laisser prendre au piège d'une séduction qui peut se comprendre. Maurice Colinon a évité ces deux périls. Il pense — et je pense exactement comme lui — que toute recherche sincère, angoissée, de la vérité, mérite qu'on la respecte, et qu'on lui accorde le crédit qui est dû à toute âme de bonne volonté. Mais il n'est pas question cependant de se laisser prendre à trop de manifestations suspectes, de dogmes simplistes, d'à prioris que rien ne justifie. Le mot de Chesterton, en ce domaine, s'applique mieux qu'en tout autre : ce monde des sectes est plein de vérités chrétiennes devenues folles. L'existence de ces « petites religions » et leur développement sont des faits : ils constituent un trait historique de notre époque; il ne s'agit pas de travailler à leur propagande mais il faut bien savoir qu'on ne répondra point aux questions que pose leur présence par la seule vertu d'un rassurant conformisme. (Daniel-Rops, Préface à M. Colinon : Faux Prophètes et Sectes d'aujourd'hui, 1953).

# Recht en plicht tot eigen cultuur.

Zoals er in het opgeschroefde nationalisme een element van waarheid steekt in het recht en de plicht van een geordende liefde tot het eigen geboorteland, zo ligt dat ook in het rasgevoel, omdat de Schepper aan ieder ras op zijn weg door de geschiedenis eigen bekwaamheden en vormende krachten meegeeft. Want God is geen God van een volkomen eenvormige schepping, maar van een volheid van geschapen bestaansvormen. Zo hebben ook de afrikaanse rassen het recht en de plicht tot een eigen cultuur.

In het tijdvak van de europees getinte missionering werd deze thesis misschien als zuiver theoretisch beschouwd. Want in feite was het immers de christelijke westerse cultuur die men probeerde in te voeren mijlenver verheven boven de daar aangetroffen inheemse culturen ; en alsof het vanzelf sprak gaven de zwarten hun eigen cultuur op om zich de europese eigen te maken. Alle pogingen om de inheemse culturen te redden, bleken vooral met oog op de invoering van de technische civilisatie onuitvoerbaar. Zelfs de ondernemingen van goedmenende christelijke missionarissen, die een langzame en aarzelend begonnen synthese tussen de echte waarden van de inheemse cultuur en de echte waarden van de christelijk - westerse beschaving probeerden door te voeren, werden en worden nog verijdeld door de opmars van de moderne tijdgeest, die heden in brede stromen met de westerse beschaving binnendringt.

Welke practische waarde is er dan gelegen in de constatering dat ook de Afrikanen recht en plicht hebben de eigen vorm van hun cultuur te bewaren? Wij weten tegenwoordig

dat de europese instelling van de missionering een afdwalen betekende van de geest van een echte incarnatie van de Kerk op afrikaanse bodem. Zij lag verankerd in de tijdgeest van Europa en ook de missionarissen konden zich daaraan niet onttrekken. En wanneer zij het gekund hadden, dan zou de koloniale politiek van de heersende staten al hun pogingen te niet gedaan hebben. Wij staan hier voor verschijnselen, die noodzakelijk uit de geschiedenis naar voren traden en waarvoor wij geen schuldigen kunnen vinden. Maar wel moest de missionering er rekening mee houden, dat vandaag of morgen Afrika zich zou gaan bezinnen op zijn eigen bestaan en dan zou proberen, het enige te doen waartoe het in staat was en is, het forceren van een botsing tussen de europese technische beschaving en de vormen van de westerse christelijke cultuur met de diepste aanleg en de eigen scheppende krachten van de afrikaanse volkeren. Die krachten zijn namelijk gebleven, ook al werden de oude vormen van de eigen cultuur prijsgegeven. Een dergelijke botsing is nu begonnen en zij gaat tijdelijk parallel met de stichting van echt inheemse kerken met inheemse bisschoppen. Het moet onze zorg zijn, dat zij niet alleen parallel gaat met deze ontwikkeling, maar er toe bijdraagt de afrikaanse kerken werkelijk een eigen cultuurvorm te schenken.

In september 1956 vond te Parijs het eerste wereldcongres plaats van zwarte schrijvers uit twintig landen. Men deed er een oproep de eigen cultuur te redden van verstikking door de europese beschaving, en van onvruchtbaarmaking van de eigen cultuurkrachten door het kolonialisme. « Wij zijn geen samenzweerders en rassen-fanatici », zei een redenaar uit Madagascar, « maar wij eisen het recht zelf onze gedachten, onze geschiedenis, onze kunsten uit te leggen ». Er worden hier gedachten tot uitdrukking gebracht, die in de kerk bestaansrecht hebben. Alleen wanneer men daarmee rekening houdt, kan men de toekomst van de afrikaanse bisschopskerken in de ene wereldkerk verzekeren. (J. Peters : Ann. O. L. V. H. H. Tilburg 71, 12 p. 164).

# Bibliographica

**P. DE WITTE, C. I. C. M.: Taalstudie bij de Basakata.** Ann. Kon. Mus. B. K. Ling. Deel 10, 216 bl. Tervuren, 1955.

S. behandelt het keSákátá dat gesproken wordt in het gewest Nkutu (distrikt Leopold II Meer), eerder als een verscheidenheid van dialekten dan wel als een eenheid. Ofschoon er geen overheersend dialekt is in de streek, poogt S. toch een spraakkundige schets op te zetten die vooral steunt op de taal zoals die gesproken wordt op en rond de missie Bokoro.

De woordenschat van de 19 dialekten (ook op een uitslaande kaart aangegeven) is grotendeels dezelfde als die van de meer noordelijk gelegen talen, als het loNkundó, maar de woorden zijn, vooral in de middenin gelegen dialekten, zo verschrompeld, dat in de vijf-klinkertaal die het keSákátá is, een grote verscheidenheid aan klinkers en tooneigenaardigheden te beluisteren valt. Dit alleen al is belangwekkend voor een fonetikus.

In een *eerste deel* (bl. 11-27) geeft S. een spraakkundige schets, die hij in het *tweede deel* (bl. 28-60) in meer uitgebreide vorm herneemt. Als uitgangspunt dient de taal gelijk ze vooral gesproken wordt op de missie Bokoro. Hierop volgt een aanhangsel met teksten (bl. 61-69): raadsels en gezegden, vertelling, spreekwoorden en dansliederen, met vertaling. Volgt het *derde deel* (70-141): vergelijking van de verschillende dialekten onderling. Dit deel is wel het belangrijkste, en vormt de grondslag van het hele werk; het beslaat dan ook, samen met de verderop (bl. 173-182) geordende elementen uit de spraakkunst ruim de helft van het boek. Uit een woordenlijst van een 450 woorden, in de 19 dialekten, kan men de klankwijzigingen aflezen voor een bepaald woord, met al de toonverwikkelingen die dat meebrengt. De randdialekten in de uithoeken blijken meer archaïstische kenmerken te vertonen, hebben langere woordstammen en een klankstelsel dat meer heeft van de naburige talen in het noorden en het oosten. In het midden doen zich diep ingrijpende vereenvoudigingen voor die het woord haast onherkenbaar maken en het klinkerstelsel ingewikkeld. Bij de woordenlijst sluiten verderop de elementen uit de spraakkunst aan; jammer genoeg staan de verwijzingen afgezonderd op bl. 173-182, wat het raadplegen niet vergemakkelijkt; wellicht waren ze beter op het blad tegenover elke reeks elementen ingeschoven. Van het hele werk wordt een samenvatting in het Frans gegeven bl. 143-168.

Alles samen geeft de indeling van het werk geen klaar inzicht; het werk mist eenheid in de behandeling. De waarde ervan lijkt ons dan ook vooral te liggen in de verzamelde dialektgegevens die hun belang hebben voor de taalgeografie, en waarmee de fonetika ook haar voordeel kan doen, als praktisch geval voor klank- en toonverwikkelingen. Ook zullen de missionarissen en allen die ter plaatse met de hopeloze dialektverscheidenheid te doen hebben, S. dankbaar zijn voor de spraakkundige schets die wel als een eerste poging tot eenmaking mag gelden.

Jan DAELEMAN S. I.

**A. COUPEZ : Esquisse de la langue Holoholo.** Ann. K. Mus. B. K. Ling. Deel 12. 161 bl. Tervuren, 1955.

S. geeft ons hier een spraakkundige schets van het Holoholo, taal die gesproken wordt ten N. van Albertstad, en op de talenkaart van de E. P. G. Hulstaert als n° 24n vermeld staat, bij de Bálúba-taalgroep ( de E. P. V. Van Bulck vernoemt ze niet uitdrukkelijk op zijn talenkaart ). Bij de verwerking van zijn materiaal doet hij zijn voordeel met de vorderingen die de taalwetenschap de laatste 20-30 jaar, vooral in de Verenigde Staten, heeft gemaakt. Dit onderstelt vanzelfsprekend een zekere vertrouwdheid met termen als « phonèmes segmentaux » ( bl. 11 en passim, term die hij reeds gebruikt in zijn Études sur la langue Luba, Tervuren, 1954, bl. 40, naast « phonèmes supra-segmentaux » voor lengte en toon, bl. 42-44 ), « morphophonèmes » ( bl. 20 en passim ), « morphotonèmes » ( bl. 22 en passim ). Daarom ware het wenselijk deze termen zo nauwkeurig mogelijk te omschrijven, daar ze voor velen nog zo goed als nieuw klinken. Voor andere termen eigen aan de Bantoetalen wordt wel een omschrijving gegeven, als « prépréfixe » ( bl. 44 ), « indices » ( bl. 107 ). De term « tiroir » wordt in de Inleiding ( bl. 10 ) verantwoord als een benaderende uitdrukking voor het Engelse « tense », en werd elders ontleend.

Al gaat het hier om een « schets », toch geeft S. een grondige behandeling van de spraakkunst, die steunt, in navolging van Prof. A. E. Meeussen, op het onderscheid van drie vlakken: het fonetisch, het fonologisch en het struktureel vlak. Een strukturele vorm wordt namelijk « vertegenwoordigd » ( gereprezenteerd ) door een fonologische vorm, die op haar beurt « uitgevoerd » ( gerealizeerd ) wordt in één of meerdere fonetische vormen.

Zo beschrijft hij achtereenvolgens de *fonologie* ( hf I-III, bl. 11-34 ): « phonèmes segmentaux » ( klinkers, medeklinkers, het samentreffen van klinkers en medeklinkers, van medeklinkers onderling, van klinkers onderling, fonologische struktuur van de klankgreep), klinkerlengte en toonverschijnselen. De *morfologie* ( hf IV-VI, bl. 35-114 ), met een uitvoerig hoofdstuk over de werkwoorden ( V, bl. 63-106 ). En wat biezonder verheugend is in een « schets », is een beschrijving van de *syntaxis* ( hf VII - IX, bl. 115 - 141 ): woordgroepen (VII) en zinnen (VIII - IX). Aan de morfologie gaat een inleiding ( « généralités », bl. 35 - 43 ) vooraf, die ondermeer de fonologische kant ervan beschrijft. De syntaxis wordt eerst in meer algemene aspekten behandeld (bl. 115 - 119): zo het verband tussen woorden, verscheidene procédés als overeenkomst, woordorde, intonatie, gemengde vormen, predikatieven.

Een woordenlijst van een 700 woorden ( hf X, bl. 142 - 151 ) en vier teksten met vertaling ( hf XI, bl. 154 - 161 ) besluiten deze degelijke schets van het Holoholo, nog verrijkt met een buitentekstkaart en een uitslaande tafel van de werkwoordvormen.

Jan DAELEMAN S. I.

**J. MASSON : Le petit Jean.** 69 p. 11,50 fr. **Jean Ecolier** 78 p. 13,50 fr. Editions Wesmael - Charlier Namur 1956.

Ces manuels de lecture française sont destinés aux écoles primaires du milieu indigène coutumier. Selon l'A. le premier livre peut être employé à partir du 3e tri-

mestre de la 1e année. N'est-ce pas un peu tôt pour des Noirs vivant encore en pleine brousse, faisant leurs premiers pas dans une langue européenne et au moment où ils ne savent pas encore lire dans leur langue maternelle ? La présentation nous semble, en outre, vieillie ; il existe de meilleures méthodes. Les textes pour les dictées sont trop longs. Mais les sujets sont particulièrement adaptés au milieu.

S. M.

**J. LAENENS : Livre de Lecture.** I, 88 p. 1952 : 38 fr. ; II, 117 p. 1954 : 45 fr. Ed. Wesmael-Charlier Namur.

Ces manuels destinés aux écoles secondaires et moyennes, respectivement aux deux première années supérieures, se recommandent vivement par le fait que les matières sont empruntées au milieu congolais et harmonieusement rangées. On peut cependant regretter que des exercices d'analyse ne sont pas préparés après chaque morceau. L'explication des mots plus difficiles eut été avantageuse pour aider à l'enrichissement du vocabulaire, d'autant plus que les textes ne sont pas également faciles.

Z. H.

**J. ROUSSEL : Catéchisme expliqué** 508 p. Ed. Wesmael-Charlier Namur. 148 fr.

Ce manuel d'une présentation soignée offre à tous ceux qui ont à charge l'évangélisation par la parole, une aide précieuse, qui facilitera fortement l'exposé des vérités fondamentales de la religion catholique aux jeunes esprits. L'œuvre témoigne d'une expérience remarquable et d'une connaissance théologique solide qui a su mettre au niveau de tous la doctrine chrétienne souvent trop peu adaptée dans bien des manuels.

J. C.

**A. da SILVA REGO : Curso de Missionologia.** 700 p. Lisboa 1956.

Le distingué professeur de l'Institut supérieur portugais des Études d'Outremer inaugure par cet important volume une série de publications à éditer par le Centre d'Études politiques et sociales. Le directeur de celui-ci Prof. A. Moreira situe, dans la préface, l'intérêt de ce volume, en insistant sur la valeur de la science pour l'évolution des colonies, et particulièrement l'étude des relations entre les sociétés humaines.

Ancien étudiant de Louvain où il a suivi les leçons du regretté missiologue P. Charles S. J., l'auteur montre en quelle large mesure il a profité d'une si excellente formation scientifique. Le lecteur admirera l'arrangement de la matière et les qualités de la rédaction. La table des matières, une bibliographie, un index onomastique et géographique, des cartes géographiques, une chronologie missionnaire, le texte de l'Encyclique Evangelii praecones et de celle destinée aux Portugais Saeculo exeunte Octavo, le texte des

lois portugaises sur le mariage religieux dans les territoires d'outremer et sur le statut missionnaire complètent la matière abondante présentée dans ce beau volume.

Une partie relativement peu importante ( 115 p. ) traite de la missiologie proprement dite et de l'homme face à la religion et aux religions. Aux principales religions non-chrétiennes est consacrée une brève description. Le gros de l'ouvrage est formé par les nombreux chapitres donnant l'historique des missions à travers le monde, précédée, évidemment, de 100 p. sur le patronage portugais et sur l'attitude de l'État portugais vis-à-vis des missions ( presque exclusivement depuis l'avènement de la république ). Il s'agit donc moins d'une missiologie générale que d'une historique des missions et encore uniquement des missions portugaises. Si cette conception est intéressante pour le Portugal et contribuera sans doute à l'épanouissement de l'esprit missionnaire comme du sain patriotisme et à renforcer la position des missions face au pouvoir civil, elle ne nous paraît pas moins regrettable du point de vue scientifique. L'ouvrage aurait gagné énormément si l'auteur s'était laissé inspirer davantage par l'exemple de son maître en missiologie, tel qu'il se trouve p. ex. dans ses « Dossiers d'Action missionnaire. » Bien que extrêmement utile, très documenté, bien rédigé et encadré dans des données générales de missiologie, il lui manque donc cette universalité que le titre suggère et qui convient à l'œuvre missionnaire de l'Église catholique, donc universelle.

De toute façon la publication de ce volume nous réjouit, tant en elle-même que parce qu'elle est un indice des grands changements intervenus dans la politique de l'état portugais rejoignant la vieille tradition nationale. La théologie chassée par la République de l'enseignement supérieur y est maintenant rentrée avec la missiologie, et l'État au lieu de combattre l'œuvre missionnaire l'aide généreusement et intelligemment, tant sur le terrain qu'en prenant sur lui la publication d'ouvrages tel que le présent volume.

G. H.

## A. B. de SÁ: Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, Insulindia III: XXXIX + 554 p., IV: XXXIX + 553 p. Lisboa 1955 + 1956.

Cette série poursuit le même but et suit la même direction que la collection d'Afrique qui nous intéresse plus particulièrement et que nous avons longuement commentée ( cf AEQUATORIA XVIII p. 75 et le présent numéro ). Sa publication est également faite avec grand soin par l'Agência Geral do Ultramar, aux frais du Gouvernement portugais.

Tous les documents ( 35 et 39 respectivement ) ont trait à l'action portugaise aux Moluques de 1563 à 1579. D'aucuns parmi eux sont particulièrement longs. constituant un dossier complet ou un aperçu historique, tel le rapport au Roi Philippe III sur l'état des Moluques et leur administration sous le Gouverneur S. de Vasconcelos, et surtout les deux longues descriptions de la découverte et la conquête des îles, de leur géographie, des particularités et des coutumes de leurs habitants, du règne animal et végétal, de l'œuvre missionnaire et surtout de l'histoire coloniale avec ses conflits entre Portugais et Espagnols mettant en danger l'œuvre civilisatrice commune, etc. Les précieux manuscrits sont des copies. L'original ou les originaux de G. Rebelo ( il y a en effet deux textes similaires mais divergeants ) ont disparu. Même la copie du texte II, qui existait encore en 1915

dans la bibliothèque de la Casa Cadaval, a depuis lors disparu également, sans qu'on sache comment.

Heureusement le Gouvernement portugais a créé une Filmothèque des Études d'Outremer de Lisbonne. Quand je la visitai en 1956 sa collection était déjà fort importante. Ainsi de nombreux documents se trouveront à la disposition des historiens sous forme de microfilms, et les dangers de pertes seront réduits au minimum.

G. H.

## A. BRÁSIO : Monumenta Missionaria Africana, Africa Ocidental. Vol. V, VI + VII. Lisboa 1955 + 1956.

L'infatigable Père António Brásio, C. S. Sp. continue la publication des documents de l'histoire missionnaire d'Afrique. Les trois volumes sous examen introduisent une nouvelle phase : le XVII^e siècle. Le vol. V ( XLIII + 667 p. ) va de 1600 à 1610, VI ( XLIII + 616 p. ) de 1611 à 1621, VII ( XLIII + 673 p. ) de 1622 à 1630. Ces indications montrent l'ampleur croissante des moissons récoltées par l'historien dans les archives, dont, d'ailleurs, la richesse en documents augmente avec le temps. Comme le remarque l'auteur dans l'introduction, les archives étrangères contribuent une part de plus en plus grande. Cette accumulation de données, surtout à partir de 1640, forcera l'auteur à une plus sévère sélection pour écarter ou réleguer en note tout ce qui n'est pas strictement missiologique.

Le P. Brásio a parfaitement raison de s'estimer heureux du travail accompli qui, d'ailleurs, a été accueilli d'une façon généralement fort élogieuse par la critique ( cf. AEQUATORIA XVIII p. 75 ). En toute sincérité il peut dire que « tant de peines et de dépenses encourues n'ont certainement pas été vaines ni pour le Portugal, ni surtout pour l'Église. ».

Le même soin consciencieux, le même esprit critique, la même objectivité scientifique ont présidé à l'élaboration de ces volumes, pleins de nouveaux témoignages de l'ardeur des Portugais pour « l'extension du règne de Dieu et avec lui pour l'élévation des hommes de toutes les races à une plus haute vie spirituelle et à plus de fraternité chrétienne » ( Salazar cité dans l'Introduction ). Et cela pendant que les autres nations, si généreuses dans leurs critiques, étaient occupées à des activités d'autres natures : l'Angleterre à des persécutions religieuses ; la France à des guerres contre la maison d'Autriche et à des guerres intestines ; l'Allemagne en proie à la tragédie luthérienne ; l'Italie encore divisée en d'innombrables états mais déjà en voie de préparer l'absorption des États Pontificaux ; tandis que des nations actuellement fécondes dans le champ missionnaire étaient encore dans les langes. Cependant, même la croisade la plus justifiée a ses limites. Dans son ardeur à défendre l'œuvre missionnaire du Portugal contre ses détracteurs l'A. en arrive à oublier l'effort missionnaire d'autres peuples : Flamands au Mexique, en Angola, dans l'Inde ( avec St François Xavier ), en Chine ( P. Verbiest avec son compagnon allemand A. Schall ); Italiens en Angola, en Éthiopie, à Goa, dans l'Inde ( de Nobili ! ! ), en Chine ( Ricci ! ); Français dans l'Inde, au Siam, en Chine, en Indochine, au Canada. Mais il est vrai que les gouvernants de ces pays ne s'occupaient pas des missions et c'est sans doute ce que le P. Brásio a voulu dire en opposant cette situation à l'action des gouvernements portugais et espagnol qui considéraient les missions comme un devoir de leur charge. Et — ceci est dit en toute amitié et sans diminuer notre admiration pour l'œuvre coloniale et missionnaire de la nation portugaise — si ce patronage n'a pas eu que des conséquences

heureuses, et si le Portugal a eu des périodes d'infidélité à sa mission ( Pombal, début de ce siècle ), il n'en reste pas moins que ses détracteurs feraient mieux de se regarder dans le miroir et d'imiter le Portugal dans son zèle pour l'extension du christianisme, au lieu de combattre l'Église et d'entraver ses œuvres missionnaires.

L'allure générale et l'orientation de l'ouvrage sont restées comme dans les volumes précédents. L'immense somme de travail qui est à la base de cette œuvre grandiose n'est pas perdue et sera même appréciée de plus en plus au fur et à mesure que les historiens y puiseront dans les décades à venir. Un fruit non moins négligeable nous paraît le fait que par cette publication les documents sont mieux protégés contre les dangers de destruction, que nos guerres civilisées leur font courir toujours davantage grâce aux découvertes atomiques.

La Direction de l'Agência Geral do Ultramar continue à bien mériter de la science historique en prenant sur elle les dépenses considérables engagées dans cette publication. Ici encore se confirme l'attitude traditionnelle du Portugal vis-à-vis de l'œuvre missionnaire.

Le « monument » du P. Brásio s'élève de plus en plus haut. Ce témoignage brillant de l'activité scientifique inlassable de son auteur est en même temps un monument érigé à la gloire de l'Église catholique et du Portugal, des « gesta Dei per Portugalenses ».

G. H.

## **Museu de Angola :** Colecção Etnográfica. Luanda 1955.

Après une introduction de 8 p. par le Conservateur C. Dias Coimbra, J. Redinha, conservateur au Musée de la Cie Diamang à Dundo, présente sur 66 p. un tableau succinct mais clair et expressif de la situation ethnographique de l'Angola. Des résumés en français et en anglais ( chacun de 5 p. ) reprennent l'essentiel de l''exposé à l'intention de ceux qui ne lisent pas le portugais.

L'historique des migrations introduit à la classification des population de l'Angola dont chaque branche est décrite avec ses principaux caractères culturels. A l'exception de l'extrême Sud, le pays est occupé par des tribus dont la culture se rapproche de celles habitant le Sud du Congo Belge. Leur sculpture permet de les subdiviser en trois régions: le Nord-Ouest se rattachant directement au type Bakongo, le Nord-Est de type Lunda-Tshiokwe ( que les Portugais appellent Kioko ) et la région intermédiaire des Bayaka et apparentés. Toutes ces tribus matriarcales possèdent un art plastique développé, tandis que les patriarcaux non bantous du Sud n'ont qu'un art décoratif.

L'ethnographie des peuplades angolanes révèle d'une part la persistence d'éléments culturels anciens, dont quelques-uns remontent à un âge très reculé, et d'autre part des influences réciproques de diverses cultures, ce qui montre des expansions culturelles sur de grandes distances, avec pour résultat un manque d'uniformité géographique et des provinces culturelles enchevêtrées. En Angola on constate p. ex. des éléments néo-soudaniens, paléonigritiques et rhodésiens. Finalement, l'influence européenne déjà ancienne a marqué profondément la culture et le mode de vie des peuples angolans, de sorte que plusieurs manifestations culturelles ont été remplacées ou modifiées durablement.

C'est des diverses zones culturelles avec leurs éléments anciens et modernes que proviennent les pièces, de la collection du musée ethnographique de Luanda. A la suite

d'un catalogue de 20 p. donnant la description et l'origine des pièces, se trouvent 158 photographies d'objets artistiques et 22 photographies montrant des collections ou des pièces ethnographiques ordinaires. Ces illustrations belles et claires complètent la valeur artistique de cette excellente étude d'ensemble sur les cultures de l'Angola.

G. H.

## J. C. FROELICH : La Tribu Konkomba. Mém. IFAN n° 37 253 p. Dakar 1954. 1500 fr. fr.

Cette monographie abondamment illustrée décrit les divers aspects de la vie d'une tribu matriarcale habitant le Nord des deux Togo. Certains éléments reçoivent plus de développement que d'autres traités succinctement, sans doute parce que la documentation de l'A. n'est pas également riche. Ce qui ne l'empêche pas de réussir à nous donner une vue nette sur la tribu. Au lecteur étranger certaines affirmations semblent plutôt étranges, comme celle qui concerne l'endogamie tribale qui mériterait d'être plus nuancée ou, plutôt, autrement formulée pour éviter d'éveiller des conclusions erronées. Il aurait été instructif d'apprendre comment l'A. a pu arriver à calculer avec exactitude l'âge d'individus primitifs ( p. 68 ss. ); comme aussi pourquoi il a mis à la fin du volume le chapitre sur les migrations anciennes et modernes au lieu de les décrire au chapitre II traitant de l'histoire. Et pour quelle raison l'économie et la technologie sont-elles étudiées dans deux chapitres séparés ? On a surtout difficile à voir pourquoi le droit foncier ( qui ne prend pas une page entière . . . ) n'est qu'un article du chapitre sur l'économie, l'autre article traitant des marchés.

Très développés sont le chapitre sur la religion et celui sur le culte, les rites et la magie. La croyance au Dieu Créateur ( Woumbôr ) est très explicite; on lui offre des sacrifices et on le prie directement ou plus souvent par l'intermédiaire d'un génie *(loual)*; il veut le bien et non le mal, punissant les méchants surtout en leur envoyant la maladie ; il donne aux hommes les enfants, la santé, la prospérité. Ce qui n'empêche pas l'A. de dire un peu plus loin : « Cette idée d'un Créateur lointain et inapprochable, excepté par l'intermédiaire des *loual*, est générale chez les Konkomba. » Il faudrait donc, pour le moins, introduire ici quelques distinctions indispensables entre les membres ou les groupes de la tribu quant à leurs croyances et leur attitude à l'égard du Créateur. Ou faudrait-il croire que l'Auteur n'a pu se libérer de certains apriorismes fort répandus parmi les Blancs d'Afrique, en contradiction avec les faits que son texte établit clairement ? Incidemment, comme par hasard, ces apriorismes sont toujours défavorables aux Africains, même chez les auteurs, qui comme M. Froelich, ont pour eux la plus grande sympathie. En dessous de Dieu Créateur « Le panthéon » comprend la Terre, l'esprit du village, les génies de la brousse et du clan, les gnomes, les mânes et les âmes. La croyance à la réincarnation existe, surtout pour les jeunes gens tués par le fer. La Terre qui est dite la mère de Dieu est l'objet d'un culte et de rites particuliers, ce qui est naturel dans une tribu matrilinéaire. Après la récolte, la Terre est épuisée, morte ; on procède donc à ses funérailles. A ce propos on dit qu'on lui sacrifie, mais en même temps on prie Woumbôr personnellement ( et non Kétink, la Terre ). Comme l'exprime un des informateurs : Woumbôr est au ciel, sa mère Kétink est la terre, Woumbôr a aidé Kétink à produire des récoltes en l'arrosant avec l'eau des pluies. Nous di-

sons que nous célébrons les funérailles de la terre, car aujourd'hui la terre est épuisée, la terre est sèche, les feuilles tombent, les herbes sont sèches. On élève la victime vers Woumbôr pour le remercier, mais le sang va dans la terre, vers Kétink. » On voit par ce nouvel exemple combien il faut être prudent dans les interprétations et comme on doit veiller à ne pas opposer entre elles les diverses affirmations des autochtones, dont la formulation n'est pas souvent adéquate et rigoureuse — ils en sont d'ailleurs généralement incapables quand ils doivent le faire dans une langue européenne ou, pis encore, dans une langue intertribale — mais qui d'aucune façon ne doivent être mis en contradiction avec elles-mêmes.

V. M.

**C. W. DUMPLETON : Colonial Development Corporation.** London 28 p. 1/8. 1957.

Cette brochure éditée par le Fabian Colonial Bureau (11 Dartmouth Street, London S. W. 1) décrit le but de cet organisme créé par le Parlement anglais en 1948 et qui est « d'assurer la recherche et l'exécution de projets pour le développement des ressources dans les territoires coloniaux, envisageant l'épanouissement de la production de vivres et de matières premières, ainsi que pour d'autres développements agriculturaux, industriels ou commerciaux. » De fait, la Corporation a joué un triple rôle : la direction d'affaires, l'association avec des organismes commerciaux ou gouvernementaux et le prêt de capitaux. Dans ces trois domaines il y a eu des succès et des échecs.

M. Dumpleton décrit brièvement les activités de l'organisme dans chacune des six régions de l'empire britannique où il exerce ses activités. Les difficultés proviennent surtout de sa structure financière déficiente, mais à tout prendre il a fait du bon travail en assurant des développements qui n'auraient pu être obtenus par d'autres moyens. Il s'agit de rendre plus fort la corporation par diverses mesures proposées.

Il est important de ne pas confondre cet organisme avec la Corporation alimentaire d'outremer (O. F. C.) créé en même temps mais dont le but est différent et qui n'a pas toujours aussi bien réussi (cf. les échecs au Tanganyika).

V. M.

**T. F. BETTS : Bulk Purchase and the Colonies.** 36 pp. Fabian Colonial Bureau, London 1956 2/2.

Le gouvernement du Labour après la guerre a inauguré une politique pour l'achat massif dans diverses parties du Commonwealth sur la base d'accords à long terme. Cela a donné lieu à de grandes controverses. Depuis leur retour au pouvoir, les Conservateurs ont mis fin à plusieurs de ces accords, afin de « rendre à l'entreprise privée le commerce alimentaire, partout où cela est possible ».

Cette brochure fait une étude détaillée des fruits de la politique du Labour Party dans deux importants territoires britanniques : l'Afrique occidentale et les Caraïbes. La situation chaotique d'avant guerre a fait place à la stabilité grâce aux accords à long

terme, ce qui a rendu possible la mise à exécution de grands plans économiques. Un résultat spécialement remarquable a été l'établissement de bureaux de vente en Afrique occidentale (cacao p. ex.), permettant la formation de capitaux qui seront à l'origine de la révolution économique.

Cesser ces accords à long terme cause le retour à l'instabilité économique des territoires sous-développés qui sont ainsi à la merci des moindres crises. Il serait sans doute utile que des accords internationaux à l'échelon des N. U. interviennent. Entretemps on ne peut laisser tomber les territoires d'outremer. Il faut leur donner ce qu'on a donné p. ex. aux fermiers de la métropole: des pris garantis et un marche assuré. Évidemment cela coûte à la mère-patrie et les prix y sont alors supérieurs à ce qu'ils seraient autrement. Mais c'est le seul moyen de mettre fin réellement à l'exploitation tant décriée des populations coloniales et de les assister effectivement. Elles ne demandent pas un jouet, mais l'aide pour qu'elles puissent mettre leur économie au niveau international et cette aide la mère-patrie a le devoir moral de la leur donner, même si elle doit en supporter certaines conséquences désagréables. Quoi qu'on puisse penser du programme Labour et de la libre entreprise, il faut au moins admettre qu'il y a beaucoup de vrai dans ces théories, pourvu qu'elles ne soient pas poussées à l'extrême du capitalisme d'état.

V. M.

## E. ANDERSSON: Contribution à l'Ethnographie des Kuta I. Upsala 1953. XXII + 365 p. Prix 6 L. st.

Ce 6e volume de la collection de grand format: Studia Ethnographica Upsaliensia, n'a pas été recensé plus tôt parce que nous escomptions la prochaine parution de la suite. Le volume décrit la vie matérielle, sociale, intellectuelle, religieuse, politique d'une importante peuplade bantoue peu connue, les Bakota ou Ikota, vivant en AEF entre le Niari au Sud et la moyenne Sanga vers Ouesso au Nord. Elle habite la forêt équatoriale dont elle tire la base de sa vie matérielle, chasse et pêche étant combinées avec l'agriculture. Elle est composée de plusieurs tribus, dont certaines ne sont nommées Kota qu'au sens large. Cependant la parenté culturelle est indéniable. A l'intérieur d'un groupe ethnique établi sur un vaste territoire et ayant pour voisins des peuplades dont l'origine et la culture sont variées, les différences sont aussi inévitables que les emprunts.

L'auteur exploite au mieux les sources assez abondantes qu'il a consultées et s'attache spécialement à la description des manifestations sociales. Mais il ne se contente pas d'une compilation. Il fait des comparaisons avec d'autres peuplades, discute certaines hypothèses sur leur origine (comme celle de De Jonghe sur l'origine soudanaise des Mongo, puisque les rares faits invoqués valent également pour les Bakota). Cet ouvrage dépasse de loin ce qu'on attend normalement d'une thèse de doctorat. Il s'agit d'une véritable monographie où tout ce qui a été publié sur cette peuplade est assemblé, coordonné, comparé, discuté, etc. et invite à des conclusions d'histoire culturelle, sur la base de la présence chez les Bakota d'un certain nombre de caractères propres aux cultures forestières ouest-africaine et paléonigritique.

G. H.

AEQUATORIA

No 3, 21e Année, 1958

# Texte ruúndi n° 2

Le texte a été récité par Dominique Ruvuga-zinaniwe, un Ruúndi d'âge respectable, appartenant à la caste Tuutsi et domicilié à kubiSoro (province de Gitára, territoire de Muraamvya). Ainsi qu'il est dit au n° 44, il reproduit une tradition historique ancienne, transmise de père en fils.

L'enregistrement, pris à proximité de kubiSoro en mars 1954 et déposé à Astrida, au Centre de recherches de l'I.R.S.A.C., est de qualité satisfaisante, à cela près qu'un passage (n$^{os}$ 45 à 51) est troublé par un bruit de fond. Mais la rapidité de l'élocution est telle que nous avons dû, en juin 1957, recourir au conteur pour transcrire certaines phrases ; encore n'a-t-il pu reconnaître lui-même un groupe de quelques mots (au n° 45). Il a profité de l'audition pour apporter des corrections, qui ont été intégrées dans le texte publié ci-dessous, la version primitive était signalée en note.

La transcription a été effectuée par notre assistant, Jean Bapf-utwaábo, selon les principes essentiels de l'orthographe établie par M. A. Meeussen dans ses **Notes de grammaire rundi** (Tervuren, 1952). La traduction, qui suit le texte d'aussi près que possible, ne rend toutefois les tournures de liaison entre phrases que dans la mesure où la langue française les admet normalement ; voici les mots qui, de ce fait, n'ont pas été toujours traduits : le verbe **gi-** suivi d'un conjonctif ; *muunyuma ; nóonohó ; nuuko ; ré ; reeró*. En outre, le mot déclaratif à préfixe verbal *-ti* n'a été rendu qu'une seule fois par déclaration, même si le texte le répète. Enfin, chaque fois que la clarté l'exige, les classificateurs (préfixes, infixes pronominaux) ont été remplacés par le substantif auquel ils font référence.

Nous exprimons nos remerciements au Chef de province Grégoire Ngeenzé-buhóro, à l'obligeance duquel nous devons de connaître Ruvuga-zinaniwe.

A. COUPEZ.

Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale
(I. R. S. A. C.)
Centre de Recherche du Rwanda-Urundi, Astrida.

