

ANNALES
Aequatoria

Recueil d'études offert au
R.P. G. HULSTAERT m.s.c.
à l'occasion de son
80^e ANNIVERSAIRE

CLAESSENS A.
VINCK H.

Tome I Volume II
1980

MBANDAKA
ZAIRE

ANNALES ÆQUATORIA

1980

Tome I – Volume II

RECUEIL HULSTAERT

TABLE DES MATIERES

ETUDES D'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE ET SOCIALE

AERTS Th., Melanesian Gods 357

BOLOMBA WA NGBOKA, La religion traditionnelle des
Bomboma 413

ETUDES SUR LES PYGMEES DE L'EQUATEUR (Zaire)

LOOTENS P., Vocabulaire comparé de noms d'animaux :
Lonkundo - Lotoa - Lolube - Lokonda 449

SULZMANN E., Ein Jagdbericht im Dialekt der Batswa
von Ebungu (Ekonda) 467

VINCK H., Bibliographie sur les Batswa de l'Equateur . . 477

WAUTERS G., Magiciens et écoles de magiciens chez les Ba-
tswa de l'Equateur 489

ETUDES DE LITTERATURE, LINGUISTIQUE, ART

BOKULA M., Les prédicats non-verbaux en Mba	505
BONTINCK Fr., Le Vocabularium Latinum, Hispanicum et Congense. Nouvelles notes marginales	529
CARBONNELLE S., Dieu, l'homme et la femme dans l'épopée Nsong'a Lianja	537
COUPEZ A., Aspects de la phonologie historique rwanda .	575
DAELEMAN J., Fréquence des préfixes dans des anthroponymes et des toponymes bantu	591
KILUMBA K. et MBUYA M., Adresse et réponse dans un système de parenté bantu. Petite introduction à l'étude pragmatique du système de parenté des Luba (Shaba)	615
MAALU BUNGI, Observations sur le thème du langage des animaux dans les contes zaïrois	635
MOKOBE NJOKU, Quelques chants et noms pour les jumeaux en Lingombe	663
VAN LINDEN F., L'œuvre artistique de J. Moeyens . . .	683

*ETUDES D'ANTHROPOLOGIE
CULTURELLE ET SOCIALE*

MELANESIAN GODS

There are probably no people on the earth who do not have something quite particular to themselves in their view of their god(s), and become critical of themselves and of others as soon as they become aware of the differences involved. Others then are judged from each one's own standpoint, and prejudices abound in what otherwise might seem detached scholarly investigations. Such flaws showed up when early missionaries sometimes used biblical and theological categories to draw together what evidence was found in particular societies in the endeavour to fit them into their critical framework. The same happens when indigenous theologians nowadays emphasize that what ever the bible can tell us about God was said earlier, and better, by their own ancestors. In fact, one African scholar is quoted as saying of the Christian message: "Il n'y a rien, rien, rien de nouveau!" In both instances we witness apologetic tendencies at work, although in different directions.

In honouring Father G. HULSTAERT we cannot forget his penetrating studies on the Bantu religion: they date

back to the period between 1936 and 1968, although only recently have we received the ripe fruit of his lifelong reflections. (1) Our modest contribution to his celebration cannot match the painstaking and necessary detail shown in his *Mkundo* studies, yet it is inspired by the author's non-apologetic approach. Even though this essay touches upon anthropological and biblical material it will try to not confuse these two poles of interest. The main aim of the study is to show that, in Melanesia, several concepts of god are found: culture heroes, dema deities, skygods, with a whole host of masalai and tamberan. Awareness of the various ties of these models with the people's cultural configurations in particular will warn us against instant identifications with the biblical or Christian God. Yet the same insight will invite us to appreciate in traditional religion various elements of lasting value. The question will be asked whether, in good conscience, we can relegate the Melanesian gods to the category of the idols of biblical religion.

I. BETWEEN POLYTHEISM AND MONOTHEISM

Bible history starts with the persons of Abraham and Moses. The Patriarch was called to leave his home country (Gen 12,1) and the Lawgiver brought the Israelites to the border of the promised land. Only to Moses God revealed himself as Jahweh, since before that time the Israelites only knew him as El Shaddai (EX 6,3). The monotheism of these early periods was far from ideal: we only have to recall that Abraham's parents were worshippers of idols, (Jos 24,2; Jdg 5, 6-9), and that even Moses was brought up at the pagan court of Egypt (Ex 2,10) and later married the daughter of a Midianite priest (2,21), and that it took centuries and all the efforts of the prophets before one reaches the lofty ideas of a Deutero-Isaiah. His pure and explicit monotheism and his belief in an almighty and transcendent creator-god is not a starting point, but an end product. (2) In addition it took further centuries before Jesus and Paul and John gave us their understanding of God, and once more several centuries were needed before

the church had sorted out some basic christological and trinitarian problems. Even today experiments are being made to update the Western understanding of the Christian God.

Facing the facts squarely, one must admit that there were various stages in the biblical understanding of the monotheism, ranging from the friendly family god of the patriarch to the fierce warrior of the Judges, from the graet king in the time of the monarchy and the creator of the universe after the exil, till the Father of Our Lord Jesus Christ in the New Testament era.

The opposite pole to monotheism was a world with "Many gods and many Lords" (1 Cor 8,5), conveniently defined as polytheism and idolatry. In this configuration too the gods were personal beings who received a cultic veneration, and who were able to influence matters of interest for their respective worshippers. Such "gods" were not, and never had been "humans"; their existence - in the minds of their religious subjects - did not depend on any human activity, while their influence had no spiritual, temporal or functional limits (BRELIICH 1960, 126). It was because native monotheism and foreign polytheism spoke somewhat the same language that historically the two systems could come to terms. Later on the knowledge of this confrontation provided scholars with a framework to understand all religions, and this happened not only among churchmen, but in the human sciences as well.

The early cultural anthropologists, as A. COMTE and E.B. TYLOR, believed that polytheism and monotheism were stages pf one great evolutionary process, mutually linked in a straight line, while all religious expressions which did not meet the first mark - either because their object was not personal or because it was limited in its activities - were relegated to the realm of fetishism and animism, that is, respectively: the worship of man-made things or the veneration of some kind of spirit. In time other students of religion developed further distinctions, which are known as, e.g. dynamism for the worship of powers of nature which were not (yet) personified (3),

or also henotheism (i.e. one-god-worship) for the stage of evolution, just below monotheism (i.e. unique-god-worship); in this henotheistic case people (still) admitted many gods, but cared only about one of them (4).

Another school of anthropology, headed by A. LANG and W. SCHMIDT, admitted the internal logic of the foregoing theory, but contested the direction in which it was operative. Its scholars attempted to adduce historical proofs that monotheism was not the final result of a long evolution, but stood at the very roots of the development, and it was found in its purest form among the most primitive societies. Phenomena which did not suit this second theory were accounted for as later degenerations or as abandonments of the primeval purity of the belief revealed at the beginning of the human history.

As indicated earlier - quoting the example of the bible - monotheism is not a monolithic concept, and it has witnessed different stages during the time of Israel's changeover from semi-nomadism to the settled life in Canaan. In this and other cases, polytheism is not the necessary stage from which it might emerge. In fact, polytheism is often a kind of end product, and one which is not everywhere the same. Polytheistic systems apparently succeed other religious models, traces of which - as in the roman religion - are totally obliterated, or (and this is the rule) are able to be detected only within the intricacies of highly elaborate mythologies. Again, the system of many gods is characteristic of so called high cultures, both around Israel (such as in Old Egypt, Canaan and Babylonia) as elsewhere in the world (in such places as Old Peru, India or Japan). In other words: such systems are found constantly among literate peoples with a rather advanced agriculture. This observation would suggest that the beliefs in and the worship of many gods particularly fits a certain cultural stage characterized by stratification of society, a high degree of specialization, and the possession of a certain level of economic security and independence (BRELIICH 1960, 133-134) (5).

Today cultural anthropologists have become less

ambitious than their predecessors who swore by the evolutionistic creed. They are convinced that the two traditional catchwords, polytheism and monotheism, are not simple concepts, and they are often satisfied to describe types of societies and types of religions, without attempting to establish any historical sequence. Reasons for such a stand are that known history is only a fraction of total human history; further that contemporary primitive societies are chronologically speaking not primitive at all (6); and finally that in the course of time both a greater complexity as well as progressive simplification might have taken place. In addition, really to describe the facts encountered, older definitions might be totally inadequate so that new formulations may have to be attempted. The most their research allows them to say is that some religious forms seem to be more congenial than others to a particular model of human society - as pointed out earlier with regard to polytheism.

There is among researchers a large consensus regarding some basic types of human culture. These are related, e.g. to the roles played by the different sexes. From this standpoint one can start with :

1. A type of living together which shows little or no sharing of tasks by men and women; this model occurs among early food-gatherers, where the man looks for game, and the woman collects tubers and fruits. From this undifferentiated stage one can logically construct two further models:
2. a form of culture in which the woman, instead of going after the plants, brings and cultivates them near her dwelling; this gives the model of an agricultural life. One can also draw
3. a model in which the man, instead of chasing animals, tries to domesticate them, whereby he finally becomes a cattlebreeder. Yet, if we look around ourselves, we see that
4. The roles played by both men and women are rather equally distributed, so that - with this fourth type of society - the circle is closed again (Cf THIEL

1977,45-70)

the four types are not developmental or chronological stages which apply everywhere and hold for all societies, or can be found without a mixture of one another. On the contrary, they are ideal schemes which might co-exist, and to which the real living societies can be related.

Coming to the Melanesian scene we should be aware that a chronological development can hardly be traced in any part of it. Written documents do not go back further than 400 years and oral traditions hardly reach 200 years back, and both usually do not answer the questions we would like to ask them (7). No wonder that the Melanesians are still the victims of sweeping statements, and that one can still read that in matters of religion they are animists, and that culturally they are simple horticulturalists, not knowing ploughs or cereals, and not unlike many people of the ancient Near East. In their generality such opinions are false, even for the traditional societies where animism and primitive agriculture are only two elements of a much wider religious and cultural spectrum. The polytheism of ancient high cultures is not found here, whatever one thinks of the neighbouring Polynesians. (8) But neither is traditionally understood monotheism functionally adequate.

One can not say that Melanesians who lack belief in one God - as the Kiwai in Papua New Guinea (LANDTMANN 1917, 13) or the Marind-Anim in West Irian (WIRZ 1922, II, 18) - would therefore lack any religion. As we shall see below they are religious people indeed, albeit geared towards a rather different worldview than the one found in the classical world religions. In these and similar cases one should handle very carefully such theological terms as "god" and "supreme being", because the well known connotations of personality, active concern, immortality etc. may not apply to the various spirit beings in native myths and rituals. Again, this approach warns us not to attempt an organically constructed "pantheon" of gods such as fits the truly polytheistic system, e.g. of the ancient Romans: it cannot be presumed that such systematism fits other models of religion as well.

Finally the abandonment of a theistic, not to say a christian frame of reference, might restore all kinds of cultic expressions to a more central place than the one they were relegated to in a God-centered type of understanding. All these points are advantages of a non-apologetic approach to Melanesian religion. With these preliminary remarks, we might now turn to the first type of society, the one of early hunters and food-gatherers - also known als wildbooters - whose religion is usually developed around the figure of a so called culture hero. Despite the title of this essay, they are not real gods though.

II. THE CULTURE HEROES

The idea of creation which is so typical of monotheism is as a rule not present in early forms of religion; here we find rather superior beings who transform the world to what it is at present and give mankind - or a particular society - the valuable tools of its culture. We see here a spiritualistic outlook at work which is quite different from the attitudes cultivated by modern societies. The latter speak proudly of their human "inventions", whereas earlier societies derive their most valued institutions, techniques, customs and laws from a "gift" of the gods, the spirits, the ancestors, etc. This was already so in Greek mythology.

In ancient Greece the origin of human culture was to "heroes", a category of beings which, besides the gods and the demons, populated their mythology. These heroes were not half-gods like the demons, but were instead humans of the primal history who became famous through their exeptional deeds, and who were sometimes divinized - after their death. Their main function was to open up human history, while the gods proper|stayed aloof in their Olympic isolation. Some of these famous heroes are Prometheus, who stole fire from Zeus and gave it to men, or Orpheus who taught humans the domestication of animals and gave them music, or Asclepeus, the originator of magic and medicine. Still other heroes instituted some feats or were founders of cities and peoples of which they were considered the ancestors. Of another type are heroes, like Heracles, who in order to achieve their culturally important feats had

to fight with monsters and to overcome, through cunning and force, superhuman difficulties. These heroes enjoyed their victories to the full and were not guided by ethical considerations, which is the reason why some of them may also be called "tricksters". Others again saved the peoples to whom gods sent them from suffering and need, or from famine and floods. These are the "Saviours" proper, as e.g. Deucalion - the Greek counterpart of Noah - who with his wife survived the (Greek) Deluge and thus stands at the beginnings of the second humanity. (9) Different elements from the respective legends seem to indicate that Greek heroes trace their origin from important historical figures and that, if they are the object of any veneration, their cultic forms are associated with those of the ancestors, and not with those of the gods proper. Such then is the historical background of a concept which is widely used in Melanesian anthropology, without making it therefore the norm against which all non-Greek counterparts have to be measured (10)

Since the beginning of this century anthropologists have become aware that many peoples, in particular North American Indians, African Nilotic peoples and Australian Aborigines, were acquainted with beings which closely resembled the Greek saviours, tricksters and other culture heroes, and this view has since been extended to Melanesia as well (11). One point which received a major emphasis in these discussions is that these heroes are not creators of the world, and although some of them may be associated with the creator, others - such as tricksters - may be quite opposed to him; they often can assume the form of an animal, and they normally are not object of any veneration. How does this model relate to Melanesia ?

A minimal groupe of Melanesians might still be classified as food gatherers, whether they engage in hunting game, in fishing on the reefs, or in gathering fruits growing wild in the forest. The rugged geography of the New Guinea mainland makes it unlikely that these hunters would have covered vast territories, as e.g. some of the Australian Aborigines, although these latter, too, were not pure nomads, and regularly came back to familiar water holes and there performed a regular ceremonial life. Evidence

of this simple form of hunters' life is still found in some of the old tales, where one hears, e.g., of making holes to capture wild pigs (BLEY 1914, 203) or of using birdlime and slings to catch birds (BLEY 1914, 438, 442). Such a life with all its display of cunning and ruse and with its admirable inventiveness, was nevertheless highly dependent of factors which were not under human control. The great forest which was the place in which people "lived, and moved, and existed" (cf Act 17, 18), was their real benefactor, and it became quite naturally the object of awe and veneration. The game it provided was not unlimited, and sometimes hard to find. Consequently, the forest (among the Bamuti Pygmies) or the Guardian of the game (in some Aboriginal religions) had to remain well disposed or otherwise to be beseeched for help. To kill game causes these people a guilt complex, whereas among horticulturalists destruction and death is a sacred duty in order to assure abundance and life (see below n. III).

Among the pockets of Melanesians who engage in this style of life, elements of a hunter's outlook can be found. One example is the belief of the Mbowamb (New Mount Hagen) that rain is the tears of the sky people (taewamb) who weep over the wild creatures which have been killed by men (VICEDOM 1977, 8). The association of these sky-dwellers with fog and clouds shows however, that we have not here a pure form of forest mythology. Another instance is reported from the middle Sepik area, where some people have, as it were, personal relationships with some definite animals. Here one man explained:

" I descend from a pig, and when our villagers for a long time do not shoot any wild pig, I turn to my ancestor, the pig, and it will send us wild pigs to be killed " (AUFENANCER 1970, 194-195)

Apparently not all people can address the mythical owner of the wild pigs as is admittedly done in other places. It might be however, that the ancestor-pig is nothing else than a totemic symbol, so that we should beware to overrate the importance of this statement. In several "Papuan" villages along the Sepik river, people possess hunting spirits, such as Tamasua (in Maramba village), Vlisso (in Antefugoa village) (cf LAUMANN 1951; 1952) (cf Annexe Illustration AA)

The carvings representing these benevolent spirits are not kept in the haus tamberan, but in the owner's house, where woman and children may see and touch them. Prayers are said to their spirits in order to have a successful hunt, and, afterwards, offerings are given to them, which eventually are consumed by the villagers. There are, apparently, no other ceremonies or dances connected with these "hunting spirits" (Tamberan). In the myths about Vlisso we learn that his mother Fonbalema, could change herself into a pig, and that he was born of her while she was in that form. Vlisso, however, was a true man like his father Mangalemoa was - and he became a tamberan only after his death. During his whole life he loved killing children and people of other villages. In the end he was speared himself. His skull however, was preserved in the spirit house, and received sacrificial gifts. After a while, Vlisso again started harming people, till they appeased him with gifts. Before going hunting the villagers of Antefugoa used to fetch kumu - vegetables and eat them before Vlisso, while they prayed:

"Look down, we have only kumu to eat; we have not meat with it. Please, send us game in the forest."

After a successful hunt they offered Vlisso the liver of each slain animal (LAUMANN 1952, 898-902). According to the Kanbanber version of the myth, Blissoa (as he is called there) is invoked also when woman go fishing, or, in cases of sickness, and particularly, on occasion of war when he must fight with his proteges and avert the spears and arrows of the enemy. According to this story, no offerings are given to Blissoa, although a particular respect is paid to his bones (apparently some human, pig's and cassowary's bones), but they may not be seen by any woman or child (LAUMANN 1952, 904-907). It would seem that several details of the Vlisso-story as, for example, his reputation of having been a wild man whose relics are preserved, tend to view him as a human hunter from of old who was gradually taken up into the spirit world; in other words, he finds his place in a form of ancestor cult and should not be regarded as a degraded supreme being (12). This might not be true of similar spirits among other peoples.

The personality of Wunekau, for instance, venerated

in the region between Wewak and Aitape and on the Schouten Islands, is much more complex (H. MEYER 1932/1934). He, too, can send game or take it away and is invoked in time of war (1932, 824.839.844), but over and above that his influence covers nearly all spheres of life. He assists travellers, fosters the growth of useful plants, protects against sickness and death, and gives all kinds of magic. He has the sun as a torch in his hands (1932, 819) and seems to know everything (1933, 30 n. 8). People even said that, what they called Wunekau, the missionaries called "God" (1932, 823). It is not always clear whether Wunekau is one person or two (of whom one at midday hands the sun over to his companion). He is distinct from the ancestors, since in difficulties the latter are first invoked, and when this avenue fails to be successful, then Wunekau's help is called upon (1932, 854). He is however, not a supreme being, and is related to a female masalai, called Telab, who existed before him and who has made mountains and rivers and fish etc. 1932, 36)(13). In this total configuration one would rather say that Wunekau, who otherwise shares so many traits with Vlisso, may rather be a derivation of a higher being, which, as such, became too remote still to influence the daily lives of the people.