*1. Ndatáangiye. Umwaámi Ngaahabáaye wakéera. Keéra ntibaábiir abagoré babiri yaabiir umugor úmwé. Avyaar umukoóbwa. Nyamúkoóbwa yiitwa Nyamireembe. Nyamwaám arapf ápfa ntaamuhuúng asizé. Asiga nyamúkoóbwa Nyamireembe. Ajy ah iBururi.*

*2. Agúmyeyó,, imvúr ic iraciika ntiyagwa. Iratara. Ngw itaré,, haaduka, Ntwéero. Aza mwiiTaanganika Asérutse,, azanana niimvúra kwiiTanganika. Nóonohó nyaamvúra yáabúze mugihe cyiinká záagishe,, nyamúkoóbwa wúmwaámi,, ati jyeew úwo muunt avub imvúra,, mwoomuúnshyiiriy ibiintu ?*

*3. Bamushyiir ibiint ati namba : bámuumpaaye nkab ariwe naabiira. Nóonohó baramúmuh áramwaabiir imvúr iragw igihúgu kirasáangaana. Akary ivyó murúuzi ntaáry ivyíbuRuúndi. Muunyum ary ivyó murúuzi ntaáry ivyíbuRuúndi,, akary amaf ákarya ii ..... imisiisa,, nóonohó reeró, akajya yiibuka kumúha : kumwéerek inyama, akamweerek amatá yiinká.*

*4. Akajya yáabimeny akajya yiica : nyabáHutú reeró bajyá barabímuúzanir akabábuz ati bireke bireke narároons indyá ziryooshé bakajya báanka kubireka. Muunyum akabiica bakajya báhaha reer ákamenyer ivyíbuRuúnd agatuung inká. Akajy avyáara Nsoro re. Niwé mukurú.*

*5. Agasubiira Jábwe. Bakaba babiri. Agasubiira mushiki wáab Iinamabuye. Bakaba batatu. Bábaaye batatu,, Namabuy akajya kwaabirwa kumwaámi wíbuHa. Nóonohó,, Nsoro,, naJábwe,, bakagaburir aha mucyaámbu, kuriWaagá naRúvyiróonza naRúvub úkó rugiiy úmw ákaror iy uwuúnd akaror iyi. Nyagíhugu bakagitwaar ari babiri bakab abaámi bóómpi.*

*6. Nsor akaba muryaaNsoro háriiya kwaaHátaari. Jábw akaba háriiya muuMbizi kuri kirya kigabiro. Abáayeyó,, bagahora báhwaanir aho kwiiSoro kuuza kubúguza. Ntaamiheto yarího. Ntaamyaampi yarího Ntibagir amacúmu ntibágir ivyúuma vyúukwiicana. Ngo bagir icyó bapfuuyé,, bagakubitan ibibaando, bagateeran amabuye.*

*7. Nóonohó biti we ! Nóonohó reeró Nsoro,, abapfumú biiwé babiri baaNsoro,, Mbibe naNyámigogó,, bakamuragurira bati mbeée urabiizi,, ntaamwaám uzóovyáara. Kaándi naJábwe,, ntaw azóovyáar iwé. Azoomuvyaara kumugoré wiwaawé Nyabínin ar iGatweenzi.*

*8. Akajya nóonohó báabapfumú,, bábibarira Nsoro,, Nsor ati nóoné tuzoobigeenza dúte ? Murareembeera Jábwe,, dukuundán azáazé kumúvyaarak úmwaámi haakó duhoná. Nóonohó báabapfumú bakajya bá . . . . Jábwe nawé bámubarir abaándi. Bat uzoovyaar umwaámi kwaaJábwe,, kwaaNsoro,, azoohez azáab áriw akwiica. Nóonohó Nsor akiiriinda ntaá . . . Jábw akiiriinda ntaáb akíjya kwaaNsoro.*

*9. Muunyuma nahó,, agahíiga. Ahíiz intáraamvyi hárya muuMbizi,, ikúubuk ikiiruka. Uráazi kw itebúuka. Ngw iheengéer iteeye muuNké zaaKiroba,, igéze mubuTw igapfá ngw ipf imvúr igakuur iry igakuur in ákaaza kúugama kwaamúkuruwé kwaaNsoro kwaaNyábinini kumugoré winguumb arího.*

*10. Nóonohó reeró . . . akahasig inzogera, akahasig imbúgitá yar áafís akabúgitá yakúuy ibuShí wéenyéne. Nóonohó ngo bageré kurúuz igití kimwiice, akiibuka záanzogera navyáabiind ábaantu bati turaroye kubiizan ati namba : ntimwoobihaamvya nabimanitse kuruhiimb akajya yiiruk akabásiga ngo ntiyiiruka yar igikóokó.*

1. Je commence. Le roi Ngaahabáaye, d'autrefois — autrefois on n'épousait pas deux femmes — épouse une seule femme. Il engendre une fille. Cette fille s'appelle Nyamireembe. Ce roi meurt, mourant sans laisser de fils. Il laisse cette fille, Nyamireembe. Elle va là-bas, à Bururí.

2. Comme elle y reste, la pluie disparaît tout de suite, elle ne tombe plus, elle tarit. Au moment où elle tarit apparaît Ntwéero. Il vient du lac Tanganika et, dès qu'il se présente, il amène la pluie du lac Tanganika. Alors, à propos de cette pluie qui avait fait défaut à l'époque où les vaches étaient allées dans les pâturages éloignés, la fille du roi dit: « Cet homme qui fait tomber la pluie, si vous lui portiez des cadeaux de ma part? »

3. On lui porte des cadeaux et il dit: « Non, à moins qu'on ne me la donne et que ce soit elle que j'épouse. » Alors on la lui donne et il l'épouse; la pluie tombe et le pays se rétablit.

Ntwéero mange les produits de la rivière, mais il ne mange pas ceux du pays ruúndi. Il mange les produits de la rivière, mais il ne mange pas ceux du pays ruúndi, il mange des poissons, il mange... des imisiísa. Alors donc, elle pense à lui donner, à lui montrer de la viande, et elle lui montre le lait des vaches.

4. Il connaît enfin ces choses et tue les Hutú qui lui apportaient les autres, et il le leur interdit en ces mots: « Cessez, cessez, j'ai reçu une nourriture plus agréable. » Mais ils refusent de cesser. Alors, il les tue et ils ne recommencent plus; il s'habitue donc à manger la nourriture du pays ruúndi et il élève des vaches. Il engendre Nsoro. C'est son fils aîné.

5. Ensuite, il engendre Jábwe. Ils sont deux. Ensuite, il engendre leur sœur Inamabuye. Ils sont trois. Quand ils sont devenus trois, Namabuye va épouser le roi du pays Ha. Alors Nsoro et Jábwe se partagent cette région-ci, au gué, près de la Waagá, de la Ruvyiróonza et de la Ruvubú, en suivant son cours; l'un occupe une rive ; l'autre, l'autre rive Ils gouvernent le pays à deux et sont tous deux rois.

6. Nsoro habite à muryaaNsoro, là-bas, chez Hatáari. Jábwe habite là-bas, à muuMbizi, près de ce grand arbre. Comme il y habite, ils se rencontrent souvent là-bas, à kwiiSoro, pour jouer au kibúguzo. Il n'existait pas d'arcs, il n'existait pas de flèches. Ils n'ont pas de lances, ils n'ont pas d'objets de fer pour se tuer. Quand ils ont une querelle, ils se frappent au moyen de gourdins, ils se jettent des pierres.

7. Le temps passe. Alors Nsoro, les deux devins de Nsoro, Mbíbe et Nyamígogó, lui font la divination, disant: « Eh bien! le sais-tu? Tu n'engendreras pas de roi et Jábwe non plus, il n'en engendrera pas chez lui. Il en engendrera un de ta femme Nyabínini qui est à Gatweenzi. »

8. Les devins le disent à Nsoro, et Nsoro répond: « Alors, comment ferons-nous? Tâchez d'attirer Jábwe, de sorte que nous nous aimions bien et qu'il vienne engendrer d'elle un roi, au lieu que notre souche s'éteigne. » Ces devins alors... à Jábwe, d'autre part, d'autres devins disent: « Tu engendreras un roi chez Jábwe — chez Nsoro, et ce sera lui qui finira par te tuer. » Alors Nsoro se garde de... Jábwe se garde d'encore aller chez Nsoro.

9. Mais plus tard, il va à la chasse; alors qu'il chasse une gazelle, là-bas, à muuMbizi, celle ci sort de son gîte et court. Tu sais qu'elle va vite. Quand elle arrive à muuNké de Kiroba, quand elle arrive à mubuTwé, elle meurt ; comme elle meurt, la pluie tombe de tous côtés et Jábwe vient s'abriter chez son frère aîné, chez Nsoro, chez Nyabínini, une femme stérile qui y vit.

10. Alors donc... il y laisse des grelots de chasse, il y laisse un couteau — il avait un couteau qu'il avait rapporté, lui seul, du pays shí. Comme ils atteignent une rivière et qu'un morceau de bois le blesse, il se souvient de ces grelots et de ces autres choses; comme les gens lui demandent: « Faut-il aller les chercher? », il répond: « Non, vous ne pourriez pas les atteindre, je les ai suspendus sur la claie des pots à lait. » Il court et les distance; il ne courait pas, c'était un animal.

*11. Agashyik akajy asáanga Nsoro re, mukáaNsora reer áramwiitéze. Akajy amúvyaarakó : Ntáre re. Akamuteer inda yaNtáre re. Ah amúteey inda yaNtáre Ntár akavuúuka. Avúutse,, agapfúumbata ntaágir ivyó yeerékana. Nsor akamutumakw áti haavuuts umwáana wúmuhuúngu,, nóoné,, ivyó nazanyé vyíwaanjy ibimazi baámpaaye,, vyaánse nóoné zán ivyíwaawé navyó.*

*12. Jábw arúungits ivyíiwé,, nyamwáana wíiwé Ntár agapfúumbaturur akabéerek aháaa at umwáana núuwáanjyé re. Agakúra re. Akúze bámureze,, Nsor at eéwe,, Jábw akabarira Nsoro. Erega mpéerez uwo mwáan azé kuundamutsa kó tumusaángiye ! Uwuúnd at umwáana turamusaangiye ndamukwiim uri mukurú ?*

*13. Akamúmuhá. Amúmuhaay ajé kwaaJábwée, Jábw ati eee ! Nsoro ngw asubiire kumúmwaáka,, ati, ndamuguha warámuvyáaye : sijye namwiivyaariye ? Uwuúnd at anyimy umwáan ari gwaanjyé ? Nuuko. Akajya báabapfumú bíiwé bámubarira Mbíbe naNyámigogó bagahiind amahoonda bagahiind ikibúunda cyíimbwá bagahiind imisigáati.*

*14. Bakaaza bagasaanga nyamwaan araragiy inká hárya reeró nábaándi báana bábateerer amahoonda bábateerer imisigáati bákurikira. Haanyuma naw ábáaka nyakibuunda cyíimbwá. Ngo baheengéere bámugejeje kukariindimuko kaahárya munaShyuuha,, bakamúterura bakamuta kurutúgu.*

*15. Bakamwiirukaaana bakamushiingan aho muGasiivya nókwaaNsoro haákuno re. Bámushyikany iShyaánga kwaaNsoro,, bakamushyira kubaHutú bábaRaanga,, bakamubiikahó,, bámubiitsehó,, Jábw abaándi báana bagakom indúurú. Záangabo zókwaaJábwe niizó haákurya,, zigakuura haasí bagaháan ibibaand ibihiri bagakúbitaaana barí buneeshánye ?*

*16. Jábwe reeró naw ákagir umuti wíraab agakuundana númwaámi wibuShí re. Akagir umuti wíraab ubukarakara níraaba. Akabiruungikir umwaámi wíbuSh úmwé yamúhaaye káakabúgitá. Akajy arúungik ivyaampi vyíbiróbo nímiheto yíbiróbo, báaza bázeemuuura háno bakubitan ibihaando báciira kuunda yúmuuntu wókwaaNsor agárama. Bázeemuuura báciira kuunda yúmuuntu wókwaaNsor agárama. Ntibáneeshanye bikananirana bikab ivyíintá.*

*17. Ati yoóo ati vyaabúze. Subiir unduúng kir uwuúndi mut ákamuruungikir amafu yímibiindi re. Yabwáabukarakara níraaba. Abiruungitse,, ati nijye nzí gutúma nyaábuna. Akamutumira reer íyo miheto yiicána reer ákamuroonker inkoóho zínyamapiri.*

*18. Bakaaza reeró bagasáagiriza báabaantu bókwaaNsoro bákubit umuunt agárama bákubit umuunt agárama, mugutáangur inyanduruko yábaZuúngu bagakúbita bakagarama bakabaneesha bábaneesheje,, bábagejeje kugiTaánga,, Nsor ati nn,, mbeéga baacó, ndaneeshejwe ? Agakorany ink ágakorany ibiintu vyíiwé hakab akabeenga yaámy agir ati, koohísh ugóowe kókugiTaáng agácakó haár ubugáragára,, akajy akóranya nyaanká ziiwé nibiintu : náabáana biiwé : núumwáana wíiwé Ruhiigi númuHutú wíiwé Bigig ati raamvya Bigig ati naahéjeje bikanyikira mugiTaánga vyóóse.*

*19. Bikazímaangana vyáabiintu bikabur iyó biroyé. VyáabiSúka vyaateerá,, bika bona vyáabiindi vyaabinyikanye. Bakajyahó bati naátwe turahagumye turahacuumbikiye ntituhavá. Biimba nyamísoz ibáciikirakó biimba nyamísoz ibáciikirakó hakaaduk igitaánga núruguhú reeró. Bikagum aho reée Nsor akanyik atyó.*

11. Il arrive et trouve Nsoro, la femme de Nsoro donc, qui l'attendait. Il engendre d'elle Ntáre. Il la rend enceinte de Ntáre.

12. Après qu'il l'a rendue enceinte de Ntáre, Ntáre naît. A sa naissance, il tient les poings fermés, il ne montre rien. Nsoro envoie à Jábwe le message suivant: « Il est né un garçon; or ce que j'ai apporté de moi, les amulettes qu'on m'a données, ne conviennent pas; apporte donc les tiennes aussi. » Lorsque Jábwe envoie les siennes, son fils Ntáre ouvre les poings et leur montre les graines. « Ha! ha! », dit-il, « l'enfant est de moi! » Ntáre grandit. Tandis qu'il grandit et qu'on l'élève, Nsoro dit: « Eh bien! » - Jábwe dit à Nsoro: « Il faut absolument que tu me donnes cet enfant et qu'il vienne me saluer, puisque nous le possédons en commun. » L'autre répond: « Nous possédons l'enfant en commun; puis-je te le refuser, alors que tu es le principal intéressé? »

13. Il le lui donne. Quand il le lui a donné et que l'enfant vient chez Jábwe, Jábwe dit: « Comment? ». Lorsque Nsoro le lui redemande, Jábwe répond: « Te le donner? L'as-tu engendré? N'est-ce pas moi seul qui l'ai engendré? » Bon. Ses devins lui disent — Mbíbe et Nyamígogó, ils envoient des épis de sorgho, ils envoient un chien nouveau né, ils envoient des cannes à sucre.

14. Ils viennent et trouvent l'enfant gardant des vaches là-bas, avec les autres enfants; ils leur jettent des épis de sorgho, ils leur jettent des cannes à sucre, et ceux-là les suivent. Quant à Ntáre, il leur demande le chien nouveau-né. Dès qu'ils arrivent à une descente, là-bas à mumaShyuuha, ils en profitent pour l'enlever et le jeter sur l'épaule.

15. Ils courent longtemps avec lui et montent avec lui là-bas, à Gasiivya, jusque chez Nsoro, en deça. Arrivés avec lui à Shyaánga, chez Nsoro, ils le mettent chez les Hutú abaRaanga, ils le déposent là. Quand ils l'ont déposé là, Jábwe — les autres enfants lancent des cris — les troupes de chez Jábwe et celles d'au-delà se mettent en route, ils se frappent au moyen de bâtons, de massues, ils se donnent longtemps des coups; peuvent-ils se vaincre?

16. Jábwe, quant à lui, a un médicament appelé iraaba. Le roi du pays shí et lui s'aiment bien. Il a un médicament appelé iraaba, de l'ubukarakara et de l'iraaba. Ils les envoie au roi du pays shí, celui qui lui avait donné le petit couteau. Ce roi lui envoie des flèches du type ibiróbo et des arcs du type ibiróbo. Ils viennent tirer à l'arc pendant qu'on se donne des coups de bâton, ils tirent sur le ventre d'un homme de chez Nsoro et cet homme s'abat: ils tirent à l'arc et frappent le ventre d'un homme de chez Nsoro et celui-ci s'abat. Aucun des deux partis ne remporte la victoire, le combat échappe à leur contrôle et est inutile.

17. Jábwe dit: « Oh! Ces objets n'ont pas eu d'effet! » Le Shí dit: « Envoie-moi encore un autre médicament! » Il lui envoie des pots de farine d'ubukarakara et d'iraaba. Quand il les lui a envoyés, le Shí dit: « C'est moi qui sais faire les meilleurs cadeaux. » Il lui envoie des arcs qui tuent et il lui envoie aussi des fusils du type inyamapiri.

18. Les troupes de Jábwe viennent encercler les gens de chez Nsoro; quand ils frappent un homme, il s'abat, et ainsi de suite, au début de l'arrivée des Européens; ils les frappent, les autres s'abattent, ils les vainquent. Quand ils les ont vaincus, et qu'ils les ont amenés à kugiTaánga, Nsoro dit: « Hm! Eh bien! mes amis, suis-je vaincu? » Il rassemble ses vaches, il rassemble ses biens. Il y avait un précipice dont il disait souvent: « Le précipice de kugiTaánga pourrait cacher un malheureux. » Il passait souvent par là, c'était un lieu découvert. Il réunit ses vaches, ses biens et ses enfants, son fils Ruhiígi et son Hutú Bigiga, et dit: « Allonge tes jambes, Bigiga; j'ai fini. » Tout disparaît dans la colline de mugiTaánga.

19. Nsoro et ses biens disparaissent, et les poursuivants ne savent pas où ils sont allés. Les ibiSúka qui attaquaient voient que les autres ont disparu de leurs regards. Ils vont là et disent: « Quant à nous, nous restons ici, nous y logeons, nous ne nous en allons pas. » Tandis qu'ils creusent des collines et que celles-ci leur tombent dessus, et ainsi de suite, apparaît un étang avec de grandes herbes. Les choses en restent là; c'est ainsi que Nsoro disparaît.

*20. Cyáagihúgu kigafatanya Jábwe re. Gifatanije Jábw akagitwaara cyóóse kimwé cyaamúkuruwé nakíno,, nóonohó wáamwáana Ntáre yavuutsé,, bakajya bámuririimbaaana nákwaanáseenge kwaaNamabuye. Bakamwiita Kiryáantaama bamwaambits urusáato rwíntama.*

*21. Akagumahó. Agúmyeh ákavumerez inká,, amúreze,, náseeng ati nagashuumba,, naw árabiizi,, wáamwaámi wibuH at oya : aháaráh uyo yaráangéretse bibuguz amúgaanza, uwuúndi mwaány at urasasa tunigáne bagasasa bikanigana. Ngo binigán akamútsiinda. Wáamwáana Kiryáantaam atsiinze wáamwaámi wibuHa.*

*22. Wáamwaámi wibuH at uyo, uyu wanzániye númurwaanizi. Agahór akamurereeek aróye guséenya,, naw árí núrunogó rwíntaambw iyó ruri,, akageeenda wáamwaámi wibuH akamuteerera murúrwáarunogó rwíntaambwe. Agakorokera kuuntaambw izisuúmba. Agashéenyi kákaja,, karabóna.*

*23. Wáawuundí náseeng akarereka kw ávumérez inká kw ávumérez ink ákabúr ati mbeéga bayobé Kiryáantaama yaroyehé ? Káakaja kati mbeég umugabo waawe ntíyamutaaye muri záantaambwe ndeende ? 'Uúú ! wáawuund át eeg át eéw at urajya kuúnyereka ngw ajyé kumwéereka,, agasaang ahagaze kumugóongo wayáantaambwe nkur iziindi ntizimuháamvya.*

*24. Akageend agatsib igikoor akagipfuundika kukiriindi cyiimbúgit ágashóroroongeeesh akamúheerez akamuteerer inyuma. Mbibe reeró naNyámigogó,, bari kuroondera yáamití kaándi hamwé baámubiikije. Bakajya báazana reeró bagasaanga yaraay amúvaanyemwó. Naw árí nishuuri yoonká. Yoonk inká yákavúuzo.*

*25. Ikab urugaajo. Naw únó mwaám ari niimpfiiz ikuzé. Nóonohó nyáashuuri,, nóonoh únó mwaám akaryáama ngw aryaamé bakamushyira nyamúti mubwáato bakawugereka wáamwaámi nkabéenaáha. Aryáamy akajy aróota reer áti yooo ! wáamwaámi niwé baragúriy ati yuu ! at iyóombá bó siinkabe bó,, at iyo shuuri yúruvúuz iriinze Rugaajo rukurú,, at ah iciiyé ního noociishíje báabaandi.*

*26. At abaHa bazooza bávuuravuura ! Ati básaanz igikóokó kigarámye kumugin iNkomá,, ati bagashyirakó rúrya rusáato batwaayé,, aáa ati Ntár azoob atsiinze. Bat igiire bagakuurakó. Ngo bucyé mugitóondo káagashuuri kagaturuka kararoha. Yáayiind ikiiririwa muunká nakó muunyána. Ngo zitaahé,, kakaraha cyáagipfiizi kakakimeneesh urugó.*

*27. Bakaraha wáamwáana narwáarusáato upfu ! bagaca háno nayáanká : nayáashuuri yáayo. Bakageenda riririri ngo baheengéere kuvyiibuka bati Kiryáantam arihé bararoondeye,, wáamwaámi wibuHa hooo ! bati yajyaanye nayáanká bakabímubárir at arabajyaanye nabíroose níjoro.*

*28. Bakabajyakó riririri ngo bateer iNkomá,, hakab igikóokó cyiitw inkóma kikiteera mumwoobo. Cyiiteeye mumwoobo,, nahó har ibikóokó vyiiinshi,, bagashyirakó rwáarusáato Mbíb at ehe e. Ati nshyizek úuru rusáato. Agashyirak úrusáat at icarakw ákabarira Ntár at icarakó.*

*29. Uwuúnd ati namba. Icarakó wewé kírya cyoondyá. Ati níniicára ; kurícyo ; uzootsiinda tuzoogabura ? Ati nzootsiinda tugabúre. Akiicarakó Mbíb uwuúnd akiicara kumavi kubibero vyiiwé. Yáankóm ikavuduk ahó báabaHa baayizigirij igasekura kurirwáarusáato.*

20. Le pays est unifié par Jábwe. Après avoir unifié pays,, Jábwe le gouverne tout entier, celui de son frère aîné et celui-ci. Le petit Ntáre qui est né, on l'emmène jusque chez sa tante paternelle, chez Namabuye. On l'appelle Kiryáantaama et on l'habille d'une peau de mouton.

21. Il reste là. Tandis qu'il est là et qu'il fait beugler les vaches, la tante paternelle, le tenant dans ses bras, dit: « C'est un petit berger. » Mais elle connaît la situation. Le roi du pays Ha dit: « Non! Apparemment, celui-là est venu me supplanter. » Comme ils ont joué à l'ikibúguzo et que Ntáre l'a vaincu, à un autre moment le Ha dit: « Étends des nattes par terre, que nous nous battions! » On étend des nattes et l'on se bat. Comme on se bat, Ntáre vainc l'autre. L'enfant Kiryáantaama bat le roi du pays ha.

22. Le roi du pays ha dit: « Celui-là — celui-ci, que tu m'as amené, est un rebelle. » Il reste tranquille et guette Ntáre pendant que celui-ci va chercher du bois. Or, il possède une fosse dans laquelle vivent des lions. Le roi du pays ha va jeter Ntáre dans la fosse aux lions. Celui-ci tombe sur un lion plus grand que les autres. Un coupeur de bois, son serviteur, le voit.

23. L'autre, la tante paternelle, attend vainement que l'enfant fasse beugler les vaches, qu'il fasse beugler les vaches; elle dit: « Eh bien! où est allé Kiryáantaama? » Le serviteur répond: « Comment? Ton mari ne l'a-t-il pas jeté parmi les grands lions? » — « Oh! » dit l'autre, « oui? Eh bien! tu vas me le montrer. » Quand il va le lui montrer, elle trouve l'enfant debout sur le dos du lion le plus grand; les autres ne parviennent pas à le toucher.

24. Elle va tresser une corde de ficus, elle la noue à un manche de couteau; elle fait descendre la corde et la lui tend, elle le jette derrière elle.

Mbíbe et Nyamígogó sont allés à nouveau chercher des médicaments à l'endroit même où ils ont fait garder l'enfant. Ils les amènent et constatent que la tante a retiré l'enfant la veille. Quant à l'enfant, il possède un veau mâle à la mamelle. Celui-ci prend le lait d'une vache grise.

25. Et il est blanc. Le roi ha, de son côté, a un taureau adulte. Le veau — le roi se couche. Tandis qu'il est couché, les devins mettent du remède dans l'auge, puis ils le placent au-dessus du roi, comme ceci. En dormant, le roi fait le rêve suivant: « Ah! » — c'est pour le roi qu'on consulte les esprits — « Ah!» dit-il, « puissé-je être eux et ne pas être eux! Ce veau qui ose attaquer le grand taureau brun, là où il passe, je ferais passer ces gens-là.

26. Les Ha viendront tout confus. S'ils trouvent un animal étendu sur une termitière à Nkomá, et qu'ils y mettent cette peau qu'ils emportent, Ntáre aura vaincu. » Les devins disent: « Vas-y! », et enlèvent le remède. Le lendemain matin, le veau va paître en beuglant. Le taureau passe la journée parmi les vaches et celui-là parmi les veaux. Quand le bétail rentre, le veau saisit le taureau et le lance à travers la clôture.

27. Les devins saisissent l'enfant et la peau, fttt, ils passent par le même endroit avec la vache et son veau. Ils partent à toute allure. Quand les gens prennent conscience des faits, ils disent: « Où est Kiryáantaama? » Ils cherchent. Le roi du pays ha dit: « Ah! » Ils disent: « Il est parti avec la vache », ils le lui disent. Il répond: « Il vous a échappé, j'ai rêvé de cela pendant la nuit. »

28. Ils poursuivent les fuyards à toute allure. Comme ceux-ci arrivent à Nkomá, il y a un animal appelé inkóma, il s'enfonce dans un trou. Quand il s'est enfoncé dans le trou, — à cet endroit, il y a beaucoup d'animaux — ils mettent la peau dessus. Mbíbe dit: « Parfait! J'y mets la peau. » Il y met la peau et dit: « Assieds-toi dessus! » Il adresse ces mots à Ntáre: « Assieds-toi dessus! »

29. L'autre répond: « Non! Assieds-toi dessus toi-même, cet animal pourrait me mordre. » Mbíbe réplique: « Si je m'assieds dessus, lorsque tu vaincras, nous partagerons-nous le pays? » Ntáre répond: « Si je suis vainqueur, nous nous partagerons le pays. » Mbíbe s'assied dessus et l'autre s'assied sur ses genoux, sur ses cuisses. L'inkóma sort de l'endroit où les Ha l'avaient enfermé et frappe sur la peau.

*30. Báabaandi báabaHa baari báaje bákurikiye,, inkeend ibi kóok imbog intáre,, bikiivuga vyóóse,, bagasubir inyuma bácuucuuba bakageenda. Básubiy inyuma,, bakameejura. Bágiiye,, umwáan ari Ntáre,, akadúuga reer íngom iravúga, bagasaang akáana kágaHutú karíko kariimb umuzi. Aríwo wiitwá Karyeenda.*

*31. Bat uwo muz uragoor irima, bati numuki? Yiiimvy agezayó númutwé ntáraashikura. Bat uwo muzi númuki? Ati nuuwúmuramá yámar úraangooye. Mbíb at enda reeró : Ntáre,, wufashek úkubók uc ushíkura náahó yawiímvye keéra.*

*32. Agafashak úkubók agac ashíkura. Ngw ashikúre bagasubizayó wáamuHutú bakamuhaambayó. Bat uwo súmuzi wúmuramá níKaryeenda kaabáRuúndi. Bakadúug ingoma zikavúga re. Zivuze,, akadúuga ziravúze ziravúze ziravúze ziravúz aríimy abaríhé baramusaanganira nayé cyáagihúgu nicyaaJábwe.*

*33. Bakadúuga ngo bateeré ruguru mumayira,, nóonohó bakajya báabivúga bakabibarira Jábwe bat erega har umwaámi yiímy iyo ! Jábw at eegóo ? Agahiind umuHutú yiitwá Bivóori. Agahiind uwuúndi yiitwá Kibwáana. Agahiind uwuúnd abiikorereye. Ati geenda mujyé kuraaba : uwo mwaámi bavugá yiímye naw áríkw áragera mubuRuunga.*

*34. Bagatéeker impaamba ngo bateekér impaamba bágera muunzira bati tuura turyé Kibwáana ngo ntiharáagera turaryá bágeenda barabáza mwaábaantu mwe,, ubwo buumburiimburi buvugirahé ? Bati subuumburiimburi twuumv iy íngoma zivugíye murabíbona.*

*35. Bábaza bábaza ngo bagiré bátya bateeye mubuRuunga,, bakajya báshyikiira Ntáre nabáabaantu bamwiimitse kwáakuundi. Bat ubwo buumburiimburi buvugiye hé ? Bagatoora Bivóori,, bakamuc amatwí. Bakamuc amatwí yóóse. Bakamuc isoonga yúrurími.*

*36 Bagatoora Kibwáana bakamwíica. Bagatoor umw ámwiikorereye bakamwíica. Batí geend akarekuka. Akaaza riririri ngw ateeré háriiy ajé harashitse kumugórooba yaaguuy umwúumwá ntagir ámatwí ngw avug ákamam atyá. Ngo bamubaz áti e ! Uuu ! Bati Bivóori yahor akáz ikinyomá s áti yahor abéeshya ntíyarira.*

*37. Ngo bagiré bátya bakajya bábon ararira. Agahuungur ugutwí. Ngo ntavug áhuungur ugutwí. Ngo baraabé,, bagasaang amatwí yaaciitse. Ngo baraabé,, bagasaang ururími rwaaciitse Ooo ! Ntár agateereraká re. Yaamaze kuroonk imiheto reeró. Númuheto nímyaampi. Akadúug akarekuka riririr akamanuk aho kwiiSor agashiinguuka, agateeranira naJábwe kukiRiimbi hárya murw Eeza.*

*38. Báteeraniyehó,, baaMbíbe yámará baamubáriye,, bat umureké : uz umurek áb áriw akubaánza ,, umuras úmwaamp akurashé. At uriindé ? Agaseruk ahágaz atyá nyéne,, ati ni jyeewé Ntár umwáanaawe. Ati niwe wiimyé ? Ati nijye niimyé.*

*39. Ati rekur uwuúnd ati rekur ati rekur uwuúnd ati rekura. Ngw aho ga mwaánaanjy unj imbere ? At eegó. Umwáana mutóoyá. Akarekura wáamwaampi. Ngo bawaánduure bakamúha. Bámuhaaye ngo bawaánduure bakamúha. Agasubizayó Jábwe. Ntáre.*

30. Les autres, ces Ha qui étaient venus à leur poursuite — les singes, les animaux, les buffles, les lions, crient tous — rebroussent chemin bredouilles et s'en vont. Rebroussant chemin, ils s'en retournent. Quand ils sont partis, l'enfant, c'est-à-dire Ntáre, se dirige vers le nord, le tambour bat. Ils trouvent un enfant de Hutú qui est en train de déterrer une racine. C'est elle qu'on appelle Karyeenda.

31. Ils disent: « Cette racine est difficile à déterrer. De quelle espèce est-elle? » Il a creusé longtemps, il a même mis sa tête dans le trou, mais il n'a pas encore arraché la racine. Ils lui demandent: « Quelle espèce de racine est-ce? » Il répond: « C'est une racine d'umuramá, mais elle me donne du mal. » Mbíbe dit: « Vas-y donc, Ntáre, saisis-la de ta main, tu l'arracheras, bien que l'enfant ait longtemps creusé ».

32. Il la saisit de la main et l'arrache. Quand il l'a arrachée, ils remettent le Hutú dans le trou et l'y enterrent. Ils disent: « Ce n'est pas une racine d'umuramá, mais c'est le Karyeenda des Ruúndi. » Ils se dirigent vers le nord et les tambours battent. Tandis qu'ils battent, il se dirige vers le nord; ils battent, battent, battent, battent, il est intrônisé, on vient de partout à sa rencontre, le pays est à Jábwe.

33. Il se dirige vers le nord et, quand ils arrivent en haut, au carrefour, alors on commence à en parler, à dire à Jábwe: « Il paraît qu'il y a un roi qui a été intrônisé dans cette région-là. » Jábwe répond: « Oui? » Il envoie un Hutú nommé Bivóori, il en envoie un autre nommé Kibwáana; il en envoie un autre qui porte leurs bagages. Il dit: « Allez voir ce roi dont on dit qu'il a été intrônisé », tandis que, pour sa part, il arrive à ubuRuunga.

34. Ils emballent leur viatique; ayant emballé leur viatique et atteint le chemin, ils disent: « Déposez, que nous mangions », et Kibwáana de répondre : « Il n'est pas encore temps, nous mangerons plus tard ».

35. Tout en marchant, ils demandent : « Eh vous, les gens, où se produit ce bruit confus ? » On leur répond : « Ce n'est pas un bruit confus, nous entendons où battent les tambours, vous le verrez. » Dès que, posant questions sur questions, ils arrivent à ubuRuunga, et qu'ils atteignent Ntáre et les gens qui l'ont intrônisé comme il a été dit, ils demandent : « Où retentissent ces bruits confus ? » Ils saisissent Bivóori, ils lui coupent les oreilles. Ils lui coupent les deux oreilles, et lui coupent le bout de la langue.

36. Ils saisissent Kibwáana et le tuent. Ils saisissent celui qui portait ses bagages et le tuent. Ils disent à Bivóori : « Pars ! », et il s'en va tout droit. Il accourt à toutes jambes, quand il parvient là-bas, à son arrivée, le soir est tombé, il a la gorge desséchée, il n'a plus d'oreilles, pour parler il fait des signes comme ceci. Quand on l'interroge, il répond : « E ! » - « Oh ! » disent ils, « Bivóori proférait toujours des mensonges. » Son père dit : « Il mentait toujours, mais ne pleurait pas ».

37. Soudain, ils voient qu'il pleure. Il se frotte l'oreille. « Il ne parle pas », disent-ils, « mais il se frotte l'oreille. » Regardant, ils constatent que les oreilles sont coupées. Regardant, ils constatent que la langue est coupée « Oh ! » disent-ils. Alors Ntáre se met en route. Il a reçu des arcs donc, un arc et des flèches. Il se dirige vers le nord, il part droit devant lui, à toutes jambes, il descend là-bas, à Soro, il remonte et rencontre Jábwe à kukiRiimbi, là-bas, à murwEeza.

38. Quand ils s'y rencontrent — cependant Mbíbe et son collègue lui avaient dit : « Tu le laisseras tranquille, il faut que ce soit lui qui t'attaque le premier, et que tu le frappes de la flèche qu'il t'aura décochée. » Jábwe demande : « Qui es-tu ? » Ntáre se montre debout, exactement comme ceci ; il dit : « C'est moi Ntare, ton fils. » Jábwe répond : « Est-ce toi qui es intrônisé ? » Ntáre dit : « C'est moi qui suis intrônisé ».

39. Jábwe dit : «Tire ! » L'autre dit : « Tire ! » L'un dit : « Tire ! » L'autre dit : « Tire ! » Jábwe demande : « Vraiment, mon fils, tu te présentes devant moi ? » L'auteur répond : « Oui. » — C'était un jeune enfant. — Jábwe lâche sa flèche. Après l'avoir ramassée, on la donne à Ntáre. Quand on la lui a donnée et qu'on l'a ramassée — on la lui donne. Et Jábwe la renvoie — Ntáre.

*40. Agasubizay ágatoora Jábw akamut uwó mwiibéer agashika haasí yarúumye. Jábw arapfúuy apfúuye,, Ntár ari nígisaabo cyámatá re. Ntafis ígisaabo cyámatá,, ari nígisaabo cyámatá re. Agaheengeer aramúbaréengeje,, barafáshe Jábwe,, akamuramiza nyagisaabo cyámatá. At uriiind úndamij amatá? Ati ni jyeewé.*

*41. Ati niwewé Ntár umwáanaanjye? At eegó. At uraháaye mwaánaanjy urágasaazan amatá mugihúgu. At uragasaazan amatá mugihúgu. Aho. Bakageenda. Nóonohó ntuuzé... Jábwe bakamuuzana. Bámugejej ah ibitaángaaza vyaárihó. Bati bamut áha murushaang aha? Ati namba ntimuuntá murushaanga nihabi.*

*42. Igihúgu cyúumwáanaanjye cyooca kiraanduka yampeembuuj amatá: ntaamvúra yoob ikigwa. Njyaana mumaBéere yaMbizi. Bakamujyaana mumaBéere yaMbizi reeró bakamutahó Jábwe. Ntár akiím akakigaanza wéenyené. Akígaanje wéenyené,, uruumva,, akibamw átyó.*

*43. Ntáre núukw iryo rikab ijaamb akiigaanz aty ákab aríwe Ntáre yaambere reeró. Akajy avyáara núukw iryo rikab ijaamb umwaámi reeró. Abaayé Mwéezi. Kikabamw ábagánwa bátyo kigakwiigwa nábagánwa bátyo.*

*44. Iyo nkurú nayibwiirwa nabaadáatá, numugani wabaadáatá, nabaasóokúru nabaasóokúruza. Ntár akigaanz atyó. Ab umwaám atyó. Gir umwaámi.*

* * *

*45. Sé waMwéeezi Ntáre; yarábaay umwaám ariigaanza. Aragikwiir aheer uButuutsi bwóóos ataangir aty ágéreer atáh adashyir úmuhan atáh adashyir úmuhan atáh adashyir úmuhana. Ab aríwe mwaámi yiigáanza rwóóse. Aríigaanza. Abagíze ngo baravyúurwamw úbugarariji bwóóse,, bábucinyira mumucyáamo.*

*46. Aravyáar araabiir abagoré beénshi. Avyaar abáana beénshi rwóóse. Rwóóse baragwiira barakigabura. Nuuko bákigabuye,, bamwé baahorá bágarariza,, bamwé baahorá bávyuuka biiyit abaámi bávyuuka,, baratiinya. Ngo baheengéere Ntáre yaatáanze reeró,, hateera Rwoog umuHutú. Aradúuga.*

*47. Ati jyeewé ntáteeyé Mwéezi! Aradúug av iy ibuRagáne,, aratéera. Aráaduka. Agiheer iy aranyag inká zóóos abó birí kumw áti nyaga múbaag izógutúunga ziibeereye muBukéeye. Uruumva.*

*48. Nóonohó núukw iryo rikab ijaambo,, atéey agíze ngw ashik aho kuuNgaara,, nóonohó báabagánwa búmwaámi báabaandí báabaTáre baaMúziga baaRwaasha baaNtáre,, bajya bámuhiinduka reeró bataanguye baramusaba baramureembeera bati wewé niko: niwewé mwaám uriimye.*

*49. Nóonohó reeró,, bajya bámuc iryá bámuc inó baramwiica re. Hataangura reeró: kugarariza Bitoóngore. MweéneNdiivyaariye. Yatwáar ubuRuunga mbere. Aragarariz aróy ibwaámi núukw iryo rikab ijaambo ngw aheengéere Rwooga baamuhéenze,, arahiindukir ati namba réka gusab umwaámi sába jyeewé só sáaha yaámye yiicaye? SóNdiivyaariye yar áaha nawé yar áaha nawé Ndiivyaariye yarápfuuye. Ati nóoné ngó turiindé Mwéezi tumwiirukane. Nóonohó Bigo... Bitoóngor agahitan amashuur ay atatu, muunka ziiráaro ryúmwaámi. Akageend akabáaga.*

40. Il la renvoie, il vise Jábwe, il le frappe au sein, et Jábwe tombe raide mort. Jábwe est mort.

Quand il est mort, Ntáre a une baratte de lait. N'a-t-il pas une baratte de lait ? Il a certes une baratte de lait. Voyant qu'il l'a abattu au milieu de ses sujets, et que ceux-ci tiennent Jábwe, il en profite pour lui présenter la baratte de lait. Jábwe demande : « Qui es-tu, toi qui me présentes du lait ? » L'autre répond : « C'est moi ».