What hunting is to the mainland, fishing is to the coastal and island folks: both activities draw from nature without, as it were, investing in it or without planning results at a distance. However, a pure fishing culture is hardly ever sufficient for survival, so that most of the time some hunting or planting is added to it. In view of the many hazards which influence a successful catch, one will not be surprised to meet an abundance of fishing magic which has been described, for instance, for the coastal peoples of the Gazelle Peninsula (MEYER 1913) and for the inhabitants of the Trobriand and Goodenough Islands (14). Such magic is often connected with a huge seasnake (MEYER 1908). One will notice, however, that in Melanesia there is no figure of a Fish Guardian proper, and that, as a rule it is the horticulturalists' religion that has pressed its stamp on the societies which also engage in fishing.

Theorists are divided as to the relation of a Lord of the Animals (Game Guardian, Owner of nature, etc.) to

the Supreme Being or High God of monotheistic religion. Our brief survey, limited to Melanenia, has shown that here, too, we do not meet a well defined personality, and that, for the time being, one might conclude with I. PAULSON that the two ideas of god - which are probably so very different in their scope and meaning - are unaffected by each other (cf HENNIGER 1968, 164-168).

III. THE DEMA DEITIES.

The concept of a culture hero is so wide that it also covers the higher beings venerated in horticulturalists' cultures, which societies are typologically so different from the wildbooters cultures, that is: from the food-gatherers and hunters, considered in the previous section. The basic contrast lies, as was said earlier, in the completely different attitude towards plants (and similar towards animals). Men no longer destroy them for their consumption wherever they are met, but on the contrary they start putting them to productive use by growing and cultivating plants (and by domesticating and breeding animals). This form of culture requires a sedentary life, near gardens (and near the young animals), and it imposes on man a greater reliance on sunshine and rain, and especially on the fertility of the ground.

Apparently it was not sufficient for the early planters to conceive the new cultural goods as things "received" once and for all at the beginning of time, or, as it chanced, now and then. The fact is that they did develop a more vitalistic theory of their own, showing that "if the grain of wheat does die, it yields a rich harvest" (cf Jo 12,24). In other words: whereas for hunters killing was necessary but still an infringement of the rights of the game Guardian (who had to be asked permission and to be atoned with sacrifices), the same action now becomes the gate to a new life and the assurance of an abundant crop in due season. The basic concepts in this worldview are not any more "to give, to bring" and "to receive", but they become the antinomy between "to die" and "to live", or more precisely, - as seen against the background of cutting up tubers to plant the various pieces - the antinomy between "to kill" and "to grow and multiply" (15)

Since such an understanding among the early horticulturalists contrasts widely with that found among the food

gatherers, there is sufficient reason for introducing a new concept. For this we turn to the religious world of the Marind-Anim of West Irian. These people are concerned with mythical beings who, by dying or being killed bring about the present world order, especially the foodcrops; they are called in their language "dema". The dema deities, in contrast to the previously mentioned culture heroes, have definite creative or transforming functions; they appear in human form, but sometimes also in the guise of animals or plants; but they are no longer present in the world except in the things into which they were transformed. The myth of the girl Haimuwele, the coconut dema, recorded on Ceram in the Moluccas is the most widely quoted example of this type, and deserves a full summary. (16)

In mythical Times, a man named Ameta, out hunting, came on a wild boar. Trying to escape, the boar was drowned in a lake. On its tusk Ameta found a coconut. That night he dreamed of the coconut and was commanded to plant it, which he did the next morning. In three days a coconut palm sprang up, and three days later it flowered. Ameta climbed it to cut some flowers and make a drink from them. But he cut his finger and the blood dropped on the flower. Nine days later he found a girl-child on the flower. Ameta took her and wrapped her in coconut fronds. In three days the girl became a marriageable girl, and he named her Haimuwele ("coconut branch"). During the great Maro festival Haimuwele stood in the middle of the dancing place and for nine nights distributed gifts to the dancers. But on the ninth day the men dug a grave in the middle of the dancing place and threw Haimuwele into it during the dance. The grave was filled in and men danced on it.

The next morning, seeing that Haimuwele did not come home, Ameta divined that she had been murdered. He found the body, disinterred it, and cut it into pieces, which he buried in various places, except the arms. The buried pieces gave birth to plants previously unknown, especially to tubers, which since then are the chief food of human beings.

Ameta took Haimuwele's arms to another dema divinity, Satene. Satene drew a spiral with nine turns on a dancing ground and placed herself at the centre of it. From Haimuwele's arms she made a door, and summoned the dancers. "Since you have killed," she said, "I will no longer live here. I shall leave this very day. Now you will have to come to me through this door." Those who were able to pass through it remained human beings. The others were changed into animals (pigs, birds, fish) or spirits. Satene announced that after her going men would meet her only after their death, and she vanished from the surface of the Earth. (ELIADE 1963, 104-105).

According to this myth the desire of the dancers for the ever more valuable gifts of Haimuwele made them kill her. Although her violent death caused the withdrawal of the dema deities (to another world, associated with the moon), it also gave humanity the benefit of edible plants. According to one version of the myth (JENSEN 1966, 50) men could only die after they had eaten of the coconut, and only later could they marry as well. In this way death and procreation came to belong to the human way of life, just as they are parts of the vegetative world order. Still other versions of the myth give the origin of characteristic customs of this cultural level; they are human sacrifice, ritual cannibalism, headhunting, sexual promiscuity and other rites which give expression to the themes of death and rebirth, e.g. at initiation ceremonies. In this way the dema myth is remembered through every human action that was brought into being by the events narrated in the story. Whenever man eats, he consumes the body of the slain dema; when he has sexual relations, kills, or dies, he is participating in the human mode of life that was brought about by the primordial murder.

It is not hard to see how this ideology fits the socio-economic situation of early planters and brings unity to an otherwise unintelligible conglomeration of unrelated facts. Moreover, the idea of a ritual commemoration is found connatural to those who at Christmas recall the birth of their Saviour and who on Good Friday and Easter commemorate the mystery of his death and resurrection (cf JENSEN 1966, 143).

The dema mythology described above is most illuminating for a great number of Melanesian root crop growers, even though not all of them fall within this category. (17) An interesting story to start with belongs to the Arapesh, a "Papuan" people who live in the Aitape-Sepik area (FORTUNE 1942, 217-219). A woman, Sherok, is saved from a great flood by climbing a coconut tree, and starts afterwards putting all kinds of yams in her hollow fingers, toes, feet and hair; they appear on her body as boils, so that not one of the rain spirits is willing to welcome the ugly woman. Finally one younger brother keeps her for domestic services: she has to make soup of wood chips, which were at that time the yams of the village. "One day" the story continues:

"The men (of the village) make a canoe and go on an expedition giving Sherok notice of their day of returning. She sweeps the wood chips out of their houses and shakes down yams out of her hollow body in their place. As the men's canoe returns she prepares sago and yams soup, and set fire to the wood chips. She then decorates herself. The men see her with her boils gone and now the father wishes to marry her, and the elder brother wishes to marry her. She directs their attention to the food. The father tells the elder son to try the soup and if he dies of eating it he will kill Sherok in revenge for him. They all find it good. Sherok tells them that these are yams. What they had eating were wood chips. When growing shoots appear on the yams Sherok instructs them to clear garden land. They ask how to do it. She shows them. They clear a small section of land for each man. Sherok charms stone axes and leaves them by the uncleared patches by night. In the morning they find that the stone axes have completed the clearing of the land by night finishing the high overgrowth or jungle." (FORTUNE 1942, 217-218)

The story continues, telling how Sherok, after having taught the people how to clear the land and to charm the tools to be used, shows them further how to cut small trees and to lop the branches of big trees, how to fell sago palms and to pound their pith, how to hunt game with

dogs (the first domesticated animal!), how to dry vegetation, make garden fences, plant yams and broadcast seeds, how to weed around the yams, dig them out and carry them home in stringbags. All the time the charmed instruments work by themselves, without demanding any hard work. The end of the story is thus:

"Sherok did not warn her husband that, when he took food to the garden for the stone axes who were at work there, he was not to talk to them, but was to put the food down simply and come away. As he approached the axes who were lopping branches off a ficus tree he said "slowly, slowly". They slipped down on him and killed him. They ate the sago and returned to the village. Sherok found his corpse in the garden and buried him". (FORTUNE 1942, 219).

There are other versions of this myth, which also show that they belong to the realm of culture heroes (treated above) now adapted to an agricultural setting. The death motif is present, but now applied to the husband of Sherok, and not to the Yam woman herself. Again the woman's death could have been just an accident, while another version from the same area (cf GERSTNER 1939, 260-264) notes that the self-working axes not merely fell out of the ficus tree, but threw themselves upon the man and devoured him completely - which seems to refer to a cannibalistic feast such as would be fitting for a dema myth, if only the people would have feasted on the body of Sherok herself (18).

The next step towards a pure dema mythology are the stories in which a mythical woman immolates herself. This is reported by the Bola people, living in West New Britain, Talasea area, (KROLL 1938, 378). Formerly people lived upon makundukato, a kind of black stuff the children gathered on the beach. Then Runepai came, and after having asked for firewood, made a fire, put stones upon it, stretched herself upon the fire, and the children covered her with stones and leaves; then they went off to play. Runepai turned herself alternately right and left, and in time she was transformed into bananas, taros, yams, sugarcane and other vegetables, in great profusion. Nothing was left of the woman herself. The children ate and rejoiced. Later on people started planting slips of the new vegetables.

A similar tale is found on the Western Solomon Islands, Mono, Alu and Fauru (WHEELER 1926, 205). In this case the old woman used to cup up her body, boil her own flesh, and served it as pig's meat. Her children became suspicious because this never happened when they stayed home, and so they spied upon the old woman. When the secret was discovered they were disgusted, and the daughter killed her mother. Here we see how a dema murder ends the story while the beginning of the tale resembles the culture hero type. Different again is a version from Buin on Bougainville about the two brothers who killed and cremated their mother and then buried the bones. Next day the first coconut tree sprouts forth. After a while they try to eat the leaves or the fronds or the very young nuts, till finally, they discover the value of the maturing and fully ripe nuts, and start to appreciate the gift of their mother (THURNWALD 1912, 399). This story is also interesting for the role played in it by a dog and a pig, perhaps because their domestication coincided with the cultivation of the first fruit trees (1912, 402). The specific origin of these animals is not explained though, and the myth is no doubt mutilated close to its beginning, so that further information about the generous mother is not available.

Slightly different again - because no foodstuffs are involved - is the Kai myth about the woman of Laugube who discovered by chance the first bull-roarer, revealed the secret to her brother, and then asked him to kill her so that only the men should know about this cultic instrument. Related versions are found among the Bukaua, the Tami, and on New Ireland, where the woman is killed by the men. Still other versions, e.g. from Bougainville and the Banks Islands, while omitting the woman's self-immolation, refer the story to respectively upi-hats and to some other sacred instruments. In all these cases a culture herotale has been adopted into the dema mythology and is used to explain the origin of cult and ritual. (19)

Although the examples given so far refer to female spiritual beings, it has been noted that, in Melanesia, the culture of horticulturalists is dominated rather by male beings (HATT 1951, 398). We shall refer immediately to instances of this type, starting off once more with

myths of the culture hero type. In the Buin area one story speaks about the man Tantamu, who relieves himself and so gives people taros and yams (THURNWALD 1912, 394-395). (20) The equally Melanesian Ulau and Suein tribes (near Aitape) have a tale about a male sago spirit, Tenal-Pisin (who in some places figures as two brothers). He is the sago himself, and white as washed sago. He is associated with the white moon, and connected with the introduction of other foodplants, such as bananas, tuberous plants, breadfruit trees etc. On time, when he attended a singing in the place Arop, a heavy rain stopped him from getting away in time and his body completely dissolved. That is why Arop is particularly rich in sago groves (MEYER H. 1932, 439-441). In this case the culture gifts occur, as it were, accidentally.

Self-immolation of the hero is attested on Pentecost Island (New Hebrides), where an old man, Lingrus, discovered that the parings of his toes and fingers grew into delicious crops. He then asked some children to cut him to pieces and bury the different parts of his body. In the end his legs produced long and straight yams, the heart round yams, the bowels crooked yams etc. Up to today the rituals connected with the cultivation of yams remain the property of one particular clan of the Imir tribe (TATTEVIN 1928, 450-451). Melanesian fisherman cultures absorbed the dema ideology in different ways. The Tami (Huon Gulf, New Guinea), for instance, know about a man who had always exceptional luck in fishing, so that at the end, one of his wives became suspicious and had her little boy spy upon the father. So it became known that, while on the sea, the man took off his headband, and held his dirty head in the water. Fish came from all sides and sucked upon his hair, and were afterwards collected into the boat. Knowing the secret, the woman became disgusted and angry, and scolded the man. The fisherman then withdrew in silence to the village place, and instructed his eldest son to watch the spot where he went. Next morning the man was not to be seen any more. After some time the first coconut palm sprouted forth at the place the man had disappeared. (BAMLER 1911, 546-547). Similar self-immolation are rather common, e.g. in a story from the North-east

coast of Papua, where an unnamed man took off his head, before attracting the fish, to his boat, and when the disgusted villagers had flung his head into the bush, it became the first coconut palm (KER 1910, 92-96). There is also a Manus story of two brothers who were chased in their canoe by a shark, till one of them offered to feed the fish with his own body, having only his head left at the end; this again produced the first coconut (MEIER 1907, 660-663).

According to the Papuan story, just referred to, the lucky fisherman turned himself into a huge fish (KER 1910, 96), but there are also numerous Melanesian tales where a gigantic eel or sea snake is beheaded, followed by the metamorphosis of its head into a coconut (MEIER 1907, 650-658). As is known, snakes as opposed to eels and fish are usually thought of as male creatures. (RITTER, 1945, 11-13). In Melanesia they are among the most common culture bringers in the matter of food, agriculture, fire pots and flutes etc., and have even (as on Manus Island, the Gazelle Peninsula, Rossel Island and San Christobal) a creative function regarding sun and moon, islands and sea, mountains and rivers, etc. (21)

At several points, the typical dema model might be further abandoned by including non-edible goods, or even social or behavioural patterns (WILLIAMS 1928, 7), and such material things as different types of houses (WHEELER 1926, 14; LANDITMAN 1917, 116 C). One might also find reference to other biological functions, as has already been mentioned (cf also LAUBSCHER 1976). It is noteworthy that in some places, the sexual act is essential in the development of vegetable food. This view is apparently confined to the Southern New Guinea, in the adjacent Islands to the North of Torres Strait and among the Kawai and Marind-Amin Peoples, where these myths are the basis of some rather crude rituals. One example of such a myth is the Kiwai story about the crops produced by the culture hero Sido sowing his own semen (LANDITMAN 1927, 114-115). At the same time one can find more conventional stories, as e.g. the story in which the culture hero Soido killed his outraged wife, cut up her body and threw the pieces on the newly cleared garden. All the red food such as taros and

yams sprang from the woman's blood, and all the white food such as sweet potatoes (22) and bananas from her flesh and bones (LANDTMAN 1927, 119)

One cannot help seeing some similarities between the Melanesian dema model and some features of classical polytheism. For one thing, the names of the deities are so manifold that even in one and the same society there may appear different individuals for each particular cultural item. (23) Again, the very theme of a "dying deity" is familiar from Egyptian, Semitic, and Greek mythology, even though there are marked differences. (24) For instance, the gods Marduk and Dionysos regularly come back to life and are rather "dying and resurrecting deities", while such a resurrection, although found (cf LANDTMAN 1917, 121 and 265), is not common in Melanesia. Moreover, the classical deities appear widely with the same names or, at least with the same characteristics, while a great variety of names is typical for Melanesia (SCHMITZ 1960, 229 n.43). There are also definite signs of a unifying tendency in the dema myths, which we shall review shortly.

IV . SKY GODS AND SUPREME BEINGS

Several Melanesian societies do not belong to the early horticulturalists, commonly associated with a religion built around dema deities. Although they are not classified with the advanced agriculturalists (who grow corn or rice, have mastered the technique of building granaries, and occupy themselves with the additional breeding of large cattle) they have definitely produced a Melanesian brand of advanced agriculture. In fact, irrigation and drainage were so largely known in the Wahgi Valley, from 7000 B.C. onwards (GOLSON 1977), that one must assume a well organized and centralized society, able to carry out these labour intensive methods. In addition, there is evidence that by this date pigs too were kept, and no doubt played - as still happens nowadays - an important role in the people's ceremonial life. However, substantial numbers of pigs were not arrived at until ca. 3000/4000 B.C. (BULMER 1975, 18-19, 36). There is, in other words, no doubt that besides wildbooters and early horticulturalists more advanced farmers have also long formed part of the traditional Melanesian scene, and that a

query about their own religion is not to be dismissed.

As far as the evidence goes, we do not find so called Prometheus myths, according to which man obtained useful plants from heaven via a cunning theft, as the story often goes among corn and rice growers (JENSEN 1966, 17-25). Neither do we encounter a typical Sky-god such as is found among the pastoralists of the Ancient Near East or among Aborigines of Australia, i.e. among groups which wander around easily but are always confronted with a celestial power concerned with the weather and the atmosphere, and with the creative process in general (JAMES 1963, 1-21). However, the latter are not absent altogether.