41. Jábwe demande : « C'est toi Ntáre, mon fils ? » Il répond : « Oui ». Jábwe dit : « Merci, mon fils, puisses-tu atteindre la vieillesse comblé de lait, dans ton pays ! » Bon. Ils s'en vont. Alors, chose .... Jábwe, ils l'emportent. Quand ils l'on amené ici, des faits étonnants se sont produits. On demande : « Faut-il l'enterrer ici, dans la vase ? » Jábwe répond : « Non, vous ne m'enterrerez pas dans la vase, c'est un mauvais endroit.

42. Le pays de mon fils périrait immédiatement. Il m'a ranimé en me donnant du lait. Il ne tomberait plus de pluie. Emmenez-moi à mumaBéere de Mbizi ». Ils l'emmènent là-bas, à mumaBéere de Mbizi, ils y enterrent donc Jábwe. Ntáre est intrônisé et gouverne seul le pays. Tout en le gouvernant seul, écoute, il vit là dans ces conditions.

43. Ntáre, tel est le mot juste, gouverne ainsi le pays à lui seul; c'est lui donc qui est Ntáre I. Il engendre, tel est le mot juste, un roi qui est devenu Mwéezi. Et ainsi les princes vivent dans le pays, le pays est ainsi riche en princes.

44. Cette histoire, je l'ai entendue de mes pères, c'est un récit de mes pères, de mes aïeux et de mes bisaïeux. Ntáre gouverne ainsi le pays. Il devient ainsi roi. Salut !

* * *

45. Ntáre, père de Mwéezi, est devenu roi et gouverne seul le pays. Il le parcourt et commence par tout l'uButuutsi; il commence comme suit, en y bâtissant des enclos, sans qu'il y ait un seul lieu où il n'installe un groupe d'enclos. C'est lui le roi, qui gouverne absolument seul. Il gouverne seul. Ceux qui veulent s'engager dans toute rébellion, on les précipite au pied d'une colline.

46. Il a des enfants, il épouse beaucoup de femmes. Il engendre vraiment beaucoup d'enfants. Vraiment, ils sont nombreux et se partagent le pays. Après qu'ils se le sont partagé, ceux qui avaient l'habitude de se révolter, ceux qui avaient l'habitude de relever la tête et s'intituler rois en relevant la tête, prennent peur. Profitant donc de ce que Ntáre est mort, le Hutú Rwooga attaque. Il se dirige vers le nord. Il dit : « Si moi je n'attaque pas Mwéezi ? » Il va vers le nord, il quitte l'ubuRagáne, il attaque. Il arrive brusquement. Il commence par cette région là, il razzie toutes les vaches ; à ceux qui sont avec lui, il dit : « Dépecez quand vous razziez ; celles que nous devons garder se trouvent à Bukéeye ». Écoute !

48. Alors donc, tel est le mot juste, quand il attaque et qu'il est sur le point d'arriver à kuuNgaara, alors les princes du roi, les fameux abaTáre, les Muzíga, les Rwaasha, les Ntáre se tournent contre lui. Ils commencent par se soumettre à lui, ils le flattent en disant : « Toi, vraiment, c'est toi le roi, tu es intrônisé.»

49. Puis ils se placent tout autour de lui et le tuent.

C'est donc Bitoóngore qui se révolte en premier lieu, le fils de Ndíivyaariye, qui précédemment gouvernait l'ubuRuunga. Il se révolte; tandis qu'il se dirige vers la résidence royale, tel est le mot juste, ne perdant pas de vue qu'on a dupé Rwooga, il fait demi-tour. Rwooga dit : « Non, cesse de présenter tes hommages au roi, présente les à moi; n'est-ce pas ici que ton père était toujours assis ? Ton père Ndíivyaariye était ici. » Quant à lui, il était là. Mais Ndíivyaariye était mort. Rwooga dit : « Donc, il faut que nous tenions bon contre Mwéezi et que nous le chassions. » Alors Bigo.... Bitoóngore prend en passant trois taureaux parmi les vaches d'un gîte du roi. Il va les abattre.

*51. Abáaze,, bakajya núukw iryo rikab ijaambo bábibarir umwaámi Rwoog agéze gutsiindwa reeró Bitoóngore reer úmwaám akajy amúyobor akajy apf átyó re. Icyo gihúgu reeró Ntáre nuukw iryo rikab ijaambo ntáawakímugaanzamwó. Niwé yakígaanza bó na-Mwéezi. Gir umwaámi. ( Niivyo nabóonye Nuúmviise. Ivyó nabóony ivyo vyó nooba mbéeshya númugani. )*

* * *

*52. Ndíivyaariy aravúze bavuganye nasé Ntár akab imfúra yíiwé. Ati jyeewé: nínapf éjó,, ugize ngo hazookwiima Twaárereye ? Ati niw ázóokwiima nacyaane : kukw ár úumwé. Uwuúnd ati ntavy uzóoshóbora hátiimyé Gisoonga wewé bizookugoora : hariima Gisoonga. Uwuúnd ati namba : nzookwiimika Twaárereye. At uzoomwiimik uté ?*

*53. Bizookugoora ntúzoobishóbora bizookubeer amahaánga. Eéwe níwabishobóra,, urabikora yámará jyeewé nzoosiga bízookugóora Akamúbarira. Amúbariye Ntáre,, ngw ageré gutáanga,, Ndíivyaariye,, akagira ngo hiima Twaárereye. Ngw atebé,, agasaanga Rwaasha,, ntuuzéee... aBéeneengwe bíbuunyina waMwéezi,, biimitse Gisoonga reeró.*

*54. Ndíivyaariye ngw azé kugira ngo yiimitse Mwéezi,, agasaanga biimitse Mwée... baámbe Gisoonga. Biimitse Gisoong abáaye Mwéezi,, Twaárereye nawé,, s árapfúuye,, agac acókera kumugoré wínguumb asizwé nasé muGasor akamúcyuura.*

*55. Amúcyuuye,, ngw agir ájya kwiima,, agasaanga Mwéezi yaahéjeje kwiima. Yacyuuriye kukigaandaaro. Ndíivyaariye ngw azé eee. Nagóomvye kó hazóokwiima Twaárereye ; nooné hiimye... hiimye Gisoonga ? Jyeewé : ndagiiye : daatá yaráandáhiye kó bizóongóora Ndíivyaariy agac asúbir inyuma ntíyagárutse gusheengera.*

*56. Agac apfá. Apfúuye Ndíivyaariye , nóonohó Twaárereye,, akajy adíidagira,, agatéera Mwéezi re. Mwéezi reer áriimye. Mwéez ar iKigaánda re. Bikarwaana re. Birwaanye,, Rwaash agaciish ingab inyuma bigac inyuuuma bakajyaan inkíiko yóóose bagaseruk inyuma bakajy inyuma yáabo bakab igisagára bakagemurirwa.*

*57. Bikarwaaana Twaárereye naMwéez abaantu bápf abaantu bápfa ngw aheengéere bateey iNkoóndo,, ntuuzé Twaárereye, akajy abóna yáangabo yókwaaRwaash iragagamutse,, ngo nib ájé kuneesha. Bakabata hagat ábókwaaMwéezi náabókuuntúuzé háry iNkoóndo kwaabaaNtáamatúungiro,, bakabasaangahó.*

*58. Ntaanuúmwe yagíiye bakabatemagurihó bóóose ntihágeende nuúmwe ntáaTwaárereye ntáazáangabo zíiwé bakabákuura. Nihó baágira ngo biracíitse nkíivyí Nkoóndo re, Hagaca hiima Mwéezi reer ákab aríwe yiigáanz akab aríw aciik úmwaámi. Ndíivyaariy akageenda reer ágac ajy iyo reer ákagum iy iBwéeru reeró yar aátuuye.*

*59. Hagasigar abáana biiwé baaNasaango re. Nóonohó bakavyaar abaándi báana baaKánugúnu reeró baasé wabaaMbaanza-rugabo. Bakáanka gusaba Mwéezi re. Bakagum iyo re. Báanse gusaba Mwéezi Mwéezi bírwaana birwaana náabáana biiw áhaayé baasé wabaaKáregéya naNtárugéra.*

51. Quand il les a abattus, tel est le mot juste, on le dit au roi. Lorsque Rwooga va être vaincu, Bitoóngore donc, le roi lui impose son autorité, et il meurt ainsi. Ce pays donc, Ntáre, tel est le mot juste, n'en partage la direction avec personne. C'est lui qui le gouvernait, lui et Mwéezi. Salut ! ( Voilà ce que j'ai vu, que j'ai entendu. Ce que j'ai vu, ce serait mentir : c'est un récit ).

* * *

52. Ndíivyaariye parle, il parle avec son père Ntáre, il est son fils aîné. Ntáre dit : « Si moi je meurs un jour, tu dis que c'est Twaárereye qui sera intrônisé ? » Ndíivyaariye répond : « C'est lui qui sera intrônisé, sans aucun doute, parce qu'il est le seul. » L'autre dit : « Tu n'y parviendras pas ; si ce n'est pas Gisoonga qui est intrônisé, tu auras des difficultés ; il faut que ce soit Gisoonga qui soit inrônisé. » L'autre répond : « Non ! J'intrôniserai Twaárereye. » Ntáre reprend : « Par quel moyen l'intrôniseras-tu ?

53. Tu auras des difficultés, tu n'en sortiras pas, cela te causera des ennuis. Eh bien ! si tu le peux, tu n'as qu'à le faire, mais moi je te laisserai dans tes difficultés. » Il le lui dit. Quand Ntáre le lui dit, au moment où il touche à la mort, Ndíivyaariye croit que c'est Twaárereye qui sera intrônisé. Avec quelque retard, il s'aperçoit que Rwaasha, chose . . . les aBéeneengwe, de la famille de la mère de Mwéezi, ont intrônisé Gisoonga.

54. Lorsque Ndíivyaariye vient dire qu'il intrônise Mwéezi, il constate qu'on a intrônisé Mwée . . . plutôt Gisoonga. Comme on a intrônisé Gisoonga et qu'il est devenu Mwéezi, Twaárereye, de son côté, son père meurt, et lui se précipite aussitôt chez une femme stérile laissée par son père à Gasoro, et l'épouse.

55. L'ayant épousée, quand il veut aller se faire intrôniser, il constate que Mwéezi est déjà intrônisé, Il l'avait épousée pendant son deuil. Lorsque Ndíivaariye arrive, il dit : « Eh quoi ! Je voulais que ce soit Twaárereye qui soit intrônisé, or c'est . . . c'est Gisoonga qui est intrônisé ? Moi, je m'en vais, mon père m'a prédit que j'aurai des difficultés. » Ndíivyaariye fait aussitôt demi-tour, et il n'est plus revenu se présenter à la cour.

56. Il meurt aussitôt après. Quand Ndíivyaariye est mort, alors Twaárereye se hâte d'attaquer Mwéezi. Mwéezi donc a été intrônisé. Mwéezi est à Kigaánda. On se bat. Pendant qu'on se bat, Rwaasha fait passer son armée par derrière, ils passent par derrière, ils longent toute la frontière et surgissent par derrière, ils sont derrière eux, ils établissent un camp et se ravitaillent.

57. Twaárereye et Mwéezi se battent longtemps, des hommes meurent, des hommes meurent; au moment où ils s'aperçoit qu'ils arrivent à Nkoóndo, chose, Twaárereye voit que l'armée de Rwaasha arrive en masse et croit que ce sont ceux de Mwéezi que Rwaasha vient vaincre. Les gens de Rwaasha encerclent ceux de Twaárereye, de concert avec ceux de Mwéezi et de chose . . . . , là-bas, à Nkoóndo, de Ntaamatúungiro ; ils les rencontrent là.

58. Il n'y en a pas même un seul qui s'en est allé, ils les y massacrent tous sans que même un seul ne s'en aille, ni Twaárereye ni ses troupes ; ils les anéantissent. C'est à ce moment qu'on créa le dicton suivant : « Cela craque comme à Nkoóndo. » Mwéezi règne donc, c'est lui seul qui gouverne le pays, c'est lui qui devient roi. Ndíivyaariye s'en va, il va aussitôt là-bas, dans l'uBwéeru, où il avait son domicile.

59. Restent ses enfants, les Nasaango. Ils engendrent d'autres enfants, les Kanugúnu, ancêtres de Mbaanza-rugabo. Ils refusent de présenter leurs hommages à Mwéezi. Ils restent là-bas. Comme ils refusent de présenter leurs hommages à Mwéezi, Mwéezi se bat, se bat, se bat avec les enfants de Ndíivyaariye, auxquels il a fait des cadeaux, ancêtres de Kanugúnu et de Ntarugéra.

*60. Nóonohó reer ákananirana. Nóonohó Macoonco reer ákajy azá reeró naKirima bakajya báteera Mwéezi re. NábaZuúngu. Bakajya bámugeza mubuRuunga bámuneesheje báaramugéjeje kure,, bakajy abaZuúngu bámufata bakamutuur iKigaánda náabáana biiwé. Bakabáteramira bakabáraariira.*

*61. Baanka kó báabáansi boobiica. Báabaandi bagoombá kubiica,, bakagira ngw afashwe ngw apfé. Nóonoh ágasaba re. AbaZuúngu bat erega yakábaaye Mwéez ariwe mwaámi! Akagum aho reeró bakabagaburira naMacoonco. Bábagaburiye naMacoonco,, Mweézi,, kó wabaay árí wewé mwaámi Gisaabo dushiimyé,, tubarir uwakúbabaje rwóóse. Ati jyeew úwambábaje rwóóse mwootaangúra kuumpoora,, Simbabáwe. Kanugúnu.*

*62. SéwaMbaanza-rugabo. Bagatoora Rutega reeró bagatoora Simbabáwe reeró bakabanyag inká záabo bakabanyaga bakabiica bakabanyaga bakabákoomboza bakabasohora. Bakajya báhamagara Kanugúnu re. Kanugún akaaza kwiiyereka.*

*63. Ajé kwiiyereka ngw araaje gusab abaZuúngu baamutéeye yaaj atiiny atiiny ivyábaZuúngu,. nóónohó bakajya biica Kanugúnu re. Mwéez ati jyeewé múunyiciye Kanugúnu. Biishe Kanugúnu reeró,, BaaMbaanza-rugabo bagaca básubir iyo bagaheer aho bátyo bágarariza biicana bátyo reeró. Mwéez agatsiind atyó. Niivyo nabóonye.*

* * *

*64. Umwaámi wíRwaanda yagóomba gutéer uwibuRuúndi núuwibuRuúndi ngo bagaanzány umw ásohór uwuúndi. Bararwaaana bárwaanye,, Mutáaga waambere,, akarwaan akarush ibiíndi kubiica,, arabiic arabamara. Yárabiishe yárabanéesheeeje,, haanyuma hagir umuuntu yaciitse. Av in ibuRuúndi.*

*65. Arageend asab umwaámi wíRwaanda nay úwiino yáramunyáze. Aramurerek at ereg uryá muunt abaneésha wiinzóbe hárya mureká kumúteera,, niwé Mutáag ury ábaneésha. Uryá wiinzóbe munín az ákamar abaantu,, niw ábaneésha níw azá rugaca rútsiinda.*

*66. Nóonohó reeró,, bakageenda reeró bakabaaz uruti,, rwúmuteté,, rwigiti cyiitw úmuteté bagakwiikiramw ticúmu re. Ati jyeewé: waamwaámi: ungiríye néezá,. kó wangiríye néezá yanyáze,, jye nzoomukwiicira ndamúuzi. Kaándi: uRwaanda ntiruzóobá rúgisubiira kurwaana núbuRuúndi.*

*67. Nóonohó reer ákajy amúrereeek aneeshej abaantu bóóse,, akamútega reer ákamut icúmu, mururimi rwikibero. Riri muruti rwúmuteté. Mutáag akagwa reer ákagarama. Akajy abámiij amaráso reeró. Akabamiij amaráso Mutáag ati: uRwaanda núbuRuúndi,, ndabáhuumiye ntimúbe múgisubiira gutéera. Bagac uRwaanda rútsiindwa reeró. Hakiima Mwaambutsa reeró Waambere reeró.*

*68. Mwaambutsa, yiimye waambere,, haá, rwáarwiimo ruuzé nyaábuna. Nóonohó reer ínká,, abaantu,, imirir igatéer ikaak inká zikaak inzu bakajya bábon ibiintu biríiyakije bikaaka vyóóose bakaraaba bati noon ivyo biintu bizoogeenda bite?*

*69. Akaruha reeró: Mwaambutsa. mukó babihanúur abapfumú: Mwaambuts agéze kugira reero: akaruha reer ákiita mumurir ati haakw ibiintu biher ágahiirayó, nikó gupf úmurir ibiintu bireka kwaaka vyóóse. Niiyo nkurú nuúmviise.*

60. Il est invincible. Macoonco vient à plusieurs reprises avec Kirima, ils attaquent Mwéezi avec des Européens. Ils l'emmènent à ubuRuunga après l'avoir vaincu et malmené ; les Européens s'emparent de lui et l'installent à Kigaánda avec ses enfants. Ils veillent sur eux et montent la garde auprès d'eux.

61. Ils craignent que leurs ennemis ne puissent les tuer. Ceux qui voulaient les tuer croient qu'il est pris pour être mis à mort. Il présente ses hommages. Les Européens disent : « De fait, c'est bien Mwéezi qui est roi ! » Il reste là et ils partagent le pays entre lui et Macoonco. Après avoir partagé le pays entre lui et Macoonco : « Mweézi, puisque c'est bien toi qui es le roi Gisaabo, dont nous sommes satisfaits, dis-nous qui t'a fait souffrir le plus. » Il répond : « Moi, celui qui m'a fait souffrir le plus, de qui vous devriez me venger en premier lieu, c'est Simbabáwe, puis Kanugúnu,

62. puis le père de Mbaanza-rugabo. » Ils arrêtent alors Rutega, ils arrêtent Simbabáwe, ils leur enlèvent leurs vaches, ils les destituent et les exécutent; ils les destituent, ils leur enlèvent leurs pouvoirs et les exilent. Puis ils appellent Kanugúnu. Kanugúnu vient se présenter.

63. Quand il vient se présenter, croyant venir présenter ses hommages, les Européens l'ont attaqué ; il est venu avec crainte, craignant les affaires des Européens ; alors donc, ils tuent Kanugúnu. Mwéezi dit : « C'est pour moi que vous devez tuer Kanugúnu. » Après qu'on a tué Kanugúnu, Mbaanza-rugabo et les siens s'en retournent aussitôt ; leur premier geste est de se révolter de même et de s'entre-tuer ainsi. Mwéezi ainsi vainqueur. Voilà ce que j'ai vu.

* * *

64. Le roi du pays rwaanda voulait attaquer celui du pays ruúndi et celui du pays ruúndi pour que l'un d'eux remporte la victoire sur l'autre et le chasse. Ils se battent longtemps. Tandis qu'ils se battent, Mutáaga I combat mieux que les autres et tue les ennemis, il les tue jusqu'au dernier. Après qu'il les a tués et vaincus, il y a un homme qui a déserté. Il part d'ici, du pays ruúndi.

65. Il vaprésenter ses hommages au roi du pays rwaanda ; celui d'ici, par contre, lui a enlevé ses biens. Le déserteur espionne ce dernier et dit : « Eh bien ! cet homme au teint clair, qui vous vainc, voilà que vous cessez de l'attaquer ! C'est lui Mutáaga, celui-là qui vous vainc. Quand cet homme au teint clair, de grande taille, vient, il extermine les gens; c'est lui qui vous vainc, c'est lui qui, dès qu'il arrive, livre un combat victorieux ».

66. Alors donc ils vont tailler du bois d'umuteté, de l'arbre appelé umuteté, ils y emmanchent un fer de lance. Il dit : « Quant à moi, puisque, toi, le roi, tu m'as fait du bien, puisque tu m'as fait du bien et que l'autre m'a dépouillé, moi je le tuerai pour toi, je le connais. Ensuite, le pays rwaanda ne recommencera plus à se battre contre le pays ruúndi. »

67. Alors donc, il espionne le roi ruúndi; celui-ci vainc tout le monde ; l'autre le guette et le frappe de sa lance sous la cuisse. Elle est en bois d'umuteté. Mutáaga tombe raide mort. Il les asperge de son sang. Mutáaga les asperge de son sang en disant : « Pays rwaanda et ruúndi, je vous porte malheur, ne recommencez jamais à vous attaquer. » Le pays rwaanda est donc vaincu, C'est Mwaambutsa I qui devient roi.

68. Lorsque Mwaambutsa I est intrônisé, oh ! les calamités surviennent de plus belle. Alors les vaches, les gens - les incendies sévissent, ils brûlent les vaches, ils brûlent les maisons; les gens voient les choses brûler spontanément, tout brûle, ils regardent en disant: « Comment iront ces choses ? »

69. Finalement donc, Mwaambutsa, suivant ce que lui conseillent les devins, lorsque Mwaambutsa est disposé à . . . finalement, il se jette dans le feu en disant : « Plutôt que ne périssent les choses ! » Il y brûle, il meurt. Quant au feu, les choses cessent toutes de brûler. Tel est le récit que j'ai entendu.

## Notes.

1. *Là-bas* : cette locution est employée par référence au lieu où parle le conteur, de même que les mots et locutions similaires qui se rencontrent dans la suite du texte (ici, là, en deçà, au-delà, etc.).

2. *Aza mwiiTaanganika* : correction apportée par le conteur, qui avait dit muButuutsi.

3. *Imisiisa* : espèce de poissons de très petite taille.

10. *Lui seul* : c'est-à-dire que personne d'autre n'avait un couteau pareil.

10. *Il ne courait pas, c'était un animal* : périphrase signifiant qu'il courait très vite.

11. *Les graines* : ces mots sont sous-entendus dans le texte. La tradition veut qu'un enfant destiné à régner tienne, à sa naissance, des graines dans la main.

13. *Comment ?* : immédiatement après ce mot, le conteur interrompt les paroles de Jábwe pour ajouter une phrase omise par inadvertance.

13. *AbaRaanga* : selon le conteur, ce nom de famille, qui contient le radical - raang - *désigner, indiquer*, rappellerait que ceux qui le portent ont indiqué à Nsoro l'endroit où Jábwe était allé.

15. *En deçà, au-delà* : par rapport à la rivière Waagá.

16. *Iraaba* : espèce de plante ressemblant à la fougère et employée comme vermifuge. *Ubukarakara* : fruit de l'arbuste appelé *umukarakara*.

15. *Peuvent-ils se vaincre ?* : interrogation équivalant à une négation.

16. *Ibiróbo* : selon le conteur, les flèches de ce type étaient munies d'une longue pointe de fer ; les arcs, d'une corde en peau de mouton.

17. *Inyamapiri* : selon le conteur, il s'agit d'une espèce de fusils qu'on employait à l'époque où les Allemands ont occupé le pays.

18. *Suis - je vaincu ?* : tournure signifiant *je suis vaincu*.

18. *Allonge tes jambes, Bigíga* : le conteur explique que, Bigiga étant assis au bord du précipice, Nsoro lui demande d'allonger les jambes afin de s'asseoir sur ses genoux et que c'est au moment où il s'y est assis que tout a disparu.

21. *Le roi du pays ha dit* : il s'adresse à sa femme.

25. *Ces gens-là* : les deux devins de Nsoro.

28. *Inkóma* : espèce de serpent.

30. *Vers le nord* : vers le centre du pays ruúndi.

32. *On vient de partout à sa rencontre* : le texte signifie littéralement : *ceux qui sont où ? viennent à sa rencontre*.

35. *Ubuumburiimburi* : nom péjoratif du bruit des tambours.

37. *Jábwe* : correction apportée par le conteur, qui avait dit Ntáre.

40. *N'a-t-il pas une baratte de lait ? Il a certes une baratte de lait* : périphrase à valeur d'insistance.

44. *Salut* : le texte signifie littéralement : *aie le roi !*

45. *Umuhana* : ce mot est suivi d'un groupe d'environ quatre mots que l'auteur même n'a pas compris en écoutant l'enregistrement.

49. *Saba jyeewé só sáaha yaámye yúcaye* : mots substitués par le conteur à un fragment d'enregistrement incompréhensible. Tout ce passage est confus ; le conteur a, de toute évidence, perdu le fil de ses idées et entremêle des épisodes successifs.

51. Les mots placés entre parenthèses ont été ajoutés par le conteur alors qu'il croyait l'enregistrement terminé.

52. *Le seul* : c'est-à-dire que Ntáre n'avait pas eu d'autre enfant de la mère de Twaárereye.

52. *Ntáre* : correction apportée par le conteur, qui avait dit Mwéezi.

59. *Il a fait des cadeaux :* c'est-à-dire qu'il leur a donné des collines à administrer.

64. *Et celui du pays ruúndi :* la répétition de ces mots s'est faite par erreur.

# Dag- en jaarverdeling bij de Bakoongo.

De indeling van het etmaal zoals die hier gegeven wordt, berust op eigen onderzoekingen bij baKoongo van Leemfu, Mpese, Kimpako en Kimvula, dus baMpangu en baNkanu. Die van het jaar echter werd alleen te Leemfu opgetekend, al geldt dezelfde indeling ook elders, wellicht met kleine varianten ; maar wij hebben ons hiervoor tot Leemfu beperkt.

Als uitgangspunt diende ondermeer het artikel van de E. P. L. DENIS S. I., La supputation du temps et le calendrier chez les Bakongo [1]).

## I. DAGINDELING.

Tegenwoordig hoort men vooral bij jongeren, zelfs bij degenen die amper een mondvol Frans kennen, midden in een gesprek in zuiver kiKoongo, plots de tijdaanduiding « mu trois heures ». Maar ook de bepaling *mu ntaangú tátu* is zeer jong: ook deze tijdbepaling is vanuit Europa ingevoerd.

De oude baKoongo hebben blijkbaar, evenals wij, de behoefte gevoeld toch enigszins de tijd te bepalen, overdag en 's nachts, al schijnen zij — nu nog altijd — tijd te veel te hebben. Zij kennen althans het geluk, niet jachtig te leven en niet slaaf te zijn van hun tijd.

De vroegste morgenuren worden naar het eerste hanegekraai geschat, en de uren overdag naar de zonnestand die over het hele jaar omtrent gelijk blijft, soms ook naar het werk dat rond die tijd gewoonlijk gebeurt ; 's avonds naar de bezigheid.

Gemakshalve zullen we hier ónze uuraanduiding gebruiken, met telkens de uitdrukkingen die bij onze baKoongo diezelfde tijd *bij benadering* aangeven. Voegen we dus in gedachte bij het uur telkens het benaderende « rond », « ongeveer tussen 7 en 9 uur », enz.
*Ntáangu* betekent zon, tijd, vandaar uur, tegenwoordig ook uurwerk.
*Mwiini* duidt op het daglicht, op het licht en de hitte van de zon.
*Kúuma* houdt eerder verband met de weersgesteldheid : hoort tot klas 15 (lokatiefklas), vergelijk woorden als *kiima* (klas 7) ding, *fiima* klein ding, niemendal, *búuma* (klas 14) handeling, zaak, ook wijze.

---

1) In CONGO 1938 II dec. bl. 481, bep. bl. 482-3 Les heures du jour, bl. 486 Les saisons, etc. Verder hebben we onze inlichtingen ingewonnen bij een oude man, Emmanuel Kizuunza, en duistere punten werden door een of andere inlandse priester opgehelderd.

*uur.*

2-3. *Nsusú ntete* [2]. het eerste hanegekraai.

3-4. *Nsusú zóole,* het tweede hanegekraai.

4-5. *Nsusú tátu,* het derde hanegekraai. Het is nog nacht en duister, *fúkú-fuku* ( *fúku* nacht ).

5.30 *Kuumá kukyéele,* de dag is aangebroken : het begint te schemeren. Het is nu *nkalá mpúumbu* [3] : aan de einder in het oosten is het nu alsof allemaal hoopjes te zien zijn ( *nkala* aardhoop in het veld ). Het is nog schemerdonker, *mbungulúlu.* In de streek van Kimvula heet het *mbungi-mbúngi* : het is nog « wazig » ( vgl. *buúngi* mist ). Men spreekt ook van *nsyúuka* of *nsyúká ńsyúka.* Nu begint het te klaren.

6. *Ntaangú (yi)túúkidi* [4], de zon is uitgekomen, de zon is op.
Als tijdbepaling geldt *mu matúúká má ntaangu.*
Het is nu *méné-mene,* morgen : het is al klaar. De vrouwen dalen af naar de bron.

7-9. *Ntaangú tómbokele,* de zon rijst. Als aanduiding van de tijd wordt gebruikt : *mu matoombúká má ntaangu, mu ntoombúká yí ntaangu,* in Kimvula ook *gana gatómbókélé ntaangu.* De tijd tussen 8-9 word ook genoemd *mu ntaangu nkulúnká nkulumúká básóóngi : basóóngi bakúlumukini ku maba,* de palmwijntappers zijn van de palmbomen af. Dat gebeurt rond 14 uur ook weer.

9-10/11. *Ntaangú búndukidi,* de zon is reeds hoog gestegen ( *-buundúk-* schuin stijgen, hellen ) = *mu mabuundúká má ntaangu. Ntaangú sánukini,* de zon staat reeds hoog en geeft reeds goed warmte = *mu masanúká má ntaangu. Mwiini usákidi* de warmte is verhevigd.

12. *Ntaangú lúngidi,* de zon staat op z'n hoogst ( *-lùng-* vol zijn = *mu ntaangu ńlúúngu, mu ntaangu másiinsa,* het is middag.

Van nu af gaat de zon weer aan het dalen :

14-16. *Ntaangú béndokele,* de zon staat schuin = *mu mabeendúká má ntaangu.* Hiervoor zijn er veel uitdrukkingen, o. a. *ntaangú gétokele / gélokele / géengele / géngokele / géngamene,* alle met de betekenis « de zon is schuin gaan staan », met telkens weer de tijdaanduiding : *mu magetúká / magelúká / mageéngá / mageengúká / mageengámá má ntaangu.*

Van nu af kan men reeds spreken van *nkookíla* avond, ook namiddag, al wordt het toch vooral vanaf 18 uur gebruikt.

17-18. *Ntaangu nwiini meenga,* de zon is bloeddronken, de zon ziet bloedrood. *Ntaangú léngokele, ntáángú yí málémbé-málembe,* de zon is verzacht = *mu maleengúká má ntaangu.*

18-19. *Ntaangú dímukini, ntaangú dyúúkidi,* de zon is ondergedoken, de zon is onder = *mu madimúká / madyuúká má ntaangu. Ntaangú fwiidi, kuumá kufwiidi,* de zon is vergaan. *Ntaangú yídidi, kuumá kuyídidi,* de zon is verduisterd, het is aan

---

2 ) e en o hebben hier steeds de waarde van de halfopen e en o : ɛ en ɔ.

3 ) Bij gebrek aan de nodige tekens worden hier onderstreepte n en m gebruikt. Deze vertegenwoordigen een syllabische n en m. te onderscheiden van gewone n en m die niet syllabisch zijn en geen eigen toon hebben. Zo is er b. v. een verschil tussen nkéenda « liefde medelijden » en nkéenda « verhaal, nieuws » ; tussen ntaantu « leed » en ntaantu « brug ( boom ) » of ntaantu « vijand » : tussen nsaanga « een rups » en nsaanga « parel » : de eerste van elke reeks is tweesilbig en behoort tot een andere naamwoordklas dan de vergeleken woorden die drie klankgrepen bevatten. Duidelijk is ook het onderscheid tussen ungaana « geef mij » en ungaana « geef hem » : in het laatste blijft de g zelfstandig, frikatief, terwijl in het eerste geval n en g tot een velare n + okklusief versmelten.

De alleenstaande g is steeds frikatief.

4 ) In klas 9 valt het werkwoordprefix meestal weg. We schrijven dan ook voortaan zonder yi.

het deemsteren. *Kuumá kulákamene* met dezelfde betekenis. In de streek van Kimvula hoort men ook *ntaangú kóbokele*, de zon is gedaald, is ( het gat ) ingegleden.

Het is avond, *nkookíla*, het invallen van de nacht, *mpiimpa* of *masíka*. Het is de tijd van het avondeten, *ntáángú mádyá má nkóókíla*.

19-21. *Ntáángú ngyámbíla*, de babbeltijd : de tijd dat ze gezellig rond het vuur zitten te praten. Hier groeit de gesproken woordkunst, hier worden de oude verhalen opgehaald, fabels en klankronieken. Hier leren de jongeren vertellen. Die babbeltijd kan vanzelfsprekend veel langer gerekt worden.

21-22. *Ntáángú kúlééka / yi ndééka* : het vuur wordt gedoofd, het is slapenstijd. Het uur verschilt natuurlijk ook weer van mens tot mens, van jong tot oud, van dag tot dag. En bij feesten en dansgelegenheden duurt het meer dan eens tot in de kleine uurtjes.

21/22-24. *Kílú kintete*, de eerste slaap.

24. *Dingi-díngi*, het ogenblik dat alles stil is rondom, *kuumá kudiingidi*, de rust is gevallen, alles zwijgt : middernacht !

24-3/4. *Kílú kízóole*, de tweede slaap.

3/4-5. *Kílú kítátu*, de derde slaap.

En intussen kondigt het hanegekraai alweer de nieuwe dag aan.

## II. DE JAARGETIJDEN.

Zoals bij ons wordt ook bij hen het jaar ingedeeld in jaargetijden, maar gezien het tropisch klimaat valt de indeling heel anders uit. Hier ook zijn er weer- en seizoenspreuken in zwang [5].

Er worden twee grote jaargetijden onderscheiden, met onderdelen :

1. *Nsúúngi mvula*, het regenseizoen.
2. *Nsúúngi kísiwu*, of kortweg *kisiwu* [6], het droog seizoen. Elk van beiden kent meerdere, min of meer lange, perioden. Zo het *regenseizoen* :

1. *Mvúlá ntete*, de eerste regen : begint na de broussebrand het jonge groen ( *ntuku-ntúku* ) weer te spruiten, schiet de *nkáamba* ( een reuzeboom ) botten, dan is de eerste regen gekomen : *ntuku-ntuku zimenene, nkaambá mitéékele, si mvúlá ntété kwáni.*

2. Vrij regelmatig regent het nu, maar niet zo lang na Kerstmis valt een kort droog seizoen, *kyáansu*, met heldere en zonnige hemel.

Tijdens het eerste deel, *lunkyánsú-ńkyánsu*, regent het zelden. Een tijd van overgang naar de eigenlijke *kyáansu* ( in februari-maart ) is *kimwaánga* : *kuumá kumwáángéne* het weer is open en helder; de zon kan gloeien, de *nsáfu* zijn rijp, *kyaansú kikyéele nsafú zilóómbele*. We zijn nu in de tweede helft van januari. Daarop volgt de eigenlijke *kyáansu*, in februari-maart : het regent al meer, maar *muna kyáansu mvúlá lúgúnu* in het kort droog seizoen is regen bedrieglijk.

3. Viel er van de regen tijdens het kort droog seizoen niet al te veel te verwachten, april brengt regen, vaak onweer, soms hagel : het is de echte regentijd, *kintómbo*. *Kinsengo kiyóbele nkulá, kintombó kikyéele* heeft de vogel *kinsengo* zich met rood ingewreven,

---

5 ) De meeste van deze weer- en seizoenspreuken zijn ook te vinden, zonder vertaling of verklaring, in R. BUTAYE S. I., Bingana bi nsi, Kisantu, 1903, bl. 72-3 bingana bi nsungi, nr. 264-88.

6 ) Men hoort ook kisigu.

is deze vogel helemaal rood aan de kop, dan is dat een teken dat de regentijd is aangebroken *Muna kintombó nzilá zikángamene yé nkokó mitéébele* het onkruid tiert welig, de wegen geraken ermee overwoekerd en de waterlopen dreigen over te stromen. Hoor je een knetterende donderslag, dan is het zeker *kintómbo, go wiidí mbandundu ku zulú, kintombó kikyéele.* Het kan ook motregen zijn, maar een motregen in deze tijd houdt de hele dag aan : *mvula lunsoónsó ka yiviká kyá ko* motregen is niet gehaast, *mvula lunsoónsó yidyáa gata* motregen verteert gewoonlijk het hele dorp, de mensen worden gedwongen thuis te blijven en kunnen niet voor eten zorgen.

4. Einde mei wordt de regen zeldzamer en houdt weldra helemaal op : we zijn aan de vooravond van het droog seizoen : *nkyeélá mí kísíwu.* Wanneer de *kisoóngi*-boom in bloei staat, een hoge boom met helrode bloesems, is het een teken dat het droog seizoen aan de gang is : *kisoóngi go kifúdidi bituuntú, sí kisíwú kwáni* of *kisiwu kikyéele.* Hoor je de sprinkhaan *kibéle,* dan is het droog seizoen bezig.