Reviewing again the previously given data, we can recall sky beings as Wunekau who "carried the sun" or Vlisso who lived "on high". Some clearer examples of such sky gods are found on the Tami islands (Huon Gulf) and among the Kewa people (Eastern Highlands of New Guinea). In the first society it is generally believed that Amuto or Amutu is the creator of the world, which includes heaven and earth and man's first parents, although it is sometimes said that he created the different peoples and their respective territories. Nothing is known about his origin or about his present whereabouts; maybe he lives on a nice island or he is resting in the netherworld, but anyhow his abode is not with other spirits (buwun) or with those who have died. He has not left any distinctive marks behind, and there is no special place reserved for his worship. At festive gatherings he gets the first portion of the food - "That is Amuto's part" -and this food is taken somewhere into the bush. Amuto is believed to eat the essence of the food, after which the messenger may eat what is considered to be the outward appearance of the food offering. The name of Amutu is also used in magic spells. In general, he is not to be feared but is a benevolent being. His presence is felt at earthquakes, when it is believed that he changes position near the underworld rock against which he is leaning (BAMLER 1911,491). Similar concepts exist on Siassi Island regarding Amutuat, and linguists are of the opinion that both names are related to the Polynesian word for "god" (atua), which has other meanings as well, and

basically only refers to one or other of the many spirits, which are not necessarily masculine, nor good or powerful (CAPELL 1969,155). Variations of Amuto's name appear also on the South Coast of New Britain, with Ne Nut among the Mengen, E Nut among the Sulka, and A Nutu among the Arawe, etc. According to the beliefs of the Mengen there are two brothers, the good one, Nutu sina (the Small Nut) and the stupid one, Nutu evolau (the Big Nut). The good Nut created the earth, the clouds, the bush and the first parents; the latter were brought forth through his creative thinking (lo mantana) or his wilful thinking (koengapa). (25) Because men followed the advice of the bad Nut, they have to suffer pain, to work hard, and finally they will die. Among the "Papuan" Kol there is one creative deity, Ragira, who is believed to be the mother of Nutu (JANSSEN 1975, 22-24. 28-29). Such variations around one similar name should warn us that it is not etymology but mythology that is decisive in determining the nature of a given spirit being.

Another example is the invisible sky god of the Kewa people; his name is Yakali in Yalibu, Yeki in Mendi, and Yekili in Kagua, and this term is the normal Kewa word for "(good) luck". It is believed that once upon a time Yakili did appear on earth to give his "Great Speech". According to the Yalibu version, the story goes as follows:

There were four men living in the Yalibu Basin. Each one lived his own life without knowing the other. Each one thought he was the only man living in his own area with a few tamed pigs and dogs. But Yakili created all these men and put them in separate places. One day Yakili intended to give a speech and invited each one of them. When Yakili appeared in the presence of these men, he was half man and half vegetation. He gave his great speech by saying: "Pipma, Yagurama", meaning: "Lose your skin, live forever". He concluded his speech with the explanation of his appearance. Unfortunately one of the men who lived on the eastern side of the Yalibu Basin did not make it on time. He arrived when the creator was to depart. The latecomer questioned Yakili saying: "Akelaepa", meaning "What have you said?"

Yakili turned around and said: "Komamua , Raluamua", meaning : "Death, Increase". He added two more words: "Epeama, Koeyamu", meaning : "Good, Evil". After that Yakili disappeared into the sky above, never to be seen again. (APEA 1977, 25-26).

As to the explanation, people say that Yakili is the god of all the Kewa speakers and is unique in his kind, with no other gods beside him; anyhow - if there were others - these other gods were of no practical importance to them. Yakili's hybrid appearance did manifest that he had a special relationship to the humans whom he created (sic), and who, moreover could turn to him in their needs with prayers, sacrifices and worship. It also indicated that Yakili had power (puri) over the whole of creation, being the controller and lifegiver of all that exists. In fact the whole land belongs to him. It is further explained that, because the first man took part in (=divided, hence, diminished?) the work of creation, there exists now good and evil, and that the eastern Kewa in particular are responsible for man's loss of everlasting life. Since disobedience had such a devastating consequence, men are hence-forth expected to live a (morally) good life. Understood in this traditional way, the six words of Yakili explain why man is faced with death and evil: if all men had obeyed, people would still live on, having only to shed their skins, as snakes do. Then too Yakili would have reappeared to renew regularly his Great Speech. Now instead he has withdrawn to the sky, from where he still provides man with the necessary things: rain, sunshine, abundant food, male offsprings etc. (APEA 1977, 26-30).

One might note that regarding Yakili's unicity one should not be too affirmative, since other fieldworkers have got different impressions and state that "at least ten major spirits... make up the bulk of the Kewa supernatural order" (FRANKLIN/FRANKLIN 1978, 464), while it is agreed that in day to day life the ancestral spirits (remo) receive the greater amount of attention. Again, as far as the record goes, there is in the origin myth no hint of other peoples, different from the four Kewa groups, so that Yakili's transcendence is probably limited to this

one tribe and their ancestral land, and does not extend to mankind and the universe, as a reading out of context might suggest. As to Yakili's creation and providence, one should be wary of reading into these loaded terms the scholastic doctrine of a creatio ex nihilo sui et subjecti and the understanding of providence as a continued creation. One should therefore better speak about "making" and "transforming" - just as it is more to the point to have culture heroes "bringing" their various cultural goods. Finally, concerning the moral life, it should be remembered that other Kewa myths connect some ethical rules, such as not quarreling or not fighting in the families, with the instructions of the reincarnated first mother, who after her husband's disobedience likewise left the place to stay now in the spirit world (AFEA 1977,31). It seems therefore that some mutual influence between the concepts of creator/lawgiver and of ancestor cannot altogether be excluded. Yet, notwithstanding these critical remarks, one must say that Yakili has typical features of a so called high God, ranging from his creative functions to his impact on man's life.

Whereas the two previously mentioned societies ^{spoke} positively about the creator and are apparently not interested in any end of the world, one has to consider also the case of peoples who preserve rather negative elements in their belief of a sky god. (26) This is the case among the Kai people, near neighbours of the Tami Islanders. It is admitted here that Malengfung created the world with its primordial inhabitants (nemu), but that - after having made man - he withdrew from him and left everything to itself, without any kind of interference. Malengfung now just sleeps at the end of the earth, at the edge of the red (light) of dawn. People realize that he is still there when in his sleep he turns over and produces earthquakes. Of him people have a saying which recalls some words of the Psalmist (Ps 104,29): when Malengfung turns his back to us, we die, but when he kindly turns his face to us, we live and are well off". The appearance of this creator is hybrid, with a human face in front, and at the back resembling a huge rock, covered with moss and vines. According to some people Malengfung will one day rise and break the

sky to pieces; the pieces will fall upon the earth and bring an end to all living beings. According to another version Malengfung created a giant, the old Panggu, who has a similar appearance and analogous functions to his. He would be the one who is carrying the sky on his head, and he may not move lest the sky tumbles down (KEYSSER 1911, 155) (27). A variation of these myths are found among the Bukaua (Huon Gulf), where eclipses of the sun or moon are interpreted as the sickness or death of these mighty beings. Here people used to say at the sudden darkening of the moon: "The moon is dead; now the sky will fall down, and we will all die" (LEHNER 1930/31, 111-112). It is noteworthy - unlike in the Bible - that no speculation is found why such world catastrophies would ever occur, whereas lesser evils are often attributed to moral causes. Whatever theological limitations one might find in the respective myths, they still show the belief in a higher being who is not part of this world.

It does not seem likely that the sky god model is very frequent, or that origin questions are asked in any systematic way. But this does not allow us to conclude that therefore Melanesians are mentally dumb, pre-logical, or unable to reach beyond the boundaries of their own tribe. It does not prove either that loftier concepts of a so called primitive revelation have degenerated in the course of time. Such theories are mere suppositions without proof, while a sufficient explanation is provided in the fact that the Pacific Islanders are more concerned with their concrete environment than with a far distant sky or heaven. They dwell therefore usually on the models of culture heroes and dema deities, and have only limited interest in problems of origin. In the cases of Amuto or Yakili or of the Yam Woman Sherok no further questions are asked while there is some further search for Haimwele's father, Ameta, and for Wunekau's mother, Telab. On the Gazelle Peninsula, where the Gunantuna people derive nearly everything from the two brothers To Kabinana and To Purgo, we find also an "old mother", the identification of whom with the great snake spirit (kaia) is never made clear. (28) One reason for the vagueness of much information is that present day Melanesians generally use the Pidgin term masalai, which lacks a

great deal of precision. The term is borrowed from the language of New Hanover, where it means a water spout or a large snake (29); in Pidgin English it has now become a collective name for all superhuman beings, even ogres and bogeys, and it might in some places even include the tamberan or spirits of the dead. (30) One needs therefore to assess the whole mythology of a people, a requirement which it is often impossible to perform because the relevant material has not been collected, or -- as in the case of the Tami -- still awaits publication.

The relatively few cases in which a higher being precedes either culture heroes or dema deities clearly manifest a tendency towards unification of thought, which has left other traces as well. The central deed, often a killing or some other physical action, is another example of this unifying tendency, cutting across the innumerable names given to the same beings. Again, the agricultural motive of "cutting - planting - growing" as applied beyond the original realm of edible foods to include also useful items of the material world and even elements of the people's moral and religious life (e.g. marriage rules, tribal laws, sacred flutes, other rituals) is another case in point. It is superfluous to add that many different societies share this outlook, which again indicates a unity of approach in religious matters. We should probably not rate too highly the requirement for unicity of the primal being(s) and recall for example that christianity too struggles with a doctrine of one God in three Persons, and with a teaching about God's creation in the beginning besides a belief in Christ "through whom all things came to be" (Jo 1, 3). There are indeed cases on record where newly converted Christians have expressed the affinities between their traditional concepts and the new christian theology. (31) Such statements are most interesting, in the present context, because they reveal the local concepts which are the highest achievements of the people concerned, and which therefore should be taken in the sense given to them.

The greatest difference between Melanesian religions and the biblical message concerns probably the practical importance of a first great spirit. There is no doubt

about the intellectually satisfying role which such beings perform in the traditional world view by explaining the presence of man and of his social and physical environment. Like culture heroes, they often left traces of their activities in the immediate surroundings (32) or are even believed to dwell somewhere on the tribal land (33). They have received titles and names which sometimes reveal an admirable moral trust and commitment (34). Beside these appellatives, we find also short prayers and invocations, especially in extreme need (BROWN 1910, 199; LAUFER 1946/49, 512), or even sacrifices in the people's homes, on mountain tops, in gardens etc. (APEA 1977, 29), but in many instances apparently no prayers are said, and no ritual is observed, as for example among the Ngaing (LAWRENCE 1965, 204), on central New Ireland (PEEKEL 1910, 6) etc. This type of a distant deity, who is not any more relevant to man's daily concerns, is then called "otiose" and "no intervening" in opposition to the so dynamic and fully concerned God of the Bible.

Although the use of impulsive invocations in extreme need, which people do not really expect to be heard (VAN DER LEEUW 1931, 93), is not sufficient to credit a higher being with a cult on a par with the regular rites of other religions, one should not lose sight of other elements in the traditional forms of worship. One of these elements is the impressive dramatic representations of the dema, which must be repeated, maybe after long intervals, to assure a continued fertility of plants and animals and men. Again, in the more private sphere, there are for example the recitation of myths which favourably influence the growth of crops, or the use of magic which is performed following the example or the instructions of some primal being. What is cult, and what is regularity in its performance must be assessed on the local scene, and not determined out of context or in advance (SCHMITZ 1964, 553-557). If some societies have given very unsatisfactory answers up to now, one can often question the value of the ethnographic material collected, which is an almost proverbial complaint for many Melanesian societies.

Before concluding, we should try to appreciate the

positive content of the divine otiosity. The great work of the primal being is, from the human point of view, to have established the present universe and, then, to have withdrawn and to refrain from any further involvement in human affairs. Some authors think that such an obliteration of a first being can only be the result of an increased attention to other spirits which really fall into the second rank. But - from a traditionalist point of view - the maligned otiosity might well be an essential attribute of the first being in so far as it is creator and has put the world into existence. Once the world is there, the creation is virtually completed, and any further intervention would not only be superfluous, but is also felt to endanger the present order, which consequently might lapse again in chaos. Hence the creator, by not acting any more assures the most favourable and connatural condition for things to remain as they are: thus he assures continuity and stability, and can rightly be seen as a provident god (PETTAZONI 1951,75)(35). With this opinion we have, of course, left the world of attested facts and ended up with a theological appreciation, which will not be shared by everyone.

V. TAMBERAN AND MASALAI

One should not make the mistake of so concentrating on the higher or highest being that it is presented in a greater isolation than the one in which it actually is believed to be. We noted this already when commenting upon the figure of Yakili. In fact, the very concept of supreme being implies that there is no direct and regular contact. Yet there are other means of transcending the world of the senses. They are beliefs and practices which show a respectful attitude towards some parts of nature, and also manifest a filial reliance on those who in past times have successfully met the needs of every day. This, then, is the place where the veneration of spirits and ancestors enters into the picture. They are considered here only in as far they bridge a gap between the distant deity and man.

When people used to go after their food, and on occasion left behind those who had died (or buried them at sea), there was little or no link with the preceding generation. This changed however, with the acceptance of a semi - or

fully sedentary life, which is generally believed to provide the setting for ancestor veneration (36).

Basically, we encounter here a respect for tradition and for the status quo, which was already operative in crediting the higher being with its otiosity, while in the society at large, the same concept manifests itself in a deferential attitude towards the elders. Their word is law, approval a blessing, their frown a curse. And since the belief in immortality is also present (whatever theory is advanced to explain its origin), it is only natural to assume that, from beyond the grave, the deceased elders keep watching their blood relations on earth. In turn, the surviving generation would keep looking at them for continued protection and guidance.

Turning now to some concrete societies, we might first mention the Kewa people who - as said earlier - are not aware of any other deity comparable to Yakili, but who venerate the ghosts (37) of both their first parents and of the recently deceased (APEA 1977, 31-36) and these have free access to the domain of the supernatural spirits (FRANKLIN/FRANKLIN 1978, 464). One myth of origin (APEA 31) shows how the ancestral veneration came about, and reveals that the spirits of the ancestors live invisibly among the people and also inhabit their own world and have their own language. They contact the humans in visions and dreams, or communicate with them via people who are believed to be possessed (The so called yanego ali or "channels of communication"), and by means of animals such as snakes, cassowaries, rats and birds. (38) Appreciation for the spirits' care is expressed in gift offerings and prayers, in times of need and in ordinary times, but such actions are collectively performed for the distant ancestors and more privately for the recently deceased relatives. Simon APEA summarizes his description by saying that there are no signs of any deification, but that the relationship "is something like good Christians having friends in heaven, known as saints, and celebrating their feast days"; such an attitude is well deserved "because they (i.e. the spirits of the dead) were always near and much closer to the people than the creator Yakili" or - for that matter - even the Christian God (APEA 35-36). Another type of relationship is

found in the Manus society which is well known for its concern with their many "Sir Ghosts", who even share the houses with the mortals. The description available do show that the relationship are very pragmatic. Sir Ghost and his ward are near relatives: the living pay him due respect and devotion, service and sacrifice, and they expect him to return good health, luck in fishing. If no result is visible, it might happen that the skull of a former faithless Sir Ghost is thrown into the sea or ground to pieces and burnt by the children, without fear of any consequences whatsoever (FORTUNE 1935, 12-29).

Whereas among the Melanesian Manus people the recent dead appear more powerful than those whose memory has already faded away, there are also instances in which the dead fall into a miserable and almost shadow - existence - as is the case among the Israelites with their concept of sheol . An example of the same is found among the people living near the Mimika-river (West Irian), where at a dead feast a ghost is addressed in such terms as the following:

"Elder brother, during your lifetime you caught a lot of fish for us, but nevertheless I am not in want now. I know all the tricks myself. Every day I eat sago with fish (which is in fact not always the case). You are dead, but we have still plenty of sago and fish."

In other words, these people greatly appreciate the proficiencies of those who died, but they are not indispensable. There is no need for them to remain with the living since the latter can manage without them. With such rituals and their blend of farce, showing off, fear and reverence, the recently deceased individuals of some importance are sent off to the abode of the ghosts, far away in the mountains (POUWER 1956, 375-382). In the same society we meet two culture heroes to whom the origin of this masquerade is ascribed, but it is not clear whether these spiritual beings fare any better in the appreciation of the Mimika. (39)

Not only ancestral spirits might invisibly influence the daily life, but also those spirits who live on the tribal land in pools, rocks, mountains, rivers, precipices etc.. As a case in point we look at the Huli of the New Guinea Highlands. Although they believe in the persistence

of human souls after death, and attribute to them an influence which is growing with their antiquity (GLASSE 1965, 32), their religious life is for the greatest part concerned with the dama. These are extremely powerful beings related to the course of nature who often intervene in the affairs of men. They attack humans, sometimes capriciously causing sickness, infertility or death. At times they punish certain offenses, or cause suffering at the bidding of the sorcerers. Several dama have small hutlike temples, while offerings and promises are made to appease them. Many of these deities are clearly identified, such as the sun, Ni and his sister the moon, Hama; others are embodied in various material objects, generally a stone artifact, an oddly shaped natural stone, or a fossil. When not in use for rituals, the stone objects are buried, and the presence of the stones instills the surrounding country with the force of the deity. People who enter these areas must therefore behave with caution. Some lesser deities inhabit only one locality, and are seldom connected with particular objects or hutlike shrines. Also a few of the greater deities have normally no local or object associations. Besides the said dama beings, there is a host of unnamed nature demons (dama dagenda), inhabiting the forest ranges. They attack travellers, causing bruises, sores and bleeding noses. Unlike other deities, these nature demons have no sacrifices or rituals associated with them whose enactment might placate them. The Huli do not believe in a hierarchy among the dama, yet they admit that the greater deities can exert some influence on the lesser, particularly in restraining them from attacking humans. Finally, not belonging to the category of these dama, there is the omnipresent Datagaliwabe, a unique spirit-being whose sole concern is to punish breaches of kinship rules. There is no way of placating him: no rituals are performed for him and no prayers entreat his goodwill (GLASSE 1965, 27-37). (40)

The particular religious configuration around so many localized spirits has some analogy with the dema religion of the Marind-Anim, discussed earlier, but we are unable to affirm any historical connections between the two. Part of the problem is no doubt the different interests of the anthropologists who studied the two societies, and also the

lack of recorded myths among the Huli people. As the two systems of religion present themselves, the differences are quite obvious, e.g. between the rather unified view of the Marind-Amin on the one hand, and the more stratified religious world of the Huli on the other.

As said earlier, the belief in spirits (masalai) and ghosts (tamberan) often serves to bridge the gap between man and a distant deity. Yet quite apart from obvious exceptions, as on Manus, (41) we cannot say that a clear picture has emerged. In fact, sometimes fear seems to dominate, whereas in other cases stress is laid on the benevolence of the nearby super-human beings. In general, however, ambiguity prevails, and missionary literature has usually stressed this negative effect, quoting at length the testimonies of newly converted Melanésians (cf e.g. PILHOFER 1968, 18-19). One should however, not neglect altogether the other side of the picture. A masalai might be able to cause the very worst disasters, but he also protects the owner of the place he lives in. (42) Again, he might not harm others, provided they "keep the rules", and avoid certain places or times. One has then merely to take the necessary precautions, in the same manner as one does, for instance, to protect himself against traffic accidents (POUWER 1956, 385).