A. Tijdens het eigenlijk droog seizoen, eind mei tot in de oogstmaand, is het betrekkelijk koud ( de zwarten rillen soms van de kou ), de hemel is overdekt, de zon blijft verdoken : *muna kisíwu kuumá vwóótá kúvwóóta.* Het kan mistig zijn; mist is een teken dat we in het droog seizoen zijn : *kuumá kúna buungi, sí kisíwú kwáni.* Pas op voor je voeten, het mulle zand krioelt van zandvlooien : *kisiwu kilwééki lukebá maalu.* Blijf ook niet te dicht bij het vuur, anders krijg je schubachtige blaren aan de kuiten *( mpyáaya ) : k'ufilángánáánga ko ye tíya, sá ubaká mpyaaya.* En nog meer gulden raad wordt je gegeven : *go zolelé usóola nduumbá, kiingilá mu kisíwu* zoek je een vrouw, wacht tot het droog seizoen, dan kan je zien of ze echt net is en niet waterschuw, of ze zich geregeld wast. Tijdens het droog seizoen ook kan je er de naarstige vrouw zo uithalen : *nkéénto kísadí mu kisíwú kámónikáánga,* want dan zijn er allerlei vrouwenwerkjes op te knappen.

B. Op het koude droog seizoen volgt in de oogstmaand een warme periode die tot aan het nieuwe regenseizoen aanhoudt, *lwáansa,* met twee delen :

a ) hoor je de krekel sjirpen, dan is de *mbaangála* aangebroken : *nzeenze mbaangala yitééndele, sí mbaangala yikééle;* de zon kan blaken : *mbaangala muiini yéengá úyéenga.* Savanne en ontboste plekken worden in brand gestoken; het is jacht- en vistijd. De waterlopen staan droog : *nkokó miyúmini / mitátidi,* ze staan « mager » : *mitéénde,* ze verschrompelen : *mizyóókele.* Het zand gloeit onder de voeten : *mbaangala yitéékele mwiini, mbambwádi yá sí yiyá mu bitaambi.*

b ) *Masáansa* ( eind september-begin oktober ) brengt weer de eerste regen, maar er is nog veel zon. Het is de tijd van de aardnoten : *masaansá makyéele, sí tusába nguba :* de aardnoten worden met de hak uit de grond gehaald. Het is de voorbode van het naderende regenseizoen. Het jaar loopt ten einde, de *nkáamba* verliest z'n bladeren; begint hij weer te botten, dan is het regenseizoen weer aan de gang.

LEEMFU

Jan Daeleman S. I.

# Documenta

## L'optique des intérêts spécifiquement congolais.

« Grossière copie, caricature... », disent quelques-uns au sujet des évolués... Mais enfin, alors, après tout : copie et caricature de qui ?... Et la caricature n'est-elle plus l'art de mettre en vigoureux relief les ridicules, voire les tares d'un sujet?

Soyons objectif avec sympathie. L'évolué du Congo Belge, tel qu'il m'apparaît, est un être blessé. Il a fait des études, il a conquis un métier ou un rang professionnel, hors son milieu originel. Il a fait, vaille que vaille, un long effort pour se rapprocher de nous. Il croit - à juste raison - pouvoir en retirer des titres à notre bienvaillance parce que, s'il a quitté son milieu, s'il a fait des études, appris un métier, il sait bien, et c'est vrai, que c'est, directement ou indirectement, à cause de nous, sur notre impulsion ; parce que, plus que la masse de ses congénères, il est notre associé quotidien, travaillant près de nous, à notre contact immédiat, faisant souvent — apparemment du moins — les mêmes tâches que nous ou nos collaborateurs européens. Il s'étonne, dès lors, avec amertume, des différences de sort excessives et de la distance énorme qui existent entre nous et lui.

L'évolué est peut-être surtout un être que nous avons déçu. Nous l'avons déçu trop souvent par notre manière de nous comporter dans nos rapports quotidiens avec lui. Mais il y a plus et plus grave...

Dans les débuts de notre occupation, notre force, une certaine cohésion sensible dans l'action de tous les Blancs avaient bien pu confirmer et conforter ce faisceau de sentiments primaires ( : la crainte, le respect, la soumission ). Mais aujourd'hui, qu'en reste-t-il ?... aujourd'hui qu'il y a beaucoup de Blancs partout, très divers assurément, souvent divisés et de plus en plus divisés contre eux-mêmes, adoptant des attitudes contradictoires, — aujourd'hui que le Noir sait tout, voit tout, lit tout, et nous connaît tels que nous sommes...

Il en reste, je crois, chez le Noir qui réfléchit... une latente amertume : nous ne sommes pas tels qu'il nous avait rêvés naguère dans sa subconscience ; nous ne sommes pas les chefs très forts, très sûrs, très continus, lui présentant l'image réconfortante de toutes les qualités qui lui manquent et nous ne méritions donc pas l'hommage et soumission que nous réclamions et qu'il nous marqua naguère. Et sa déception s'alourdit en conséquence de l'âcre arrière-sentiment d'avoir été dupe, souvenir très mortifiant pour son amour-propre si susceptible. On ne pardonne qu'avec peine une telle blessure...

L'évolué souffre aussi, par ailleurs, d'être maintenu dans l'ambiance sommaire, « sauvage », indiscriminée, mal ordonnée de la « cité indigène » telle qu'elle existe dans la plupart des cas. Il est de fait qu'entre l'état habituel — moral et matériel — du centre extra-coutumier et l'affinement de sensibilité que la religion chrétienne, l'éducation et notre

contact quotidien ont provoqué chez l'évolué, il ne peut pas ne pas y avoir une assez cruelle dissonance. Elle est vivement ressentie. L'immoralité trop fréquente de l'évolué, nous rendons-nous compte assez qu'elle est le produit quasi nécessaire du milieu compact et désordonné où il vit, — et dont il n'est pas responsable. Exiger de lui une vertu qui tiendrait de l'héroïsme serait d'un pharisaïsme écœurant.

Dans sa personnalité, au surplus, les aspects positifs ne manquent pas. Si nous excluons le corrompu intégral, comme il en est, et celui qu'a taraudé déjà à quelque profondeur une propagande haineuse axée sur nos insanes divisions, l'évolué apparaît à qui l'approche dans un esprit de sincère bienveillance humaine un être à la sensibilité farouche mais délicate, instable mais capable de grande générosité et de dévouement.

Le rêve d'égalité humaine que nourrit de manière de plus en plus précise l'évolué a-t-il à sa racine un sentiment de haine à l'endroit du Blanc ? Notons d'abord qu'un tel sentiment n'est pas postulé par la volonté d'affirmation qui tend à l'égalité sociale voire, par-delà celle-ci, à l'autonomie politique. Cette volonté est un simple fait de croissance intellectuelle, psychologique et morale. Il serait insensé et contradictoire à toute notre politique de civilisation chrétienne et humaine, d'y voir une énormité scandaleuse. Nous avons à aller au-devant d'elle, à lui ouvrir des voies efficaces dans les institutions, dans les professions, dans le style de nos relations personnelles et sociales, en nous inspirant du plus scrupuleux respect des exigences de la justice et de la véritable charité, dussent nos positions avantageuses et nos privilèges de fait en pâtir. Il serait, à notre sens, particulièrement misérable devant ce début d'épanouissement chez le Noir de toutes les potentialités humaines que notre effort — et notre effort évangélisateur spécialement — a éveillées, de crier à l'ingratitude. Nous ne disons pas que les Belges ne se sont pas créé des titres à la reconnaissance des Congolais, nous pensons le contraire. Mais outre qu' « exiger la reconnaissance, c'est presque mériter l'ingratitude » ( Vauvenargues ), n'allons tout de même pas adopter la ligne de conduite si contestable de certains qui croient servir la communauté belgo-congolaise en étalant sans discontinuer l'inventaire de nos bienfaits... et « tout ce qu' « ils » nous doivent ». Un tel rappel ne produit qu'accablement et humiliation, bientôt aigreur et colère. La véritable charité n'appelle pas de retour. Et, au surplus, si nous avons donné, que n'avons-nous aussi demandé, exigé et reçu?...

Mais s'il n'est pas inéluctable qu'à l'effort d'émancipation du Congolais s'associe un sentiment de haine ou quelque hargne tout au moins contre le Blanc, ce n'est hélas ! pas impossible non plus et disons même que le cas n'est pas rare. Il faut y voir cependant le plus souvent ou l'effet d'une injustice subie — et le Noir sait longuement remâcher ses rancœurs — ou le résultat d'une propagande corrosive et antisociale aussi systématique que facile, car le Noir est essentiellement un grand émotif. Les vibrations émotives peuvent se propager dans les masses bantoues avec une instantanéité et une virulence surprenantes et il ne fait pas doute que l'instinct racial est vivement alerté chez elles, jusqu'à obnubiler leur jugement, dès qu'un conflit oppose Blanc et Noir. On ne peut jamais perdre de vue, en effet, que la manière de « penser en groupe », qui est typiquement clanique, induit le Noir, par une pente instinctive, à généraliser, à « collectiviser » ses impressions et ses jugements dès que la fibre clanique est touchée par un événement extérieur. Elle retentit avec une extrême sensibilité dès que la douleur ressentie ou l'orgueil blessé peuvent être imputés à l'étranger. La démarche de la pensée en pareil cas est spontanément celle-ci : ce que le Blanc a fait, tous les Blancs en sont capables ; ce que je reproche à tel Blanc, il est juste — claniquement — que je l'impute à tous les Blancs.

N'est-ce pas le principe même de la vendetta ? Mais comme aussi cela mesure avec rigueur la responsabilité de tous les Européens vivant en Afrique noire et celle de tous les organismes privés et publics à même d'opérer la sélection et la formation de toutes les personnes qu'elles engagent pour nos territoires d'outre-mer. « Le tort causé, délibérément ou sans intention, par des Blancs mal élevés, écrivait Alan Burns dans son livre « Le préjugé racial et de couleur », peut compromettre des années d'efforts employés par d'autres à renforcer la cause de l'amitié entre les races ». Et, de son côté, Mgr Cardyn a proclamé avec quelle pertinence et toute l'autorité qui s'attache à son nom et à ses œuvres: « le problème des rapports entre Blancs et Noirs décidera de l'avenir du Congo, tout comme le problème des rapports entre les races décidera de l'avenir de l'humanité... »

Seule une politique continue de justice scrupuleuse, d'autorité équitable, de discrétion délicate, poursuivie avec des hommes de haute qualité morale, pleinement avertis des traits psychologiques bantous, sera à même d'épargner au Congo les soubresauts catastrophiques que connaissent tant de pays d'Afrique....

Il ne saurait s'agir, en l'occurence, d'une attitude sentimentale, romantique, doucereuse..... mais d'une politique d'ordre où l'autorité s'affirme pour protéger l'individu et pour favoriser ses possibilités d'épanouissement plénier. Mais ordre ne signifie pas étroitement refréner, endiguer, temporiser mais bien plus essentiellement stimulation coordonnée de tout le potentiel humain, intellectuel et moral, des individus et des communautés selon leurs mérites, leurs capacités et leurs droits. C'est dans une telle adaptation organique aux besoins d'un peuple que l'ordre trouve à la fois sa fin, sa justification et sa meilleure garantie. Avec une audace accrue, une imagination plus ingénieuse, dans la perspective d'une conception gouvernementale plongeant résolument dans l'avenir, mais ferme et nette — car ce qui est dangereux, c'est le vague et le flou —, nous devons offrir aux congolais des opportunités de plus en plus larges de participation à l'action civilisatrice sous tous ses aspects — politique, social, économique — et développer notre effort de formation pour les armer à cette fin. C'est dans la responsabilité des tâches positives, dans la visée exaltante d'une nation à construire que l'élite congolaise puisera l'élan et la force d'âme nécessaires pour achever avec nous l'œuvre commencée par la Belgique. Une telle politique suppose dans les hommes sur qui pèse le fardeau de conduire le Congo, une singulière hauteur d'âme. Elle implique, dans le gouvernement chargé de la promouvoir et de la maintenir, une très haute conception du rôle civilisateur de la Belgique, axée sur les exigences fondamentales de l'humanité congolaise, profondément comprises et senties. Elle postule qu'il se place résolument dans l'optique des intérêts spécifiquement congolais, hors la contrainte des axiomes périmés d'une orientation étroitement métropolitaine.

*( Albert Gille : « Esquisse d'une évolution » dans La Revue Nouvelle 13e Année, tome XXV, n° 4 pp. 398-402 )*

# Fêtes paroissiales en Nouvelle-Bretagne.

En comparant les photos des indigènes actuels à celles du début de la mission de N. Guinée, il y a 75 ans, on est frappé du changement de la physionomie, devenue plus ouverte et plus noble. Des savants étrangers vont jusqu'à prétendre que, même actuel-

lement, il leur est possible de reconnaître à première vue, à sa figure, un catholique d'un païen. Outre l'action mystérieuse de la grâce, il y a eu l'influence réelle et et indéniable de l'éducation à la pratique systématique de la vie sociale chrétienne, fondée sur la base même des facteurs sociaux positifs du paganisme.

Depuis toujours ce peuple accompagnait ses fêtes de danses, religieuses ou profanes. Les solennités suspectes des sectes secrètes, là où elles existaient, ont dû disparaître devant l'avènement du christianisme, à l'encontre des manifestations périodiques des « ligues d'hommes », accessibles à tous et contenant d'ordinaire un noyau profondément religieux, qui ont été conservées avec les modifications nécessaires de l'enveloppe, de de l'affabulation.

Il en est allé de même des danses populaires proprement dites, exécutées lors des récoltes, des mariages, des décès. Les missionnaires ont tenté, avec succès, d'en prendre la direction et de les idéaliser : on encouragea les poètes et compositeurs indigènes à remplacer les anciens textes et mélodies par de nouveaux ; on organisa des concours dotés de prix qui récompensaient les meilleures trouvailles : de belles plumes pour les costumes d'apparat, de l'argent sous forme de coquillages rares, et l'on offrait à chacun l'occasion de se réjouir honnêtement en communauté.

Ainsi, la fête patronale du Recteur du chaque poste est célébrée avec éclat par toute la « paroisse » au moyen de chants, de discours, de danses, de démonstrations de gymnastique de la jeunesse, et de diverses distractions qui finissent par un banquet général où l'on invite les voisins. Mais la fête patronale de l'Evêque est une véritable journée catholique qui rassemble des milliers de gens au poste central de la Mission. Toutes les tribus de l'île, pour autant qu'elles soient représentées par des travailleurs sous contrat, considèrent comme un honneur de pouvoir exécuter leurs danses masquées ou folkloriques, aux féériques couleurs. De midi jusqu'au soir, quatre, cinq, six groupes de danseurs évoluent simultanément, car le temps manque pour donner à chaque groupe un temps distinct. Ainsi d'anciennes danses sacrées, strictement réservées autrefois aux initiés, se déroulent maintenant au grand jour.

Les autres occasions ne manquent pas d'organiser des fêtes publiques : une nouvelle construction commune, la consécration d'une église, un mariage, un hommage aux morts, l'action de grâces pour la récolte, l'entrée officielle des adolescents dans le clan. Bien que l'aspect religieux soit mis à l'avant-plan, il n'y a pas que des motifs religieux. loin de là. Les gens de Paparatava ont naguère donné une représentation chorégraphique de la Passion et, en juillet 1956, les indigènes de Tavuiliu ont représenté à leur tour le chemin de la Croix, suivi de la Résurrection, obtenant ainsi le premier prix devant 30 concurrents. Lors des danses sacrées Mandas des Baining à Marungga, qui durent trois jours sans arrêt, le Supérieur de la Mission a pu déclarer à l'assistance toute réjouie : « La Mission catholique, malgré ce qu'en disent certains, n'est pas opposée à vos anciennes mœurs et coutumes ; elle les respecte au contraire et tâche de les conserver et de les développer. Gardez ce qui est bon dans votre apanage ancestral et réjouissez-vous dans le Seigneur ! Si toutefois, l'un ou l'autre détail ne convient plus à des catholiques, suivez alors les directives de votre Père pour le corriger. »

En général, les indigènes sont des acteurs-nés. Au début, les missionnaires, pour tirer parti de ce don, ont composé des pièces et les faisaient jouer par les enfants des écoles et internats. Souvent, la représentation restait assez gauche, par manque d'adaptation du sujet à la cervelle des indigènes ou de la langue trop abstraite, trop proche des concepts européens, ou parce que la scène était trop étroite, comme la

salle. Mais la chose changea dès que les indigènes eux-mêmes mirent la main à la pâte, composèrent plus librement les textes, élaborèrent la régie, en s'appuyant d'abord sur des exemples européens, puis en laissant libre essor à leur inspiration propre. Ainsi les indigènes de Tavuiliu ont à nouveau remporté la palme en improvisant des pièces qui duraient trois, quatre heures et plus. Un des thèmes les plus prisés est le rappel de la fondation des diverses Stations, avec tous les épisodes tragiques et comiques que cela peut comporter. Le plus grand succès a été remporté par le magistral spectacle du regretté P. A. Mayrhofer « Kusi » relatant la conversion des montagnards Baïning et qui fut représenté par les élèves de l'Ecole de catéchistes eux-mêmes, plus de mille fois, dans le Vicariat voisin des Nord-Salomon. Impressionnants sont également les Jeux de Noël et de la Crèche auxquels prennent souvent une part active tous les assistants. Par ailleurs, nos insulaires ont un grand sens de l'humour qu'ils aiment à extérioriser aux dépens de l'ancien sorcier, du commerçant chinois, des soldats japonais, des touristes blancs si drôles à leurs yeux, des employés du gouvernement, des missionnaires pleins de bonhomie : autant de sujets comiques qu'ils exploitent avec délices.

Ainsi quelque chose se libère, tantôt ici, tantôt là, au pays des Canaques et la Mission n'a nul motif de s'en attrister. Au contraire, nous avons toujours répété à nos gens qu'un catholique doit porter sur ses traits la joie et la fierté d'un enfant de Dieu et qu'il n'y a pas de place dans notre communauté pour les moroses et les pisse-vinaigre, et qu'ils ne peuvent faire plus grand plaisir à Dieu et à l'Église qu'en mettant à leur service toutes leurs qualités et leurs capacités. (d'après le P. C. Laufer, M. S. C., Neue Z. für Missionswissenschaft, XIII Jrg. Heft 2, 1957, p. 148, par le P. A. De Bruyn, M. S. C.)

# De l'intégration des institutions politiques dans les territoires français d'outre-mer.

En pleine crise politique qu'elle vivait dans ses territoires de l'Afrique du Nord et parmi la vague anticolonialiste toujours croissante de la part des nations non-colonialisatrices, la France a marqué une étape décisive vers l'émancipation de ses territoires coloniaux. En effet le 23 juin 1956 fut promulguée, et ceci tout en honneur des hauts fonctionnaires et des chefs politiques qui s'acquittèrent en collaboration avec les représentants des pays d'outre-mer avec une si grande sagesse d'une tâche aussi délicate, la loi-cadre qui octroie aux territoires d'outre-mer le droit de « self-government ». Cette loi fut adoptée par une majorité écrasante tant au Conseil qu'à l'Assemblée Nationale où siégeaient les représentants des territoires d'Afrique.

Il va de soi que cette liberté politique n'est pas complète et qu'elle comprend certaines modalités. Ayant obtenu la liberté de s'administrer, la parole est aux Africains français maintenant afin de prouver leurs capacités administratives. La loi-cadre est en somme l'aboutissement d'une évolution progressive comprenant plusieurs réformes introduites depuis 1946. L'application de la loi-cadre est commentée quant à la structure

politique en A. O. F., en A. E. F., au Cameroun, au Togo et à Madagascar. L'avenir et l'expérience démontreront si ces populations sont mûres et dignes de la confiance qui leur a été témoignée et si le moment était propice pour y introduire la démocratie dans le vrai sens du mot. ( G. Vanmaele : Kongo-Overzee, 23, 1/2, 99-11, 1957 ).

# La croissance des Noirs.

Au point de vue médical, la confrontation de la stature et du poids, critères habituellement utilisés pour donner une représentation de l'état de nutrition, montre que les enfants de Léopoldville ont, durant toute leur croissance, une relation poids/stature tout à fait rassurante : la courbe de croissance relative de ces deux variables est pratiquement identique à celle des écoliers bruxellois et des écoliers de Chicago ; elle est plus favorable que celle des enfants belges mesurés, pendant la guerre, dans les homes de Pro Juventute.

La distribution des masses corporelles est cependant très différente chez les Europoïdes et chez les Léopoldvillois. En effet, durant toute la croissance, le bras des Noirs est relativement plus long par rapport à la stature que chez les Blancs ; le bassin est plus étroit ; les membres inférieurs plus longs. Le gabarit du squelette est donc différent. La largeur biacromiale des épaules des enfants noirs est, relativement à la stature, supérieure à celle de Pro Juventute et de Chicago. Cette constatation confirme les observations que j'ai pu faire à l'occasion de l'examen : la musculature scapulaire, comme celle de la région dorsolombaire, est fort bien développée. La musculature du bras est également vigoureuse : le périmètre du bars considéré par rapport à la stature est, chez les garçons, égal à celui des Bruxellois ; chez les filles, il est légèrement inférieur au début de la croissance à celui des Bruxelloises, mais lui devient égal à partir de 12 ans ; il est toujours supérieur à celui des enfants de Pro Juventute. Il convient de remarquer que, le bras du Noir étant plus long, le périmètre relatif à la longueur est voisin de celui de Pro Juventute ; la musculature du Noir est plus allongée que celle du Blanc.

Le périmètre de la cuisse doit être apprécié en tenant compte du faible développement du bassin en largeur ; ce périmètre est inférieur à celui des Bruxellois au début de la croissance, il en rejoint la valeur après l'âge de 12 ans ; il est toujours supérieur à celui des enfants belges « de guerre ».

La position occupée par les populations congolaises adultes par rapport aux courbes de croissance permet de juger des proportions du corps avec plus de charté et de pertinence qu'en recourant aux indices classiques.

La largeur du bassin étant considérée comme la donnée de référence, les Tutsi du Ruanda et de l'Urundi... se caractérisent par rapport aux Léopoldvillois par une longueur relative des jambes plus grande, des bras plus courts, un diamètre biacromial beaucoup plus petit ; les périmètres musculaires et le poids sont remarquablement faibles.

Les Noirs de la forêt iturienne, les Bambuti et les Bambenga se séparent de la masse des « bantouïdes » pour se rapprocher, par leurs proportions, du canon des enfants européens.....

Parmi les autres populations congolaises, celles que l'on pourrait classiquement nommer « négroïdes », ce sont les noirs ubanguiens, Bwaka, Sango, Mongwandi et Ngombe,

qui se rapprochent le plus des Léopoldvillois par l'ensemble de leurs proportions. Les Noirs de l'est et du sud s'en écartent davantage, sans qu'il y ait entre ces groupes géographiques de limite précise. ( F. Twiesselmann : De la croissance des écoliers noirs de Léopoldville, A. R. S. C. Sc. Nat. Méd., VI, 7, p. 53-55. ).

# Le noir d'Amérique.

Le noir d'Amérique ressemble en tous points à l'adolescent.

Il est sorti de la mentalité primitive ; il a même dépassé l'âge de raison ; il évolue vers la majorité.

Il ne veut plus être traité comme un enfant, qu'il n'est plus, mais comme un adulte, qu'il n'est pas encore. Traduisons : il veut être traité en tous points comme un blanc alors que sa formation est encore très loin de celle du blanc. Que le blanc soit fautif ou non, la question est, ici, sans intérêt : quand nous avons besoin d'un spécialiste, nous prenons un spécialiste et non quelqu'un qui aurait pu le devenir si personne n'avait mis d'obstacles sur sa route. En tout cas cette prétention ( déraisonnable parce qu'illogique ) le met dans une situation impossible.

« L'esclavage était une mauvaise solution, mais c'était une solution : le Noir était intégré dans une société ethniquement hiérarchisée où il avait sa place ; en dépit d'abus affreux, il était dans une certaine mesure membre de la famille, admis parfois à exercer sur ses maîtres une grande influence. Mais que faire désormais de l'esclave libéré ?... La première alternative aboutit à la longue à l'intégration, la seconde immédiatement à la ségrégation ».

Il est toujours dangereux, dirait un marxiste, de proclamer des égalités formelles là où n'existe encore que des inégalités réelles.

Cette prétention s'accompagne, ici comme ailleurs, d'un complexe d'infériorité très accusé. Le Noir d'Amérique déteste le Blanc mais en même temps il l'admire ou le jalouse : toute son ambition est de « passer » c'est-à-dire d'avoir une peau de plus en plus blanche afin d'être pris pour un Blanc et d'être reçu dans la société des Blancs.

En attendant, le Noir se fait revendicatif ( quelquefois « insolent » ajoute A. Siegfried ) ne se rendant pas compte qu'il gagnerait davantage à devenir plus cultivé qu'à obtenir quelque garantie légale supplémentaire que les mœurs ne sanctionneront pas sur-le-champ.

Nous ignorons ( et tout le monde ignore ) si la question raciale trouvera une solution aux Etats-Unis et quelles conséquences, politiques ou religieuses, elle entraînera, mais il est certain qu'elle changera de caractère ou qu'elle disparaîtra le jour où les Noirs ne seront plus et ne se sentiront plus membres d'une race dite inférieure. ( A. Desqueyrat. La Crise Religieuse des Temps Nouveaux, p. 132 ).

# La question des langues à Ceylan.

Les Sinhalais forment plus de 69 °/₀ de la population de Ceylan ; ils sont en majorité bouddhistes. Les chefs extrémistes de cette communauté majoritaire ont exercé une for-

te pression sur le Gouvernement pour que celui-ci favorise leur langue et leur culture, négligées pendant les siècles de domination étrangère. Le Ministère des Affaires culturelles fut créé pour satisfaire ces revendications. Des festivals artistiques ont été organisés en divers endroits; la danse kandyenne, les fresques des temples, les arts et métiers traditionnels ont bénéficié d'un regain d'intérêt. Un Département des Langues officielles a été créé pour faciliter l'adoption du sinhalais comme langue officielle; la date-limite pour le remplacement de l'anglais a été fixée à la fin de 1960. Beaucoup de départements officiels utilisent déjà le sinhalais; dès maintenant, les télégrammes peuvent être rédigés dans cette langue. On envisage la compilation d'une vaste Encyclopédie sinhalaise.

La loi sur la langue officielle, votée l'an dernier, fait du sinhalais la seule langue officielle. Le mécontentement du Parti fédéral qui représente la minorité tamile (10 % de la population) rendait indispensable un compromis si l'on voulait éviter des heurts graves entre les communautés. La campagne de désobéissance civile, que le Parti fédéral comptait lancer en juin, fut prévenue par des négociations qui aboutirent à un accord sur le statut du tamil et la question de l'autonomie régionale. Le tamil doit être reconnu comme la langue d'une minorité nationale, sans préjudice à la position du sinhalais comme langue officielle. Le tamil sera reconnu comme la langue des Provinces septentrionales et orientales de langue tamile. Cependant, des organes sinhalais extrémistes comme le Tri Sinhala Peramuna et le Bhasa Peramuna et une fraction du clergé bouddhique, exercent une pression constante sur le Gouvernement. (Civilisations : VII, 1957, n° 4, p. 640).

# De technische beschaving.

Deze beschaving bewerkt in Afrika vooral het volgende :

1. Zij ontsluit Afrika tot in de verste uithoeken voor het verkeer, zowel voor het binnenafrikaanse als voor het wereldverkeer.
2. Zij ontbindt de oude sociale ordeningen, waarin de eenling slechts een lid van zijn stam, van zijn dorp, van zijn clan was.
3. Met de oude sociale ordening verdwijnt ook de primitieve religieuze wereld die met deze ordeningen ten nauwste verbonden was, ja, die daaraan vorm verleende. Daarmee is Afrika in de grootste religieuze crisis van zijn geschiedenis terecht gekomen, men kan zeggen, in de tot dan toe enige crisis.
4. In deze crisis-atmosfeer worstelen alle wereldbeschouwingen om het bezit van de afrikaanse ziel, niet alleen de islam en het Christendom, — de tot nu enige concurrenten bij het werven van aanhangers uit de natuurgodsdiensten van Afrika, — maar al die wereldbeschouwingen, die met de technische civilisatie de wereld veroveren. En daar de moderne technische vooruitgang met haar wereldbeschouwelijk gevolg, de mens eerst afzondert om hem daarna bloot te stellen aan het gevaar van massificering, wordt de Afrikaan door haar niet als lid van een gemeenschap aangesproken waarmee hij vroeger onverbrekelijk verbonden was, maar als een op zich zelf staand individu. Dat geldt zelfs voor het islamitische cultuurgebied in Afrika. Waar de technische beschaving geruime tijd inwerkt, vormt zij vrijdenkende intellectuelen en marxistische proletariërs, die weliswaar uiterlijk nog wel de islamitische levensvorm aanhangen, maar innerlijk veranderd zijn. Dat zij in de oude vormen verder leven, hangt samen met de druk en de sociale

sancties die in islamitische gebied iedere afvallige bedreigen. ( J. Peters : Ann. O. L. V. H. H. Tilburg, 71, 12 ).

# Islam et communisme.

*Tel est le titre d'une étude de A. M. Dominguez González parue dans l'intéressante revue madrilène de vulgarisation « Africa » en son numéro de juillet 1957. Il s'agit de vulgarisation dûment contrôlée par des instances qualifiées, puisque ce périodique est édité par le Conseil Supérieur de la Recherche Scientifique d'Espagne.*

L'auteur nous montre d'une part l'opposition irréductible existant entre les deux idéologies : les thèmes essentiels de l'Islam sont niés et combattus par le marxisme léniniste. Ils ont noms : ordre surnaturel divin, existence de l'âme, individualisme, liberté, justice et égalité sociale. Il n'est pas jusqu'au droit de propriété individuelle qui n'ait été organisé par le Coran. Le danger réside dans la conjoncture historique contemporaine des peuples islamiques qui viennent dans leur quasi totalité de se dégager de la domination étrangère, ou pour employer des termes plus crus, qui viennent d'échapper au colonialisme. A la recherche de leur équilibre intérieur et extérieur ils ont naturellement tendance à se détourner de leurs anciens maîtres pour accepter l'aide la plus intéressante et la plus utile au meilleur prix. L'U.R.S.S. ne les ayant jamais occupés jouit d'un préjugé favorable qu'elle ne se fait d'ailleurs pas faute d'exploiter par le truchement des agitateurs qu'elle entretient au sein des diverses nations arabes.

A la base du problème se trouve l'expansionnisme soviétique et les progrès qu'il fait actuellement dans le monde dont le terme final doit être la domination universelle. Il profite d'une erreur maîtresse du camp adverse dont la préoccupation primordiale ne devrait pas être la lutte contre le communisme, mais l'acquisition d'un équilibre social parfait qui ne donnerait aucune prise à cette doctrine. L'A. ramène ainsi tout le problème à une question de progrès social pour le camp occidental.

Il faut à tout prix découvrir qu'en réalité la doctrine communiste ne cherche pas à élever le niveau des peuples, mais au contraire à l'abaisser au maximum en déséquilibrant l'ordre intérieur des nations et à provoquer ainsi la chute des dirigeants incapables d'une réaction salvatrice. Chute suivie de la révolution, du grand soir, de la prise du pouvoir par une minorité politique agissante et prête à tous les sacrifices y compris la mort. Ajoutons à cela que le parti compte dans ses rangs des hommes illustres, intellectuellement supérieurs, qui servent de paravant à la brutalité, aux camps de la mort, aux tortures, à l'injustice. Le concept de la justice est réduit à tout ce qui profite au régime de quelque façon que ce soit, ne fût-ce même que temporairement. La justice d'aujourd'hui peut être officiellement reniée demain, si l'intérêt du parti le veut. L'un de ses slogans préférés est « la lutte contre l'impérialisme » en se présentant comme libérateur désinteressé aux peuples non autonomes qui ne sont pas encore sous son obédience. Il ne serait sans doute pas dénué d'intérêt d'apprendre ce qu'est devenue au lendemain de la guerre la république soviétique des Allemands de la Volga qui a été rayée de la carte de l'Union d'un simple trait de plume.

L'autre aspect de la lutte pour la suprématie mondiale est la lutte contre les religions. Toutefois face a l'Islam, Moscou fait preuve de grande prudence et modifie ses

méthodes. A l'intérieur des frontières de l'U.R.S.S. il a pu subsister au cours de quarante années de dictature antireligieuse. Il a cependant perdu tout ressort et ne conserve plus qu'une certaine apparence de vitalité. D'ailleurs de temps à autre des voix autorisées de l'Islam dénoncent cette politique intérieure soviétique mais elles sont bientôt mises en veilleuse parce que les mêmes dirigeants attendent de l'U. R. S. S. l'aide nécessaire pour se dégager du sillage économique des puissances ex-occupantes ou ex-protectrices. Car l'Islam s'imagine pouvoir arrêter la propagation de la doctrine communiste quand il le voudra. En agissant ainsi il montre qu'il a confiance dans ses propres valeurs : il est sûr de ne pas succomber à cause de sa profonde religiosité et de l'abîme idéologique et spirituel qui le sépare de marxisme. Une telle assurance fait cependant bon marché de la souplesse des méthodes moscoutaires, capables des volte-face les plus inattendues pour parvenir à ses fins.

Trois facteurs principaux de transformation agitent aujourd'hui l'Islam : les minorités intellectuelles, l'évolution religieuse et la réforme. Les contacts de ces minorités avec les mouvements politiques d'extrême gauche d'Occident ne sont pas sans danger même si ces mouvements ne sont pas inféodés à Moscou. Les motifs d'action n'étant pas les mêmes, la frontière avec la doctrine communiste pourrait être rapidement franchie.

Au point de vue religieux il faut tenir compte du fait que l'Islam est divisé contre lui-même autant et peut-être plus que le christianisme : les antagonismes y sont parfois plus virulents qu'entre chrétiens. On voit aujourd'hui se dessiner en son sein une lutte acharnée contre le morabitisme, les confréries et tout ce qui déforme la religion originelle. La difficulté gît dans le fait que précisément ces déviations religieuses avaient été à la base, à travers une violente xénophobie, d'une autodéfense ayant permis à ces peuples arriérés de résister à toute tentative d'absorption.

Au point de vue politique, c'est tout le système féodal qui s'écroule, l'autorité traditionnelle qui s'effrite au profit du gouvernement pour le peuple et par le peuple.

Voulant profiter de tous ces éléments pour séduire l'Islam, Moscou proclama au dedans de ses propres frontières: séparation de l'Église et de l'État, reconnaissance de La Mecque comme lieu de rencontre des Musulmans du monde entier (en 1947 les Musulmans soviétiques purent s'y rendre), liberté de propagande religieuse, jouissance à titre perpétuel et gratuit des biens du culte, aide matérielle de l'État. Cette proclamation idyllique se passe de commentaires: la doctrine marxiste en exclut les conséquences par nature. Il ne faut pas être grand clerc pour y déceler une tentative de pénétrer l'Église elle-même et la miner, ce qui signifierait la chute irrémédiable de l'Islam.

Échappant à l'autorité des grands féodaux, retranchée des confréries religieuses ou de l'influence des marabouts, mais n'ayant pas eu le temps nécessaire pour parfaire son évolution, dans quelle mesure la masse peut-elle être un élément actif dans la défense de l'intérêt supérieur de son propre pays ? Grâce à de puissants moyens de propagande, l'U.R.S.S. peut intervenir dans toutes les situations sous couleur d'aide matérielle, d'organisation pour la paix, etc., en un mot elle pratique sur une grande échelle la pêche en eaux troubles. L'objectif du communisme est aujourd'hui : stimuler tout motif de malaise à l'égard du capitalisme. Où il n'en existe pas, il ne se fait pas faute d'en créer. Enfin il accorde son appui à ce qui peut le mieux atteindre le but poursuivi sous forme d'aide généreuse, de désintéressement et de justice pour ne pas éveiller les soupçons des populations « secourues ».

La politique moscoutaire est actuellement de s'immiscer subrepticement dans les mouvements nationalistes arabes et d'en envenimer les buts en transformant insensiblement les diversités en de tels abîmes de haine que toute solution normale en devienne

impossible. Ainsi se produira la déroute irrémissible du capitalisme. Le résultat cherché par Moscou n'est pas de promouvoir le triomphe et le bien-être des peuples arabes mis de liquider dans ces régions le prestige des U. S. A., de la Grande Bretagne et de la France et d'augmenter ainsi ses propres chances d'expansion.