VI. THE CHRISTIAN GOD

Since the 1870's the christian church has gained a foothold in the South Pacific Islands, and in many places different churches have been present for nearly one hundred of years. It is estimated, at the present time, that about 90 percent of the population has some kind of affiliation with one or the other of these groups. We might therefore rightly ask how the message of the Christian God has been assimilated into the Melanesian mind. The long and slow nature of the process of christianization would explain why there are many local varieties, a fact which cannot be overlooked even in traditionally christian countries. It is not our aim to review today's understanding of God in Melanesia, but just to dwell on a few questions, such as the name early missionaries adopted for their Christian God, and how they treated the local deities.

Here as elsewhere, foreign missionaries have often been forced to enter the field of ethnology because of the needs of their ministry. They wished Christianity to be better received and more easily assimilated, so that the new converts would really feel at home (BOISMENU 1940,3) One of the first problems to face was how to name God, and which principles should be adopted in finding cultural equivalents for angels and demons and saints. One can say that the answer depended very much upon the theological frame within which the solution was sought. Some people wanted to stress the continuity between the traditional heritage and the christian message, while others would emphasize the element of discontinuity, newness and conversion. Both parties could, naturally, quote some passages from the Bible to support their stand.

In an earlier section we referred to some South Bougainville dema myths regarding Tantamu. One recently published version ends as follows:

When the missionaries came to Siwai, they chose Tantamu as the word to mean the Christian God. Today the Siwai people still call the Almighty God and Creator, by the name of Tantamu (KINNA 1972,26)

Similar examples of borrowing, which all stress the the continuity with the past are found among the Lutheran Church near Finschhafen where the Christian God is called Amutu, or among the Capuchin Mission near Mendi which adopted the name Yakili, or in a recent translation by the Summer Institute of Linguistics, which introduced the Baining word Ngemumaka (cf Mk 1,1.14....). The validity of this choice depends on the whole underlying mythology, where the translator must find at least the central core of biblical truth (NIDA 1947, 206). Therefore, the first decision taken is of the greatest importance, and it is often not possible any more to check the basis on which an old choice has been made. In the course of time the meanings of words change, and they are not identical in the various areas of the same language; this poses special problems with a church language or lingua franca which spreads outside the place of its origin. With these reservations in mind, some criticisms might be expressed.

As to the name Amutu, it should be recalled that variations of the name are widespread indeed, while the accompanying understanding is not everywhere the same. As a consequence, this Kate term might be an acceptable translation in the cradle of the Lutheran Mission near Finschhafen, but it is unlikely that it is valid for the whole cultural region, where one finds, for example, a Big Nut competing with a Small Nut, and these two culture heroes seem not to qualify for the biblical concept of one supreme creator god. Again, in connection with the Kewa people and the Christian Yakili, we must note that some christians are unhappy about the choice, even if it is only because the Christian God - unlike the traditional Yakili - has not left traces in their ancestral land or in the memories of the ages past; he did not speak to the Kewa ancestors as he did to Abraham, but instead appears as a God dwelling afar off (APEA 1977, 47-48). Finally, some Baining note that Ngemumaka or Gumumacha (which means "my-maker-he" or "my father") is not an original being, but rather a male ancestor who has a female companion, Gumumaichi, ("my-maker-she" or "my Mother",) and both of them owe their existence to Kamerem or Kamurem, i.e. "He-made-both" (HESSE 1972, B-II-1 of JANSSEN 1975, 27). Because of this reason the Catholic Mission in the same area finds it unacceptable so to designate the God of the Bible, and it prefers to keep using Deo, its own traditional rendering. Such an attitude is not based upon a general prejudice, because the same Church also uses vernacular terms, provided they do pose fewer theological problems than would be the case in regard to the designation of God.

Discontinuity with the past is most obvious when European loan words were adopted, e.g. when the early Catholic priests near Rabaul translated "Let us pray to God" with "Dat a prier Deo" (BLEY 1932,97). In this context the use of the Latin Deo is typical for the Catholics, while the Anglicans and Presbyterians borrowed "God" from the English, and the Methodists in New Britain and New Ireland introduce the Fijian term Kalou. (43) All these groups obviously believed that only a foreign term could convey the new meaning contained in the missionary teaching. They all defied the pedagogical warning "ignotum per ignotius", an belie-

ved that patient explanation could achieve what otherwise appeared to be impossible. However, one should not assume too easily that the set aim has also been arrived at. The danger is that, before any explanation, the unknown is understood in terms of the known, that is, that the foreign god has been equated with one of the deities or culture heroes of the native religion, and has so been integrated into the local system. Instead of being able to fill an empty word with the proper meaning, the translator has a name which has already been given a content taken from the pagan religion (NIDA 1947,205). (44) There is no doubt however, that an uncontaminated foreign word can receive the proper meaning, because a language, as a living thing, regularly assimilates new words. As matter of fact, Deo, God, and Kalou are undisputed examples of a "baptism" that has taken place, and these imported terms now express what a local term could not convey.

The classical way of handling the problem of naming god consists in either using a generic native word, or also a local expression to describe the right idea. This was done for ages, when Christians rejected names like Zeus, Jupiter and Woden, but were agreeable to the use of theos, deus, and guda. All the proper names listed were discarded because they included a great deal of legend as to the individual peculiarities, excesses and immoral behaviour of the particular gods. But the native generic names got through, although they too had their limitations and shortcomings (NIDA 1947,206). The Germanic guda, for example, was a neuter form, meaning probably "what is called upon", and could refer to both male and female divinities; yet it was wide enough to be filled with a new meaning. The same happened with the Fijian term kalou, which did not require the personal article ko in front of it, but was used with the common article a and na; it first of all indicated the soul of a dead person, i.e. ghost, but it included nature spirits as well. A kalou vatu or "stone spirit" was a stone inhabited by such a spirit and carried into war to assure victory. Although this origin suggests a very unsatisfactory name for the Christian God, it was nevertheless adopted and duly "baptized" (CAPELL 1969,154). A similar choice was made in Motuan. Early missionaries found no

common name for spirits, but instead three specific terms viz. lauma, "soul" for the spirits of living, dirava, "ghost" for the spirits of the dead, and atane tano, "earth spirit" for spirits localized in trees and stones who were responsible for sicknesses and other evil. The choice was made for dirava which at the start was no doubt an ambiguous term. Over the years, however, the original meaning has completely faded away, so that in the recent Motuan Bible it normally stands for God, while there are hardly any people left who still remember the old meaning. (45)

A variation of the third approach is to use invented terms in a local language, which do not refer to any local deity. Thus in Mailu, on the south coast of Papua, the designation Boi ogoda, "Great Spirit", is used, while in parts of the Western Solomons people refer to God as Banara, "chief", and this option is comparable to the New Guinea Pidgin term Bikpela for "Lord" (CAPELL 1959, 157). It is not difficult to point out the inadequacies of these terms, because God is more than a spirit, even a great one, and he is not just a "big man" (which normally indicates an acquired status, which also can be lost), but he is lord by his very being, or connaturally. In these and other cases we should be fully aware of the semantic evolution of words, and this is often overlooked when for instance, early missionaries are blamed for not having introduced a local term for "God".

Nowadays it is usually too late to correct the direction embarked upon, because the old meanings are lost, and have been supplanted by other ones. For that reason it is no use to speculate on the relative merits of e.g. kaia (or for that matter, the impact of the impersonal ingal-power) as a better Kuama term instead of the Catholic Deo or the Methodist Kalou. Whereas kaia is explained as "venerable, incomprehensible" and has, in an old dictionary, as first meaning: "Spirit, or Higher spirits" (i.e. those above the tabaran = The spirits of the remote dead, and above the turagan = the spirits of the recent dead) (O.MEYER 1921, s.v.) it was defined in 1940 as "an evil omnipresent spirit, who afflicts people with deformity and diseases, and is the cause of earthquakes, eruptions, etc., and lives in craters, dark glens, etc." and also as "any evil spirit, a large

snake, or anything much dreaded" (CAPELL 1959, 156). It is clear that with such an evolution the term becomes less and less suitable to indicate the good and benevolent creator spoken of by the missionaries. To conclude, then, the way to name the Christian God has been full of traps and no single principle was adopted to make him acceptable to the Melanesian mind. Similar judgments can be passed with regard to related topics, such as the benevolent angels and saints and the (by definition) malevolent demons and devils. (46) In traditional religion spirits - even ancestral spirits - are normally ambiguous in their behaviour, and any quick identification or substitution is hardly ever justified.

There is still the problem of the traditional deities: are they to be equated with the idols and false gods with which the Bible has familiarized us? Respect for indigenous feelings forbids us to call the object of local veneration a "false god" at all: for the people steeped in traditional religion, these gods are the true and only real gods, and this point has been made earlier in discussing the merits of a Christian Yakili. Again, as shown above, these deities often do not belong to the system, i.e. classical polytheism, which for ages battled against biblical monotheism. For that reason more appropriate models have been introduced. Nevertheless, it was inevitable that, at a time when the respective cults were still strong and alive, secrecy was observed by the worshippers, and misjudgments were likely to occur among observers and missionaries. But to be objective, one must take into account the spirit of the time and the theology of the past generations. Both have now changed, and invite us to revise the too negative opinions of the past: native religion was not straight out "devil's work". On the contrary, it shows man's groping for the true god, with the same sincerity as has been admitted in Greek or Hindu culture. Greater insight into traditional religions can help us also to have a more diversified view of the extra-biblical world as well. Without going in details, and well aware that Egypt has not exercised the greatest influence on the shape of the Old Testament, we still feel that some illustrations from that land, featuring a hybrid divinity or a dying-reviving god,

might be sufficient to make the point.(47) They are distant historically unrelated, but still eloquent comments on some ideas we have met in Melanesia. In these cases the Melanesian myths, too, illustrate in words the ancient extra-biblical religion. Maybe such an association of ideas is one little gift that research into Melanesian culture can offer to the study of religion in general.

NOTES

1. See: "Les idées religieuses des Nkundo", in: Congo 17, 1936, 668-676; "La notion bantoue de Dieu", in: Revue du Clergé Africain (Mayidi) 23, 1968, 184-188, and most recently: "Les Dieux des Mongo", in: Anthropos 75, 1980, 203-249.
2. It is noteworthy that early credal formulas, such as Deut. 26, 5-6 and Jos 24, 2-13 do not contain creation as an article of faith (diff. Neh 9, 6-37), so that in the main we are left with Deutero-Isaiah, the priestly document (Gen 1), and a few psalms (Ps 8) (Compare VON RAD 1962, 136). Yet there is increasing evidence that the idea of Jahweh as creator is not incongruous with a much earlier period as a study of Canaanite religion (of Gen 14, 19.22: "El Elyon, the creator of heaven and earth") and of Mesopotamian parallels (e.g. the myth "Enuma elish") seems to indicate (MORIARTY 1969, 301-309).
3. Historically the theory about indwelling personified spirits (i.e. the animism of E.B. Tylor) was succeeded by pre-animism, dynamism or animatism, i.e. the theory about a pervasive impersonal power, proposed by K. T. Preuss and R.R. Marett (e.g. 1909). The latter depended directly on the "Melanesian" notion of mana, as first described by R.H. Codrington (1891, 118-119). In actual fact, mana might provide the clue of the religious life on the Banks and Solomon Islands, visited by the missionary-anthropologist, but it is unwarranted to apply it to the whole of Melanesia, as is often

done by theorists. For a comparative study of societies with (thus Guadalcanal and Mamaita) and without a belief in mana (thus Wogeo Island and the Polynesian Ontong Java), see HOGBIN 1935/36.

4. Another term for henotheism (cf. F. SCHELLING, M. MÜLLER) is monolatry, i.e. worship (Greek: latreia) of only one (Greek: mono-) God, in the sense of venerating him "as if" he were the only existing god. In monotheism, on the contrary, god (theos) is unique (mono-) on the practical and the speculative level. It should be said, though, that contemporary anthropologists seldom use the terms henotheism or monolatry, which now belong to the jargon of theologians.
5. The Polynesians and some African societies in Dahomey and among the Yoruba appear thus as exceptions to the classification given. In Polynesia we meet a definite social stratification, as e.g. among the Tahitian nobility (arii), landowners (raatira or iatoai), and slaves (manahune), while the economic possibilities for not being generous are not unpredictable either, but tied to a stable and favourable climate.
6. We refer to HSU 1964 for comments on the usage and/or avoidance of the term "primitive".
7. It is beyond doubt that there has been cultural and religious development, as shown by LACEY 1978 for the precolonial era, while some recent studies have pointed out the changes which occurred in traditional myths since the beginning of this century (See SHERET 1976). For the period between the first discovery in the 16th century and the re-discovery during last century, but mainly with regard to the material culture of the Polynesians, see FRIEDERICI 1931.
8. Broadly speaking, one can say that Melanesians, Micronesians and Polynesians represent three successive waves of migrants coming from South East Asia and which reflect in their religious ideas the types of societies they left behind at the times of their departure. (see n. 17)
9. The comparison of culture heroes with biblical figures

is not limited to Noah who saved the human race, and is to the Greek Deucalion. Other examples, according to WALLIS 1943,2-3, are Abraham, the patriarch; Moses, the saviour from Egypt; Aaron, the founder of rituals and of temple worship; Joshua, the leader into the promised land; Saul, the founder of the monarchy; David, the builder of the capital and the Holy City; and Salomon credited with the temple, its hymns and psalms, and with giving the nation an international importance, ZAPLETAL 1906, 12 notes that Samson is visibly the counterpart of the Greek Heracles (or Latin Hercules), but that scholars discuss whose picture has influenced the other one's. We might add, in general, that there is very little evidence of any veneration of any of these Semitic heroes, except possibly for Abraham and David.

10. LACEY 1979, 11-12, distinguishes for Melanesia three categories: (a) the culture heroes or culture bringers, who endow their people with basic institutions, skills and knowledge which are essential to their identity and heritage as a people, (b) creator heroes who have the power to create or transform parts of the natural environment, and (c) founders whose names are sometimes preserved in the group names of their descendants.
11. Important studies concerning culture heroes and tricksters, but without direct relation to Melanesia are: BREYSIC 1905; VAN DEURSEN 1931; TEGNAEUS 1950 and RADIN 1956. Applications to Melanesia however, are found in LAWRENCE/MEGGITT 1965, passim (see Index), AUGENANGER 1970, and LACEY 1979. The terminology of LAWRENCE / MEGGITT is both helpful and somewhat particular. "Gods" are all spirit beings except ghosts and totems. They comprehend (p.9): (a) autonomous spirit beings which are creative and regulative at the same time, only creative (like the culture heroes) or only regulative. Then come (b) spirit beings which lack both functions such as "tricksters", demons and pucks. There are also specific categories for the recent and the remote dead, and for the various types of totems.
12. VAN DEURSEN 1931, 351-360, indicates that among North American Indians culture heroes developed out of his-

torical figures such as hero figures, chiefs, shamans, and prophets or holy men. He notes incidentally, that the mythical Manserum Mangundi, who has his place in the Koreri cargo movement in West Irian, was originally a preacher of a Hindu sect (p. 356).

13. On the term masalai, see below page 25 and notes 29 and 33
14. See MALINOWSKI 1922, 369-371 (Trobriand Is.) and JENNESS/BALLANTYNE 1928 (Goodenough Is.); some native designs of sea ghosts are given by CODRINGTON 1891, 197 (3aa, Solomon Is.) and 259 (San Cristobal).
15. The two themes recall the Genesis story, where however Cain's murder of Abel (Gen 4, 8) comes after the divine order: "Be fruitful and multiply" (Gen 1, 27). This link was suggested by CAMPBELL 1960, 182, who associates Abel's killing with the eating of the forbidden fruit (Gen 3, 6). We do not believe that one can that easily invert similar themes from a quite different context, especially because in the planters' mythology the killing comes logically before the theme of life. At the most one could say that the deed of Cain is the first crime in an ever increasing series of sins, leading up to the disaster of the flood, and to the new humanity in Noah. (VON RAD 1962, 158).
16. All aspects of the dema deities have been described by WIRZ 1922, esp. part 2, and most extensively by VAN BAAL 1966, whereas the Hainuwele myth was explained as the Key to the Wemalé Culture, by JENSEN, last of all in his book of 1966.
17. Relevant material from New Guinea and Melanesia has been collected by HATT 1951, 889-895, who also compares it with the so called Corn Mother myths found in America and with the Rice Mother motif of Indonesian folklore. At the end of his study (pp. 904-908) some conclusions are drawn as to the relative antiquity of these complexes and as to their possible geographical connections.
18. Other myths using the same motifs are the Arapesh story of the Cassowary Woman who taught men to make noose

traps for cassowaries and is caught herself, after which yams sprout forth from her bones (FORTUNE 1942, 231, 232), or also the story collected among the Kai, near Finschhafen, about an ugly Yam Woman who after having met a compassionate man, relieves herself of the yams which deformed her body, and becomes a pretty lady again (KEYSSER 1911, 222-225). In the latter story the culture hero traits are very much obscured.

19. See KEYSSER 1911, 34 (Kai); LEHNER 1911, 494 (Bukaua); BAMLER 1911, 495 (Tami); KRAMER-BANNO 1916, 269 (New Ireland); BLACKWOOD 1935, 195 (Bougainville); CODRINGTON 1891, 80 (Banks Is.). The whole complex is studied by SPEISER 1944, who adds more references.
20. In another version (KINNA 1972, 24) the man asked to be cooked in a pot, which later was found to be filled with taros, yams and singapores.
21. In a Kiwai story the hero Sido passed into the skin of a pig, also assuming a pig's head ("he stand up all same house"); he split open his stomach and spread out the sides like the roof of a house; his head faced the west, and the people entered the house from the east end. The connection with the dema ideology is emphasized by the fact that in olden times, at various stages of the building, some enemies were sacrificed and certain parts of the house were smeared with their blood ("Put post - kill bushman; make on-top-house-kill bushman; put grass - kill bushman"), or also that at the completion of a men's house (darimo) two old people were supposed to die, just as the hero Marunogere had died after he had built the first darimo (LANDEMAN 1917, 343; 1927, 22).
22. One might note that - whereas yams and taros are of Asian origin the white sweet potatoes are of American origin and were introduced only in the 16th century by Spanish and Portuguese navigators. There are however, red and white varieties of taros (so called after the colours of the layers immediately under the outer rinds), and these might better fit the original myth.

23. Besides Sido and Marungere, the Kiwai people have such other demas or heros as Begeredubu (LANDTMAN 1927, 19; 21; 60), Kuiamo (33; 36; 163), Merave (364), Meuri (36), Morave (46), Nabearumo (19), Nimo and Puipui (319), Nugu (29), Paspae (116), Soido and Pekai (73), and possible still others.
24. One might think in particular of the Babylonian myth "Enuma Elish", in which the mother deity Tiamat is cut to pieces, out of which heaven and earth are made, or also of the god Marduk, out of whose blood mixed with clay men were made. However, there are comparable myths from Egypt, Phoenicia, Phrygia and Greece, conveniently gathered by LEIPOLDT 1923.
25. Evidence for the Melanesian "creation through the word", has been collected by LAUFER 1961, and evaluated by JANSSEN 1975. His evidence for the "Papuan" Sulka is most enlightening; they distinguish between the verb *lelgem* = "to produce something" out of already existing material (as men do), and the expression *kul reang* (or also *kuing*) = "to give birth, to put into existence" followed by "to talk", to speak", i.e. to produce by a mere word, which is reserved for the creator E Nut.
26. In some places the belief in a final conflagration after which there will be only dark night, or of a great flood after which there will only be endless sea (as found on central New Ireland, cf NEUHAUS 1934, 88-89) can be explained historically by the rain of ashes of a volcano or the occurrence of springtides. Yet these facts of recent memory may not suffice to explain the belief, since there is also some indication of a sky being in whose power it is to cause the end of the world (*ibid.*, 15).
27. One is struck by the similarity of the old Pangu with the Greek Atlas, who was punished in having to bear heavens on his head or shoulders, and who in later tradition was changed into a mountain which kept increasing till it supported the heavens.
28. Cf KLEINTITSCHEN 1924, who on p. 18-22 refers tales about the activities of the snake spirit (in Kuama:

- kaia, literally: wonderful, incomprehensible), while on p. 22-24 and 70-73 he gives other stories centered around an unnamed old mowan (See the English translation in JANSSEN/MENNIS/SKINNER 1973, resp. p. 3.34 and 39. 92-95). Things are even more complicated here, since sometimes it is said that the ingal (literally: "his voice") created everything (LAUFER 1961, 93).
29. Cf MIHALIC 1971, 131. PEEKEL 1926, 823 adduces from New Ireland mata lava = adult, while RITTER 1945, 65 refers to a snake hero of Goodenough Island, called Motolai. M. MEAD 1933/34, 39 defines a marsalai (sic) as "a localized supernatural, usually embodied in some water creature, and regarded as dangerous if its habitat be invaded by unauthorized persons".
30. Cf H. MEYER 1932, 36-37, who notes however that, whereas Wurekau's mother is simply referred as Telab or a masalai, the spirits of the deceased people are telab nemuin; whereby nemui means "shadow, spirit, soul".
31. See supra p. 11 before n. 13, the remark regarding Wurekau. LANDTMAN 1917, 266 tells us how one Iku, from Mawata village, after explaining that Side planted all the garden produce for the Kiwai people who came after him, added that this mythical figure was: "all same Jesus Christ". Since the Yam Woman is similar to the Corn Mother, and linked with comparable rites, we might refer here the opinion of one Pawnee Indian who said: "Just as the white people talk about Jesus Christ, so we feel about the corn" (quoted after HATT 1951, 862); whereas a Kwakiutle Indian, complaining about the abolition of a cannibalistic dance, did say: "The dancers do not really eat (their victim); they only want to become like him. ... It is like Holy Communion in the church" (quoted in MÜLLER 1955, 127). See also AUFEN-
ANGER. 1970
32. On South Bougainville the petrified model of the first canoe, given by Bakokora, is still visible (cf RAUSH 1911, 814 with photograph). It is interesting to note that the North Bougainvilleans speak about one Morokohon, also known as "kokorra", whose anthropomorphic, but asexual representations are found on paddles and

canoes, and who was identified by the locals with what the missionaries called "God" ("all same Father call em God"): BLACKWOOD 1935, 435.

33. LAWRENCE- 1965, 222 n. 11 considers the fact that Perambik, a masalai of the Ngaing (Rai Coast) has no specific habitat is a decisive element in classifying him as a true deity (tut), and not as a culture hero, who by definition establishes things and then leaves human society
34. On the Gazelle Peninsula the kaia is described as "the one who was always there" (J. MEIER 1909, 13, n. 1): on the Duke of York Island the primal being is referred to as "He who made us" (BROWN 1910, 199), while on New Ireland we meet Hintubuhet, i.e. "our mother ancestor" (PEEKEL 1910, 5) or more probably "our ancestor in-the-female-line" (NEUHAUS 1934, 12, 15). Comparable with these three Melanesian societies, one might quote also the "Papuan" Bainings, who address Rigenmucha, i.e. "nobody made him", variously as: Morka, "Mighty one", Sarucha, "Venerable" and Mamok, "Father" (LAUFER 1961, 98, summarizing 1946/49, 509-513).
35. In Christian theology providence is often seen as a continued creative act, which allows for a more dynamic view of God's care for the world, as actually shown in the sending of his Son (Heb 1, 1-3). In the same view there is no question of God suffering any competition from lesser spirits (Rom 8, 38) or of mankind being unable to approach God (Heb 4, 14-16). Some authors add, regarding many non-western societies, that their tightening of social structures shows an apparent attempt to replace the security once seen as proceeding directly from God, with one seen to proceed primarily from the society, maybe as God's intermediary (KRAFT 1979, 109). Such a replacement theory smacks however, of an evolutionistic outlook which is totally unwarranted.
36. One opinion holds that agriculture was discovered when people saw how tubers grew from the tomb gifts which they had buried with their dead leaders; these sprang as it were "from the body" of the deceased ones, and

could be seen as their "gifts" to those left behind. Such a theory involves, however, too much speculation, while at the same time simpler explanations are available, e.g. the spontaneous growth of tubers on old rubbish heaps, discovered when people visited or returned to their previous settlements.

37. The term "ghost" as distinct from "spirit", was proposed already by CODRINGTON 1891, 120-123, and is based on the fact whether a supernatural being ever left a human body, or whether it was never in one. A "ghost" of a deceased person is known in Pidgin as a tamberan, a word borrowed from a Melanesian term, used e.g. on the Gazelle Peninsula. (Cf BURGEMANN 1968). In the literature ancestors' veneration is referred to as "manism" (from the Latin manes: "shades, ancestral spirits"). There is no relation with E.B. Tylor's "animism" or with R.R. Marett's "animatism" referred to supra, note 3.
38. One will recall that the three means of communication are quasi universal. To give just one reference, one can point to the biblical example of Joseph's dreams (Gn 35; 40; 41), of Samuel's or other prophet's trances (1 Sam 10, 10-12; 2 Sam 23, 2), and to such animals as the doves of Noah (Gn 8, 8-12) and the donkey of Balaam (22, 22-35; see also Job 12, 7-8).
39. LAWRENCE/MEGGITT 1965, 11-14 make some generalizations about the attitudes of Highlands and Seaboard Peoples towards the deceased, but some of their conclusions are not warranted, as pointed out by CHOWNING 1967.
40. Supplementary information on the Huli is given in a paper by B.S. GAYALU, read at the Seminar on Religion in Melanesia (Goroka, 1978). It speaks about the place of worship (gebeanda), the "priests" (gebeali) and the ceremonies they perform in honour of a higher being "whose name is not to be mentioned in vain".
41. For other societies in which the deistic principle is largely or entirely ignored, compare LAWRENCE/MEGGITT 1965, 11.
42. Intimate relationships with a person's own spirit

seems to be reflected in such biblical names as "the God of Abraham" (Gn 31, 53), "the Kinsman of Isaac" (31,42) and "the Mighty one of Jacob" (49,24), and is paralleled in Melanesia where we meet expressions such as "the Spirit(?) of So and So", which is protective and avenging according to the circumstances. For an example from the Baining, regarding the masalai bilong Pulia see HESSE-AERTS 1979, 32 and photo 20.

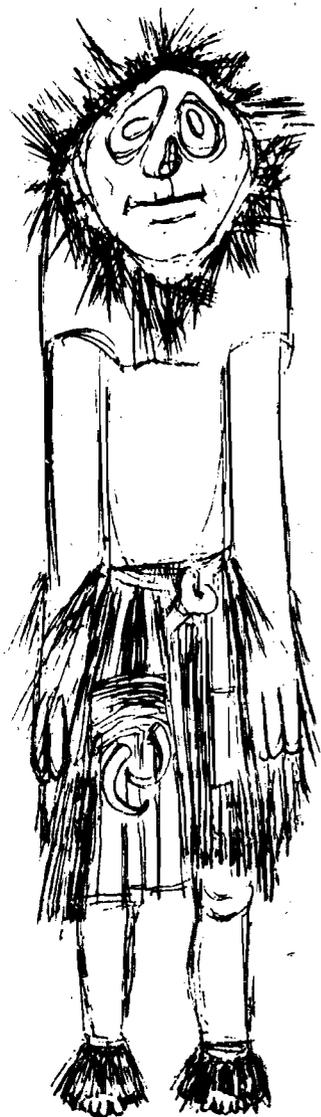
43. Whereas older Bibles "in the Blanche Bay dialect" use Kalou, the more recent version "in Tinata tuna" (1976) has adopted the English term God. Tuna or Kuana are the more common designations of this language spoken by the Tolai people, living on the Gazelle peninsula. We might add that, among several dozens of Bible translations from Papua New Guinea; only one had the combined English and local term, i.e. "Animu God", found in the Bukiyup version (Mount Arapesh), produced by the Summer Institute of Linguistics.
44. Examples of this type of syncretism occur when, e.g. the Big and Small Nut are equated with God the Father and his Son Jesus, or with God and Satan. For other examples of culture blending, see MCGREGGOR 1974 and AHRENS (n.d.) (e.g. p. 63 for taking Anut and the ancestors as models for God and Jesus).
45. BROWN 19. s.v., shows that in Toaripi too we find specific names for the spirit of a man (ove = soul), the spirit of a dead person (karisu or harisu = ghost), and the spirits living in a tree etc. (arahoha or arahoa = spirit). The last term was chosen to designate the Holy Spirit (Safu arahoha lareva, i.e. taboo spirit good), but ove lareva is also used). In addition there was the common name ualare or ualari to designate the mythical ancestors of the several clans, such as Meava Kivovia, Toi Vita, Oa-Laea, etc. The early missionaries adopted for "God" the term Karisu (cf. Motu: Dirava), but the more recent translations have chosen Ualere. Incidentally, it might be noted that the name of one particular culture bringer, Oa-laea, is used to name the biblical monster Leviathan (Ps 74, 14).

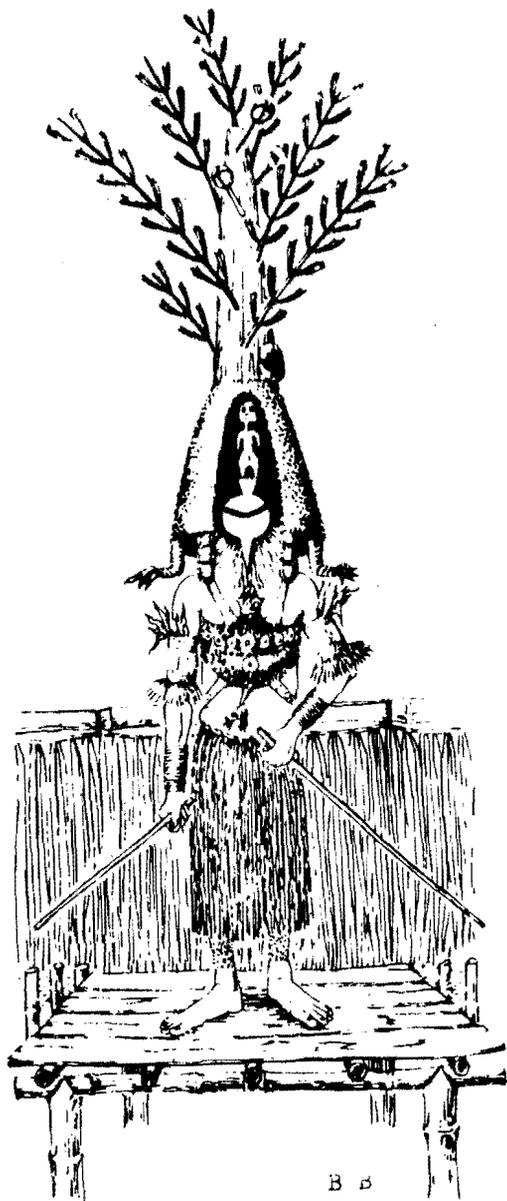
46. The term "demon", which in Attic Greek meant a supernatural being that influenced a person's character, is less definite than the term "devil" - although it is often taken as its synonym, especially in later Greek. In fact, the New Testament does not make any noticeable difference between "demon" and "unclean spirit".
47. Osiris appears historically first as a shepherd from Lower Egypt, who was killed by a wild animal in defence of his flock, and then mourned by his sister. Later he is transformed into an agricultural god, who represents the fertile land drowned "in his water", and is also associated with the grain which dies and so lives on. In this deified form he is opposed to the desert god Seth (Upper Egypt) and associated with Isis who is believed to be his sister. Still later he is represented as a king killed by his brother Seth; his body is thrown in the Nile; when the parts are gathered again, he revives and becomes the king and judge of the dead; the deceased kings are believed to become assimilated into him. His Osiris' cult shows therefore the ambiguity of a giver of fertility and a lord of the dead, and this is explained through the accumulation of heterogeneous elements from various places and different periods of time. Hence the need to avoid any synthesis which disrespects the historical evolution.

CAPTIONS TO THE ILLUSTRATIONS

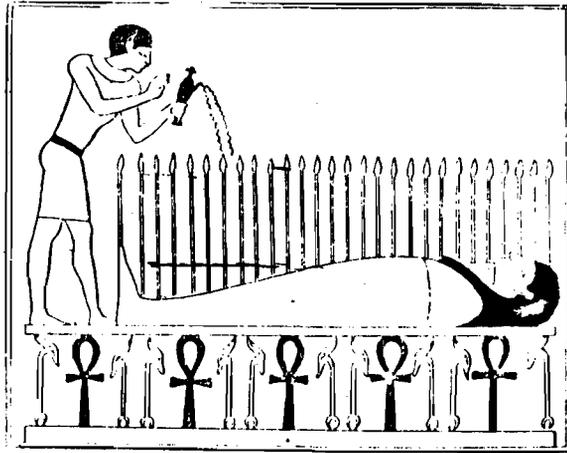
AA (p. 9)

The war- and hunting god Vlisso is a wooden statue of 1,71 m high, all covered with red ochre, and dressed with a skirt of sagoleaf fibres. On the belt is attached a bone dagger, and two pouches, one decorated with pig tusks, the votive gifts of some "big men" who want the defeat of their enemies. The head is made of a pig's skull, wood, earthenware and wicker-work, and is placed upon the wooden sculpture, recalling some of the ancestor representations elsewhere in New Guinea (Design after Anthropos 47, 1952, opposite p.904).

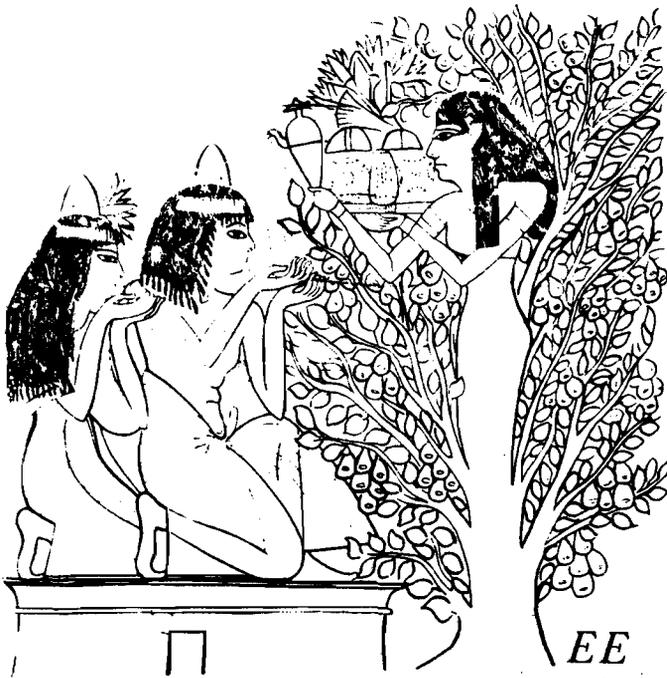








DD



EE

BB (p. 369)

Part of the dema cult are dramatic plays in which the plants given or also some acts out of the primal time are represented. Such a ritual re-enactment assures the preservation of the present environment and assures fertility of men and plants alike. The coconut dema from among the Marind-Anim carries a one meter high cocos palm on his head decorated with stylized leaves and fruits. In the stem there is a small human figure, the ancestor of the clan of the coconut. The tree's roots are shown as the legs and feet of the dema (after WIRZ 1922)

CC (p. 391)

Some conspicuous stones are often related to the culture heroes of a place. The one represented here is believed to be the petrified model of the first canoe, which Bakokora gave the Karomira people on South Bougainville Island. There are in the near surroundings also three stones, forming a triangle, and a fourth one resembling a cooking pot turned upside down, which indicate the original fire place of Bakokora (Design after Anthropos 6, 1911, 814).

DD (p. 393)

After the mythical king Osiris, who had introduced agriculture in Lower Egypt, was killed by his brother Seth, he was buried in the Nile (or parts of his body spread out over the land). He is put here on a bier, decorated with the signs of life, and receives from a worshipper a libation offering. From his dead body now sprouts a rich harvest (Osiris room at Philae).

EE (p. 393)

This representation from a magical papyrus shows a female divinity in the form of a tree, while she offers her worshippers food (round and oval cakes) with one hand and drink with the other (Papyrus of Nesi-pa-ka-shuti, now at the Louvre, Paris).