Qu'en penser maintenant en ce qui concerne l'Afrique Belge ? D'aucuns préconisent un renforcement de l'Islam en terre congolaise comme rempart contre le communisme. L'exposé qui précède montre avec quel scepticisme il y a lieu d'accueillir cette thèse. La religion de Mahomet ne semble plus être aujourd'hui un obstacle insurmontable à la progression communiste. Nous assistons même à une certaine alliance de l'un et de l'autre dans le Proche-Orient. D'autre part il semble immoral de préconiser le renforcement d'une religion sous couvert de laquelle eurent lieu les razzias d'esclaves des siècles précédents en Afrique centrale. C'est la lutte contre ces expéditions qui fut partiellement responsable de la naissance de l'État Indépendant du Congo. Jeter entre les mains de doctrinaires venus d'Uganda et d'ailleurs nos populations du Nord-Est et de l'Est apparaîtrait comme une véritable trahison. C'est encore aujourd'hui en pays d'Islam que survit cette institution atroce qui prive l'être humain de ce bien le plus précieux pour lui qu'est la liberté et le réduit à l'état d'animal mis en vente sur les marchés publics. De même que le communisme l'Islam est un danger pour nos territoires d'Afrique centrale, danger d'autant plus grand qu'il semble pouvoir s'accomoder de l'alliance avec le premier nommé. La vigilance s'impose: la liberté de religion est garantie dans nos provinces. Soit, mais l'État a le droit de contrôler l'entrée des étrangers et de les soumettre tous aux lois sur l'immigration. En outre, si la présence de missionnaires musulmans présente un danger, pourquoi ne pas prendre à leur égard des mesures similaires à celles qui frappent les propagandistes de la Watch Tower pourtant autorisée en Belgique. ( René Philippe. )

# Bibliographica

## P. PIRON et J. DEVOS : Codes et Lois du Congo Belge. Bruxelles Larcier 1954.

L'appareil législatif du Congo marche à une allure telle qu'après quelques années il est indispensable d'avoir une nouvelle édition du Code des Lois. Nous voici à la septième qui a toutes les qualités d'agencement pratique, d'ordre, de clarté de ses prédécesseurs. Rien que consulter cet important volume provoque l'admiration pour la somme de travail condensée dans ces 1700 pages dont l'utilité dépasse de loin le cadre de la justice. Surtout à notre époque de législations diverses sur le travail et les questions sociales il ne peut manquer à aucun colonial investi d'autorité dans n'importe quel domaine. Tous y trouvent un instrument indispensable et de consultation facile. Les annotations et citations des rapports du Conseil Colonial rehaussent considérablement la valeur de ce volume, spécialement pour les magistrats. On ne peut que féliciter et remercier Mr le Juge P. Piron et son collaborateur J. Devos.

Comme avec l'édition précédente les auteurs ont fait paraître un supplément annuel sous le titre de Répertoire périodique de la Législation Coloniale Belge. Trois volumes ont paru pour chacune des années 1955, 1956 et 1957 dont les excellentes qualités ont été louées dans une recension précédente (Vol. XIV, 1951, p, 153). Comme il n'y a rien à en retrancher nous pouvons nous permettre d'y renvoyer le lecteur.

G. H.

## O. EBERLE : Cenalora. Leben, Glaube, Tanz und Theater der Urvölker. Verlag Walter, Olten u Freiburg, 1954. 575. p.

Ce volume est plus qu'un recueil de réflexions faites par un spécialiste au théâtre sur les origines de l'art mimique. Il lui tient à cœur de comprendre et de faire comprendre ce qu'est l'essence « de cet art le plus primitif et en même temps le plus varié, en tout cas la forme artistique la plus ancienne de l'humanité. » ( p. 19 ) La danse et le théâtre sont les arts qui n'ont aucun besoin de matériaux étrangers. L'homme en lui-même suffit. Le théâtre primitif est l'art inné au corps humain et en possède toutes les possibilités. Comme tel il doit se trouver aussi chez les peuples les plus primitifs et c'est ce que ce livre veut démontrer.

Par l'étude de l'histoire du théâtre populaire suisse l'A. fut conduit d'abord au folklore et à la préhistoire, ensuite à l'ethnologie. Dans cette science qui lui était originairement étrangère il découvrit une documentation qui lui montra l'existence dans la pauvreté des formes primitives, d'un art théâtral véritable et complet. Cette conclusion

a pu être formulée grâce à l'expérience et à la formation d'un praticien du théâtre doublé d'un chercheur scientifique.

La compréhension débute par l'observation des fondements métaphysiques et du cadre culturel d'une action. Ceci est si important et si fertile que l'auteur conseille aux ethnologues d'utiliser le théâtre comme « chronique mimée », comme source de renseignements etnographiques. Théâtre, art, drame, cultures, peuples primitifs ! Dans quelle époque sommes-nous transplantés ? Tous les exemples cités sont pourtant contemporains, même le dessin de la grotte des Trois Frères, qui représente un magicien habillé d'une peau de bison et jouant de la flûte au milieu de troupeaux de bisons.

Même sans la reconnaissance que l'A. témoigne au P. W. Schmidt, dont l'ouvrage *Der Ursprung der Gottesidee* l'a mis au contact d'un monde inconnu, on aperçoit aisément l'influence du groupe Anthropos : Schebesta, Gusinde Schmidt sont les auteurs les plus fréquemment cités, les fournisseurs des exemples pour les primitifs : Pygmées, Négritos, Fuégiens. Les Australiens s'y ajoutent et tous ces peuples suggèrent bien l'idée de primitifs. Ce mot qui évoque facilement une connotation temporelle est parfois employé ainsi ; mais en général il conserve le sens propre d'élementaire, comme cela convient particulèrement à cet art qui est le premier de tous les temps et de toutes les latitudes.

Cela met fin à la rengaine de tous les historiens du théâtre comme si cet art trouverait son origine dans le culte religieux, alors que de fait il est un produit de la tendance essentiellement humaine de jouer un rôle devant des spectateurs. Ce besoin élémentaire conduit au théâtre tant profane que religieux, sans qu'il soit possible de prouver lequel des deux est le plus ancien. Chez les peuples primitifs les thèmes profanes prédominent : scène de chasse et de cueillette, ou tirées de la vie de tous les jours, représentation d'animaux etc. ( p. 499 ). Le théâtre religieux n'a pas son origine dans le culte, mais dans le désir de représentation des puissances spirituelles vénérées. La forme la plus simple est le chœur parlé, dans lequel une partie des joueurs imite la voix de l'Esprit invisible le rendant ainsi présent au public qui coopère en écoutant. Si l'Esprit est représenté mimiquement, se montrant ainsi visiblement, nous avons le théâtre cultuel. « Le théâtre est plus ancien que tout culte. Car le théâtre est l'art de s'exprimer par des moyens mimiques, optiques et acoustiquns » ( p. 487 ), sans quoi le culte est impensable.

Pour l'exprimer d'une manière plus générale et plus exacte : le théâtre consiste à jouer des rôles ( p. 284 ). L'expression au moyen de la voix, du mouvement et du geste ne forme pas à elle seule le théâtre. Celui-ci consiste à jouer le rôle d'un autre moi. Quel critère simple du théâtre dans ses formes les plus variées ! Mais l'autre moi ( homme, animal, Esprit ) exige encore la reconnaissance par des tiers, la constatation par le public de cette représentation. C'est un deuxième élément indispensable, et cela d'autant plus que le théâtre est primitif, rudimentaire.

Les moyens de représentation peuvent être archi-simples. Le changement de l'expression du visage constitue déjà un masque comme le changement de la voix est un moyen acoustique. Le jeu peut être à une personne ou à plusieurs, un pantomine ou un drame ou un opéra dansé ; et l'auteur montre l'existence dans le théâtre primitif de toutes les formes connues de l'art scénique moderne. C'est la force de l'impulsion qui nous séduit à considérer le théâtre des peuples primitifs comme essentiellement différent, de l'action cultuelle jusqu'à l'obscénité. L'A. rend vraisemblable la thèse que le théâtre est l'art le plus pratiqué par l'homme primitif pour exprimer ses sentiments les plus fréquents et les plus profonds.

E. Sulzmann.

**N. KOWALSKY : Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765.** 88 p. Schöneck 1957. Prix Fr.s. 5.40.

Ce n° XVI de la série « Cahiers de la Nouvelle Revue de Science missionnaire » de Schöneck/Beckenried (Suisse) décrit la situation des missions catholiques jusqu'à la suppression des Jésuites. L'étude est basée sur un rapport officiel contemporain. Elle rendra de réels services aux historiens. Au lecteur ordinaire elle fera mieux comprendre les difficultés de toutes sortes rencontrées par les missions à cette époque et surtout le manque aigu de personnel.

V. M.

**A. DA SILVA REGO : Le Patronage Portugais de l'Orient.** 340 p. Agência geral de Ultramar. Lisbonne 1957.

Ce volume est la traduction d'une thèse portugaise sur l'évolution du « patronage » publiée en 1940, mise à jour pour les accords entre le St Siège et le Gouvernement portugais en 1950. L'A. expose les deux points de vue : celle du Portugal et celle de la Congrégation romaine de la Propagande. En bon disciple du P. Charles il fait un grand effort pour comprendre ce dernier point de vue. Mais le lecteur étranger ne partagera pas toujours la conviction pourtant bien raisonnée de l'auteur ; il continuera facilement à y voir la défense d'une thèse et inclinera aisément vers l'attitude de la Propagande quand elle avait en vue le bien supérieur de l'évangélisation. N'empêche que le livre incitera plus d'un à un jugement plus nuancé et plus indulgent que celui qui est courant en dehors des milieux portugais.

G. H.

**M. MILHEIROS : Anatomia Social dos Maiacas.** 510. p. Luanda 1956.

Ce livre traite de l'importante tribu que nous nommons Bayaka au Congo Belge où réside de loin sa plus grande branche. Il est d'autant plus regrettable que l'auteur n'ait pas utilisé les ouvrages de Torday et de Planquaert, et certaines études plus limitées faites du côté belge. Mais aussi il est clair que M. Milheiros a voulu se borner à un aperçu général de la tribu. Pour une étude plus approfondie, sa visite a d'ailleurs été trop courte. Aussi ne faut-il pas se laisser induire en erreur par le titre. Ce n'est pas une étude sociologique, mais une monographie ethnographique générale traitant toute la matière sans aller au fond. Mais les renseignements donnés sont de valeur pour aussi loin qu'elles portent. Les divisions sur le Mariage et sur le Droit sont les mieux fournis.

Une courte esquisse grammaticale et un double lexique occupent 130 p. On n'y trouve pas de traces que l'A. se soit mis à la hauteur de la linguistique moderne. L'orthographe est selon le système portugais.

Une abondante illustration et des cartes géographiques rehaussent le volume.

G. H.

**R. de SA NOGUEIRA : Temas de Linguistica Banta** : Dos Cliques em Geral. Agência Geral do Ultramar - Lisboa 1957. 230 pp.

Cette première étude phonétique bantoue par un linguiste portugais traite de l'historique de l'investigation sur les « clicks » ainsi que de la nature de ces sons et leur classification. Elle comprend les parties suivantes : La nature du problème, des considérations organiques et phonétiques, l'exposé des théories émises par divers linguistes, la critique des différentes doctrines sur la nature de ces sons.

L'A. soulève un nombre de questions qui n'avaient pas encore été posées ou qu'on a ensuite perdues de vue, surtout à cause de terminologies abusives. Il se base principalement sur le Ronga, langue du Moçambique méridional, dans laquelle il a démontré l'existence des « clicks ».

On ne peut affirmer que les problèmes de ces sons sont maintenant résolus mais ce livre y a certainement contribué. Et de toute façon il est encourageant de voir que les Portugais se sont, avec le Prof. Nogueira, courageusement tournés vers la linguistique africaine dans laquelle il leur reste un grand retard à rattraper. Cette publication augure donc heureusement de l'avenir.

G. H.

**J. SOHIER : Répertoire général de la Jurisprudence et de la Doctrine coutumières**. 975 p. Bruxelles Larcier 1957.

Comme le dit l'auteur dans son avant-propos cet « ouvrage n'a d'autre ambition que de fournir des matériaux à tous ceux qui s'occupent du droit coutumier congolais ». Mais aussi ce but nous paraît pleinement atteint, et la somme de travail énorme que représente cet ouvrage n'a pas été vaine. On y trouve la jurisprudence extraite de toutes les décisions des tribunaux coutumiers du Congo et du R. U. et des tribunaux européens sur des problèmes de droit coutumier publiées jusqu'en 1953 inclusivement (souhaitons que des suppléments périodiques viennent compléter cette œuvre). Pour ce répertoire 5407 notices ont été recueillies; il comprend 78 rubriques; cette division poussée s'avérera très pratique. Des tables et index divers en rehaussent la valeur.

L'auteur nous avertit qu'il n'y faut pas chercher ce qu'il n'a pas voulu y mettre. Un répertoire n'est pas un code. Il donne de précieuses indications sur le droit coutumier; mais ce n'est qu'une des sources, même si elle compte parmi les principales : un répertoire s'en tient aux décisions et à leur motivation telles qu'elles sont données dans les registres et les publications, sans formuler un jugement sur leur valeur et leur conformité avec le droit. La justice humaine n'est nulle part infaillible et les nombreuses notices publiées surtout sans le B.J.I.D.C.C. démontrent que ce principe vaut aussi pour les tribunaux indigènes. L'auteur insiste d'ailleurs dans son avant-propos sur la qualité inégale des jugements. Et comme notre connaissance de la coutume est encore très fragmentaire, il est difficile, parfois impossible, de savoir pour chaque jugement s'il est conforme à la coutume. Si une grande confiance peut être accordée aux tribunaux régulièrement contrôlés pendant de longues années et siégeant dans des tribus dont la coutume est connue par les magistrats chargés de l'inspection, il n'en est pas de même dans les régions où le contrôle n'est que très intermittent, pour ainsi dire inexistant, ou dans des ressorts dont le substitut est peu au cou-

rant du droit local.

Un des fruits que nous escomptons du présent ouvrage et qui sera en même temps la meilleure récompense de l'effort énorme fait par l'A., comme il le désire lui-même, sera une étude plus poussée du droit coutumier, un respect plus grand pour cette branche souvent méconnue du droit, plus de sérieux et de justice dans les tribunaux indigènes, la possibilité d'une meilleure formation des juges indigènes et européens.

G. H.

## T. O. ELIAS : The Nature of African Customary Law. 318 p. Manchester University Press, 1956. 30 s.

L'importance de l'ouvrage apparaît dès qu'on sait que l'auteur a une formation de juriste anglais avec une connaissance personnelle du droit coutumier de la Nigéria dont il est natif. Le but du livre n'est pas d'analyser tous les principes de droit coutumier mais de présenter une introduction à la doctrine du droit coutumier dans le cadre de la jurisprudence, en décrivant les concepts fondamentaux et leur interprétation devant l'arrière-fond social. Le droit coutumier, dit l'A. est une partie intégrale du droit en général dont il possède toutes les caractéristiques essentielles. Les voies ne sont pas différentes de celles empruntées par le droit européen ; seul le point où ils en sont arrivés dans leur marche diffère.

Il ne faut pas se laisser induire en erreur par le titre général. Le livre ne traite pas de toute l'Afrique mais seulement de l'Afrique britannique, et encore sa documentation est fragmentaire. Mais cela ne nuit pas directement à la valeur des considérations générales émises dans les chapitres suivants : But et problèmes; Nature des sociétés africaines; Erreurs générales au sujet du droit africain; Qu'est-ce que le droit? Pourquoi obéit-on à la loi ? Statut de groupe et statut personnel ; Code Civil et Code Pénal; Responsabilité légale ; Propriété et possession; Fictions légales; Législation dans le régime coutumier; Procédure coutumière; Influence de la loi anglaise sur le droit coutumier. Cette énumération donne quelque idée de l'importance des questions traitées. On y trouvera beaucoup de principes généraux qui se retrouvent sur une grande superficie en Afrique et, en général, chez les peuples primitifs. De sorte que sa valeur s'étend bien en dehors de l'Afrique britannique. Entre parenthèses, nos magistrats et fonctionnaires congolais auraient tout profit à prendre davantage connaissance des études de droit coutumier de nos amis anglais. Il y a toujours intérêt à s'instruire chez le voisin.

Ce qui nous plaît moins dans le présent volume ce sont les épithètes appliquées à certaines erreurs et à leurs défenseurs. Même si ces erreurs méritent plus d'une fois cette appréciation, leur usage dans une étude scientifique nous semble déplacé et de toute façon guère favorable pour aider à la conversion des égarés.

G. H.

## Nicolas MULLER : Équatoriales, Coquilhatville, Imprimerie de l'Équateur, 1956, 52 pages.

Il est particulièrement agréable de découvrir dans un recueil de vers le témoignage ému de trois fidélités. Dès sa première plaquette, *XIV Sonnets plantiniens*, qui est

datée de 1944, mais dont certains poèmes datent vraisemblablement des environs de 1929, notre fonctionnaire-poète s'avère des plus épris de l'ambiance congolaise et des humanités simples qu'elle enveloppe, de certaine esthétique littéraire et prosodique qui rappelle la doctrine et la technique des Parnassiens, et d'une vie de famille à laquelle la Mort mettra fin brutalement et prématurément dès 1929, mais qu'il évoquera, debout devant deux tombes, celle d'une jeune femme et celle d'un enfant, dans la dernière de ses *Equatoriales*, avant de quitter, en fin de carrière, cette Afrique belge qu'il a longtemps et bien servie. Or, ces *Equatoriales* seront toujours aveu des trois mêmes amours, l'amour des milieux subéquatoriaux, l'amour des formes poétiques chères aux Parnassiens et l'amour conjugal et paternel brisé qui lui fait évoquer, en 1955, les fantômes légers de « celle qui fut l'épouse, la sœur et la maîtresse » et de son enfançon et dont l'évocation l'oblige à étouffer un sanglot de tendresse quand il voit s'effacer sur la pierre tombale rustique, sous les palmiers, les lettres de leurs noms ! Et comment n'éprouverais-je pas, moi, ancien de l'Equateur, une émotion toute particulière, à constater que la douloureuse aventure coloniale si discrètement évoquée, se passe dans cette Tshuapa où notre auteur souhaite, nous dit-il, s'endormir pour la Résurrection dans les bras de sa Femme, près de l'enfant perdu.

La sincérité de l'inspiration de N. Muller est incontestable et, par endroits, poignante. Les deux sentiments qui l'animent, l'amour de l'ouvrier pour les lieux où il œuvre, et celui de l'époux et du père pour les siens, sont des plus dignement et humanistement humains.

Quant au choix qu'a fait le poète des sonnets plantiniens de 1944 et des poèmes rubéniens de 1946, on le comprend aisément soit que l'on se réfère à la culture « renaissance » qu'implique le culte des deux grands anversois qu'évoquent ces deux titres, soit que l'on considère la convenance assez peu discutable de la technique des grands Parnassiens, les Leconte de Lisle et les J. M. de Hérédia au sujet exotique et singulièrement au sujet tropical. Malheureusement, les formes parnassiennes sont des plus exigeantes et, par là-même, de parfaite nature à élever l'esprit, mais à la condition qu'on satisfasse pleinement à ces exigences-là. Du point de vue parnassien, on aura quelque peine à pardonner à M. Nicolas Muller l'emploi de l'e muet à titre de valeur à faire entrer en compte dans la scansion de l'hexamètre, celui de noms vernaculaires dont la traduction ne serait pas moins poétique, celui de termes savants ou administratifs d'un effet désastreux :

Je vois vieillir manguiers, terminalias, cicas . . .
Le « Thérésita » dort, dans une anse reclus,
Et le « Baliseur I » à la rive s'abreuve . . .

un mépris assez constant des régles traditionnelles de la quantité numérique des diphthongues, et des rimes « riches » comme celles-ci : macrolobium-minium, et : ressac-Irsac.

Mais pourquoi M. N. Muller ne consacrerait-il pas sa retraite à devenir parfait ?

J. - M. Jadot.

## C. BÉART : Jeux et jouets de l'Ouest Africain. IFAN. Mém. 42. Dakar 1955, 888 p. 7.000 fr. fr.

L'Auteur a durant ses 20 ans d'activité comme inspecteur de l'Enseignement en A. O. F. recueilli les matériaux pour cette importante monographie. Ne croyant pas à

l'opinion fort répandue que l'enfant africain ne joue pas, il est allé chercher les jeux dans leur milieu naturel et les a trouvés ; car un enfant qui ne joue pas n'existe simplement pas. Ainsi l'A. nous présente une abondante matière : l'index comprend 2600 termes de référence. Les jeux décrits, illustrés par 570 figures, ne sont plus tous en usage : certains ne sont plus connus que des mères ou des grands'mères. L'étude des transformations actuelles trouverait ici une matière abondante.

Le livre donne plus que le titre ne laisse supposer. L'A. explique les fondements ethnographiques des jeux. Dans le jeu des enfants se reflète le monde des adultes. Dans plusieurs domaines il est difficile de distinguer le sérieux et le jeu, ler mœurs et leur imitation (cf. p. ex. « Magie enfantine, » « Jeux rituels ». « L'Homme panthère » ); d'où l'on peut induire que le jeu est une forme de l'expérience de la réalité.

Bien que l'A. vise primairement les jeux d'enfants, il ne néglige nullement le jeu aux autres âges. Beaucoup de jeux (jeux de manipulation, jeux à règles, jeux de hasard, jeux du langage) se jouent tout au long de la vie. Ce que Béart a exprimé dans un tableau méthodique bien conçu, qui range la matière selon les aspects sociologique et psychologique et la dispose en relation avec les différents âges. L'ordre des données dans le texte suit cette même grande ligne : elle nous conduit de la « Pédagogie des nourrices » par les « Imitations d'activités d'adultes » à la diversité des jeux d'exercice pour le corps et l'esprit jusqu'aux jeux verbaux et musicaux des adultes.

Il est souhaitable que ce thème puisse être examiné dans d'autres grandes régions d'Afrique sur le modèle du présent ouvrage.

E. Sulzmann.

## J. F. GLUCK : Die Kunst Neger-Afrikas 1956.

Dans cet extrait d'un ouvrage d'ensemble intitulé : Kleine Kunstgeschichte der Vorzeit und der Naturvölker, l'Auteur se limite à l'art plastique qu'il divise selon les styles : décor, signature (comme les pieux soudanais), polychrome et monochrome. L'absence d'art plastique est nommée style aplastique, propre aux Pygmées et aux Pasteurs. Du point de vue sociologique l'A. oppose l'idiomatique, ou style des petits groupes ethniques, à l'aulique, ou art de la cour, des groupes complexes organisés en états. Ces derniers se trouvent chez les Yoruba, Ashanti, Kongo, Luba, Kuba, Lunda. La division de l'A. a l'avantage de viser à une vue d'ensemble de l'art négro-africain en rapport avec les bases sociales si importantes dans ce domaine. Quelques généralisations pourraient être revisées, p. ex. que le style de signature se couvre avec l'extension du toit cônique.

E. Sulzmann.

## Léon DEREAU : Lexique Kikôngo Français, Français-Kikôngo. Wesmael-Charlier, Namen, 1957 116. bl. 24 Fr..

Deze woordenlijst is een waardig vervolg op S. 's degelijke « Cours de Kikôngo, 1955 », die een prestatie is. Zoals de ondertitel aanduidt, steunt het leksikon op LAMAN's Dictionnaire Kikôngo-Français, uitgegeven door het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut, 1936.

Het eerste deel « Kikôngo-Français » ( 5-50 ) bevat naar schatting een 2800 trefwoorden. Het tweede deel « Français-Kikôngo » ( 51-116 ) een 4000. Hierbij valt op te merken, dat waar nodig de betekenis van het woord in het kort wordt omschreven. Verschillende betekenissen van éénzelfde woord liggen meestal over meerdere trefwoorden verspreid, wat het naslaan vergemakkelijkt, zo b. v. *apprendre* ( 54 b ), *savoir* ( 107 b ), *terre* ( 111 b ). Toch zouden we de voorkeur geven aan een rangschikking volgens de stammen of kernen, die dadelijk de struktuur van een Bantoetaal laat onderkennen.

S. behandelt hier het kiNdibu, gesproken ten westen van de Nzádí 'Nkisi en ten zuiden van de Kongostroom, vooral in de streek van Ngungu ( Thysstad ), Kimpese, Ntumba. Ook worden er in beide delen woorden die ten noorden van Luozi gebruikelijk zijn bijgevoegd, deze staan met ( N. ) aangeduid.

Terecht maakt S., evenals in zijn « Cours de Kikôngo », onderscheid in de spelling tussen *n-* van klas 9 en 10 en *n'-* van klas 1, 3 en 4. *N'* is inderdaad duidelijk onderscheiden en is « syllabisch » : gaat terug op *mu-*, dat in het noorden voor een goed deel bewaard bleef ( voor de klankwijzigingen bij samentreffen met andere medeklinkers, verwijzen we naar S. 's « Cours de Kikôngo », bl. 13-16 ). Onderscheid wordt in de spelling eveneens terecht gemaakt tussen korte en lange klinker, al is de aanduiding met ˜ niet geraden : dit teken blijft voor dalende toon voorbehouden. En hier komen we aan het zwakke punt : we vinden het jammer, dat de tonen - die naar eigen onderzoek ook in het kiKóongo zowel grammatikaal als leksikaal belang hebben - werden verwaarloosd.

Ten slotte stippen we nog aan, dat S. de klassenindeling van Bleek volgt, maar ze zonder meer aan Meinhof toeschrijft : Meinhof heeft die eer nooit voor zich opgeëist, hij heeft de bestaande indeling enkel aangevuld.

We willen onze bespreking niet eindigen met kritiek, maar veeleer besluiten met onze overtuiging uit te spreken, dat dit tweede werk van de E. P. L. DEREAU, samen met zijn degelijke « Cours de Kikôngo », een zeer geschikt hulpmiddel is bij het aanleren van één van de belangrijkste KiKóongo-dialekten.

Jan DAELEMAN S. I., Lemfu ( via Kisantu )

# AEQUATORIA

No 4, 21e Année, 1958

# Les Premières Explorations du Ruki et de ses Affluents.

1. Stanley

Dans 'A travers le Continent mystérieux, II, 309 Stanley écrit: « A sept heures du matin nous passâmes à nouveau l'Équateur... et à dix heures, en longeant la rive gauche, nous découvrîmes une énorme rivière ayant beaucoup plus de mille yards de largeur et dont les eaux, profondes et rapides, étaient de la couleur du thé noir. C'est le plus considérable de tous les affluents du Livingstone [1] que nous ayons rencontrés jusqu'ici. Après avoir débouché, il refuse étrangement de se mêler au fleuve et semble disposer seul de la moitié du lit... Par leur teinte presque noire, ses eaux contrastent vivement avec celles du Livingstone, qui sont d'un brun blanchâtre.

« Sur la rive, en amont du confluent, se trouve le village d'Ibonnga.. »

A la page 323 du même tome il ajoute que les eaux de ce confluent « ne se confondent avec celles du fleuve qu'à 130 milles au dessous du confluent. [2] C'est la rivière connue sous le nom de Kassaï sur la route qui va de l'Angola chez les Cazemmbe ».

La carte jointe à l'ouvrage indique cette rivière, entre Inganda et Ibonnga, sous le nom d'Ikélemmba, appelée quelquefois Ourouki.

Passant les villages Ibonnga, Bouena et Ingouba, Stanley va accoster à l'île Mouannganngala, en face d'Ikengo.

Malgré ces données qui semblent décisives à première vue, il paraît probable que Stanley n'a pas réellement vu l'embouchure du Ruki en 1877.

S'il avait, comme il l'affirme, le 19 février 1877, longé la rive gauche du fleuve, il n'aurait pu voir l'embouchure de l'Ikelemba sans voir immédiatement peu après, celle du Ruki, bien plus importante, à trois km. en aval, et il ne les aurait pas confondues.

Il n'aurait probablement pas placé cette embouchure au Sud de l'Équateur.

---

1) Livingstone, nom donné initialement au Congo par Stanley.

2) Ce serait près de Bolobo.

Il n'aurait pas placé le village d'Ibonnga, qui, selon toutes les apparences doit être Ibonga-Wengata, en amont de cette embouchure.

Surtout, il ne se serait pas arrêté à Inganda, à sa montée de 1883, s'il avait su la situation exacte. Maintenant il choisit Inganda « comme point d'arrêt, afin de rechercher de là cette grande rivière noire où il se proposait de fonder un poste définitif » ( Stanley: Foundation II, 30, 32 ), parce qu'il croit encore que cette « rivière débouche en amont de Bouena » ( Through the dark Continent, 311 ). Et il doit bien se mettre à douter lui-même de ces premières observations. « Quel était donc, alors, se demande-t-il, le grand et large fleuve que j'avais vu couler vers le Congo?.... Ma perplexité commençant à se transformer en irritation, il me tardait à en finir avec les doutes qui agitaient mon esprit » ( 131 )

Coquilhat écrit de son côté: « Une question intrigue vivement Stanley. Il n'a pas retrouvé la bouche du grand affuent d'eau sombre qu'il vit en 1877 près d'Inganda et auquel on donnait le nom d'Ikelemmba. Où est-il donc situé? Les natifs font à ce sujet les réponses les plus embrouillées à nos interprètes. Ils parlent de trois rivières et rivalisent de contradictions! Le grand explorateur est visiblement impatient de connaître la vérité, d'autant plus qu'il a pour objectif d'établir la première station nouvelle au confluent recherché » ( Coquilhat, p. 134 ).

Mais voici ce que nous lisons dans The Foundation II, 33: « Leaving the rest of expedition at Inganda ( 11 juin 1883 ), I steamed up river in the *En Avant*, in search of that « magnificent » and tea coloured affluent.

« Within seventy-five minutes ( une heure dans la traduction française ) I had arrived near the very spot whence I had viewed it six years previously and I felt a glow of satisfaction in again looking upon what I conceived to be the greatest tributary of the Congo.

« I steamed across from the islands to the left mainland and half-way across the river we entered the thea-hued half of it [3].

« On proceeding fairly out of what I considered to be the Congo proper into it' the 1000 yards I reduced to 800 yards, but it was deep, with a three knot current.

« Four hours above Inganda, during which the « magnificence » of my affluent was considerably diminished, owing to the fact that three channels had been seen coming from the Congo proper, the river took a decided turn south-east and then I felt convinced that I was ascending a tributary.

« But I was not a whit elated at discovering that the Dark River had decreased to a breadth of about 600 yards ».

Ces données précises du grand explorateur ne nous semblent permettre qu'une seule explication: À sa descente de 1877 Stanley a dû longer les grandes îles, alors qu'il crut longer la rive gauche du fleuve. A un moment donné - est-ce en face d'Iyonda ? - il découvrit les eaux noires du Ruki et crut voir une énorme rivière que les indigènes qu'il allait rencontrer près d'Ikengo lui dirent venir du Ruki et de l'Ikelemba.

Aussi quand il arrive à Inganda, en 1883. il est tout étonné de ne pas revoir, tout près, l'embouchure de cette fameuse rivière. Il fait, en sens inverse, la route de 1877, jusqu'à ce qu'il arrive au point d'où il crut voir le grand affluent noir, puis entre dans ce qu'il croit déjà être le lit de celui-ci, prend les passes entre les îles pour des chenaux menant au fleuve et arrive à l'embouchure réelle.

---

3) Cette phrase n'est pas reprise dans la traduction française: Cinq années au Congo.

Stanley pénètre alors dans le Ruki qu'il n'appelle plus Ikelemba, mais Mohindu ou Fleuve Noir. Des explications données par les indigènes de « Ouangata » il comprit qu'il s'agissait de deux rivières, chose dont il put se rendre compte de vue au mois d'octobre suivant en découvrant l'embouchure de l'Ikelemba. Ce Mohindu s'appelle aussi Rouki ou Bourouki, ajoute Coquilhat ( p. 136 ).

`A cinq kilomètres environ en amont du confluent, Stanley arrive au grand village *Bourouki* ( Boloki ). Il ne précise pas s'il s'y est arrêté et s'il y a fait l'échange de sang avec le chef, comme l'affirme de Martin-Donos ( II, 166 - 168 ).

Poursuivant sa reconnaissance, l'explorateur navigue encore pendant trois heures pleines, jusqu'au coucher du soleil, sans qu'un seul accident se produisit.

Le lendemain, dès l'aurore, le voyage continue. A sept heures les premiers villages aperçus paraissent déserts, mais d'autres villages leur succèdent bientôt dont la population armés d'arcs, de lances, de boucliers, gesticulent belliqueusement sur la berge.

« L'*En Avant* poursuit sa course à raison de sept nœuds à l'heure », écrit Stanley. « `A midi nous sommes sous le 0° 6' latitude sud. Hier nous étions sous le 0° 4' latitude nord, et dans l'intervalle nous avons deux fois franchi l'Équateur . . .

« `A environ 130 kilomètres du confluent des deux fleuves, nous ralentissons notre allure et tentons de lier conversation avec la population d'un village d'aspect attirant. Quelques uns des notables de l'endroit avancent aussitôt jusqu'au bord de l'eau, et l'un d'eux nous débite d'un ton très décidé, le petit discours que voici: « Nous ne s vons qui vous êtes, d'où vous venez, où vous allez, quels sont vos projets. Si vous cherchez à accoster, nous vous en empêcherons par la force . . . ».

« Nous nous décidons à rebrousser chemin et une véritable pluie de pierres, de mottes de terre, de bâtons salue notre départ . . .

« Nous nous retrouvons vers huit heures du soir au camp que nous avons quitté le matin, et le lendemain, à midi, nous voici revenus au point de jonction du Mohindu et du Congo » [5].

En marge du texte anglais sont inscrites les dates du départ d'Inganda et du retour au confluent, soit le 11 et 13 juin, ( II, 33, 38 ).

Pour Coquilhat, p. 136, Stanley n'est parti d'Inganda que le 13 juin et revient le 16: « L'explorateur a rencontré l'affluent, objet de ses investigations, à douze kilomètres au-dessus d'Inganda... L'*En Avant* a remonté le Mohindu pendant deux jours et demi. »

Pour « Nos Héros Coloniaux » ( p. 81 ) l'exploration du Ruki par Stanley débute le 9 juin, jour où elle s'achève pour Engels ( B. C. B. II, 929 ) de Martin-Donos, Renier, Janssens et Cateaux ne parlent pas de l'exploration, mais mentionnent une reconnaissance de Stanley pour retrouver l'embouchure du Ruki, reconnaissance qui commence selon Renier le 9 juin ( p. 120 ), selon Janssens et Cateaux le 13 ( I, 38 ) et selon de Martin-Donos le 11 ( II, 166 ).

Au dire de Stanley, il aurait donc quitté Inganda le 11, cherchant d'abord son point d'arrêt de 1877, il aurait atteint l'embouchure du Ruki après 4 heures de marche, fait cinq kilomètres jusqu'à Boloki, continué encore trois heures pour camper, vraisemblablement à hauteur de l'embouchure du Boloko. Il serait reparti de là le lendemain, passant à Bokele vers 7 heures, et aurait dépassé largement Ingende, soit jusqu'à Lolo sur Busira ( 131 km. ) soit Bolondo sur Momboyo ( 127 km. ), pour redescendre encore une centaine de kilomètres le même jour. Et tout celà dans une rivière difficile et inconnue. Admettons que c'est invraisemblable. Pourtant von François ( p. 90 ) écrit en

5 ) Stanley : Through the dark . . 383 384.

1886 que Stanley aurait remonté le Ruki de 140 kilomètres « Des indigènes racontent qu'il aurait été forcé à retourner par une peuplade Massuri ».

## 2. Van Gele.

L'exploration du Ruki par Stanley semble être passée inaperçue pour Wauters. Il écrit encore dans le Mg du 7 janvier 1894, p. 2: « Après Stanley qui découvrit la bouche de la rivière, c'est à Van Gele que l'on doit les premiers renseignements sur le cours inférieur du puissant affluent que le Congo reçoit sur sa rive gauche, un peu en amont de la station de l'Équateur et presque en face du confluent de l'Ubangi. Stanley lui donna le nom de Mohindou ou Fleuve Noir, Van Gele celui de Ruki. On crut longtemps qu'il était le cours inférieur du haut Kasai . . »

Selon Mg. 1884, p. 62 « Stanley croit que tous les principaux affluents de g uche du Congo sortent de vastes marais situés au nord de l'empire du Muata-Yambo et qui ne seraient autres que le lac Sankourou signalé par Cameron. Ce sont ces marais qui d'après lui donneraient une teinte noirâtre aux eaux de toutes ces rivières.

« D'après le lieutenant Van Gele, le Rouki ne sort pas d'un lac. C'est du moins ce que lui a affirmé un indigène qui a remonté son cours et qui lui a rapporté le nom de 21 gros villages situés jusqu'à dix jours de marche, le long de sa rive gauche qui est extrêmement peuplée.

« Le Kasai est-il la tranche initiale du Rouki ou celle du Loulengou? C'est ce que nous dira sans doute une prochaine exploration ». 6)

L'hypothèse Ruki = Kasai a toutes les faveurs. « C'est l'Ourouki, semble-t-il, écrit Wauters encore dans Mg. 1885, pp. 41 - 42, en date du 31 mai, qui est le tributaire principal de la rive gauche du Congo. En certaines places de son cours inférieur, il est large comme le grand fleuve lui-même et comme lui, parsemé d'îles. L'énorme volume d'eau qu'il apporte et auquel les volumes d'eau de l'Ikelemba et du Loulengou ne peuvent se comparer, ne permet plus de douter que l'Ourouki et le Kasai ne sont qu'un seul et même cours d'eau. Son cours doit avoir plus de 2000 kilomètres de longueur.

« Au lieutenant Wissman de résoudre le problème. »

De son côté de Martin-Donos écrit (II, 222:) « Van Gele put tenter après Stanley la reconnaissance partielle du cours inférieur de cet important tributaire de la rive gauche du Congo. En certaines places l'Ourouki est, à quelques milles de son embouchure, large comme le fleuve lui-même et également parsemé de vastes îlots boisés.

« L'explorateur belge, obligé cependant de se dévouer plus au développement de la station de l'Équateur qu'à la gestion du gouvernement des Baroumbé, n'eut pas le loisir de faire l'ascension de la rivière Noire, dont la longueur et la direction sont encore inconnues.

« Des informations qu'il ne faut admettre que sous réserve, car elles émanaient de caravaniers indigènes, firent présumer au lieutenant que l'Ourouki se confond dans la partie supérieure de son cours avec le Kassaï . . . . »

Et p. 424: « Dans la prévision peut-être fondée que le Kassaï et l'Ourouki étaient le même cours d'eau, le lieutenant Van Gele reçut de Stanley des instructions particulières pour faire surveiller à l'embouchure de la rivière Noire l'arrivée de l'expédition

---

6) Selon The Christ of the Congo River de W. Y. Fullerton (London, 1928) p. 70 le Missionary Herald de janvier 1885 donne une relation du premier voyage du Peace avec une carte où une rivière Sankuru sort d'un énorme lac Lincoln ( 2° au 4° sud et 22° au 24° Est ) et se jette dans la Lulonga juste en amont de l'Équateur.

exploratrice commandée par le lieutenant Wissmann.

« Le moucounzou des Baroumbé, usant de ses prérogatives royales, enjoignit à ses sujets riverains de l'Ourouki de guetter sans relâche sur leur rivière l'approche d'un mundelé.

« Les noirs administrés de Van Gèle accomplirent cette consigne durant des mois avec une constance admirable. »

Le Père Augouard, qui est à ce moment à l'Équateur, écrit dans son journal, à la date du 3 août 1885: « Des noirs reviennent de la rivière Ruki que l'on croît être la Kasai du sud, disent que les noirs de l'intérieur de la rivière ont apporté la nouvelle qu'un blanc était établi dans l'intérieur. On croit que c'est M. Wiseman, lieutenant allemand parti de Mossamédès au mois de juin de l'année dernière pour descendre la Kasai et en reconnaître le cours. Il a ici des marchandises qui l'attendent depuis six mois et on est inquiet de son retard. » ( Correspondance de Mgr Augouard, II, p. 516 ).

L'arrivée de l'expédition Wissman résoud le problème.

Quant à Van Gele, à notre connaissance il n'a jamais, dans ces écrits et conférences, fait une allusion à l'exploration qu'il aurait faite du Ruki. Et c'est probablement sur la seule mention des renseignements publiés dans Mg. 1884, p. 62, que nos historiens se basent pour lui attribuer une exploration de cette rivière. Chapeaux prétend qu'il a « reconnu le cours du Ruki ». Janssens et Cateaux qu'il a reconnu en pirogue le cours du Ruki ( II, 169 ), Renier: qu'il a découvert et exploré le fleuve Rouki ( p. 139 ), Nos Héros Coloniaux: qu'il a remonté la grande rivière Ruki ( p. 91 ), Engels: qu'il a exploré rapidement le Ruki ( B. C. B. II, c. 930 ).

## 3. Grenfell et von François.

Le 13 octobre 1884 Grefell quitte, sur le Pece, le Stanley-Pool, en vue de gagner la station des Stanley-Falls tout en explorant les principaux affluents du Congo. Accompagné de sa femme et du Dr. Sims, après avoir remonté l'Ubangi, il arrive à la station de l'Équateur au début de novembre 1884. Après y avoir séjourné durant trois jours il se remet en route.

« We had started once more, écrit-il, and proceeded some three or four miles when *we reached the mouth of the Ruika River, the great southern affluent of the Congo.*

« We looked very longingly in the direction whence its inky waters came, but we were afraid to undertake a « big journey » of the length which its mighty current promised ; we chose rather to investigate the Ikelemba » ( Lettre Grenfell M. H. 1885, p. 299-300 ).

W. H. Bentley reproduit la lettre, dont cet extrait est tiré, dans son ouvrage *Pioneering on the Congo*, en remplaçant toutefois, sans avertissement au lecteur, la phrase soulignée ci dessus par la suivante: « We reached the mouth of the Uluki river, *the combined waters of the Juapa and Bosira* » ( Bent. II, p. 91 ). Il altère donc le texte pour faire état de connaissances que l'on possédait sur le Ruki en 1900, date de la parution de son ouvrage.

H. Johnston résume la même lettre de Grenfell dans son ouvrage *George Grenfell and the Congo*, paru en 1908: « The next item of discovery on the eastward « outgoing voyage of october-march 1884-5, was the Ruki or Black River .... Grenfell discovered it to be formed by the juncture of two important streams, the Juapa and Busira, but his explorations in this direction were postponed to a more convenient opportunity... » ( John. I, p. 117 ).

R. Cambier, qui s'est manifestement documenté chez Johnston, écrit dans la Biographie Coloniale Belge I. col. 445 que Grenfell, revenant de son exploration dans l'Ubangi, rejoignit le Congo et « continua à la remonter jusqu'à la hauteur du Ruki. . . . . Il se contenta, pour l'instant, de constater que le Ruki est formé par la réunion de deux rivières importantes venant de l'Est, la Busira-Tschuapa et le Momboyo, préférant pénétrer dans l'Ikelemba. »

On se demande comment Grenfell, en passant devant l'embouchure du Ruki, aurait pu découvrir ( Johnston ) ou constater ( Cambier ) que le Ruki était formé par la réunion de deux rivières importantes à 103 kilomètres en amont.

Mais voici que, le 18 août 1885 le *Peace*, ayant à bord Grenfell et von François, accoste à Équateurville ( Pag. p. 89 ). Les voyageurs y restent quelques jours et se remettent en route le 22 ( von François, p. 79 ) pour entreprendre l'exploration de la Lulonga et du Ruki.

Ce n'est qu'après le 12 septembre qu'ils reviennent de la Lulonga pour entrer dans le Ruki. Résumons les données de von François :

Ils arrivent vite à Molukka, Muangi et Borombo ( p. 92, il s'agit visiblement de Boloki, Boangi et Bolombo ). A Muangi ( Boangi ? ) ils suivent la rive droite et arrivent à Borongo. Les indigènes leur disent que le chenal suivi s'appelle Boruki et finit, après six jours, dans un lac, que les voyageurs croient être le lac Mantumba ( Probablement il s'agit du lac Mpaku ). Le Boruki traverse le pays des Massuri. Arrêt à Duliva ( Lolifa ? ) où on arrive de nouveau au Ruki.

Suit le village Bokeri ( Bokele ) sur rive droite ! Ils admirent la ceinture des femmes avec huppe en raphia. Le village en face est désert. L'accueil difficile ( p. 97 ). Puis Inkumbi avec cent huttes ( Nkombo ), et Ikua. Accueil d'abord hostile. Passant la nuit en face, les explorateurs se rendent au village le lendemain matin, 14 septembre. Il a 200 huttes.

Plus haut il y a beaucoup d'habitants, aussi sur rive droite, mais les indigènes ne permettent aucun accostage. Probablement, pensent les Blancs, parce que les pirates du Congo viennent jusqu'ici chasser des esclaves. Ce n'est qu'à Bokoma ( Bokuma ? ) que les indigènes les admettent à terre. Après, ils doivent monter, sans pouvoir aborder, jusqu'à Tumba ( 200 huttes ) où ils remarquent les dents pointues, et où ils apprennent qu'ils sont dans une rivière latérale, le Bussera, qui a son embouchure à 40 kilomètres au-dessus de Bokoma.

Puis ils entrent le pays des Ndolle ( Indole ? ) : ils sont bien reçus à Mbia, mais assez mal dans les villages suivants.

Et voici le village de Ibundi-Jok, avec 300 huttes. Les habitants se disent des Mussera ( Busira ? ) et parlent la langue des Ba'olo ( p. 106 ). Ils font le commerce avec les Boruki ( Boloki ) ainsi qu'avec une population du sud : les Bahera ( Boyela ? ).

Montant toujours le *Peace* arrive au village Mumbembe, encore plus grand qu'Ibundi-Jok, et d'accueil amical ( p. 108 ). Puis il y a huit heures de montée sans village aucun.

Le 18 septembre les villages refusent tout contact. L'interprète de Lukolela n'ose même plus leur parler. Passage du village Tako ( ? ). Plus loin, sur rive droite, habitent les Imburi ( ? ). Nos voyageurs doivent passer la nuit sur un banc de sable ( p. 111 ). Les riverains se laissent très difficilement aborder. Ce sont des Batua, qui parlent Kilolo avec l'interprète, mais une langue spéciale entre eux. Ils ont dernièrement été visités par des traficants du bas, qui les ont attirés, puis attaqués traitreusement Le matin les Blancs visitent le village composé moitié de Inkundo, moitié de Batua.

Plus haut il y a plus d'habitants, mais très craintifs et réticents. Ils disent ne pas connaître les Bakutu, mais prétendent que l'intérieur est très peuplé d'Inkundo. En amont se trouveraient les Batua sur rive droite et les Kimamo ( la carte dit Kimoma ) sur rive gauche. Encore plus haut les Inkolle et puis les Bangangomo et Bangalome, avec village central Bori.

Le *Peace* arrive à Zete ( 20 huttes ), mais, dans un rétrécissement de la rivière un peu plus haut, il est attaqué des deux rives et les Blancs doivent se défendre. Les Grenfell veulent rebrousser chemin, mais von François insiste pour continuer. Seulement, un peu plus loin, la rivière devient si étroite qu'on ne peut plus passer et l'on retourne.

A Mumbembe les indigènes les reçoivent de nouveau très amicalement et font le troc, mais ils attaquent le bateau au départ. D'ici jusqu'au Congo, note von François, tous les indigènes sont cannibales mais ne mangent que des mâles. Plus en aval aussi le bateau est souvent menacé.

Le 22 septembre, nos voyageurs passent la nuit près du confluent. Sur la rive gauche il y a beaucoup de villages très hostiles, mais le lendemain matin ils arrivent à faire le troc avec les villages Banganpanna et Lunga, sur rive droite de la Tschuapa. Ces villages appartiennent à la tribu des Inkolle.

Remontant, le *Peace* essaie, le 24, d'accoster à Nbula, puis réussit à Ingonda ( p. 126 ). Il y a ici beaucoup de femmes de la tribu des Baringa. L'échange réussit aussi à Mabotto. Mais les villages en amont sont hostiles, aussi à Buembe et à Jombe qui sont Balolo ( p. 133 ). Puis plusieurs villages sur la rive gauche. A l'intérieur de la rive droite doit se trouver Mussange. Après maint essai, nos Blancs réussissent à parler à des pêcheurs de la tribu des Ndolo ( p. 136 ) et atteignent Lokuku, grand village des Ndolo ( p. 137 ), puis Itomanken, avec 200 huttes, à 25 kilomètres de Lokuku par voie d'eau, mais à 5 seulement par voie de terre.

Ici ils sont bien reçus, et ils notent que le village serait tout indiqué pour un poste de mission ( p. 139 ). En amont ils arrivent à Inkunji ( 400 huttes ), Iunge ( 20 huttes ), Mukunde ( 100 huttes ) mais tous les habitants s'enfuient ( Cfr la descente ).

Le 30 septembre nos voyageurs rencontrent moins de monde. Ils passent le village Jongo ( 100 huttes ), mais tous ces villages Balolo sont hostiles ( p. 140 ). Puis ils arrivent à la tribu des Bangombe, qui sont Balolo ; rive gauche ils passent Inkome ( 2 fois 100 huttes ) et, rive droite, Bussange ( 100 huttes ). Ici il y a un combat qui coûte la vie à un indigène ( p. 161 ). Les femmes ici sont nues.

Nos voyageurs passent la nuit en amont du village Borombe, de la tribu des Dulingo, puis, avec l'aide de pêcheurs, ils arrivent à Loportu ( 50 huttes ). Suit un village Batua, et un village de Lussacke, avec 200 huttes. Les indigènes d'ici ne désirent ni perles ni étoffes, leurs armes sont moins belles, mais ils possèdent de beaux instruments de musique ( p. 147 ). Les Batua sont appelés des Tschobe, Barumbe ou Bapoto. Plus en amont habitent les Imballa, puis les farouches Bakutu.

Le 5 octobre ils passent du pays des Lussacke dans le pays des Bomanfui ( la carte indique Bomanfuri ), qui sont faibles et de petite taille. Ils passent Lolifi, puis achètent du bois à Bondaka ( rive droite, 100 huttes ). Mais à Maelo ils sont attaqués des deux rives avec des flèches empoisonnées, par des ennemis qui paraissent des Batua ( p. 154 ).

A Lukindo ( rive droite ) ils peuvent acheter des vivres. Les indigènes se disent Bapoto, ce sont des Pygmées, les hommes ont environ 1,40 m. Puis ils atteignent Bokuku, 300 huttes, à 3 kilomètres en amont de Lukindo. Ici ils sont attaqués, et un

peu plus haut, quand ils viennent de dépasser un affluent ou un bras latéral, ils sont reçus par des flèches empoisonnées. Ils font demi-tour et vont passer la nuit près de Bokuku.

Le matin, les indigènes les appellent pour un marché qui réussit très bien : même leurs assaillants d'hier sont devenus de bons amis. Les femmes Batua paraissent à peine 1,20 m. Les Imballa, qui parlent Balolo, leur apprennent qu'en amont se trouvent les villages Imballa de Lefoa, Jokowa, Jokassa, Imbungi, Dikundu et Dike, et que les Bakutu occupent l'intérieur sud.

Bussange aussi demande maintenant un marché ; de même, le 10 octobre, Jongo et Mukunde ( p. 162 ).

En aval de Bumbembe ils rencontrent une flottille de commerce, avec 16 grandes pirogues et 300 hommes, venant de Borombo : les Bajanzi et Balolo sont armés de lances, flèches, boucliers et une vingtaine de fusils.

Ils accostent à Borombo ( p. 165 ) et arrivent à Equatorstation.

Le Mouvement Géographique du 27 décembre 1885, pp. 109-110, peut déjà résumer, d'après une lettre de Grenfell, les résultats de cette exploration :

« Le *Peace* a pu remonter le cours de l'Ourouki jusqu'au village de Bokoukou à 1°1'de lat. sud et 23°14' de longitude est. A cet endroit la rivière mesure 150 mètres de largeur et est encore accessible à la navigation.

« En amont elle s'infléchit vers le sud où ses sources doivent se trouver sous environ 3° de latitude. Sur sa rive gauche la Tschouapa reçoit un important affluent qui s'appelle le Boussera et qui vient du sud-sud-est. Il a été également reconnu jusqu'à 1°9'de latitude sud, 20° 23' de longitude est, point où il a encore 50 mètres de largeur, mais où le *Peace* a été arrêté dans son exploration, faute de profondeur suffisante. Il paraît probable qu'entre le Boussera et le Kassai coulent un ou plusieurs affluents inconnus de ce dernier cours d'eau ( rive droite ). »

La première chose qui frappe ici, c'est que Grenfell appelle le Momboyo actuel du nom de Busira, et qu'il donne le nom de Tshuapa à la Busira-Tshuapa.

L'embouchure de la Momboyo est placée à 40 km. en amont de Bokuma, ce qui est exact, mais les villages qui sont nommés dans le récit de von François ne se laisent plus retrouver. Heureusement le Mg. 21-11-86 donne d'autres noms: Irara, Iburu, Tako, Bunginji et Eyete. Selon l'emplacement sur la carte, il apparaîtrait que les deux derniers villages seraient Bonginji et Yete, en amont de Waka. Le point extrême atteint ici serait donc de quelque 285 km. de l'embouchure [7].

Quant à la Tshuapa, le village Bokuku pourrait être Bokoka, près de Mondombe, à 680 km. d'Ingende. En 1945 un catéchiste affirma encore que le premier bateau arriva à Bokoka, avant l'arrivée des Arabisés. Les indigènes l'appelèrent Lokuka = soufflet. Les Blancs demandèrent du bois, mais les indigènes ne comprirent pas. Alors un blanc jeta des sonnettes et le bateau redescendit.

## 4. Glave.

Vers la fin de son terme, Glave, qui est alors au service de la Sanford Exploring Expedition à Équateurville, et qui descend à Léo au milieu de 1889 pour retourner en Europe, fait un voyage dans le Ruki, où il ne s'était encore aventuré à cause de la férocité des Boruki. Il est accompagné de l'ingénieur anglais Davy.

7) Selon le Mg. du 8.12.95 Grenfell ne serait arrivé qu'à Ivuku ( Ifoku ) près Boyela, à une centaine de km. de l'embouchure.

Malheureusement Glave donne très peu de détails sur ce voyage qui aurait pourtant duré plusieurs semaines, dit-il dans son livre « Six Years of Adventure in Congo-Land », p. 235.

Après cinq heures de montée il est bien reçu par le village Nkolé, qui avait été jusqu'à sa station d'Équateurville. Mais une heure plus haut l'amitié cesse et une rangée de villages bien peuplés sur la hauteur refuse tout contact. Il semble s'agir de Bokele.

Un peu plus loin, Glave est appelé par un gros village sur la hauteur: les indigènes prétendent vouloir faire le troc, mais à l'approche du bateau celui-ci est accueilli par des flèches. Glave chasse les assaillants à coups de fusil, les chasse de leur village et incendie les huttes ( p. 237 ). Quelques heures plus haut encore, il campe près du village Eséngé, qui doit être Isenga, près d'Ingende, et c'est le seul nom du court récit.

## 5. Delcommune.

Mais voici que, le 14 février 1889, A. Delcommune entre à son tour le Ruki, sur *le Roi des Belges*. Le capitaine Martini est commandant du bateau. Et, selon Renier, p. 207, Demeuse et Romberg, l'accompagnent ( Sur Romberg, cfr Biographie Coloniale Belge IV, col. 769 ).

La première version du voyage, dans *le Congo Illustré* de 1892, pp. 197 et 205, donne les lettres que Delcommune écrivit au moment du voyage. Celles du Mg. 1895, p. 318 et de Delcommune I, 329 - 336, diffèrent un peu, et semblent bien corrigés sur des données postérieures au voyage. Les détails suivants sont tirés de la première version.

Le 15 février *le Roi des Belges* s'arrête à Bakela ( Bokele ): « le village s'étend sur 1.500 m. de rive. Le plateau sur lequel il est construit est élevé de 4 à 6 mètres au-dessus de la rivière ».

Le 17 Delcommune comprend que la rivière s'appelle ici *Ecomba* ( probablement du mot indigène likúmba = courbe ). « Le Ruki se rétrécit: il a encore, cependant, 400 mètres ». Il constate que les indigènes sont frappés de stupeur devant le bateau: « Cet abassourdissement des naturels est une preuve que depuis le voyage de M. Grenfell, à bord du *Peace*, aucun steamer n'a plus visité ces parages ».

Le 18, « la rivière s'épanouit de nouveau en un large pool, divisé en quatre bras séparés par trois grandes îles boisées; le bras méridional est le plus large et le plus profond ». Nos voyageurs le prennent et, quatre heures plus loin, ils accostent à *Kussu* ( Nkuse ). Le lendemain ils voient le chef *Evora* et apprennent que la rivière ici s'appelle Zalonga ( Salonga ). Ils continuent leur route sans autres annotations jusqu'au 22. « Plus nous avançons dans le bras du Ruki que nous avons choisi, plus la terre devient rare, la solitude plus complète. Depuis 225 kilomètres nous naviguons dans ce bras et notre conviction est maintenant que nous sommes dans un affluent du Ruki, affluent inconnu jusqu'ici, dont la direction est sensiblement la même que celle de la Bussera, indiquée sur les cartes, bien que sa jonction avec le Ruki soit plus à l'Est. En effet, du Congo au confluent de cette rivière, nous avons remonté le Ruki sur une distance de 256 kilomètres. Je décide de rebrousser chemin; à notre descente, nous remonterons les autres branches à gauche ».

Le 23, Delcommune veut redescendre à Nkuse, mais il est reçu par des volées de flèches, il tire quelques coups de fusil et continue sa descente pour arriver, le soir, à l'embouchure. « La rivière, que nous avons remonté sur 225 kilomètres de son cours (?),

est donc réellement un tributaire du Ruki, écrit-il; ce doit être la Bussera, que nous n'avons pas encore rencontrée. Dans ce cas, l'emplacement du confluent de cette rivière doit être remonté beaucoup plus à l'Est, à 260 kilomètres du Congo. »

En réalité, Delcommune a donc monté la Salonga sans le savoir. Wauters lui-même s'y trompa et supposa « que l'explorateur n'avait fait que répéter la précédente exploration de Grenfell et von François » ( Mg. 1895, p. 318 ).

Notons que la grande carte, annexée au livre de M. Marcel Serruys : *Un demi-siècle d'activité coloniale* ( Brux. 1937 ) semble donc exagérer en donnant comme explorés par Delcommune le Momboyo jusqu'en amont de Monkoto, la Salonga jusqu'à ses sources, la Lomela aussi et la Tshuapa jusqu'au delà de Bokuku de Grenfell.

## 6. Busira, Tshuapa ou Momboyo ?

Après l'exploration de Delcommune « le silence se fit sur la région qui semblait complètement oubliée et dont il n'était plus question dans aucun rapport » ( Mg. 1894, p. 2 ).

Selon la terminologie acceptée Wauters écrit encore dans l'avant-dernier numéro du *Congo Illustré* 1892 : « le nom de Ruki n'est donné qu'au cours inférieur du fleuve, qui bientôt se divise en deux bras également importants : la Chuapa au nord et la Bussera au sud ».

Le fameux décret du 30 octobre 1892, qui règle l'exploitation du caoutchouc et partage le Congo en zône libre et domaine privé, adopte cette terminologie pour réserver « un rayon de vingt kilomètres autour d'un point qui sera déterminé par l'administration près du confluent du Bussera et du Tchuapa ».

Mais, au moment même où ce décret parut, à l'Équateur on avait changé d'avis sur ces dénominations. Pendant un an, la Tshuapa de Grenfell ( qui est Busira et Tshuapa ) va s'appeler Bussira et la Bussera de Grenfell ( qui est la Momboyo ) va s'appeler Tshuapa.

Voici ce qu'écrit Mg. du 30 octobre 1892, p. 122 : « Nous recevons de Monsieur Thierry, agent de la société belge du Haut Congo à l'Équateur, les renseignements suivants au sujet des rivières Bussira et Tshuapa, branches supérieures du Ruki :

« Sur les cartes actuelles, nous écrit notre correspondant, on place la Tshuapa au nord et la Bussira au sud. C'est une erreur. Les indigènes de la région que j'ai interrogés à différentes reprises appellent Bussira la rivière qui coule au nord et Tshuapa celle qui se trouve au sud, jamais je n'ai pu leur faire dire le contraire. Les Bokele qui sont établis au confluent des deux cours d'eau orientent ces rivières de la même façon.

« Et mon collègue Monsieur Barrett qui vient de faire un voyage dans la Bussira me déclare que les renseignements recueillies par lui tout le long de la route, concordent exactement avec mes observations personnelles. Il ajoute qu'après avoir remonté pendant cinq jours le cours de la Bussira il est arrivé à un village appelé Bussira Manene qui a très probablement emprunté son nom à la rivière elle-même »

Un troisième partisan de la nouvelle théorie, et qui renouvelle en plus l'erreur de Delcommune, est Monsieur Ch. Lemaire. Voici le résumé de son récit de voyage, publié dans Le Congo Illustré 1894, p. 14 :

Le 12 août 1892 il pénètre dans le Ruki. Les villages Bokele s'enfuient.. « Mon guide parvient cependant, après de laborieux efforts, à ramener un peu de confiance et une trentaine d'indigènes finissent par s'approcher. Ils nous apprennent que leurs chefs se sont

cachés et n'osent se montrer ». « En passant devant les villages Isenguimoke et Iameba, les naturels nous provoquent; nous passons sans répondre » (8)

Le 16 les nombreuses pêcheries de Bela Nkamba ne veulent pas traiter avec lui, mais, le 17, il réussit à faire un échange de sang à la pêcherie de Bala. Le 19 il arrive à la pêcherie d'Isongo, dont le chef Mongueiro demande à faire l'échange de sang afin que Lemaire le protège contre les Baruki. Le soir, il s'arrête à la pêcherie du chef Isongila de Busira, et il y a encore échange de sang.

Le 20, à midi, arrivée au confluent de la Busira Wonene et de la Djuapa. La Djuapa prend la direction S. S. E.; la Busira Wonene se joint à la Djuapa par quatre chenaux.

Le 21 au matin Lemaire rencontre les premiers villages Bunsira sur la rive gauche, le 23 les villages Bukuti (Bokote) avec chef Boma Mboi, avec échange de sang. Le 24, arrivée à Yaulongo (Yolongo) avec chef Isse Yantoie : échange de sang. Au midi village Mongo de Sombo Kete. Le personnel du bateau est attaqué traitreusement, mais inflige une forte leçon aux traitres.

Le 26 au soir arrivée à Mowene (Boende ?). Depuis Sombo Kete la rivière porte le nom de Luapa. Puis Lemaire arrive à Kila, où il est accueilli par des indigènes à l'attitude hostile. Dans Mg. 1897, p. 233 il racontera « qu'attaqués par les indigènes de N'Kila, malgré nos efforts pour nouer des relations amicales, nous avons dû débarquer et engager le combat. Plusieurs prisonniers restèrent entre nos mains. »

Après avoire dépassé les pêcheries de Kila et de Tomba Kole, le 29, ils sont encore provoqués. Ils logent à Yaûngo. Le 30 ils atteignent Wita, sur rive droite, puis Issamo. Ici la rivière s'appelle Iapa.

A Issamo nous sommes à 155 kilomètres de l'embouchure de la Lomela et à 567 kilomètres du Congo. Ici Lemaire fait demi-tour et atteint l'embouchure du Ruki le 6 septembre.

Dans le Congo Illustré 1893, p. 8 il note qu' « à Biniukantoto, sur la haute Busira, il paraîtrait que les indigènes ont un tablier naturel obtenu par l'étirement continu de la peau de l'abdomen ».

## 7. Rectification définitive.

Mais voici que la S. A. B. décide d'ouvrir de nombreuses factoreries dans le pays. C'est elle qui va apporter la solution du problème. Dans le Mg. du 7 janvier 1894 nous lisons :

Une nouvelle reconnaissance poussée cette fois jusqu'au terminus de la navigation à vapeur, vient d'être poursuivie à bord du steamer *Auguste Beernaert* par Monsieur L. Thierry, agent de la société belge du Haut Congo, qui nous envoie les intéressants renseignements suivants, en même temps qu'un levé sommaire de la rivière (Ruki).

« Celle-ci a sa source plus au sud qu'on ne le pensait, *l'Auguste Beernaert* a été arrêté dans sa navigation par 2° 15' de latitude sud et 23° 50' de longitude.

Sur sa rive droite, aucune bouche d'affluent de quelque importance n'a été reconnue; il faut croire que la ligne de faite méridional des bassins de la Lulonga et de l'Ikelemba serre d'assez près la rive droite de la rivière. Par contre le voyageur a constaté, à la rive gauche, le confluent de trois tributaires importants venant du sud-sud-est ; ce sont : le Momboyo qui débouche par 18° 55' de longitude, l'Isaka par 20° 25' et la Lomela par 22° 15'.

---

8) Selon les souvenirs indigènes receuillis à Bokele, Lemaire emmena six des leurs à la Busira ; selon ceux des indigènes d'Isenga-moke Ikooka (Lemaire) tire dans le tas des spectateurs, tue et mutile des indigènes (D. 407)

« Le premier et le troisième de ces cours d'eau sont importants : le bassin de la rivière doit s'étendre loin vers le sud, serrant de près la rive orientale du Lac Léopold II d'une part et la rive droite de la Lukenye d'autre part. Quant au nom de ces cours d'eau c'est celui donné par Van Gele, le Ruki, qui doit décidément être adopté et que nous adopterons à l'avenir dans nos croquis, c'est le nom du cours inférieur. Bussira est celui donné à la rivière dans son cours moyen, entre le confluent du Momboyo et celui de la Lomela ; au delà de ce dernier point, la rivière prend le nom de Shuapa.

« La navigation du Ruki depuis son confluent dans le Congo jusqu'au point terminus de la navigation à vapeur, en amont du village de Mocombe, a demandé à l'*Auguste Beernaert* 165 heures de navigation. Voici des extraits de la lettre que nous adresse Monsieur Thierry :

Equateur, 15 septembre 1893.

« De retour d'un voyage de 42 jours dans la Bussira, j'ai enfin trouvé l'explication des différents noms — Ruki, Bussira, Tchuapa — que l'on donne à ce cours d'eau.

« En remontant la rivière, nous avons trouvé d'abord le Ruki ou Moindu ( eau noire ) comme disent les indigènes.

« Nous avons rencontré ensuite un affuent de la rive gauche qui s'appelle le Momboyo. A partir de ce point, le Ruki prend le nom de Bussira. Il arrose sur sa rive droite un important village que les indigènes appellent Bussira Manene ce qui enlève toute espèce de doute quant au nom de la rivière.

« Plus haut et sur la rive gauche nous avons trouvé un autre affluent : la Lomela dont l'embouchure a la même largeur que la Bussira et qui paraît, à première vue, être la continuation de cette dernière ; mais la Lomela, au bout de quelques kilomètres, se rétrécit et n'est plus navigable.

« Ayant passé une partie de la journée et toute la nuit au confluent des deux cours d'eau, j'ai demandé quelques renseignements aux indigènes de Baunda établis en cet endroit et qui m'ont appris qu'en aval on appelait la rivière Bussira et en amont Tchuapa. J'ai ensuite vérifié ces dires dans chaque village où j'ai passé et partout les déclarations qui m'avaient été faites à Baunda m'ont été confirmées. C'est en dessous de Wema que l'on aperçoit les premières collines..

« En amont de Wema, la rivière se resserre plusieurs fois pour ne plus conserver qu'une largeur de 20 à 25 mètres...

« Depuis l'embouchure jusqu'au point que j'ai atteint dans la Tchuapa et pendant les 42 jours passés dans cette région, pas une flèche n'a été lancée sur notre bateau et partout nous avons reçu un accueil empressé..

« Dans la haute-Bussira, les naturels ont jadis été traqués par les Arabes et on n'y rencontre pour ainsi dire plus de villages. Tout a été détruit et il n'existe plus une seule plantation. Les malheureux habitants vivent de fruits de la forêt.

« A l'heure présente ils sont à l'abri de nouvelles attaques.

« La rivière que j'ai explorée a nom Shuapa des sources jusqu'à son confluent avec la Lomela. Elle prend le nom de Bussira jusqu'à son confluent avec le Momboyo et forme enfin le Ruki ou Moindu (eau noire). L'affluent Bussira (en réalité le Momboyo) porté sur les carnets, est donc faussement dénommé. Le cours d'eau indiqué jusqu'ici comme étant le Shuapa est en réalité la Bussira. »

Jusqu'où Thierry a-t-il réellement poussé sa montée? Les cartes dressées sur ses données placent le village Mocombe tout près de la section du 24° longitude avec le

2° latitude sud, entre Yampeka ( 1181 km de Coq ) et Elingampangu ( 1241 km. ) Est-ce possible? La position qu'il indique à l'embouchure de la Lomela est certainement fautive et doit être reportée de 22° 15' à 20° 45' ou de 250 kilomètres. A Mondombe les indigènes se souviennent d'un second bateau qui y arriva après le départ des Arabisés du Nord-Est et après l'arrivée des Boïta. Les gens du bateau tuèrent un hippo à l'embouchure de la Mokombe, puis continuèrent jusqu'à Yalosaka où ils furent attaqués et tuèrent trois indigènes...

En novembre de la même année 1893 Thierry, encore sur l'*Auguste Beernaert*, monte dans la Momboyo jusqu'en amont de Waka, entre la Salonga jusqu'à Isaka, puis suit, de Bomputu, un petit affluent de droite qu'il appelle Iengwe et qui est le Longoi ( Mg. du 8 décembre 1895 ).

1894 inaugurera pour de bon l'occupation du pays par le commerce, et 1895 celle par l'Administration. Et il faudra bien encore une dizaine d'années avant que tout le bassin du Ruki et de ses affluents soit connu complètement.

E. Boelaert, M. S. C.

# Errata.

Dans l'article de E. W. Müller, dans le n° 2, se sont glissées quelques erreurs gênantes:

P. 49: Les Groupes de l'Echelon D. ligne 12: Lire **On dit** au lieu de **On doit**.

P. 56 l. 2: il faut lire: Si le groupe de personnes portant à la naissance le même nom de famille....

# Les divisions du jour et de la nuit chez les Nyanga.

Les Nyanga du territoire de Walikale ( District du Nord Kivu, Province du Kivu) occupent la grande forêt équatoriale qui est limitrophe au Graben africain. Ils sont chasseurs et piègeurs, font la petite pêche et pratiquent le ramassage et la cueillette agricole. Ils ont un système de descendance patrilinéaire, qui reçoit cependant un contenu spécial en fonction de l'absorption de nombreux parents utérins issus d'arrangements matrimoniaux très particuliers. Les Nyanga sont virilocaux; les villages sont formés sur la base de patri-lignages locaux à structure tripartite conventionnelle. Leur intéressante organisation politique est fondée sur la répartition du pays en petits états autonomes qui ont une organisation centrale à l'échelle de l'état miniature et qui se caractérisent, entre autres, par la structuration de rôles et de statuts.

Dans la culture nyanga la banane et le gibier jouent un grand rôle; ils sont à la base de plusieurs thèmes fondamentaux de cette culture.

Les Nyanga ont une cosmologie assez développée, ainsi qu'un système de croyances fort élaboré.

* * *

Nous nous proposons d'exposer brièvement dans cette étude la façon dont les Nyanga subdivisent les différents moments de la journée et de la nuit. Pour ce faire, ils ont recours soit à des phénomènes du monde physique, soit à des activités sociales. Ces distinctions sont faites soit par l'emploi de mots spéciaux, soit par des expressions descriptives ayant une valeur symbolique.

## I. Les heures matinales.

Celles-ci sont groupées en quatre parties, dont les subdivisions réfèrent soit à des évènements simultanés ou presque simultanés, soit à des évènements qui se succèdent assez rapidement.

1.- a. *Mbɔɔ́ sénda kwirambo :* les buffles sont en train de se rendre aux sources salées.

Le Nyanga groupe les parties du domaine que possède son lignage en quatre catégories : le lieu de résidence ( *murungu ; kantsare* ) et les anciens lieux de résidence ( *kimma* ) ; la partie cultivée ( *ishwá* ) ; la partie régénérescente ( *keunda* et *kecɔrɛra* ) ; la forêt ( *busará* ) où se trouvent, entre autres, les domaines du gibier ( *irambɔ* ; *nkhua ; cũɔ* ). C'est sur l'*irambɔ* que la vie commence.

b. *Butú wábimba :* la nuit se gonfle, c'est-à-dire que les brumes descendent très basses en formations opaques.

Il est notoire que le terme employé pour nuit ( *butú* ) est identique à celui qui réfère dans la cosmologie nyanga à la quatrième strate du monde. En effet, ces strates

sont les suivantes : *maróngá* ( l'Au-Delà qui est identifié avec les cratères des volcans de l'hinterland de Goma ) qui sont le domaine du Dieu du Feu, des esprits, des ancêtres, des tremblements de terre; *ɔtɔ*, la terre, le domaine des hommes, des animaux, des plantes et de quelques esprits ( *mphacá* et *binyanyasi* ) ; *mwănyá*, l'atmosphère, domaine de l'Éclair, de la pluie, du vent, des nuages, de l'air, de la brume ; *butú*, le firmament, domaine du soleil, de la lune, des étoiles.

c. *Butú wáhuha :* la nuit est emportée par le vent. C'est le moment disent les Nyanga où le matin devient froid.

Lorsqu'on demande aux Nyanga à quelle époque réfèrent ces trois moments, ils repondent qu'ils représentent la quatrième heure ( quatre heures du matin ).

2. *Nkhókó yá rɔɔsɔ yakókóbika :* le premier coq chante. Ils situent ce moment entre quatre et cinq heures et le caractérisent aussi en disant que le daman ( *imbɛ; mbéreré* ) remonte sur les arbres en poussant ses cris stridents si typiques pour la forêt où ils vivent.

3. a. *Murangá wáhuha :* l'heure matinale est emportée par le vent.

Il devient plus frais encore.

b. *Nkhókó yá méta ábé yakókóbika :* le coq de la seconde fois chante.

c. *Butú wácécúkara :* la nuit commence à faire clair. Il commence à faire jour.

d. *Marangarera :* la distinction des objets à l'horizon.

e. *Mentɔri yakimyaɛ múbutara :* les moineaux viennent gazouiller sur la place du village.

f. *Mantɛnté :* matin plus avancé; le village va sortir de sa torpeur.

g. *Rundurúndú :* matin plus avancé; la vie commence à se manifester dans les maisons.

4. Une quatrième phase de la matinée est indiquée par un mot général *mukɔmákómá*. C'est le terme le plus fréquemment employé lorsqu'on veut parler de bon matin, de bonne heure, de grand matin. Cette nouvelle phase est cependant couramment subdivisée en cinq facettes :

a. *ikóya hárūshú :* allumer le feu dans la salle de réunion du village. L'action décrite est celle d'assembler les tisons pour activer le feu, d'écarter les cendres qui pendant la nuit couvraient le foyer et d'attiser le feu en soufflant. Dans le village nyanga cette action est le devoir et le privilège d'un des trois représentants des branches dont se compose le lignage. Chez les pygmoïdes des Nyanga ce travail appartient dans les campements de chasse au chef du lignage et précède le réveil cérémoniel du village fait par le même dignitaire, qui à cet effet appelle les habitants en agitant des grelots de chien. Finalement, le *rūshú* ou case commune, se trouve au milieu de la section du village; il existe généralement une salle commune par lignage. Dans la vie quotidienne et dans le cérémonialisme, cette case commune des hommes représente vraiment le centre du monde.

b. *irindɔɔ émanumbá :* ouvrir les portes des cases. Hommes et enfants sortent en ce moment-ci de leur maison, tandis que la femme s'occupe du foyer et de la nourriture. Les Nyanga ont des portes en planches de parasolier, appelées *rubi;* dans les campements de chasse cette porte est simplement remplacée par une feuille de bananier.

c. *kenónta nkhéma :* la chose qui fait rêver les singes. C'est le moment où les singes se réveillent pour se mettre avec force bruit à la recherche de la nourriture. Les Nyanga parlent de « rêver » parce que pour eux le dernier rêve matinal est toujours agité.

d. *mweshé wábambuka* ou *mweshé wásáa :* le soleil apparaît à l'horizon; il commence à faire plus chaud. On notera dans ce contexte l'emploi du mot *mweshé*, qui réfère au soleil lorsqu'il donne déjà beaucoup de chaleur. Un soleil très matinal ou très tardif,

qui ne se fait guère sentir, est désigné par le mot *kɛntsɛ́*. Lorsque, de bon matin déjà, la journée s'annonce comme étant *murumbí* ( pluies du matin au soir ), cette terminologie ne tient évidemment pas.

e. *usúmbúrɔ :* le repas du matin. Ce repas est pris vers huit heures du matin; les hommes le prennent dans la case commune, les femmes et les enfants dans leurs cases. Ce repas se compose généralement d'une pâte faite de farine de bananes et de l'un ou l'autre entremets ( légumes ; viande ; poisson ) restant de la veille.