REFERENCES

- AHRENS Theodor, Kirche, Volkschristentum und Volksreligion in Melanesien, in: T. AHRENS/W.J. HOLLEWEGER, Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik, Frankfurt/Main, No date (1978?), 15-41.
- APEA Simon, The problem of God in Yalibu (dissertation), Bomana 1977 (See BUEHLMANN Walbert, Alle haben denselben Gott, Frankfurt 1978, 176-187: "Die Entdeckung des Alten Testaments in Yalibu")
- AUFENANGER Heinrich, Heilbringer und Kulturheroen in Newguinea, in: Verbum (Rom) 11, 1970, 189-195.
- BAMLER G., in: NEUHAUSS R., Deutsch Neu Guinea, III, Berlin 1911, 487-566
- BLACKWOOD Beatrice, Both Sides of Buka Passage, Oxford 1935
- BLEY Bernhard, Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee, in: Anthropos 9, 1914, 196-220. 418-448.
— "Zustände und Wandlungen in der ersten Zeit," in: HUESKES Josef ed., Pioniere der Südsee, Hilstrup-Salzburg 1932, 87-103
- DE BOISMENU Alain, Circulaire-Memento des Conférences n. 66 "Sur l'adaptation missionnaire", Port Léon 1940
- BROWN Herbert Alfred, A Dictionary of Toaripi, with English-Toaripi Index, 2 parts, (Oceanic Linguistic Monographs 11) Sydney 1968
- BRELICH Angelo, "Der Polytheismus", in: Numen 7, 1960, 123-136
- BREYSIG KARL, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905
- BROWN George, Melanesians and Polynesians, London 1910
- BULMER Susan, "Settlement and economy in prehistoric Papua New Guinea", in: Journal de la Société des Océanistes 31, 1975, 7-75.
- BURGMANN Arnold, "Zur Herkunft des Wortes Tamberan", in: Anthropica. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag P. W. Schmidt, St Augustin 1968, 37-39

- CAMPBELL Joseph, The Masks of God I: Primitive Mythology, London 1960
- CAPELL A., "Names for 'God' in Oceanic Languages", in: The Bible Translator 20, 1969, 154-157
- CHOWNING Ann, Lakalai Religion and World View and the Concept of "Seaboard Religion", Paper read at the Australian National University, October 1967, 30 pp.
- CODRINGTON Robert Henry, The Melanesians, Oxford 1891
- ELIADE Mircea, Myth and Reality, New York 1963
- - -, From Primitives to Zen, London 1967
- FRANKLIN Karl J./FRANKLIN Joice, A Kewa Dictionary (Pacific Linguistics C 53), (Canberra 1978), 463-471:
"Notes on Kewa Religion"
- FORTUNE Reo Franklin, Manus Religion, Philadelphia 1935
- - -, Arapesh, New York 1942
- FRIEDERICI George, "Veränderungen in der Südseekultur seit der Zeit Mendannas", in: Petermanns Mitteilungen 77, 1931, 138-143
- GAYALU Bergamin S., The Gebeanda. Traditional Religion among the Huli of the Southern Highlands. Paper read at the Melanesian Institute, Goroka, May 1978, 7 pp.
- GERSTERN Andreas, "Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas" in: Anthropos 34, 1939, 246-266
- GLASSE R.M., "The Huli of the Southern Highlands", in: LAWRENCE P./MEGGITT M.J. eds., Gods, Ghosts and Men in Melanesia, Melbourne 1965, 27-49
- GOLSON Jack, "No Room at the Top: Agricultural Intensification in the New Guinea Highlands", in: ALLEN J./GOLSON J./JONES R. eds., Sunda and Sahul, London 1977, 601-638
- HATT Gudmund, "The Corn Mother in America and in Indonesia", in: Anthropos 46, 1951, 853-914
- HENNINGER Joseph, "Primitiaalopfer und Neujahrsfest", in: Anthropica. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P.W. Schmidt, St. Augustin 1968, 146-189

- HESSE Karl, Die Welt in der die A Chachet-Baining leben (Unpublished manuscript), Raunsepna 1972 (See JANSSEN H., "Creative Deities.....", quoted below)
- HESSE Karl/AERTS Theo, Baining Dances, Boroko 1979
- HOGBIN Herbert Ian, "Mana", in: Oceania 6, 1935/36, 241-274
- HSU F.L.K., "Re-thinking the Concept 'Primitive' ", in: Current Anthropology 5, 1964, 169-178
- JAMES Edwin Oliver, The Worship of the Sky-God, London 1963
- JANSSEN Herman, "Creative deities and the Role of Religion in New Britain", in: JANSSEN H./STERLY J./WITTKAMPER K. eds., Carl Laufer MSC, Missionar und Ethnologe auf Neu-Guinea, Basel-Wien 1975, 19-39
- JANSSEN H./MENNIS M./SKINNER B. eds., Tolaj myths of Origin Milton 1973
- JENNES D./BALLANTYNE A., Language, Mythology and Songs of Bwaidoga, Goodenough Island, Plymouth 1928
- JENSEN Adolf Ellegard, Die getötete Gottheit, Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1966
- KER Annie, Papuan Fairy Tales, London 1910
- KEYSSER Christian, "Aus dem Leben der Kai-Leute", in: NEUHAUSS R. ed., Deutsch Neu-Guinea III, Berlin 1911, 3-244
- KINNA John, J., "Tantamu and Paupiahe", in: FUNGKARANG Agesta a.o., Creation Legends from Papua New Guinea, Madang 1972, 22-26
- KLEINTITSCHEN August, Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Papatava, Neupommern, Südsee, St. Gabriel-Modling 1924 (See JANSSEN H. a.o. Tolaj Myths of Origin, (quoted above)
- KRAEMER-BANNOW Elisabeth, Bei kunstsinnige Kannibalen der Südsee, Berlin 1916
- KROLL Hubert, "Sagen und Märchen der Bola (Willlaumezhalsinsel, Neupommern)" in: Zeitschrift für Ethnologie 70,

1938, 371-425

LACEY Roderic, "Religious Change in a precolonial Era", in: Point 1978/2 159-205

- - - Heroes, Journes and Change: Themes in Precolonial Religious Life in Papua New Guinea. Paper read to the Australian Association of the Study of Religion, Sydney 1979, 21 pp.

LANDTMAN Gunnar, The Folk-tales of the Kiwai Papuans, Helsingfors 1917

- - -, The Kiwai Papuans of British New Guinea, London 1927

LAUBSCHER Matthias, "Zum Mythen 'Ursprung des Sago aus Körperschmutz' ", in: Paideuma 22, 1976, 199-215

LAUFER Carl, "Rigenmucha. Das höchste Wesen der Baining (Neubrittanien)" in Anthropos 41/46, 1946/49, 497-560

- - -. "Die Erschaffung durch das Wort in der Südseemythologie", in: Kairos 3, 1961, 91-101

LAUMANN Karl, "Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik in Neu-Guinea ", in: Anthropos 46. 1951, 808-812

- - -, "Vlisso, der Kriegs- und Jagdgott am unteren Yuat River, Neuguinea", in Anthropos 47, 1952, 897-908

LAWRENCE P / MEGGITT M.J., "Introduction", in: LAWRENCE P / MEGGITT M.J. eds., Gods Ghosts and Men in Melanesia, Melbourne 1965, 1-26

LEHNER Stephan, "Die Naturanschauung der Eingeborenen im N.O. Neu-Guinea", in: Baessler-Archiv 14, 1930/31, 105-122

LEIPOLDT Johannes, Sterbende und auferstehende Götter, Leipzig 1923

McGREGGOR Donald E., "New Guinea Myths and Scriptural Similarities", in: Missiology 2, 1974, 35-46

MALINOWSKY Bronislaw, Argonauts of the Western Pacific, London 1922

- MEAD Margaret, "The Marsalai Cult among the Arapesh", in: Oceania 4 1933/34, 37-53
- MEIER Josef, "Mythen und Sagen der Admiralitätsinsularen", in: Anthropos 2, 1907, 646-667, 933-941; 3, 1908, 193-206. 651-671; 4, 1909, 354-371
- - - "Die Zauberei bei Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, Neupommern", in: Anthropos 8, 1913, 285-305. 688-713
- MEYER Heinrich, "Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea", in: Anthropos 27, 1932, 423-455. 819-854; 28, 1933, 27-53
- MIHALIC Frank, The Jacaranda Dictionary and Grammar of Melanesian Pidgin, Milton 1971
- MORIARTY F., "Creation in the Old Testament", in: DHAVAMONY M. ed., The Origin of Cosmos and Man, Rome 1969, 297-314
- MUELLER Werner, Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, Stuttgart 1954
- NEUHAUS Karl, Das höchste Wesen, Seelen- und Geisterglaube, Naturauffassung und Zauberei bei den Pala Mittel-Neu-Mecklenburg, Vunapope 1934
- NIDA Eugene A., Bible Translating, New York 1947
- PEEKEL Gerhard, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg, Munster 1910
- - - "Die Ahnenbilder von Nord-Mecklenburg," in: Anthropos 21, 1926, 806-824; 22, 1927, 16-44
- PETTAZONI Raffaele, "Mythes des origines et mythes de la creation," in: Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amsterdam 1951, 67-78
- PILHOFER Georg, Werdende Kirche in Neuguinea. Kopie oder Original, Neuendettelsau 1962
- POUWER J., "A Masquerade in Mimika", in: Antiquity and Survival (The Hague) 1, 1956, 373-386. 432-437
- RADIN Paul, The Trickster. A study in American Indian Mythology, London 1956

- RAUSCH J., "Gottesidee der Eingeborenen von Süd-Bougainville (Südsee)", in: Anthropos 6, 1911, 814-815
- RITTER Hans, Die Schlange in der Religion der Melanesier, Basel 1945
- SCHMITZ Carl A., "Die Problematik der Mythologeme "Haimuwele" und "Promotheus", in: Anthropos 55, 1960, 215-238
- - -, "Mythus und Kultus in Melanesien", in: HABERLAND Eike a.o. eds., Festschrift für Ad. E. Jensen II, Munich 1964, 539-558
- SHERET B., Tolai Narratives (dissertation), Sydney 1976
- SPEISER Felix, "Ueber die Beschneidung in der Südsee", in: Acta Tropica, Basel 1, 1944, 9-21
- TATTEVIN E., "Organisation sociale du Sud de l'île Pentecôte (Nouvelles Hébrides)", in: Anthropos 23, 1928, 448-463
- TEGNAEUS Harry, Le Héros Civilisateur, Stockholm 1950
- THIEL Josef Franz, Grundbegriffe der Ethnologie, St. Augustin 1977
- THURNWALD Richard, Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismark-Archipel I, Berlin 1912
- VAN BAAL J., Dema, Description and Analysis of Marind-Anim Culture, The Hague 1966
- VAN DER LEEUW G., Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens, in: Archiv für Religionswissenschaft 29, 1931, 78-107
- VAN DEURSEN Arie, Der Heilbringer, Groningen 1931
- VICEDOM Georg F., Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme in Oestlichen-zentral-Neu Guinea III: Mythen und Erzählungen, Hamburg 1943 (quoted after: Myths and Legends from Mount Hagen, translated by Andrew STRATHERN, Boroko 1977)
- VON RAD Gerhard, Old Testament Theology, vol. 1, Edinburgh 1962

- WALLIS Wilson D., Messiahs, Their Role in Civilization,
Washington 1943
- WHEELER Gerald Camden, Mono-Alu Folklore (Bougainville
Strait, Western Solomon Islands) London 1926
- WILLIAMS Francis Edgar, Orokaiva Magic, London 1928
- WIRZ Paul, Die Marind-Anim van Holländisch-Süd-Neu-Guinea
I-II: Die religiösen Vorstellungen und die Mythen...,
Hamburg 1922
- ZAPLETAL Vinc., Der biblische Samson, Freiburg 1906

AERTS Theo MSC

Professeur au De Boismemr College

P.O. Box 1107

Boroko PAPUA -NEW GUINEA

(Via Australia).

Annales Aequatoria 1(1980) 413-445
BOLOMBA WA NGBOKA

LA RELIGION TRADITIONNELLE DES BOMBOMA

Au Révérend Père Gustave Hulstaert,
qui m'a initié à ce genre de travail et l'a
dirigé;

A tous mes informateurs dont la
plupart sont défunts aujourd'hui:

A tous ceux qui ont contribué à la
réalisation de ce travail;
... mes sincères gratitudes.

INTRODUCTION

Ce travail est le fruit de l'expérience vécue, et surtout des informations recueillies auprès de certaines vieilles personnes de mon village Motùbà (1). Tout spécialement auprès de NYASOKO, décédée en janvier 1976, veuve du frère cadet de mon grand-père maternel. J'ai été informé aussi par ma mère qui, encore jeune, accompagnait son père, alors officiant du culte, lors des cérémonies religieuses. Ce fut encore auprès des notables NYALOMA, ENGUNDE, MENGO, MEIYA, MOSILO, qui sont tous, sauf NYALOMA et MEIYA, les proches collaborateurs de l'officiant, bien qu'appartenant à une autre parentèle.

Nyasoko m'a informé surtout sur le culte des ancêtres, car elle était officiante dans la famille de son mari. Par sa fonction elle était connue par tout le village, tellement qu'elle était invitée par d'autres familles pour assister à leurs cérémonies. Ma mère, NYABISENZO, veuve de mon père, m'a confirmé les renseignements donnés par Nyasoko, sur ce qu'on fait dans ce culte, et comment elle est arrivée à cette fonction d'officiante.

Quant aux notables, ils m'ont renseigné sur le culte commun à tout le village.

Il faut commencer en situant géographiquement la tribu Bómbómà. Elle habite au nord-ouest du Zaïre, dans le bassin de la haute Ngiri, affluent de l'Ubangi, au sud-ouest de Gemena chef-lieu de la sous-région de l'Ubangi, dans la zone de Kungu, dans la collectivité qui porte le même nom que la tribu: Bómbómà.

Dans ces lignes le terme Bóbà est employé pour Bómbómà et vice versa. Traditionnellement la tribu s'appelle Bómbómà. Mais le mot bóbà (qui est un interrogatif signifiant "comment", "quoi") revient fréquemment dans le parler quotidien des Bómbómà. De là leurs voisins les ont nommé Bǒbà.

La tribu de Bómbómà est constituée des villages suivants: Bómbómà, Makéngò, Bókónzì, Ébukù, Lókómbò, Mòndóngò, Màngbàlàngbàtà, Mòtùbà, Ekàtà, Kundù et Nzùmbèlè. Le village de Bómbómà est le plus important par son territoire et par sa population. C'est pourquoi tous les villages cités ci-dessus, parlant la même langue et ayant les mêmes coutumes, sont appelés Bómbómà. Dans le présent travail la tribu

est le plus souvent désignée par le nom Bóbà. Car Bóbmámà, bien que ce soit l'appellation originale de la tribu, est ambiguë, puisqu'elle s'applique aussi bien au village qu'à la tribu.

Les tribus voisines des Bóbà sont:
Lobàlà à l'ouest et au nord-ouest;
Mbánzá (tribu non-bantou) au nord;
Bobò (tribu Ngómbe) au nord-est;
Bamwè à l'est et au sud-est;
Bozàbà au sud.

Les Bóbà ont certaines ressemblances avec leurs voisins dans le genre de vie et dans la langue. Les différences les plus grandes sont avec leurs voisins les plus proches, Bozàbà, dans les coutumes et dans la langue; par exemple les Bozàbà ont le ton haut là où les Bóbà ont le ton bas. Les similitudes sont les plus grandes avec les Lobàlà, les Bamwè, les Bobò.

I. LES NOMS DE DIEU

Les Bómbómà connaissent un Être Suprême unique sous trois noms: Bolòbbò, Nyamólo, Mwapóngò. Pour le moment l'étymologie de ces noms demeure inconnue.

Dans les prières on emploie tous les trois, mais chacun dans sa formule. Deux ou tous les trois peuvent être employés ensemble, comme dans les chants rituels (ci-après 3 a). Il y a seulement question de savoir où chacun est le plus cité, comme Nyamólo dans les prières privées.

1. Bolòbbò

Ce nom est employé dans les prières qui expriment un regret, une indignation, un désespoir. Ainsi quelqu'un qui a constamment des accidents dira: É Bolòbbò, naíbéla wè ndé? O Bolòbbò qu'ai-je volé de toi? É mèkulu mábo éyala élé wè mòkò i Bolòbbò! O tout ceci c'est toi-même qui le fais, Bòlòbbò!

2. Nyamólo

Comme les Libinza aussi connaissent Dieu sous ce nom, on pourrait se demander s'il n'est pas venu chez nous à partir d'eux. Peut-être avant l'arrivée des Européens y a-t-il eu des contacts entre les Libinza et les Bóbà. Les premiers ne cultivant pas

assez de manioc par pénurie de terres auraient pu commercer avec les Bóbà, cultivateurs du manioc.

Peut-être encore par transmission par les missionnaires. Arrivés à Mankanza en 1889 ils connurent les Libinza. Ils fondèrent la mission de Banga-bola en 1926; puis leur apostolat s'est étendu vers Bomongo où ils fondèrent la mission de Libanda en 1933, et ce avant d'atteindre la région des Bóbà où ils fondèrent la mission de Bókónzì en 1939. Ainsi Nyamólo aurait pu avoir été apporté chez nous. En outre, avant la création des missions de Banga-bola et de Bókónzì, les Bóbà allaient se faire baptiser à Mankanza, et ils y allaient déjà adultes. Ils n'ont pas fréquenté la région de Libanda, car après Mankanza la mission la plus proche était Bangabola.

Mais cette diffusion par contact ou par transmission n'est vraiment qu'une hypothèse; d'autant plus que cette même appellation est usitée par les Bamwè et par les Ndòlò.

Nyamólo est employé dans les prières privées qui expriment la confiance dans l'Être Suprême. Exemples: Un boîteux

passé devant deux personnes. A la vue de celui-là, l'une se met à rire; mais l'autre, prise par compassion dira: wèkè, aa, makambo má Nyamólo. Tu ris, ah, ce sont les affaires de Nyamólo. Un père de famille perd deux ou trois enfants en peu de temps. On lui exprime des condoléances. Il dira: Toyàlà bolà, Nyamólo ye mòkò éba tínà: Que faire, Nyamólo lui-même connaît le motif.

3. Mwapóngò

Ce nom est employé dans les chants rituels et dans les prières, collectives ou individuelles. Il est employé soit seul, soit avec Bolòbò et Nyamólo en même temps. Mais c'est sans différence de sens, car seul ou avec les autres, c'est toujours pour désigner l'Être Suprême.

a) Dans les chants rituels: à la mort d'un notable, par exemple, on entend toujours des chants du genre que voici: ókéka ngà ná bikémbo, iyóka walé; òngò yamóbóma Mwapóngò Bolòbò: tu me regardes de mauvais oeil, j'en souffre; ton père est tué par Mwapóngò Bolòbò.

Traditionnellement la cérémonie funéraire appelée ngope était réservée aux seuls guerriers renommés ou à celui qui avait tué au moins un ennemi dans une guerre. Mais,

depuis que les guerres tribales ont cessé par l'arrivée des Européens, le ngope s'est étendu à tout notable qui meurt. Le chant cité ci-dessus déclare l'innocence des danseurs (et autres participants aux cérémonies) au décès dont l'auteur est Mwapóngò Bolòbò.

b) Dans les prières collectives, par exemple dans le culte de tout le village, on cite les trois noms: Nyamólo, Mwapóngò, Bolòbò. Pour les citer, l'ordre n'a pas d'importance. Exemple d'une prière collective: Wè Bolòbò, wè Nyamólo, wè Mwapóngò: Toi Bolòbò, toi Nyamólo, toi Mwapóngò,
Bió tababó, tóyéí kinyà wè ébwa ya wè:
Nous voici, nous sommes venus te présenter ton offrande,
Kàminyélà bió ngònò ó mbóka: Ecarte pour nous les maladies du village,
Winyá bió libótà: Donne-nous la progéniture.

On cite les trois noms, mais on s'adresse à une seule personne: la prière continue à la deuxième personne du singulier.

Avant d'enterrer un mort les membres de la famille du défunt déclarent qu'ils

sont innocents de cette mort; et pour assurer le défunt qu'on dit vrai, on invoque l'Être Suprême comme témoin. Voici une prière de ce genre: Wè`mè ya N. (on cite le nom du défunt): Toi l'âme de N. Batata baigiki ngá na wè: Nos pères ont laissé moi et toi. Tòkanziki, tobotiki bana bá biò! Nous avons grandi, nous avons engendré nos enfants. Ka wè Bolòbbò wókáka: Et toi Bolòbbò écoute. Boéyini mwaná wá tatà lé ngà: Si c'est moi qui ai hai l'enfant de mon père, bó naigàlà na wàli wá ye! Pour que je reste avec sa femme, Ngà itukikiko mabálé o mabèki ma ye: Que je ne dorme pas deux (2) après lui. A boemwini lé mópu: Mais si c'est un autre qui l'a hai, Yé ó ndéba mabálé, moto mèngu o likólò mabàlè: Lui deux sous la terre, cet homme-là, aussi deux sur la terre. L'orant dit que si c'est lui qui est la cause de cette mort, qu'il ne tarde pas à mourir, lui aussi; mais, dans le où c'est un autre, qui n'est pas de la famille du défunt, que Bolòbbò le tue aussitôt.

S'il s'agit d'un adulte, père de famille, on lui demande de continuer à soutenir ses enfants ou petits-enfants: Bànà bá wè bálala lòpò likulílikuli! Que tes enfants aient le corps fort-fort.

Jamais on n'entend de prières pour le repos de l'âme du défunt. Car les Bóbà croient que le défunt va rejoindre les ancêtres qui vivent

heureux là où ils sont. S'ils ne vivaient heureux, croient-ils, ils reviendraient. Par ailleurs, les Bóbà croient que la demeure authentique de l'homme est là où vivent les ancêtres. C'est pourquoi, quand quelqu'un meurt, on dit "qu'il est rentré", car les défunts ne sont pas morts mais vivent.

II. LES ATTRIBUTS DE DIEU

Outre les noms propres de Dieu, les Bóbà emploient d'autres appellations pour souligner ses attributs.

1. Wà likólò

Ce terme signifie 'du haut'. Les Bóbà croient que l'Être Suprême réside en haut pour suivre toutes les activités des hommes et connaître le bien et le mal qu'ils font. Pour illustrer cet attribut de l'Être Suprême, on rencontre certains proverbes, tels que:

Nzóbá ékobungà ólì mópòlù: le nez n'ignore pas où est la pourriture. Mónzóí àkóbungà ólì bóí: l'abeille n'ignore pas où est le miel.

Quand on parvient à dévoiler une action secrète on dit: Wà Likólò àkóbungà: Du-Haut n'ignore pas.

On emploie Wà Likólò à l'occasion de faits qui arrivent à l'improviste ou dont on croyait qu'ils n'auraient pas lieu, ou simplement qu'on

ignorait. Par exemple: je suis sûr de ma réussite, mais à la fin j'échoue. Ou bien, je suis sûr de mon échec, mais heureusement je réussis. Alors je dirai: Étéi lé Wà Likólò: C'est Du-Haut qui a parlé. Ékpaké lé Wà Likólò: C'est Du-Haut qui a réalisé. Nous précisons que ces locutions sont expressément appliquées à l'Etre Suprême.

Il est des fois que Wà Likólò est précédé par Okokwa puu. On dit alors: Okòkwa puu Wà Likólò; ce qui veut dire "blanchissant en haut". Par là les Bóbà veulent dire que l'Etre Suprême est en haut, dans les nuages qui sont blancs. Ils ne veulent pas dire par là que l'Etre Suprême est de la race blanche, mais "blanc" s'applique seulement à la couleur des nuages qu'ils voient en haut. Ils ne divinisent pas les nuages, ils précisent uniquement la place où se tient l'Etre Suprême. Il s'agit ici du caractère resplendissant de l'Etre Suprême, que nous pouvons rapprocher de la splendeur de Dieu dont parle la Bible.

Ainsi, pour les Bóbà, le Haut est resplendissant. En outre, disent-ils, la place qu'occupe Bolòbò lui permet de façonner les choses; puisque là il voit le mal et le bien de chacun. C'est ainsi que devant une créature, physiquement belle, les Bóbà prononcent des phrases telles que: Mwémi ó monènè à (n)kolò, Bolòbò! Grand dessinateur vrai, Bolòbò! Mwàngi wà nzàngo ilàmu: Faiseur de

bons plans. Bolòbò aémà wè nà bólamù!

Bolòbò t'a bien dessiné!

A la naissance d'une fille le père dit qu'il aurait préféré un fils. On lui répond: Bolòbò àngà nzàngo yà yé bólingia ye: Bolòbò fait ses plans comme il veut.

2. Ekità-gbòlò

Il faut noter que ces deux termes sont toujours employés ensemble. Le premier signifie "qui descend", et le second est un idéophone désignant une chute. Par là les Bóbà veulent dire que Dieu descend sur chacun comme bon lui semble; à son gré il punit ou comble de bienfaits. Les hommes n'ont qu'à se soumettre à ce qu'il permet ou défend. Il est un législateur puisqu'il punit ou récompense.

3. Ébònzò Nyamándékò

Ces termes signifient respectivement "rassembler" et "accueillir". Comme ébònzò est employé aussi dans le parler ordinaire, nous allons pouvoir distinguer le verbe bònzò et le terme comme attribut de Dieu.

a) le verbe bònzò

Dans le parler quotidien ce verbe signifie "ramasser": je coupe un régime de noix de palme, je ramasse les noix qui sautent du régime. Tenant ma machette d'une main, je ramasse de l'autre; je dis: ibònzò ébòkò

yòkò: je ramasse d'une main, ebòkò yòkò ébònzò: une main ramasse. Il faut noter que dans certains villages bóbà on dit bòsò au lieu de bònzò, ibòsò ebòkò yòkò - ébòkò ébòsò.

b) le terme comme attribut de Dieu

Ici, Ébònzò a surtout le sens de "rassembler". Dieu, disent-ils, réunit, met ensemble les hommes, les remet en ordre.

Le second terme Nyamándékò s'emploie dans le langage ordinaire pour une personne accueillante, qui aime et attire les autres, qui aime la fraternité.

Les Bóbà emploient le terme tel qu'il est: tous emploient ébònzò comme attribut de Dieu. Demandez aux Bóbà ce que signifie Ébònzò, ils répondront: Ébònzò óyókà wè, éli Nyamólo: Ébònzò que tu entends, c'est Nyamólo. Parce que, disent-ils: bó na ye bótó sòtóliko élélé yòkò: s'il n'y avait pas Lui, nous ne serions pas ensemble. Ébònzò n'est jamais employé avec les autres noms de Dieu.

Ébònzò Nyamándékò est employé uniquement comme une exclamation à l'annonce de la pluie. Le sens est que Dieu rassemble les hommes par amabilité. Le rapport entre cette appellation comme attribut de Dieu et la pluie est que lorsqu'il pleut, les gens ont l'occasion de rester ensemble. Ce n'est pas la pluie qui les rassemble, elle n'est que l'occasion ou le signe. Deux exemples peuvent

illustrer ce que nous avançons: Une personne en voyage, surprise par la pluie, se mettra ensemble avec les gens chez qui elle s'abrite. Au cours de la journée, bien qu'en pleine activité, chacun rejoindra le toit paternel lorsqu'il pleut.

4. Muùlù

Ce vocable signifie: souffle, vent, haleine. Les Bóbà savent que le vent, le souffle, l'haleine sont invisibles. Ainsi, le terme muùlù est attribué à Dieu pour dire qu'Il est invisible, immatériel. L'homme, disent-ils, vit du souffle: c'est donc Dieu qui donne vie à l'homme et à tout ce qui vit. C'est ainsi que les Bóbà émettent des phrases comme celles-ci: Bió bătó tólì ná muùlù: Nous les hommes vivons du souffle. Quand le vent souffle ils disent: Bolòbò àbínzà ngóndò ya ye: Dieu fait sa chasse.

5. Nkóló - ákòlò

Nkóló tout court s'applique aussi aux hommes avec des sens multiples. Quelqu'un qui a des poules; des chèvres est leur nkóló. Un notable du village est un nkóló. Au sens péjoratif, nkóló s'applique à toute personne qui n'a pas de bonnes manières. Comme attribut de Dieu, Nkóló peut être employé seul sans ákòlò; mais l'inverse n'est pas

possible. On dit: Nkóló ye kónzà ayàlà pò ya ye: Le maître lui-même fait ses affaires. Le second terme ákòlò veut dire: véritable, vrai. Nkóló signifiant maître et ákòlò véritable, les Bóbbà appellent Dieu: le Maître Véritable. Ainsi: àtà laàli ákòlò: ce qu'il dit est vrai. Une personne qui n'a jamais vu un européen, voit un métis et croit avoir vu un européen. Mais celui qui en a vu plusieurs en voyant venir un blanc dira: kékà mómòlèlè ákòlò: voici un véritable blanc. Autre exemple: étóbù ébo éebámbì ngà ákòlò: cette étoffe est ravaudée par moi-même.

III. LE CULTE

Connaître Dieu par son nom, Lui donner des attributs, n'est pas encore une religion. Il faut, en outre et surtout, un culte. Chez nous il existe deux sortes de culte: le culte tribal et le culte parental.

A. Le culte tribal

Le culte tribal destiné à Dieu est organisé par villages. Nous entendons par village, ici, un ensemble de familles habitant un même territoire sous l'autorité d'un même chef coutumier. La pratique cultuelle est commune à toute la tribu, mais l'organisation est au niveau de chaque village.

1. Le lieu

Pour son culte chaque village possède un endroit déterminé, sous un arbre. Cet endroit est toujours à côté de l'eau, souvent une rivière. Ainsi les villages suivants ont comme endroit de culte: Bókónzì - Baná-ndòbò, Makéngò - Nyazèlèkèndè, Motùbà - Libókò.

Le nom du lieu est propre à chaque village: il n'y a pas de nom commun pour tous. L'arbre sous lequel doit se tenir le culte, est spécifique pour chaque village. Par exemple, les villages Makéngò et Motùbà ont comme arbre éléko. C'est un arbre de grande taille, mais à petites feuilles. Le fruit est long et plat. Si deux ou trois villages choisissent un même arbre, comme c'est le cas de Makéngò et Motùbà, c'est une pure coïncidence.

Cependant, il faut noter que éléko a une signification particulière dans toute la tribu:

éléko veut dire: cause, motif. Exemple: un tireur de vin de palme tombe du palmier. Il va consulter un devin pour savoir la cause de son accident. Le nganga lui révèle qu'il était envouté par un malfaiteur; l'accidenté dira alors: Wèèni, àzikó nga n'éléko: tu vois, il nè m'a pas trouvé de motif.

2. L'occasion

Ce culte a lieu avant la pêche. Il y a deux grandes saisons: molàkà ou saison de pluies, et élàngà ou saison sèche. Il y a pêche à toutes les saisons, mais chaque saison a son type de pêche. Le culte a lieu avant la pêche de la saison des pluies. Cependant, il peut être improvisé sur l'ordre du dirigeant du culte et son conseil composé de notables et sages du village, les bikóndò. Par exemple lorsqu'il y a quelque fléau dans le village: épidémie, crise de procréation, pêche et chasse infructueuses. Dans ces cas, le culte a lieu sans égard à la saison.

3. L'officiant

L'officiant du culte est toujours un membre de la famille fondatrice du village.

A titre d'exemple la famille fondatrice de mon village Motùbà, la famille Bogbè, est venue de chez les Lobàlà.

C'est d'elle que sort, jusqu'à nos jours, l'officiant du culte.

Traditionnellement, l'officiant était en même

temps le chef du village. Mais depuis l'arrivée de l'Européen le chef politique est désigné par l'administration.

La succession à l'office se fait selon l'ordre des générations et de l'aînesse. Seulement l'accession doit recevoir l'approbation de la population spécialement des notables.

L'officiant est mieux écouté que le chef politique qui n'est propre ni au village ni à la tribu.

L'officiant possède un pot, nommé élùbù, qu'on peut porter sous l'aisselle. Ce pot contient des objets sacrés: de l'eau, un peu de vin de palme, certaines sortes de feuilles, une poudre aromatique appelée òmbò, obtenue en grattant l'écorce de l'arbre du même nom. Il est porté à l'endroit des cérémonies, ou bien par la favorite de l'officiant, ou bien par sa première femme, ou encore par sa fille ou sa petite-fille vierge. Le contenu est béni par l'officiant à chaque cérémonie.

4. Les cérémonies

La plupart des endroits où se déroulent les cérémonies du culte ne sont pas loin du village: Nyazèlèkèndè de Makéngò est sur la rivière traversant le village à son extrémité; Mónzò et Baná-ndòbò sont

sur les rivières qui traversent respectivement Nzumbèlè et Bokónzì à leurs extrémités. Libókò est un peu éloigné de Motùbà (à peu près un tiers ou un quart de journée de marche).

Avant d'y aller l'officiant demande aux villageois de cõtiser l'argent nécessaire pour l'achat d'un bouc, qui servira au sacrifice. La cõtisation est psychologiquement et surtout moralement obligatoire. L'abstention amènerait le malheur à l'intéressé. On achète le bouc; les femmes préparent les chikwanges, puis l'officiant fixe le jour du départ.

Arrivée à la place, la femme ou la fille portant l'élùbù le remet à l'officiant. celui-ci le dépose sous l'arbre où se dérouleront les cérémonies. Au moment où il dépose l'élùbù, il bénit ce qui s'y trouve en y ajoutant encore de l'eau et du vin de palme. A ce moment l'officiant prononce la prière introductive: Wè Bolòbò, wè Mwapóngò, wè Nyamólo: Toi Bolòbò, toi Mwapóngò, toi Nyamólo

Bió tóbéki o mbókà, mbókà mèngù yumbói ná bió wálè: Nous, nous étions au village, ce village nous est devenu difficile;
Fé ikowélélà, nyàmà ikowà, libotá libèlèi:

Les poissons ne meurent plus, les bêtes ne meurent pas, la progéniture est coupée, Kéka bió, tóyéi o mbàndá ya wè: Regarde-nous, nous sommes venus à ton front.

Ka oyéi bió wàwò: Et comme nous sommes venus ici,

Kaminyéla bio mósà ná bitulà: Ecarte de nous querelle et accidents.

Après cette prière, sur l'ordre de l'officiant, un notable fabrique sept petits récipients en feuilles, nommés bikóngò. On prend des feuilles *Sarcophrynium*. On verse du vin dans quatre de ces bikóngò et du jus de canne-à-sucre dans les trois autres; puis tous les sept sont déposés au pied de l'arbre. On met du vin et du jus de canne-à-sucre, parce que, dit-on, après la cérémonie, les ancêtres la reprendront pour intercéder au profit de tout le village. Le jus de canne-à-sucre est pour les ancêtres qui ne boivent pas de vin. Après cela, on immole le bouc apporté du village.

La répartition de la viande du bouc immolé se fait de la manière suivante. Le coeur est déposé au pied de l'arbre pour Bolòbò. La tête est donnée à l'officiant qui la partage avec ses proches collaborateurs, les bikóngò.

Le reste de la viande est partagé entre tous les assistants: hommes, femmes, enfants. Une femme qui attend naissance reçoit deux parts.

Il faut noter que la participation aux cérémonies est obligatoire pour tous, mais les empêchés (malades, vieillards) peuvent s'absenter. Ce qui importe est que, si dans une famille beaucoup sont empêchés, on puisse déléguer au moins un membre. La participation n'est pas imposée par l'officiant, ni par le chef politique (qui n'a d'ailleurs rien à dire sur le culte). L'officiant ne fait que conscientiser la population sur les maux du village: pêche et chasse infructueuse, crise de naissances, fléaux, épidémies. De là, les gens se sentent obligés de participer aux cérémonies. Au niveau individuel, quand quelqu'un constate chez lui des décès fréquents, des maladies, ou d'autres malheurs, il juge opportun de participer aux cérémonies, en vue d'exposer sa situation devant Dieu et devant les hommes.

Retournons au pied de l'arbre où se déroulent les cérémonies. Avant que chacun soit en possession de sa part de viande, l'officiant formule des prières de louange à Dieu, puis des supplications. Comme prière de louange l'officiant dit par exemple: Wè Mwapóngò

Bolòbò, wókákà: Toi Mwapóngò Bolòbò, écoute.
Mbok'ébó, tòlì ná wè: Ce village, nous y
sommes à cause de toi.

Wè moto wáyàlà mbóló yèkulu ibó: Toi
l'homme qui as fait toutes ces choses
Tóma ilá biò, mana má mwà biò: La nourriture
que nous mangeons, le vin que nous buvons;
Méi, nyàmà, fé, baná babótà biò: Eau, bêtes,
poissons, les enfants que nous engendrons;
Yèkulu, yùmana élé na wè: Tout vient unique-
ment de toi.

Dans les supplications l'officiant deman-
de à Bolòbò:

Wè Bolòbò, wè Mwapóngò, wè Nyamólo wókákà:
Toi Bolòbò, toi Mwapóngò, toi Nyamólò, écoute;
Mpò yèkulu ébongèlè élé wè: Toutes les choses,
c'est toi qui arranges;

Nàbó tàyalàkà wè bobé: Même si nous t'avions
causé du tort,

Tóyéi kinyà wè ébwà yá wè: Nous sommes venus
te donner ton offrande.

Wè mè ya N... (4) wókákà: Toi l'esprit de N.
écoute;

Angó àkovákàkà bàná ba ye: Le père ne rejet-
te pas ses enfants.