Les heures matinales finissent ainsi par le repas du matin. Le premier cycle de la journée, que nous pouvons résumer par les termes *murangá* et *mukɔmákɔ́má*, s'achève et une nouvelle série d'activités va s'inaugurer.

## II. La journée.

La journée proprement dite est appelée *mu mweshé* ( dans le soleil ); elle est conçue principalement en termes d'activités humaines, bien qu'il existe aussi quelques références aux phénomènes naturels. Les différentes phases aussi sont plus nettement distinguées.

1. *mweshé wásimika múmube :* le soleil commence à enflammer le corps ( litt. le soleil commence à serrer le corps ). C'est le moment où les hommes du village se rendent en forêt, les uns pour chasser, les autres pour vérifier leurs pièges, les femmes pour travailler dans les bananeraies, pour pêcher les crabes ou pour ramasser le bois. Quelques enfants aussi vont s'adonner à leurs jeux. Seuls quelques vieux ou malades, quelques petits enfants restent au village. C'est le *mukúngú*, le vieux représentant de la troisième branche du lignage localisé, qui veille sur le village.

2. *itita :* Presque tout le monde s'est réfugié ( ainsi parlent les Nyanga ) en forêt. La place du village appartient aux poules et aux mouches, qui vont et viennent ( *itita* ).

3. *nyakundáká mubánga :* la femme du morceau de la corde à porter. C'est la femme paresseuse, qui a perdu son temps au village, et qui finalement se décide à aller. Elle sera surprise par la pluie en pleine forêt, disent les Nyanga, alors que ses compagnons auront regagné le village. ( à noter que très souvent les pluies tombent dans l'après-midi ). La corde *mubánga*, dont question, est tressée de fibres de raphia ; elle sert au portage du bois, des cruches, etc. et joue un rôle important dans la vie des Nyanga.

4.- a. *irá ndéwá :* manger le rongueur *ndéwá*. C'est l'heure de midi; les petits enfants restés au village et les vieux reposent d'un sommeil calme et léger. L'expression ne veut pas nécessairement signifier que les enfants et les vieux mangent ; elle réfère cependant à cette possibilité, lorsque quelques enfants sont revenus au village avec un petit animal piégé qu'ils font griller.

b. *kangancu kítimbɛ́ mú mwǎnyá :* le milan est en train de planer en rond dans le ciel. C'est l'heure de midi.

c. *nkhatíká mwěshé :* le milieu du jour. Les femmes qui ont des petits enfants qu'elles allaitent commencent à revenir au village afin de les nourrir.

5. *ikúrúcaa rébɛa ɛ́kumbúka :* retour des hommes au village. Les femmes préparent la farine de bananes, les pâtes, font cuire les légumes, font sécher les crabes, etc. pour le repas du soir ( *urɛngɛrɔ* ). Ceci n'exclut pas la préparation éventuelle de quelques bananes, qui sont immédiatement consommées ( vers deux heures ); mais ce petit repas ne porte pas de nom spécial et n'a donc pas le caractère de la régularité.

6. *mweshé wámánɛka* : le soleil se trouve dans un état d'affaiblissement. Les femmes continuent la préparation de la nourriture ; les enfants jouent ; un bébé est lavé ;

les hommes réunis dans la case commune fument et discutent les événements de la journée.

7. *kɛntsé cábíngita :* le soleil commence à descendre.

On notera l'emploi du mot *kɛntsé*, qui indique un soleil faible. On se sert également de l'expression *kɛntsé cábíngitá ikuma ku batíka básira :* le soliel faible descend pour avaler (s'engouffrer) chez les Batika qui se sont achevés. A remarquer aussi que l'ouest en langage nyanga est appelé *mɛbíngítirɔ'á mwěshé :* lieu de halte du soleil (ou : lieu où le soleil est tombé).

## III. Les heures du soir.

1. *Mataha nkhɔ́kɔ́ :* les poules vont dormir dans les cases.

2. *Rusisi :* le soir est tombé. Les petits crapauds *(tukéréré)* commencent à coasser. C'est aussi le moment où les grillons commencent à chanter, moment qui est appelé *iyɔrɔ́yɔ́rɔ*. Les hommes prennent le repas *urɛngɛrɔ* dans la case commune ; les femmes et enfants mangent en petits groupes dans leurs cases *(ishangeranya ébeyɔ́)*.

3. a.- *Banyébéta :* qui sont ceux qui passent ? on ne distingue plus bien les silhouettes.

b. - *Kesú ná mwɛa :* l'herbe et l'homme ; on ne distingue plus les uns des autres. Les hommes discutent, fument, boivent, bavardent dans la case commune ou accomplissent une cérémonie. Une danse réunit peut-être la communauté entière.

## IV. Les heures nocturnes.

C'est seulement pour la première partie de la nuit que les Nyanga connaissent des formules distinctes, alors qu'un terme général indique le restant de la nuit.

1. a. - *butú wámirindika :* la nuit s'est déjà enfermée.

b. - *butú wámasíra :* la nuit est déjà entrée. Mais la réunion des hommes, les danses, les discussions, etc. n'ont pas encore pris fin.

2. *irindicaa ésándubi :* fermer les portes des cases. L'homme a quitté la case commune, la femme a chauffé l'eau pour le bain du soir *(makangora)*, les jeunes enfants dorment déjà dans la case, les jeunes gens et jeunes filles ont rejoint les cases des célibataires. Souvent la femme réserve à son mari une petite surprise : un souper appelé *utɔ́té*, au cours duquel les conjoints mangent intimement une petite délicatesse (tel un morceau d'écureuil ou de *mukei*). A ce moment aussi l'aîné du village apporte dans la case commune une libation de bière de bananes aux ancêtres.

3 *Mahɔmbɛkɛrɛra :* la première partie du sommeil. Les torches de résine s'éteignent dans la case, les feux ne vacillent plus, le village est enseveli dans le silence des hommes.

Rien d'étonnant dès lors que l'homme, devenu inactif, ne fait plus de distinctions nuancées concernant les phases de la nuit. Il existe bien la notion de *butú wábanya mátabé :* la nuit divise deux fois ; mais pour le reste les Nyanga parlent de *karɔ́* de veilles ou intervalles auxquels on s'éveille. Ce sont surtout les vieux, disent les Nyanga, qui connaissent les *tɔrɔ́* (pl. de *karɔ́*), puisqu'ils s'éveillent régulièrement. Ils parleront ainsi de *karɔ́ kimma* (une veille), *tɔrɔ́ túbé* (deux veilles), *tɔrɔ́ túshátu* (trois veilles) etc. Afin de retrouver le sommeil, le vieillard se réchauffe près du foyer qu'il ranime.

***

Le jour *(kindi)* de 24 heures est donc chez les Nyanga nettement subdivisé en parties, qui pendant la journée sont indiquées par le mot général *nthambi* et qui au

cours de la nuit reçoivent la dénomination générale de *karɔ*. Pour nommer et caractériser ces parties, les Nyanga distinguent avant tout quelques phénomènes évidents qui ne demandent pas d'observations spéciales (tels le lever et le coucher du soleil), bien que ces phénomènes soient connus avec plusieurs nuances. Pour le reste elles sont essentiellement interprétées (1) en termes du rythme physiologique de l'homme qui est conditionné par ces grands phénomènes ; (2) en termes de quelques phases essentielles de la routine journalière. L'homme, ses comportements, ses activités forment le centre de cette subdivision. Les niveaux d'abstraction dans les symboles établis entre diverses observations et activités, d'une part, et les différentes descriptions des parties du jour d'autre part, sont peu complexes. Ainsi la plupart des dénominations employées sont des termes descriptifs, qui n'impliquent pas des symbolismes compliqués.

D. BIEBUYCK
Professeur d'Ethnologie à
l'Université Lovanium.

# Le droit foncier et le matriarcat.

Légiférer sur l'accès des Congolais à la propriété foncière dans les Centres extra-coutumiers, personne ne doutera que la chose s'impose d'urgence et s'avère assez facile, vu le caractère absolument neutre de ces milieux où personne ne pourra faire prévaloir un droit quelconque. Mais dans les milieux ruraux du Bas-Congo, où le matriarcat reste fortement ancré, on se demande comment on pourra s'y prendre sans heurter cette base suprêmement vivace de la société rurale. Sans avoir bougé d'une once, celle-ci reste axée autour de la famille maternelle, pratiquement incarnée dans l'oncle maternel le plus considéré, appelé chef de famille, *ntu a dikanda*. C'est lui qui tient la haute main sur le mariage de ses sujets ; c'est lui encore qui a le premier et le dernier mot à dire dans la question très importante des terres, patrimoine commun de toute la famille. Seigneur de domaines très étendus, parmi lesquels il faut compter surtout les forêts et les étangs, il en impose vis-à-vis d'autres villageois, qui étant issus de souche esclave ne possèdent pas de terres et de ce fait se trouvent déconsidérés, — vis-à vis aussi de ceux qui vivent sous sa dépendance, et ne sont que des possesseurs en puissance. « Notable » est le mot qui semble bien lui convenir. La famille maternelle, qu'il représente, est possesseur et successeur des terres. Pour prouver ses droits, elle n'a pas besoin d'un cadastre, elle s'appuie sur le témoignage reconnu des vieux ; et s'il y a contestation pour un endroit quelconque, c'est celui-là qui est invoqué, remuant le lointain passé pour prouver que malgré les déplacements et les alliances de la famille, le terrain en question a été occupé et exploité par ses ancêtres de même lignée maternelle. Le nom des endroits y retrouve toute son histoire. Les alliances survenues n'entament guère ce patrimoine commun et inaliénable de la famille. Tout au plus, dans l'ancien temps à cause d'une prolifération excessive, il pouvait y avoir une scission. Il faut bien croire que l'excès du nombre avait donné lieu à l'émigration et à la dispersion de la famille de même nom, qu'on retrouve dans des endroits bien différents.

Homme marié et femme, — généralement tenus par la loi de l'exogamie — ont chacun leur famille maternelle distincte, donc des droits distincts sur des terres distinctes. Et puisque la succession suit la filiation utérine on se demande comment on pourra trouver la formule heureuse qui détermine la propriété dans les milieux ruraux. Le matriarcat est une institution sociale très compliquée, et il faut être vraiment *Mukongo* né pour s'y retrouver avec l'aisance, l'intérêt et le sentiment de solidarité qui le distinguent. Nous ne pouvons pas penser à lui imposer un *modus* qui renverse brutalement ses conceptions et sa manière de vivre en « collectif » « en fonction de sa famille maternelle. »

Respectant cette situation de fait, — qui pourra durer encore de longues années jusqu'à ce qu'un jour l'esprit d'individualisme européen s'empare des esprits — nous croyons souhaitable d'instituer une espèce de cadastre auprès du siège du Chef de Secteur, ayant pour objectif d'acter et de reconnaître les propriétés familiales telle qu'elles existent. Hélas ! Il est à craindre que les conséquences, qu'elles impliquent en stricte justice, ne soient advenues inacceptées ! De quel droit ? C'est à l'État de répondre, s'il ne veut pas susciter un jour une protestation d'envergure révolutionnaire, comme celle qu'on a vue au Kenya. Nous n'entrons pas dans le détail : mais l'abus continue toujours.

P. Decapmaker, CSSR.

# Documenta

## Les trois Fictions du droit foncier congolais.

Dans une chronique de Zaïre (avril 1957, pp. 399-427), le R. P. Boelaert, membre de l'Académie royale des sciences coloniales, dénonce encore une fois les erreurs de base qui vicient notre gestion du patrimoine foncier congolais.

Ces erreurs, qui ressemblent étonnemment à des partis-pris maintenus pour des raisons de prestige et de profits, se résument en trois fictions. La première refuse aux indigènes tout droit de propriété foncière sous prétexte que leurs idées d'appropriation du sol ne concordent nullement avec notre conception de la propriété. Ce qui revient à peu près à dire qu'il faut être né sous le code Napoléon pour pouvoir être propriétaire.

Une adaptation récente de cette première fiction prétend que la quasi totalité des populations congolaises a été fixée par les Blancs et n'a donc pas plus de droits au sol que ces Blancs eux-mêmes. Si le Gouvernement proclame donc l'inviolabilité des terres indigènes = des terres que les indigènes occupent, ce n'est pas qu'ils en sont les vrais propriétaires, mais uniquement que le Gouvernement leur en laisse la libre disposition.

Une seconde fiction de notre législation foncière coloniale restreint les « terres indigènes » aux seules terres habitées ou cultivées par eux. Toutes les autres terres sont considérées comme domaniales et les droits que les indigènes y exercent sont considérés comme « droits sui generis ». La presque totalité des terres congolaises sont ainsi enlevées aux indigènes.

Enfin, la troisième fiction foncière considère les chefs politiques comme les gérants des « terres indigènes » et leur concède ainsi des privilèges et des droits importants qui reviennent en droit aux vrais propriétaires.

Après avoir ainsi mis à jour les fautes capitales qui entachent notre système foncier, après avoir aussi démontré qu'ethnologues, juristes et surtout les indigènes se rendent de plus en plus compte de l'injustice criante de notre législation en la matière, l'auteur constate qu'un revirement se dessine dans l'opinion publique et émet l'espoir que la nouvelle législation promise fera droit aux indigènes, abolissant ainsi l'un des obstacles les plus graves à une collaboration heureuse et fructueuse entre Belges et Congolais.

## Afrikaans nationalisme en communisme.

Dit nationalisme is doordrenkt van ressentimenten uit het verleden en van protesten tegen de door de blanken juridisch of minstens maatschappelijk in stand gehouden rassenscheiding. Het communisme dat vanzelfsprekend geen voorstander van een afrikaans nationalisme is, wakkert dit nationalisme van binnen voortdurend aan, zoekt het te doordringen en probeert invloed te krijgen in zijn leidende lichamen, n. l.

de zogenaamde afrikaanse nationale congressen der aparte gebieden. Het is dan een kleinigheid in dit organisatie-net zijn eigen organisatie in te bouwen. De slepende arbeidsconflicten, de werkelijke of vermeende uitbuiting van de zwarte arbeiders, de sociale problemen in industrie en landbouw, scheppen al gauw de mogelijkheid dit nationalisme sociaal-communistisch te oriënteren en het imperialisme der westerse kapitalisten voor alle ellende aansprakelijk te stellen. Het dialectisch materialisme dringt niet gemakkelijk in de hoofden der afrikaanse massa's door, en vooral niet in hun hart, dat zo religieus is. De Afrikanen weten totaal niet wat het communisme eigenlijk inhoudt. Dit is helemaal niet in strijd met de plannen van Moskou, dat zijn beweging als een vrijheidsbeweging tegen het juk der blanken voorstelt. Door mee te marcheren in de nationalistische beweging, door in de leidende kringen van deze beweging in het buitenland geschoolde specialisten binnen te schuiven, heeft het communisme een wonderlijk middel om zich onder een vermomming te organiseren en zijn tijd af te wachten. Enige leiders van jonge afrikaanse staten onderkennen wel dit gevaar voor de pas veroverde vrijheid, maar het is een hele vraag of zij de massa van dit gevaar zullen kunnen overtuigen. ( J. Peters : Ann. O. L. V. H. H. 71, 12 p. 163 ).

# En Rhodésie du Sud.

Le Premier ministre de la Rhodésie du Sud M. Garfield Todd, a averti les dirigeants du parti du Congrès National Africain de la Rhodésie du Sud que s'ils ne coopéraient pas avec le gouvernement dans sa tâche de maintien de l'ordre, dans le respect de la loi et de l'harmonie raciale, une législation restrictive serait mise en place pour mettre fin à leurs méthodes d'« érosion du peuple ».

Le premier ministre, qui parlait au cours d'un banquet à Bulawayo, a ajouté : « En contradiction avec ses propres statuts, le Congrès s'efforce de mettre sur pied un vaste mouvement dont l'action s'exercerait directement sur les masses, sans recours au système électif. »

Le Congrès National Africain se propose, aux termes de son programme, de réaliser « l'unité nationale de tous les habitants du pays » par une association entre les peuples de toutes races. Proclamant son « entier loyalisme envers la Couronne », il se veut ouvert à tous, sans distinction d'aucune sorte. Selon les termes même de son programme, « le pays ne peut progresser qu'en s'inspirant du principe de la non-discrimination, et une société intégrée constitue la seule solution susceptible d'être opposée au tribalisme ou au racisme ».

Dans le domaine intérieur, le Congrès souhaite l'instauration d'un système d'administration unifié pour toutes les régions, faisant une place de plus en plus large aux administrateurs originaires du pays.

Il préconise d'autre part l'accélération de la promotion sociale du pays par le développement de l'enseignement — enseignement secondaire ou technique et enseignement primaire obligatoire pour tous — et notamment de l'enseignement des adultes et par l'accroissement des services médicaux et la formation rapide du personnel nécessaire.

S'élevant contre la politique d'immigration « visant à accroître l'élément non-indigène de la population », le Congrès admet toutefois la nécessité d'importer d'outre-

mer les capitaux, la main-d'œuvre qualifiée et les techniciens dont le pays a besoin.

Il réclame d'autre part l'abrogation de l'actuelle législation sur les laissez-passer, afin que chacun, quelle que soit sa race, puisse circuler à l'intérieur du pays.

Sur l'importante question de la représentation politique, le Congrès réclame l'institution immédiate d'une démocratie parlementaire fondée sur le suffrage universel et demande qu'il soit mis fin au système actuel subordonnant le droit de vote à des conditions de revenu et de niveau d'instruction.

# Adaptation.

Ce serait une erreur de croire que la tragédie algérienne n'intéresse que la France : elle constitue un problème européen. Il est en effet question de savoir comment il pourrait être possible d'introduire et de développer dans le monde attardé la civilisation occidentale sans détruire les équilibres traditionnels et les coutumes locales. Les sociétés ancestrales vivaient jusqu'au moment de notre arrivée, péniblement sans doute, souvent dans le plus complet dénuement, mais sans révolte. La dispersion de notre civilisation technique à travers les cinq continents ne peut être arrêtée mais il appartient aux responsables de ce développement d'étudier le moyen de l'adapter aux réalités africaines et asiatiques sans les déséquilibrer et parfois les ruiner. D'aucuns ont présenté ainsi la tension algérienne ( E. Possoz et R. Philippe : Problèmes d'Afrique Centrale 1957, n° 37 p. 198 ).

# Les premières éditions bantoues.

A sa séance du 6 déc. 1957 la Commission de Linguistique Africaine a entendu une comminication du R.P. Prof^r van Bulck S.J. que nous résumons en traduction à l'intention de nos lecteurs.

Le plus ancien dictionnaire d'une langue bantoue nous a été conservé grâce au Père Georges de Geel qui copia en 1652 le manuscrit compilé par Emmanuel Roboredo aidé de quelques missionnaires capucins. L'auteur principal est un mulâtre natif de San Salvador, qui, entré au noviciat des Capucins en 1652 sous le nom de François, fut interprète, aumônier de la cour et confesseur du Roi Antonio I Afonso aux côtés duquel il fut tué à la bataille du 29 oct. 1665, n'ayant pas voulu l'abandonner.

Son ouvrage était bien le premier dictionnaire d'une langue bantoue, mais il avait été précédé d'autres publications. La plus ancienne que nous connaissons est un catéchisme, également en kikɔngɔ, rédigé en 1624 sous la conduite du Jésuite Mathieu Cardoso. Cinq ans plus tard parut un livre de prières en kimbundo, langue parlée au Sud du kikɔngɔ, dans l'ancien royaume de Ngola (actuellement Angola). En 1642 suit un catéchisme également en kimbundo, par deux Jésuites dont l'un, Ant. do Couto, était né à San Salvador. Il faut attendre 1659 pour voir la première Grammaire bantoue, attribuée au P. Brusciotto de Vetralla, mais dont l'auteur probable est le P. Ant. de Teruel. Dans le demi siècle suivant viennent encore deux grammaires dues à des mis-

sionnaires : celle du Tshisena vers 1680 et celle du Kimbundo en 1697. Ensuite il faut attendre cent ans avant la parution d'un deuxième dictionnaire, rédigé cette fois dans le dialecte côtier.

# Le régime foncier Kuba.

Les Kuba exploitent leur terre selon une rotation fixe de cultures différentes et de mises en jachère. Les cultures se font individuellement : le mari défriche la forêt, son épouse plante et récolte; les champs de plaine sont cultivés uniquement par les femmes. Le site d'un village abandonné reste économiquement important à cause des plantations de palmiers, de citronniers, d'orangers, etc. En forêt et en plaine on pose des pièges et on pratique la chasse. La cueillette et la pêche se pratiquent partout. Des bois divers, lianes et bambous sont employés dans la construction et servent à sculpter, nouer ou tresser les ustensiles de ménage. Des bancs d'argile et des roches fournissent la matière première pour la poterie et les pierres à moudre.

Les villages sont groupés en 18 tribus qui forment un royaume gouverné par le chef de la tribu bushong. Le village est l'unité d'exploitation du sol et détenteur en pratique des droits fonciers. Le domaine est géré par le conseil, composé des différents clans. Le chef de village, choisi par le conseil, n'est que le dépositaire des droits. La terre, à l'opposé de toute autre propriété chez les Kuba, n'est jamais propriété individuelle. Elle était inaliénable par la vente. Le droit de propriété foncière s'acquiert par l'occupation première, par renonciation en faveur de nouveaux arrivés, ou par fusion de deux villages. La reconnaissance publique du droit foncier est consacrée par l'existence de frontières, le plus souvent naturelles. Anciennement une violation délibérée était un casus belli. En cas de contestation il est fait usage de l'argument historique : l'histoire du village est en premier lieu celle des noms et emplacements des villages abandonnés.

L'exploitation du domaine entraîne une série de droits souvent individuels. Ainsi les prises de la chasse collective sont distribuées d'après des règles fixes. Quelque chose est toujours réservée au chef de village, probablement pas en guise de tribut, mais plutôt en compensation de ses services. La coupe de bois, l'usage de la source et des sentiers, ainsi que la coupe de palmiers nains dans les marais sont libres. Tout habitant du village cultive où bon lui semble : la terre devient propriété personnelle de celui qui l'a mise en valeur pour toute la durée du cycle de culture. Le chef de village fixe, en accord avec le conseil, le jour où on commencera à brûler l'herbe de la plaine. Les salines et l'exploitation du minerai de fer étaient régies par la communauté. Certains terrains restent improductifs par inaptitude, à cause d'interdits religieux, ou parce qu'ils constituent une frontière.

Le sol sur lequel une implantation de biens personnels est faite, devient en pratique la propriété de celui qui y a implanté sa case ou ses arbres ou qui y a organisé ses pêcheries.

Les droits fonciers du chef de tribu sur sa terre sont analogues à ceux qu'exerce le roi sur tout le pays. Il en est le maître absolu, et ce droit foncier de chef est juridiquement à la base du droit politique. La reconnaissance s'exprime par le paiement du tribut, chaque année vers la fin de la saison sèche, et toujours pour certains animaux ou parties d'animaux. L'allégeance de personnes dans ce système politique est donc déter-

minée par la résidence, et non par la descendance. ( J. Vansina : Zaïre, X, 899-926, nov. 1956 ).

# L'initiation au métier de forgeron en Afrique.

L'initiation au métier de forgeron comporte, d'une part, des éléments qui rappellent l'initiation de magiciens et de chamans ( motif du songe révélateur, vocation mystique, propitiation d'esprits auxiliaires, passage de la force magique de l'initiateur à l'initié, fonction magique du bruit, etc. ), d'autre part, elle comporte des éléments qui rappellent les « rites de passage » signifiant l'entrée dans une nouvelle phase d'existence ( isolement réel ou symbolique, « seconde naissance », imposition d'un nom nouveau, scarifications distinctives, ornements de caste, etc. ). Il semble qu'en Afrique la première catégorie ait plus d'importance, étant donné que le forgeron est souvent aussi guérisseur-magicien. La métallurgie est considérée comme une technique magique de caractère ésotérique. L'attitude du forgeron lui-même vis-à-vis de son métier et l'attitude de la population à son égard sont basées sur la croyance que le fer est un élément ambivalent, élément de progrès et élément de danger, et qui appartient à un monde inaccessible aux profanes. ( E. Cerulli : Studi e materiali di storia delle religioni, Bologna, 27, 1956, pp. 87-101 ).

# Bilinguisme en Afrique ?

Lorsqu'en 1937 je préconisai le retour aux sources, partant aux langues négro-africaines, ce fut un toilé général. Aujourd'hui l'élite africaine revient sur son attitude d'alors pour adopter le bilinguisme. Pourtant le problème n'est pas simple. D'abord la langue n'est pas forcément liée à la race : les Gaulois ont adopté le latin, les Berbères l'arabe, etc. « C'est que tout homme est apte à apprendre n'importe quelle langue et à s'y exprimer aussi bien que les hommes de la race qui a forgé la langue. » Par contre la langue est liée à la culture et aux circonstances de fait. Il faut donc cultiver le français, mais pas pour autant abandonner la langue natale. « Si l'éducation est sortie de soi, elle est aussi enracinement. Elle est transplantation, non déracinement. » Il est question de partir, mais de son milieu, de la terre où la graine a germé, c'est-à-dire de la tradition ancestrale.... Une langue exprime toujours les valeurs culturelles d'un peuple donné. L'analyse de n'importe quelle langue négro-africaine révèle les faits caractéristiques du style nègre.... mieux que ne le fait l'analyse de notre sculpture, de notre peinture, de notre musique. C'est dire l'importance des langues vernaculaires dans l'enseignement....

« En ce XX^e^ siècle l'interdépendance.... le bilinguisme s'impose donc à nous... Le problème est de choisir une méthode pour concilier ce qui paraît, au premier abord, inconciliable... Voici la méthode proposée par la Convention Africaine : Pendant les six années de l'école primaire on consacrerait une ou deux heures par semaine à l'enseignement de la lecture et de l'écriture dans la langue maternelle. Au lycée, la langue

maternelle pourait être choisie au même titre que l'anglais ou une autre langue étrangère.

Cette méthode n'est pas parfaite.... L'essentiel est que tout Africain puisse lire et écrire dans sa langue. On devine aisément l'avantage que cela comporterait pour « l'éducation de base » et pour le maintien à la terre, condition sine qua non du développement harmonieux négro-africain. » ( Léopold Sédar Senghor : Afrique nouvelle, Dakar n° 543 ).

*Ce précieux témoignage du revirement de l'attitude des élites africaines vis-à-vis du problème des langues vernaculaires mérite le plus haut intérêt et donne un grand espoir aux indigénistes. Il nous semble pourtant que quelques remarques seraient de mise. D'abord il faudrait éviter de minimaliser les effets d'un changement de langue et de culture dont l'auteur cite quelques exemples. Nous espérons qu'il ne les propose pas à l'imitation. Une des conséquences de l'acculturation latine de la Gaule a été une stagnation culturelle telle que l'histoire parle d'âge des ténèbres, qui a duré des siècles. Ensuite cette conquête linguistique et culturelle peut être en dernier ressort un avantage pour les vaincus, mais elle peut être aussi bien une perte.*

*Enfin, il nous paraît que l'auteur surestime les bienfaits du bilinguisme et surtout ses possibilités. Les faits démontrent que le bilinguisme n'est possible que pour des individus, mais pas pour un peuple. Il peut régner dans une société donnée un bilinguisme partiel, mais qui est de nature essentiellement transitoire, tendant toujours par la force des choses à l'équilibre de l'unilinguisme. Une communauté linguistique peut aussi comprendre une quantité relativement grande de bilingues, mais ce sont toujours des individus et ils tendent, eux aussi, à l'unilinguisme même s'ils passent par un bilinguisme temporaire. Quant à la connaissance également parfaite de deux langues elle est rarissime ; on n'a pas pu jusqu'ici changer cette situation, et il ne semble guère y avoir de chance de mieux réussir à l'avenir. La bonne solution nous paraît demeurer : la parfaite possession de la langue maternelle avec le plus haut degré possible de connaissance d'une ou plusieurs langues étrangères ( G.H. ).*

# Evolution sociale au Bas-Congo.

*De la monographie socio-économique particulièrement intéressante et instructive de M. L. Baeck sur la région de Thysville nous extrayons le passage suivant qui confirme ce que d'autres chercheurs ont constaté d'autres régions du Congo, contrairement à certaines conclusions et pratiques consécutives du côté officiel.*

La hiérarchie traditionnelle a été gravement atteinte, nous l'avons déjà énoncé, par les migrations intermittentes. L'économie de traite des débuts de la colonisation, la création de chefferies et circonscriptions indigènes, ainsi que plus récemment, le passage d'une économie agricole à une économie industrielle, ont intensifié les mouvements de population. Les migrations antérieures avaient déjà altéré le village en tant que cellule sociale économique en créant une mosaïque de hameaux qui hébergent des unités autonomes. L'exode rural vint ensuite dénaturer l'équilibre écologique et social au sein de l'unité villageoise puisqu'elle se vide de sa substance la plus productive: les hommes adultes. Le grand nombre de vieillards qui en résulte crée de graves tensions sociales dans de nombreux villages, qui exercent une influence retardatrice.

Le dépeuplement de certains hameaux et villages fait dégénérer l'autorité coutumière aux yeux de ses administrés. Par ailleurs, les rapports de puissance ont été profondément bouleversés par la reconnaissance des esclaves. Mais l'autorité coutumière, déjà éparpillée en une poussière de petites unités atomisées, a été entamée à sa base même par un changement fonctionnel à cause de l'introduction d'une hiérarchie nouvelle sur des bases administratives différentes.

L'autorité du chef coutumier était bien assise aussi longtemps qu'il pouvait honorer les obligations préconisées par l'adage de la région: « Mfumu zonzi kwandi — Mfumu nto — Misa nsi ye vata ». Son autorisé reposait sur la notion de sauvegarde intégrale du bien-être matériel et spirituel des individus et des collectivités. Tous les pouvoirs étaient réunis en sa personne parce qu'il constituait le trait d'union entre les ancêtres et la collectivité vivante. Or, l'introduction des chefs médaillés, dépendant pour leur investiture de l'administration coloniale, et non du monde des ancêtres et des vivants, entraînait une laïcisation de l'autorité. L'autorité s'est dédoublée. Cette désacralisation du pouvoir s'aggravait encore lorsque le chef médaillé était étranger au groupe administré.

En même temps, l'introduction de l'économie salariale et de marché tend à réorienter les rapports de pouvoir en fonction des rapports de puissance économique. Le chef coutumier ne peut presque plus rien pour le bien-être économique de ses administrés. Le centre de gravitation se déplace de la terre vers l'usine ou l'atelier, et des villages vers les centres.

Il convient cependant de noter que la rupture n'est pas encore définitive. Entretemps cette dilatation provoque une insécurité profonde qui caractérise la société indigène actuelle. ( Zaïre XI, 2 1957, p. 137-8 ).

# L'Afrique entre deux civilisations.

L'Afrique Noire d'aujourd'hui, c'est la « dispute » de Descartes et du féticheur. Tout cela introduit un redoutable malaise: le malaise de tous les hybrides. N'en accusons pas la colonisation dans ses méfaits comme dans ses bienfaits. Ce malaise culmine dans celui qu'on a coutume d'appeler d'un mot odieux: « évolué ». Il culmine non seulement dans l'occidentalisé, professeur dans les lycées de la métropole, mais aussi et peut-être surtout dans les quarts d'occidentalisés qui encombrent les faubourgs des villes. Ils ont fui la société villageoise qui, perdant pour eux son sens profond, leur est devenue oppressive. Ils ont été attirés par le mirage de salaires illusoires ou par les facilités de la ville. Mais le malaise dépasse les Bidonvilles où ils s'entassent. Il étreint toute la société. Et d'abord, selon un mot très profond d'un de nos ministres de la France d'outre-mer, M. Pierre-Henri Teitgen, dans un rapport officiel, « l'Afrique s'ennuie ». « Un homme de l'Occident » écrit Senghor, « se représente difficilement la place qu'occupent les activités sociales et, parmi celles-ci, la littérature et l'art dans le calendrier négro-africain ». La vie sacralisée de l'Africain était une continuelle liturgie: semailles, moissons, mariages, circoncisions, sépultures marquaient l'année de leurs rites générateurs de joie. L'Africain s'y exprimait dans le rythme. C'en en fini. Certes, dans la brousse, on assiste encore à des danses, mais, souvent, elles sont dégradées. Privées d'âmes, elles

tournent au sordide et le masque se fait déguisement. Et en ville, plus rien que la monotonie quotidienne dans la recherche de la pitance, avec seulement la magie du cinéma que sans doute l'Africain transpose sur le registre de ses joies abolies; mais y parvient-il vraiment? L'alcoolisme sévit outre-mer: c'est qu'il est délivrance du mal de vivre. Il panse la plaie de ce combattant désarmé, livré sans la carapace coutumière à « la conscience malheureuse qui est la lourde rançon du progrès. » ( Georges Le Brun Keris: dans « Preuves » janv. 1958 ).

# Aspects du problème foncier au Congo.

Après analyse, le régime foncier coutumier au Congo Belge s'est avéré beaucoup plus complexe qu'il ne fut prétendu jadis. En effet, les liens entre l'homme et la terre ne sont pas toujours si rigides qu'on le croyait. Ils sont plutôt déterminés par des institutions politiques et sociales, et soumis à des fluctuations permanentes. La réorganisation établie par les Européens a négligé trop souvent l'étude approfondie de ces institutions. Dès lors il n'est pas étonnant de voir que l'introduction de nouveaux principes, tels que la propriété individuelle, se heurte à de nombreux écueils dans une société encore trop attachée à ses coutumes ancestrales. ( D. Biebuyck : Folia sci. Afr. Centralis. 2, 3, 8-10, sept. 1956).

# Bureau de littérature.

Principalement grâce à l'activité de Mad. M. Whyte, la section de l'enseignement de l'Institut Sud-Africain pour les Relations raciales, a organisé des cours de lecture et d'écriture en sept langues autochtones, ainsi qu'en anglais et en afrikaans. L'œuvre a obtenu un grand succès. On évalue à 10.000 ou 12.000 les Africains adultes qui ont ainsi appris annuellement à lire et à écrire dans leur langue maternelle. La méthode et le matériel employés ont permis d'apprendre à lire et à écrire à un adulte en quatre mois, avec deux leçons d'une heure chacune par semaine. Le coût par personne a été jusqu'ici de cinq shillings. L'institut pour les relations raciales croit qu'après dix ans le moment est venu d'établir maintenant un bureau de littérature indépendant, formé grâce à la collaboration de divers organismes intéressés. On tend à faire couvrir les frais par un fonds provenant de dons, les recettes de la vente d'ouvrages devant servir à de nouvelles publications. ( African World, mars 1958 ).

# La langue vernaculaire à l'Eglise.

Conduisez cet Africain chrétien à la grand'messe dans une mission où peu a été fait dans le domaine de l'adaptation. Bien instruit il sait ce qu'est la Messe, mais sa

seule participation à l'action collective est le chant étranger et ses attitudes assise, debout ou à genoux en même temps que les autres. Pensez-vous qu'il se sent chez lui avec sa Mère la Ste Église dans son acte suprême de culte public? Il est peu mieux qu'un spectateur passif, et cependant par nature et par tradition il aspire de tout son être à y prendre une part active. Un vétéran des missions d'Afrique disait récemment au sujet de la grand'messe: « Après 75 ans notre peuple préfère encore le Chemin de la Croix! » Ce n'est pas étonnant!

Et pourtant, en elle même, la grand'messe de rite romain contient tous les éléments pour satisfaire la psychologie religieuse de l'Africain. Grâce aux permissions accordées par le St Siège, nous pouvons maintenant prévoir le jour où la messe et les autres cérémonies liturgiques ne seront plus un événemenr étranger mais un acte commun du culte auquel prennent part avec amour tous les chrétiens africains, leur propre action parce que en harmonie avec leur mentalité, avec leur milieu, avec leur culture. ( A. E. Howell in: The Church and the Missions, Sword of the Spirit n° 191, p. 19 ).

# Evolution politique en A. O. F.

On a toujours tendance à écrire d'un congrès qu'il fut historique. Rares pourtant ceux qui le furent véritablement: les banderoles et les oriflammes décrochés, les micros redevenus silencieux, les déclarations les plus définitives, les motions adoptées dans l'enthousiasme sont vite oubliées.

Du congrès PRA de Cotonou, cependant, les historiens de l'avenir diront sans doute qu'il marque une étape décisive dans l'histoire politique africaine.

Bamako, au mois de septembre dernier — ce n'est pas vieux — avait demandé la réalisation immédiate d'une vaste communauté franco-africaine de style fédéral. Et bien des observateurs avaient alors parlé du congrès de la dernière chance.

Mais la métropole a ignoré l'appel de Bamako. Enfermé dans les jeux et les délices du système, le Parlement n'y prit point garde. Et les évènements d'Alger ont achevé d'enlever les dernières illusions de ceux qui, en Afrique Noire, voulaient espérer envers et contre tout.

« Il n'est pas possible d'être plus royaliste que le roi. Si la France ne veut pas de la communauté, pourquoi continuer de la réclamer? » Ce fut l'un des leit-motivs du congrès de Cotonou.

Dès lors, il ne restait plus qu'une solution: l'indépendance. Non point l'auto-détermination, ou même le droit à l'indépendance, mais simplement l'indépendance. Logiquement, le PRA a tiré cette conclusion. A l'unanimité et par acclamations, le congrès de Cotonou a décidé de lancer le mot d'ordre de l'indépendance immédiate.

Le but est donc clairement fixé, le choix net, irréversible. Et sans doute le RDA ne pourra-t-il longtemps l'ignorer. Mais le but étant fixé, il reste à l'attendre. Et tous ont conscience que cela demandera encore du temps et ne pourra être obtenu qu'une fois surmontées un certain nombre de difficultés. Car, et ce fut le deuxième leit-motiv du congrès: il faut d'abord bâtir la communauté africaine. Une indépendance territoriale ne serait qu'un leurre. C'est l'A. O. F. et l'A. E. F., ou même toute l'Afrique française qui doit devenir indépendante ( en attendant d'éventuels États-Unis africains, réplique d'États-Unis européens ) et non le Niger ou le Sénégal.

Cela explique que sur la procédure à suivre pour parvenir à l'indépendance des divergences se soient fait jour, certains délégués étant peut-être plus conscients que d'autres des inconvénients d'une indépendance acquise sans préparation; alors que la Nigéria par exemple, s'y prépare depuis plusieurs années et ne l'obtiendra qu'en 1960.

De toutes manières, aux yeux du PRA, indépendance ne doit pas signifier isolement. Une fois l'indépendance acquise, le parti du regroupement africain souhaite que de nouvelles conventions soient signées avec la France d'abord et qu'une confédération soit construite qui regrouperait l'ancienne métropole et les anciens pays dépendants ayant recouvré leur totale et entière liberté.

La voie que proposent les amis de M. Djibo Bakay, — élu par le congrès premier secrétaire général du parti — n'est certes pas celle de la facilité. Mais elle leur est apparue comme la seule possible, la seule aussi qui permette l'édification pacifique d'une véritable communauté de peuples libres.

Les congressistes de Cotonou ont d'ailleurs exprimé à plusieurs reprises le souhait que la France, refusant la fausse prudence d'autrefois, prenne elle-même l'initiative de donner l'indépendance à ses anciens territoires d'Outre-Mer, retrouvant ainsi sa mission traditionnelle qui est « d'émanciper les peuples ». Et ce congrès, qui pour la première fois en Afrique française posait la revendication de l'indépendance, s'est achevé sur un émouvant discours de Me Lamine Guèye. Après avoir évoqué la bataille de Valmy, le doyen des hommes politiques africains, très applaudi, devait terminer son allocution par un triple vivat : Vive l'Afrique ! Vive la France ! Vive la Liberté !...

La parole est maintenant au gouvernement du général de Gaulle. ( Ernest Milcent: Afrique Nouvelle 1er août 1958, n° 573, p. 1. ).

# Une Thèse sur la Fétichisme.

*( Extraits d'un entretien avec un prêtre autochtone du Dahomey relaté par Mgr Cristiani dans Ecclesia janv. 1957, p. 43 suiv. ).*

« Je viens solliciter vos conseils pour ma thèse de doctorat en droit canonique... Oui je suis licencié. Je voudrais faire une thèse sur le sacramentaux... Je pense qu'il y a entre la théologie des sacrementaux et les coutumes ancestrales de mes compatriotes une affinité étonnante. Ceux que nous appelons les fétichistes, c'est-à-dire ceux qui ont gardé les croyances païennes et sont restés fidèles aux usages de nos aïeux, ont du sacré un sens très vif. Ce sens a besoin d'être compris, rectifié, dirigé, enrichi, en un mot christianisé. Et c'est surtout, à mon sens, par la doctrine des sacramentaux que nous pouvons rejoindre les coutumes dont je parle...

Il n'y a rien, dans la vie, qui n'ait, pour un fétichiste, une signification mystérieuse et qui ne soit sous la protection de la divinité, de quelque nom qu'on appelle celle-ci. C'est si vrai qu'un enfant qui vient au monde n'est pas considéré comme un être humain aussi longtemps qu'il n'a pas été agrégé à son peuple par des rites de toute nature. Il n'est rien sans cela. Et les rites d'initiation vont se multiplier jusqu'à l'âge adulte. Une étude de ces rites y fait voir un sens aigu du symbolisme. Or, il me semble que tout cela se retrouve dans la doctrine des sacramentaux. Ce que je voudrais pouvoir dire, dans la thèse que je prépare, c'est la manière dont l'Église a remplacé les rites païens primitifs par les symbolismes qui s'expriment dans les sacramentaux... ».

« Pour saisir sur le vif le fait du remplacement des rites païens par les rites chrétiens, je vous renverrai au *Sermons* de saint Césaire d'Arles, au début du VIe siècle... qui ne cesse de mettre en garde les chrétiens de son temps contre les superstitions païennes. Dans ces superstitions, comme dans celles de vos fétichistes du Dahomey, il y avait ce que nous appelons le *sens du sacré*.... Que personne parmi vous, dit-il, ne fasse attention au jour quand il part et quand il revient. Ne prenez pas garde non plus à ces éternuements non seulement sacrilèges, mais même ridicules dont on tire des présages... Mais voici le témoignage d'une *substitution des sacramentaux* aux superstitions: Quand vous partirez, dit-il, qu'il vous suffise de vous signer au nom du Christ et de réciter le Symbole de votre foi ou l'Oraison dominicale, puis de prendre votre route avec confiance en comptant sur l'aide du Seigneur.

Vous trouveriez du reste des indications du même genre chez Grégoire-le-Grand, dans les recommandations aux missionnaires envoyés en Angleterre. Il ne veut pas qu'on détruise tous les usages païens, mais qu'on les purifie, qu'on les adapte, qu'on les christianise.... A mon sens, l'un des points à mettre en évidence dans votre thèse, sera précisément ce souci de l'Église de préserver tout ce qu'il pouvait y avoir de bon jusque dans les superstitions païennes. Ainsi avait agi Saint Paul parlant devant l'Aréopage. Au « Dieu inconnu » il avait substitué Jésus-Christ, mais il n'avait pas condamné purement et simplement l'idée païenne de rendre un hommage à ce Dieu qu'on ne connaissait pas encore.

Vous serez admirablement placé pour nous faire connaître les rites par lesquels vos compatriotes attestent qu'ils ont le sens du sacré. Vous aurez soin sans doute de rattacher leurs superstitions mêmes à leur religion de fond, c'est-à-dire à leur monothéisme plus ou moins conscient. Et vous n'aurez pas de peine à montrer que l'Église a, pour répondre à ce besoin fondamental de l'âme humaine de se sentir protégée, guidée, illuminée, réchauffée par le « sacré », d'innombrables moyens, qui sont, en dehors des septs sacraments proprement dits, nos sacramentaux, dont la variété est vraiment admirable. Il y a là de quoi faire une thèse très substantielle et très opportune. »

# Encore le problème des terres.

Cette question épineuse dans un milieu coutumier est très délicate. Aussi les tribunaux des secteurs de C. I. et des territoires créent-ils chaque année plusieurs dossiers sur les affaires des terres et des forêts indigènes.

Pour ce qui concerne le secteur de Wombo, dont je suis résidant, les causes ci-après me paraissent mériter une étude très sérieuse de la part des autorités administratives locales.

Le chef de clan qui dirige deux ou trois « Nzo » (branches formant le même clan), cherche souvent à décider à son gré la vente de terres ou de forêts à de tierces personnes, notamment aux colons, sans consulter au préalable les autres ayant-droits claniques, surtout ceux qui sont dans les villes et les centres extra-coutumiers. Pour arriver à son but, le chef du clan inventera une histoire invraisemblable qui divisera les membres du même clan. Divise-t-on les biens communautaires au seul profit de quelques-uns ?

Malheureusement, ces histoires aboutissent souvent à des conclusions néfastes pour

les dupés qui ne doivent plus avoir le plein droit des terres et des forêts du clan parce que, disent les chefs, ils sont de la descendance de leurs esclaves. Ou bien leur lien matrimonial est simplement considéré comme une assimilation à leur clan.

C'est ce qu'ils racontent à la jeune génération pour essayer de se débarasser de ce « Vumu » ( seconde branche du clan ) dont la présence gêne les dupeurs. Certains chefs du clan interdisent même à quelques-uns de construire leur case à tel endroit du village, de cultiver à tel autre endroit ou de tirer du « malafu » de tel palmier, de cueillir certains fruits sur les arbres fruitiers dans des forêts ou « mazumbu » claniques, etc... Les « Bikandu » ( fétiches ) sont suspendus sur les arbres fruitiers défendus.

Cet état d'esprit crée une inimitié entre les gens qui vivaient alors en bons termes.

Il arrive même que la partie la plus hostile expulse l'autre dans tel ou tel village, voire dans telle ou telle contrée qu'elle pense venir de l'arrière grand'mère. Mais tout cela n'est qu'une pure invention pour justifier la mauvaise intention contre l'autre partie faible du clan.

Quelle n'est pas alors la déception d'un citadin devant de tels agissements alors qu'il croyait se créer une bonne situation au village rural une fois pensionné.

Le jour où il regagnera son village natal, on lui fera signifier bel et bien que la terre ou la forêt ne lui appartenait pas, ni même à un de ses arrières-parents.

C'est alors que surgiront des discussions qui se termineront devant les tribunaux qui trancheront les palabres, car la question foncière, en milieu coutumier, est très délicate.

Il y a lieu d'examiner attentivement dans nos tribunaux de C. I. ou de territoire cette épineuse question foncière entre les indigènes du même clan. Il y a lieu également de remarquer que, souvent, les terres sur lesquelles les chefs du clan revendiquent des droits ne sont pas réellement les leurs. Les véritables ayant-droits sont morts.

D'autre part, l'emploi unique du français lors de l'établissement des conventions à conclure entre les indigènes, l'administration et les colons, pour question de vente ou d'exploitation des terres et des forêts claniques, entre en ligne de compte. Les autochtones ne comprennent pas souvent les questions qu'on leur pose sur le problème des terres.

Il conviendrait donc que le Gouvernement prenne une mesure sérieuse à l'égard des futurs demandeurs des terres des indigènes : lors de l'établissement des conventions, que l'on emploie deux langues : le français et le kikongo et qu'on fasse tenir une copie au chef de clan pour ses archives afin de justifier son acte devant les autres ayant-droits claniques.

Jusqu'à présent, en secteur de Wombo, aucun propriétaire de terre vendue aux colons ne dispose d'une copie de la convention signée par lui, par l'administration et par l'acquéreur. Il en est de même pour la convention d'exploitation de bois dans les forêts indigènes. Le montant de la vente devrait être fixé au préalable par écrit et signé par les parties sus-visées.

Qu'on nous comprenne bien. Nous ne sommes nullement contre la présence des colons en secteur de Wombo. Il en faut pour mettre en valeur les terres incultes de ces régions. Mais nous soulevons simplement la question de convention écrite afin de posséder des pièces justificatives. C'est la sagesse même. L'Administration devrait veiller à l'accomplissement de ces formalités qui ont leur importance dans les milieux coutumiers. ( Justin Mabanza : Voix du Congolais, n° 141, p. 1016 ).

*Malgré plusieurs points obscurs la notice que nous avons reprise telle quelle méri-*

*te la plus grande attention. On y voit que ce problème délicat n'est pas limité à l'une ou l'autre région du Congo. On y voit encore que les ruses employées par les autorités indigènes pour disposer de terres qui ne leur appartiennent pas, ni à eux personnellement ni à leur famille, ne sont pas connues seulement à l'Equateur.*

*Quant aux citadins, sont-ils libres de toute faute? Si leurs droits fonciers coutumiers sont facilement méconnus, n'est-ce pas qu'ils se désintéressent trop de ce qui se passe au village, préoccupés qu'ils sont de salaires, de relations entre les races, de prestige, de position sociale, etc.? Leur situation souvent privilégiée leur donne le moyen d'intervenir auprès des autorités en faveur de leurs frères de la brousse; y songent-ils assez? Ne sont-ils pas trop prêts à épouser les idées et les attitudes des Européens, soit pour se ménager leur faveur soit par ignorance?*

*Parmi les vœux emis l'auteur n'aurait-il pas pu inclure celui-ci: qu'aucune enquête ne se fasse en l'absence des ayants-droit coutumiers et que leur consentement soit une condition de validité de la cession?*

# Bibliographica

## Kon. Acad. Kol. Wetenschappen: BELGISCHE KOLONIALE BIOGRAFIE, deel V. 984 kol. Brussel 1958. Genaaid 490 fr., geb. 560 fr.

Geleidelijk vordert de taak die vanaf 1941 werd aangeduid: zoveel mogelijk gegevens te verzamelen en wetenschappelijk te schiften voor de latere geschiedschrijvers onzer kolonie.

In de bespreking van vorig deel ( Æq. 1957, p. 118 ) meenden wij een merkbare verbetering te bespeuren in objectieve geschiedschrijving. Maar hier wijst de begeesterde voorzitter der Commissie, die met de samenstelling van het hele werk belast is, ons erop, dat niet enkel beoogd wordt wetenschap en geschiedenis te brengen, maar vooral een denkmaal op te richten ter ere van het koloniaal werk van België. Heeft die bezorgdheid weer sterker doorgewerkt of ligt de oorzaak bij de verantwoordelijke medewerkers? In elk geval, de zorg om toch geen smet te laten vallen op onze koloniale geschiedenis schijnt weer sterker door.

Dit valt juist op, omdat er ditmaal betrekkelijk veel personen voorgesteld worden, die een zekere rol gespeeld hebben in een der meest besproken perioden van Kongo-Vrijstaat: de rubber-periode uit het Privaat Domein en uit de Abir. Magistraten als D'Heygere, Rossi en Smets, leiders als Jespersen, Hagström of Melsen boden ruimschoots gelegenheid voor kritische geschiedschrijving, die enkel onder de fijne pen van een Ekwatoriaan als Jadot haar rechten krijgt.

Flagrante vergissingen of drukfouten komen wel voor. Zo werd Simon (kol. 758) geboren in 1885 en trad in dienst in 1881. Zo zijn ook meerdere gegevens over De Smeth A. (kol. 763) onjuist. Het dertigtal aanvullende nota's, dat we ook reeds in deel IV vonden, maakt ook wel een indruk van haastig werk.

Toch blijft, ondanks deze opmerkingen, de uitvoering van dit reuzenwerk een steeds meer onmisbare bron voor verder onderzoek.

E. Boelaert.

## A. DE ROP : Grammaire du Lɔmɔngɔ. 116 pp. Lovanium Léopoldville 1958. 110 fr.

Édité comme n° 3 de la série de la Faculté de Philosophie et Lettres des Studia Universitatis Lovanium, cet ouvrage présente un précis de la Phonologie et de la Morphologie du Lɔmɔngɔ ( la Syntaxe ayant fait l'objet d'un ouvrage antérieur que nous avons recensé dans cette revue XX, 1957, p. 37 ). Tout comme cette Syntaxe le présent ouvrage est basé sur la littérature existante.

Tous les points essentiels sont exposés d'une façon concise mais complète et correcte. Les exemples nombreux illustrent les règles ( mais par ci par là ils nous semblent

pléthoriques ).

Nous considérons cet ouvrage comme une remarquable synthèse qui rendra d'énormes services à tous ceux qui veulent étudier la structure du lɔmɔngɔ ou s'initier sérieusement à sa connaissance. Il nous semble, en outre, fort utile comme manuel pour l'étude de la langue indigène dans les établissements d'enseignement secondaire.

Après l'exposé de la phonologie et des diverses sortes de mots, l'auteur réserve un chapitre particulier à la dérivation qui donne un aperçu clair des procédés utilisés par cette langue.

L'ouvrage est accompagné d'une carte indiquant les limites du lɔmɔngɔ au sens étendu, celles du lɔmɔngɔ au sens restreint et celles du lɔmɔngɔ-langue commune. Ce document est une innovation.

La présentation matérielle de l'ouvrage est particulièrement bien réussie : beau papier, impression nette et propre, utilisation judicieuse de l'espace, disposition claire des divisions, emploi pratique et bien assorti des divers caractères, etc.

G. H

## La Valorisation du Travail en Afrique. 255 p. Gand 1955.

La foire internationale annuelle de Gand est accompagnée depuis 1951 de journées d'études africaines. Le présent volume donne les rapports lus en 1955 et les discussions auxquelles ils ont donné lieu, tant dans la langue originale qu'en traductions ( selon les cas ) française, flamande et anglaise, donc toujours au moins dans ces trois langues. Les rapporteurs, Belges, Français, Britanniques, Portugais et Italiens, ont traité chacun un des divers aspects de ce problème capital pour l'avenir de l'Afrique noire.

Ces études montrent une fois de plus que le problème dépasse l'économie même sociale et qu'il se situe surtout sur le plan humain, ce qui le rend extrêmement complexe. Les faits économiques sont connus, comme aussi les faits sociaux, ces derniers pourtant à un moindre degré et presque uniquement dans leurs aspects extérieurs. Par contre, les réactions des Africains sont pratiquement encore inconnues, non seulement — comme on le pense généralement, même dans les milieux compétents, tel celui qui a tenu ces journées d'études — par manque de recherches sociologiques et psychologiques, mais à notre avis avant tout par défaut de connaissance de la société indigène dans sa structure intime, sa métaphysique, son droit.

Le présent volume attire l'attention sur divers aspects souvent négligés: l'incidence de l'environnement social, de la nutrition, de l'éducation dans le sens plein du mot et surtout de l'éducation familiale — sans laquelle la formation professionnelle reste pour le moins inadéquate — , la nécessité d'adapter l'enseignement général et technique, etc. Divers rapporteurs ont insisté sur le besoin de donner au salarié une conception élevée du travail. Nous voudrions faire remarquer cependant qu'à notre avis ce but ne peut être atteint qu'en partant d'une formation morale générale à base religieuse. L'exemple des peuples civilisés montre dans la même direction, fait méconnu par certains participants qui à ce point de vue surestiment grandement l'ouvrier européen moyen, ce qui a l'effet fatal de sousestimer la position de l'Africain face au travail sur le niveau coutumier, et d'en tirer des conclusions erronées qui peuvent stériliser les efforts de valorisation du travail, surtout à l'échelle humaine.

G. H.

**M. LIMA : Tatuagens da Lunda.** Museu de Angola, Luanda 1956.

Ce volume comprenant 70 de p. texte et 109 figures donne d'abord un aperçu général des populations Lunda et leurs voisins Tshokwe. Il décrit ensuite minutieusement chaque tatouage rencontré et figuré soit par une photographie soit par un dessin.

Cet ouvrage forme par là une contribution importante à la connaissance des tatouages et de leur signification, domaine qui bien que superficiel est resté fort peu exploré jusqu'à présent. C'est la meilleure recommandation de la présente étude. Elle sera spécialement utile pour le Congo Belge qui a sur son territoire une fraction importante de ces peuplades. Nous regrettons seulement le manque de distinction entre ce qui appartient à l'un ou l'autre peuple.

G. H.

**F. CAMPUS : L'aménagement hydroélectrique du fleuve Congo à Inga.** A. R. S. C. Cl. Techn. VI. 6. 54. pp. Bruxelles 1958.

Cette brochure décrit le site d'Inga et expose les possibilités, l'état d'avancement des études, des investigations, des projets, etc. Plusieurs cartes présentent le site, la nature du terrain, les diverses phases des travaux prévus, etc.

Tous ceux qui s'intéressent au développement du Congo auront intérêt à prendre connaissance de cette publication.

G. H.

**P. PIRON et J. DEVOS :** Répertoire Périodique de la Législation coloniale belge. Tome D. 262 p. Larcier, Bruxelles 1958. 350 fr.

Ainsi que l'avait annoncé l'introduction à la dernière édition ( 1954 ) des *Codes et Lois du Congo Belge*, cette nouvelle série du *Répertoire Périodique de la Législation Coloniale Belge* est spécialement publiée, ainsi que l'avaient été ses devancières (respectivement de 1942 à 1946 et de 1948 à 1951 ), en vue d'assurer la mise à jour de cet ouvrage.

Le présent volume, qui constitue le Tome D de la troisième série, comporte les textes, ainsi que les commentaires résultant de la jurisprudence, des circulaires administratives et des études doctrinales, dont la publication a été faite au cours de l'année 1957. Il constitue, indépendamment d'une mise à jour indispensable des *Codes et Lois du Congo Belge* un *vade-mecum* nécessaire à quiconque veut se tenir au courant de la législation coloniale belge de l'année écoulée.

Parmi les matières nouvelles réparties dans les quelque 650 dispositions législatives et réglementaires qu'il contient, il faut spécialement signaler :

— En *droit public et administratif*, le décret sur l'organisation des villes et ses mesures d'exécution, le nouveau décret sur les circonscriptions indigènes, d'importantes modifications à l'organisation administrative de la Colonie, notamment en ce qui concerne les attributions des services du gouvernement général et des provinces, l'organisation et les attributions du Service des postes et du Service des télécommunications, le nouveau décret relatif à l'Université officielle, la nouvelle loi sur la milice;

— En matière de *procédure*, le décret sur l'emploi des langues en matière judiciaire et des modifications à la procédure de la faillite et du concordat préventif à la faillite ;

— En matière *sociale*, les nouveaux textes relatifs au contrat d'apprentissage et aux maladies professionnelles des employés non-indigènes, le régime des allocations d'invalidité des travailleurs indigènes, la législation réglementant la durée du travail, le décret sur l'exercice du droit d'association et le décret instituant un régime de secours au profit des non-indigènes privés de travail.

— En ce qui concerne *les agents et les anciens agents de l'administration*, le statut des agents du cadre de l'Instruction publique, le décret sur l'exercice du droit d'association, le statut syndical, le nouveau statut de la Caisse coloniale d'assurance et le nouveau décret sur la pension des agents auxiliaires de l'administration ;

— Dans le *domaine économique*, outre de nombreuses modifications intéressant le régime douanier et les taxes de consommation, des législations nouvelles relatives au contrôle des banques, au commerce ambulant, à l'urbanisme et au commerce du thé, l'A. R. créant l'Institut national d'études pour le développement du Bas-Congo ;

— Le nouveau règlement sur la *police du roulage*.

E. A.

## L. NKONGORI : **Proverbes du Rwanda**. Ann. Mus. Terv. Ling. 14. 80 p. 1957. 45 frs.

Le recueil est l'œuvre de plusieurs personnes. M. l'abbé Nkongori a collationné les 657 proverbes (dont une grande partie provient de la documentation de Mgr. Bigirumwami). La transcription orthographique est due à M. Kamanzi, assistant de l'IRSAC, qui a également recueilli les données qui ont permis à M. A. Coupez d'améliorer la traduction et les commentaires.

Cette collaboration étroite de compétences est garante de la valeur scientifique du travail présenté. L'orthographe employée tient compte de tous les faits phonologiques et tonologiques de la langue. La traduction est soignée. Les commentaires auraient cependant pu être plus amples pour mieux faire ressortir le lien unissant le sens à l'expression.

Quant à l'ordre suivi, il est alphabétique, l'arrangement idéologique étant renvoyé à un index. Les auteurs se sont donc placés sur le point de vue descriptif, partant des faits linguistiques, et non de l'utilité directe du consultant européen, qui aurait préféré l'arrangement inverse.

V. M.

## E. BOELAERT : **Lianja verhalen, I Ɛkɔfɔ-versie**. Ann. K. Mus. B. K. Taalkunde, 17. Tervuren, 1957, 244 bl. 180 fr.

In 1934 publiceerde P. Boelaert in het tijdschrift *Congo* (1934, I, 49-17 ; 197-215) de nederlandse vertaling van Nsongó en Lianja, die de inleiding is van een versie, verhaald door Bɔémbé van Bosilela-Bɔlɛkɛ, gewest Bolomba.

In 1949 gaf P. E. Boelaert in Æquatoria een synthese uit van een tiental verschil-

lende versies van het Lianja-epos. Deze publicatie maakte grote opgang onder de Móngɔ.

De huidige versie werd gedicteerd door Ant. Ɛkɔfɔ, afkomstig van Ilángá (Bokala). De tekst werd nagezien en betoond door Paul Ngɔi; P. Boelaert maakte de nederlandse vertaling, die naast de oorspronkelijke tekst afgedrukt werd.

Deze versie verschilt merkelijk van de boven aangehaalde synthese. In zijn inleiding geeft P. Boelaert dit verschil weer.

Op taalkundig gebied is dit Lianja-verhaal zeer rijk en zeer gevariëerd. De reizen en gevechten van Lianja zijn in verhaalvorm gesteld. In deze verhalen is er geen spoor van beschrijving. De reis- en strijdverhalen speculeren niet op het voldoen van de nieuwsgierigheid, maar op de exaltatie van het publiek.

De verhaalvorm wordt afgewisseld door dialogen, die in niets van de dagelijks gesproken taal verschillen. Verder door vele gezangen in rythmische vorm, door de verhaler ingezet en door het koor van toehoorders overgenomen en voortgezongen. In deze gezangen treft men oudere taalvormen aan.

De tekst is verder rijk aan spreuken en nsáko. Hier waren enkele verklarende nota's niet misplaatst geweest (bv. op blz. 159 waar het gaat over een ware wedstrijd in het citeren van spreuken).

Samen met de spreuken en nsáko, laten ook de vele typerende namen, die in deze versie voorkomen, duidelijk uitkomen, dat het Lɔmóngɔ een beeldrijke taal is.

Als inhoud is op de eerste plaats te vermelden de vele gevechten, die Lianja aan het hoofd van zijn Móngɔ-leger onderneemt tegen de Ngɔmbɛ (78,89), de Elinga (77), de Balumbɛ (89), de Bafoto (97,123), de Baenga (11), enz. Lianja leidt zijn volk in al die gevechten en wordt door hen beschouwd als onkwetsbaar en onoverwinnelijk. Het verhaal van al die gevechten wil bij de toehoorders het heimwee oproepen naar de strijdlustige jeugd van het Móngɔ-volk.

In het verhaal treedt Lianja op als de plaatsvervanger op aarde van Ilɛlangonda. Langs Ilɛlangonda treedt Lianja in konkakt met God (Mbombiándá) (154,155).

Het werk is verder doorweven met wat we in onze Gesproken Woordkunst van de Nkundó Waarom-verhalen noemden: Waarom de vissen stom zijn; waarom de luipaard de dieren in het bos aanvalt; waarom de sperwer kippen pakt (29); waarom de slang dodelijk bijt (29,155), waarom de zon op en onder gaat (29), enz.

P. Boelaert maakte van het verhaal een trouwe en zeer knappe vertaling. Eenieder die zich waagde aan een trouwe en toch leesbare vertaling van een bantoe-tekst in een europese taal, zal in bewondering staan voor het werk dat P. Boelaert leverde.

De Móngɔ mogen terecht fier zijn over deze publicatie; niet ieder groot taalgebied in Kongo kan bogen op degelijk literaire werken als het Lianja-verhaal er een is.

Wij wensen dat de andere versies van het Lianja-epos, door P. Boelaert verzameld, weldra zullen verschijnen.

**A. De Rop.**

## G. HULSTAERT: Proverbes Mongo. Ann. Mus. R. C. B. Ling. Vol. 15. 828 p. Tervuren, 1958. [1]

Il suffit de consulter les dernières années de la *Bibliographie Ethnographique du*

1) Ce volume peut-être obtenu à nos bureaux (Æquatoria).

*Congo Belge* de Tervuren pour constater que les recueils de proverbes bantous restent à l'ordre du jour; pourtant des travaux de cette envergure doivent être assez rares: le volume que j'ai à présenter contenant 828 pages et 2670 proverbes mongo.

Encore que l'auteur serait le dernier à prétendre que sa collection épuise la richesse proverbiale du peuple mongo: il n'a d'abord glané ses épis que sur une faible partie de la grande ethnie mongo, chez les Bokote surtout de Bokuma, Flandria et Bokote même, et si beaucoup de proverbes doivent être communs à toute la grande communauté culturelle, il reste que chaque sous-groupe possède les siens propres. Rien que chez les Batetela Monsieur Jacobs en a noté quatre mille (Kongo Overzee 1955, p. 272).

D'autre part, si l'auteur a glané, avec quel soin et quelle persévérance, les proverbes qu'il rencontrait sur sa route, il n'a pas systématiquement recherché à épuiser le sujet.

Dans la trop brève introduction l'auteur nous donne quelques idées assez générales sur ce que les Mongo entendent par proverbes (lombóngó, pl. mbóngó). Pour eux, comme pour nous, il s'agit d'une maxime de sagesse vécue, exprimée dans une phrase concise, devenue populaire. Le plus souvent, pour devenir traditionnelle, une telle phrase se présente sous forme imagée, allégorique, ou au moins poétique et parfois rythmique.

Personnellement j'aurais préféré que cette introduction se serait un peu plus expressément arrêtée à ces caractéristiques formelles des proverbes mongo, ne fût-ce qu'au parallélisme remarquable de leur construction, indiquée p. ex. par le Père Stappers pour d'autres langues bantoues (Æquatoria 1953, p. 99).

De même n'aurait-il pas été inutile, il me semble, d'insister un peu plus sur la distinction que font les Mongo entre proverbe proprement dit et losáko ou réponse solennelle d'un supérieur au salut qu'on lui adresse. Cette réponse, bien qu'elle prend occasionnellement une signification plus personnelle, semble consister souvent en un vrai proverbe, comme il ressort des exemples cités par le Père De Rop dans sa *Gesproken Woordkunst van de Nkundo* ainsi que des explications données par le P. Hulstaert lui-même dans son *Dictionnaire lomongo-français*.

Enfin aurais-je aimé une détermination plus nette de ce qu'est un proverbe judiciaire chez les Mongo. Le P. De Rop le désigne sous le nom d'*isombó* ou d'*ikéká*, et le P. Hulstaert même sous celui de *bosako* (2277), mais ces trois mots indigènes paraissent avoir une signification si générale qu'ils ne peuvent guère servir pour une détermination exacte. La seconde partie de l'ouvrage semble en citer sous des mots clés différents: accusation, droit, injustice, judiciaires, jugement, procès, palabre, publicité, etc.

Mais un recueil de proverbes ne doit pas nécessairement s'introduire par une étude parémiologique et doit être jugé d'après ce qu'il offre.

Le gros de l'ouvrage, la première partie, nous donne les proverbes par ordre alphabétique: texte indigène, transcription sous forme élidée, traduction littérale, explication utile et applications.

On pourrait certes discuter sur la meilleure manière de cataloguer les proverbes: chaque manière a ses avantages et ses défauts, et celle que l'auteur emploie ici est probablement la plus facile pour retrouver la signification d'un proverbe lu ou entendu en langue indigène.

Pourtant, malgré les avertissements de la page neuf, si utiles pour le consultant, cet ordre conduit nécessairement à citer souvent des variantes qu'on ne peut raisonnablement compter comme un autre proverbe: qu'on compare 29 et 255; 378 et 602; 690, 1152 et 1627; 1182 et 1183; 2550, 2602 et 2607; 2558 et 2587, etc.

Encore n'est-il pas possible de donner toutes les variantes existantes, de sorte qu'il

arrivera encore assez fréquemment qu'on ne puisse retrouver un proverbe entendu. Ainsi qui entend le proverbe 1318 avec jôóndé ne le cherchera pas sous jôfalé.

Quant à la forme élidée, donnée en second lieu, plus d'un lecteur averti regrettera l'absence complète de courtes annotations grammaticales.

La traduction littérale aussi aurait gagné ci et là à serrer de plus près le texte indigène ( 1428 p. ex. ).

Il arrive encore que l'explication donnée ne se comprend pas facilement ( 2578 ), ou que l'application donnée semble trop restreinte à un seul cas ( 2523 ).

Mais toutes ces remarques insignifiantes, que l'auteur me pardonnera, n'enlèvent rien à la valeur énorme de ce travail de maître qui restera, avec tant d'autres travaux linguistiques du même père Hulstaert, une maîtresse pierre de base du lomongo comme langue culturelle congolaise.

La seconde partie du travail répète ces mêmes proverbes d'après un ordre idéologique, rangé sous des mots-clefs pour en faciliter l'usage à ceux qui veulent devenir Mongo avec les Mongo. Sous des rubriques comme autorité, désir, mariage, propriété, etc. on retrouve tous les proverbes qui se rapportent à ces sujets. Cet ordre idéologique facilite donc grandement le travail de ceux qui veulent capter sur le vif les idées et le comportement indigène dans ces matières.

E. Boelaert, M. S. C.

## M. M. EDEL: The Chiga of Western Uganda. Oxford University Press for International Afr. Inst. 200 p. 1957. Prix 25-.

Les Chiga sont une peuplade agricole habitant les environs du lac Bunyonyi en Uganda tout près de la frontière du Ruanda. Cette position géographique déjà implique l'intérêt du présent ouvrage pour les lecteurs de l'Afrique belge. En outre l'organisation sociale et la vie économique des Chiga se rapprochent de celles des populations Bahutu du nord ruandais ( Bugoyi p. ex. ), qui comme eux n'ont pas été assujettis aux conquérants Hamites avant l'arrivée des Européens.

Le livre est basé sur des recherches déjà anciennes. Il est regrettable qu'il n'a pas été publié à cette époque ( 1933 ) car depuis lors l'ethnographie a fait de grands progrès et l'ouvrage est méthodologiquement démodé. On y trouve trop de généralisations, d'affirmations vagues, de descriptions superficielles ; les faits culturels sont traités trop facilement comme « typiquement africains » sans qu'on nous explique la réalité couverte par cette étiquette. De même la société est présentée comme inorganisée, sur la base de sa structure familiale sans autorité fortement centralisée. Avant la rédaction l'auteur aurait pu prendre connaissance des études modernes sur les systèmes politiques africains ; elle aurait ainsi évité de se laisser induire en erreur par les apparences et par les préjugés européens classiques.

La valeur du volume consiste en ce qu'il présente une vue générale de la vie et de la culture d'un peuple qui est spécialement intéressant parce que, patriarcal et agricole, il a su se maintenir indépendant au milieu des puissants voisins pasteurs hamites.

G. H.

**E. W. MULLER (trad. H. PLARD) : Le Droit de Propriété chez les Mɔngɔ-Bokóté.** 75 p. Mém. Ac. Roy. Sc. Col. T. IX Fasc. 3 ; 100 fr., Bruxelles 1958.

Il s'agit de la traduction de l'allemand d'un travail présenté par l'A. à un *teamwork* sur l'histoire des stades primitifs de la propriété. Disons tout de suite que la traduction est impeccable, même élégante, malgré la difficulté de l'emploi d'un vocabulaire nécessairement technique. L'ambition de l'A. est de nous donner un aperçu de tout le droit de propriété chez les Mɔngɔ-Bokóté, appuyé pour une part minime sur une expérience personnelle, mais surtout sur les études des R. P. Boelaert et Hulstaert et celles de Possoz. Cette synthèse est donc tributaire d'une documentation de base d'une richesse variable selon les sujets abordés par l'étude et nous devons regretter qu'à ce point de vue l'A. semble ignorer certaines sources aisément abordables et qui auraient pu lui fournir des matériaux supplémentaires, nous songeons, par exemple, à l'étude de Dethier ( B.J.I. 1945 1946, pp. 178 et 201 ) sur la coutume des Nkundo-Mongo, à celle de Delcourt et Dallons ( B. J. I. 1949-1950 pp. 137 et 165 ) sur les Mongo du Sankuru ou quelques ouvrages de synthèse générale qui auraient pu lui apporter une vue plus nette des diverses théories élaborées sur les matières qu'il passe en revue.

Le plus long et le plus intéressant chapitre est consacré aux droits fonciers. L'A. y discute ce qu'il appelle la « conception officielle », qui, en fait, nous ne chicanerons pas l'A. à ce sujet, est moins une théorie que des dispositions législatives destinées à donner à l'État l'assise économique et même politique nécessaires à l'accomplissement de sa mission, les idées de Malengrau, Possoz, Boelaert et Hulstaert. Il en tire des conclusions personnelles d'un grand intérêt. Elles ont le mérite d'insister sur la base restreinte des unités de la propriété foncière et leur caractère patriarcal. Il ne peut être question d'étudier ici jusqu'à quel point les conceptions de l'A., malgré leur opposition apparente, coïncident cependant dans les faits avec celles, par exemple, du Professeur Malengrau, dont la description, ne l'oublions pas, synthétise des groupes divers et qui peuvent être fort différents de celui auquel l'A. consacre son attention : nous ne pouvons nous empêcher de demeurer convaincu que les devoirs du patriarche envers son groupe, et, partant, les droits des membres de celui-ci à son égard, sont de nature juridique stricte et peuvent être contentieux, que si l'A. a raison d'insister sur le fait que l'inaliénabilité de la propriété foncière n'est pas absolue, en fait, le droit du *bomóngó* d'aliéner cette propriété est limité. Il serait intéressant d'étudier jusqu'à quel point la structure familiale dont beaucoup d'Africains dotent leurs institutions, correspondent à une réalité juridique ou à une théorie abstraite de la société.

Le second chapitre, également assez étoffé, étudie le gage dotal. Quoique brèves et peut-être incomplètes, les analyses de l'A. emportent dans l'ensemble notre adhésion.

Les autres chapitres plus courts n'appellent pas de commentaires spéciaux.

Au total, très intéressante synthèse et qu'on souhaiterait voir entreprise sur d'autres tribus. Regrettons, cependant, sur un plan tout à fait général et qui n'a rien à voir avec les mérites propres de l'A., que ces dernières années les monographies descriptives coutumières soient devenues si rares au Congo, tarissant par là les sources auxquelles doivent s'abreuver les synthèses particulières ou plus générales indispensables à la compréhension de la vie juridique africaine à un moment où le continent noir cherche à s'organiser en de vastes ensembles.

Jean S.