Wùmbólàkà mónòkò: Retourne ta bouche
(= reviens sur ta décision);

Inyà bió ndúkà: Donne-nous des pêches et
des chasses;

Kaminyela bió ngòndò o mbokà: Eloigne de nous des maladies du village;

Kinyà bió libotà: Donne-nous la progéniture.

Après les prières viennent les chants et les danses. On y raconte l'attachement du village à Bolòbò, les aspirations du village, tout en invoquant les officiants défunts, comme intercesseurs.

Les danses et les chants finis, les hommes passent à tour de rôle tremper les mains dans l'eau de l'élùbù en formulant chacun une prière particulière. Puis tous, hommes et femmes, descendent dans la rivière pour chercher un objet; ce peut être une petite corne d'antilope, un morceau de métal qu'on nomme zè, du copal, un poisson, une espèce de pierre dite libókò, servant à aiguiser un couteau ou une machette (5). A ce moment aussi, chacun dit sa prière individuelle de façon spontanée. Quand quelqu'un trouve un objet de ce genre, c'est un signe qu'il aura très prochainement soit un enfant soit du succès à la pêche ou à la chasse. Ainsi l'objet trouvé sera gardé au chevet dès le retour à la maison.

Tout cela accompli, l'officiant annonce la clôture des cérémonies en adressant les paroles de fraternité et d'unité à tous les participants. Le retour se fait en chantant et sans escale.

Tous précèdent les bikóndò, et c'est l'officiant qui clôt là marche. Alors chacun gagne tout droit sa maison.

5. Cérémonies d'action de grâce.

Après une fructueuse pêche ou chasse, on est moralement tenu de remercier Bolòbò. Cette fois on n'ira pas à l'endroit propre au culte. Motùbà, par exemple, qui a son lieu de culte loin du village, a un endroit au village même symbolisant ce lieu de culte. Cet endroit n'est pas à côté de l'eau, mais porte quand même le nom de Libókò tout comme leur lieu de culte.

Aux cérémonies d'action de grâce, on n'immole pas de bouc, mais on offre un coq qu'on laisse vivant chez l'officiant du culte. On prend quelques fibres obtenues de feuilles ^{de}raphia et tresse de petites cordes dites nzíkì. Ces nzíkì sont plongés dans l'élùbù sacré de l'officiant; puis on en ceint chacun des participants soit au cou soit au poignet.

A cette occasion, il y a aussi un repas. Les femmes apportent la nourriture préparée à la maison. Ce ne peut être rien d'autre que du poisson et de la viande, avec des chikwanges bien entendu. On ne peut pas préparer de feuilles de manioc, ni aucune autre sorte de légume.

La nourriture est partagée entre tous les participants. On mange sur place. Avant que chacun mange, l'officiant formule des prières. Les prières à la fin du repas clôturent la cérémonie. Cette fois encore on rentre tout droit à la maison.

6. Culte personnel

A l'instar des cérémonies communes à tout le village, il y a des cas personnels. Les femmes qui, après avoir participé ou non au culte traditionnel, ont conçu et enfanté, doivent aller en personne présenter leur enfant à Bolòbò Mwapóngò. Cela vaut tant pour les jeunes mamans que pour celles qui sont déjà mères de famille. La présentation se fait au lieu réservé à l'action de grâce (cf. n. 5).

Il n'y a pas de jour fixe pour toutes les femmes. Chaque femme ou groupe de femmes peut contacter l'officiant n'importe quand. Mais elles ne peuvent aller seules. Car cela les qualifierait de sorcières: l'acte serait jugé sacrilège. C'est pourquoi elles sont toujours accompagnées de l'officiant.

A la présentation des enfants, chaque femme doit se munir d'un coq blanc (toujours) et de deux bananes de la variété ébàngà. On prend les deux premières bananes de la première main du régime. Les deux bananes

prises pour cette cérémonie sont dites mabèkè. Ce sont des bananes d'offrande, elles n'ont pas d'autre sens.

B. Le culte familial

1. La nature du culte

A côté du culte tribal commun à tout le village, les Bóbà ont un culte familial propre à la parentèle et destiné aux ancêtres. Il a lieu au niveau de chaque lignage. Exemple: mes frères et moi, avons le même culte avec nos oncles paternels, nos cousins, nos épouses, nos enfants. Nos tantes paternelles peuvent y participer. Nous disons "peuvent", parce qu'elles participent en premier lieu, au culte familial de leurs maris. Les femmes mariées, bien qu'inclues dans les familles de leurs maris, participent aux cérémonies de ce culte dans leurs familles d'origine. Comme nous assurait Nyasoko, elle participait d'abord au culte de la famille de son mari; puis, par naissance, elle participait au culte de sa famille d'origine.

Le culte familial s'appelle mùndò. L'étymologie de ce vocable nous échappe encore. Pour souligner la particularité de ce culte, chaque mùndò a son nom propre.

C'est toujours le nom d'un couple, car disent les Bóbà, ce sont deux ancêtres, homme et femme, qui ont fondé le lignage. Ces deux noms qui composent le nom d'un mùndò ne sont pas nécessairement les noms des ancêtres de ce lignage; ils peuvent être les noms des ancêtres d'un autre lignage. On trouve des noms comme Mokoto-na-Nyagbogbo, Bungama-na-Mobala. Ces noms sont comme le symbole des deux ancêtres qui parlent à travers l'officiant.

2. L'officiant

Dans le culte destiné aux ancêtres, c'est toujours une femme qui officie. Celle-ci n'est pas nécessairement de la famille où elle officie. Elle peut être épouse, mais officiante à la famille de son mari, sa seconde famille par le mariage.

La succession à cette fonction d'officiante n'est pas héréditaire et n'a aucun statut propre. L'officiante est désignée par les ancêtres eux-mêmes: les esprits des ancêtres entrent dans le corps d'une femme (fille ou épouse de la famille); ils parlent par sa bouche.

Avant d'exposer les problèmes de la famille (s'il y en a) et de proposer des solutions, la femme en transe décline son identité (c'est l'identité des ancêtres qui parlent en elle): N. (elle cite le nom d'un membre de la famille,

souvent le plus âgé) wókákà: N. écoute, étà ngà Bungamá-ná-Móbálà!: C'est moi Bungama-na-Mobala qui parle.

Les ancêtres auxquels ce culte est rendu intercèdent pour les vivants auprès de Dieu. Ils sont un pont entre eux et Dieu: ils leur rappellent le bien à faire et le mal à éviter. Ainsi, la femme en transe incarne les ancêtres qui se révèlent en envoyés de Dieu, ils sont l'aide de Dieu aux vivants.

3. Les cérémonies

Les cérémonies se déroulent à la maison de l'officiante. On plante un pieu à un des quatre coins de la véranda. Sur ce pieu, on pose un pot en terre cuite, nommé kpàlà ou, dans d'autres villages Bóbà, lobángò. Le pieu est peint de ngólà, la poudre rouge obtenue de l'arbre yiiyo. Le pieu est ensuite tacheté de bóldò, colorant jaune (dont l'origine n'est inconnue). Le kpàlà ou lobángò est peint, lui aussi, en ngólà et tacheté de bóldò. Il contient de feuilles propres à cette pratique: une liane spécifique découpée: le molikí mwá múndò (= liane de múndò). On n'y met pas d'eau.

Au pied du pieu on dépose sept objets
notamment :

un mwàsà : fruit sec et dur de l'arbre mwàsà ;

un lidùkà : boule de terre obtenue du travail
des termites ;

un ligbàlà : morceau de jeune palme dont on a
enlevé les feuilles ;

un libàsà : petitealebasse ;

un molìkí mwa mùndò : liane de mùndò ;

un molèkò : une herbe avec toutes ses racines ;

un lizèkè : hochet par lequel l'officiante in-
voque les esprits des ancêtres.

Pour déposer ces objets au pied du pieu,
on forme un demi-cercle et on les fait passer
de main en main, avec un chant pour chaque
objet. C'est l'officiante qui est la dernière
pour déposer ces objets. Avec des fibres
tirées de feuilles de raphia on tresse des
ficelles, nommées nzíkí yá mùndò, qui sont
plogées dans une pâte faite de ngólà et d'un
peu de vin de palme. Avant de plonger ces
ficelles dans la pâte l'officiante coupe un
doigt de la poule et laisse tomber quelques
gouttes du sang dans la pâte. Dans ce cas la
poule n'est pas nécessairement blanche. Ce
sang-là est un signe du lien entre les
ancêtres et leurs descendants.

Après cela l'officiante ceint soit le cou (la plupart des cas ce sont les femmes et les enfants), soit le poignet (souvent les hommes) de tous les participants. Entretemps elle adresse des prières aux ancêtres. Lorsqu'elle a fini (elle peut être assistée par d'autres officiantes invitées pour la circonstance), le repas commence: à chaque participant une part. Les invités peuvent emporter leur part chez eux. Ce qu'on présente à manger et à boire doit toujours être en paire: deux plats (du poisson et de la viande); deux plats de ngúkà (6); deux calebasses de vin de palme, l'une contenant du vin gardé pendant un à trois jours (pikó), l'autre contenant du vin tiré le même jour (swàswà); deux régimes de bananes. Le boire vient après le manger. Le vin fini, l'officiante formule les prières pour clôturer la cérémonie.

Les chants exécutés dans ce culte sont les mêmes pour toutes les familles: il n'y a pas de chants particuliers à chaque lignage. Les cérémonies se font selon les besoins de la famille, et surtout au gré de l'officiante, selon ses contacts avec les ancêtres. L'officiante annonce la

tenue des cérémonies en entrant en transe.

CONSIDERATIONS FINALES

La description de la religion traditionnelle appelle un complément, à cause du fait nouveau que nous avons accepté la religion révélée chrétienne bien entrée dans notre région surtout dans sa forme catholique.

Au niveau théorique on est donc amené à une comparaison scientifique, suivie d'un jugement rationnellement motivé. A partir de là on ne peut logiquement éviter d'examiner les conséquences pratiques de cette étude comme de la coexistence des deux plans religieux.

Cela est indiqué d'autant plus que l'Eglise catholique au Zaïre (comme dans l'Afrique en général) est à la recherche d'une forme propre, spécifique, en d'autres termes: de l'africanisation.

La moitié du diptique, que j'estime essentielle de mon projet, est d'une approche particulièrement délicate, demandant une grande dose de discernement. A mon avis il ne faut ni sacraliser la culture ni l'assujettir à l'Eglise, mais la rendre perméable au message évangélique. Comme cette étude complémentaire si importante ne peut trou-

ver place ici, j'espère qu'elle jouira de l'hospitalité d'une publication mieux appropriée aux questions de pastorale.

NOTES

1. L'orthographe employée ici est celle qui est en usage pour le lingala dans les publications catholiques, excepté pour les voyelles de la 3^{ème} aperture s et o. Le caractère z représente l'affriquée palatale sonore. Concernant la tonologie il faut remarquer deux choses:
 - a) la graphie: ó haut, ò bas, o moyen
 - b) la tonalité varie selon la position dans la phrase: cf. exemples en I.3: bió et biò, mabálé et mabàlè, likulí et likull.
2. Par "deux" on sous-entend "jours". Le priant demande de ne pas survivre deux jours à son frère défunt, si c'est lui qui est l'auteur de sa mort.
3. Le "n" de "ankolo" est amui.
4. On invoque parfois un officiant défunt en citant son nom: Wè mè ya N., toi l'âme de N.

5. Cette pierre à aiguiser n'est pas à confondre avec le lieu du culte de Motuba: Libóko, malgré l'identité du nom.
6. Ce sont des carottes de manioc rouies pendant au maximum sept jours, puis préparées sans les piler. En lingala on les appelle tuka.

Via Urbano VIII, 16
00165 ROMA

BOLOMBA WA NGBOKA
Pontificia Università
Urbaniana

ETUDES SUR LES PYGMEES DE L'EQUATEUR

Vocabulaire comparé de noms d'animaux :
LONKUNDO - LOTOA - LOLUBE - LONKONDA

Les noms vernaculaires des animaux vertébrés recensés ci-après sont donnés par les populations occupant le triangle formé par la rivière Momboyo (Loilaka) et son affluent la Jwale.

Ces populations comprennent :

- 1) Le groupement *Nkundo* des Eonkoso, aujourd'hui en minorité.
- 2) Les pygmoides *Batya* vivant en symbiose avec les *Nkundo* ; ils sont aujourd'hui majoritaires.
- 3) Les riverains *Nkole* et quelques *Eleku* vivent le long de la Momboyo dans les villages Bempumba et Longa. Le village Bolondo abrite un groupe de pygmoides riverains *Balumbe*.
- 4) Enfin, nous rencontrons des *Ekonda*, installés là au temps des migrations ou bien revenus de la zone de Kiri pour s'embaucher aux Plantations Lever de Boteka (Flandria). Chacun de ces groupements parle son propre dialecte : le

lonkundo, le lotɔa, le lolube, le lokonda et le lonkala.

L'étude comparée de ces dialectes nous révèle de rapprochements surprenants.

Par exemple :

- Les *Nkundo* interpellent leur mère par "ngoya", tandis que les *Batɔa* qui vivent maintenant avec eux disent "ma", tout comme les *Ekonda* et les *Balumba*.
- Les *Nkundo* appellent leurs grands-parents "nkoko" tandis que les *Batɔa*, comme les *Ekonda*, disent "nkaa" ou "nkama".
- Les *Nkundo* désignent leur habitation par "ilombe" tandis que les trois autres groupements disent tous "botumba".
- Les *Nkundo* désignent l'antilope *Cephalophus dorsalis* par "bambende" mais les *Batɔa* et les *Balumba* disent avec les *Ekonda* "(n)kulupa".

Et vous pouvez allonger la liste...

Ainsi, pourrait-on tirer la conclusion que nos pygmoides auraient vécu auparavant avec les *Ekonda* ?

Nous avons également été surpris de constater que les *Balumba*, qui vivent actuellement avec les riverains, connaissent très bien les animaux de la forêt. Auraient-ils d'abord vécu en forêt ?

Ces questions soulignent l'importance d'une étude comparée des noms vernaculaires dans ces différents dialectes.

Nos recherches ont souvent buté contre des difficultés phonologiques et orthographiques :

- 1) Les *Ekonda* prononcent 'h' au lieu de 's' et 'p' au lieu de 'f'. Or ces variantes ne sont pas le fait de tous les individus.
- 2) Certains pygmoides ajoutent des 's' et des 'h' où d'autres ne les prononcent pas.
- 3) La confusion entre les consonnes 'v' et 'b' est fréquente.

Le Père Gustaaf HULSTAERT a étudié des difficultés analogues, avec beaucoup de clarté et de détails, dans : Notes sur la langue des Bafoto, *Anthropos* 73 (1978) 113-132.

Des échantillons d'une grande partie de ces animaux ont été envoyés au Musée Royal de l'Afrique Centrale de Tervuren.

Les identifications ont été réalisées par les professeurs suivants : H. SCHOUTEDEN pour les mammifères et les oiseaux ; P. POLL pour les poissons et R. F. LAURENT pour les reptiles et les batraciens.

MAMMIFERES

Lonkundó

Lotoá

Lolúbe

āle	eále	eále
bofalá	mbenóéle	bofalá
bolíá	bolíwá	bolíwá
bolíá wá nkenge	bolíwá wá kēge	—
bomangá	omɔagá	bomangá
bombolo	eoká	bombolo
bosútúmpó	bonjútúpoe	bosútúpoo
botómba	botóóba	botóóba
bambende	kúlupa	bæde
bonkónm	bokóna	bokóna
bonkónɔ	bokónɔ	bokónɔ
bantókɔ	botókɔ (ngale)	ekéle
botéfé	botéfé	nseé
ejá (mbanda)	elta (m) (baada)	ngóndo
ekotst	ekotst	ekott
entámbé	etaabé	etambé
eréndé	esééjé	eséjé
esist	esist	esisi
esófe	esófe	esófé
ifukyá	lofukusa	ifukyá
ikánga	ikánga (ikaag)	ikaága
ikó	elikó	iikó
inkéngi	ikeégi	ikegi
inkesi	ikesi	—
jɔ'é	lisófé	jɔfé
jɔɔ	liwɔ	ngú:ú
liengé	liweegé	liwegé
likáala (enkándá)	ekaada	—
listle	listle	lisile
lisókó	lisókó	lisókó
litókɔ	litókɔ	litókɔ
liúka	iuúka	libúka
lokio	lokio	lokio
loléma	loléma	loléma
lowá	lowá	lowá

Lokonda

Noms Scientifiques

<i>iále</i>	<i>Heliosciurus rufobrachium</i> Aubryi ME.
<i>mmengéle</i>	<i>Cephalophus callipygus</i> Weynsi Thom.
<i>bolibá</i>	plusieurs <i>Herpestinae</i> .
<i>bolibá tó nkengé</i>	<i>Herpestes ichneumon</i> Lin.
<i>bobangá</i>	<i>Genetta tigrina angolensis</i> Boettger
<i>ioká</i>	<i>Dendrohyrax dorsalis latrator</i> Thom.
<i>botútúmpó</i>	<i>Crocidura occidentalis</i> Puch.
<i>bontómba</i>	<i>Cricetomys dissimilis</i> Rochebr.
<i>nkúlupa</i>	<i>Cephalophus dorsalis castaneus</i> Thom.
<i>bónkómó</i>	<i>Hypsignathus monstrosus</i> H.All.
<i>nsimbá</i>	<i>Genetta servalina servalina</i> Pucher.
<i>bontéka</i>	<i>Allenopithecus nigroviridis</i> Poey.
<i>njondó</i>	<i>Hydrietis n. aculicollis</i> Licht.
<i>eila</i>	<i>Pan paniscus</i> Schwarz.
<i>enkott</i>	<i>Funisciurus anerythrus</i> Thom.
<i>etambé</i>	<i>Hyemoschus aquaticus</i> Ogilby.
<i>eséndé</i>	plusieurs <i>Sciuridae</i> .
<i>esist</i>	<i>melivora capensis cottoni</i> Lyd.
<i>iéngó</i>	<i>Potamogale velox</i> du Chaillu.
<i>lopukusa</i>	divers <i>microchiroptères</i> .
<i>inkanka</i>	<i>Manis gigantea</i> Illiger.
<i>iikó</i>	<i>Atherurus afri anus centralis</i> Thom.
<i>ikéngi</i>	<i>Lemniscomys striatus</i> L.
<i>inkesi</i>	<i>Claviglis lorraineus</i> Dollm.
<i>lisfé</i>	<i>Colobus badius Tholloni</i> M. E.
<i>liswó</i>	<i>Civettictis civetta congica</i> Cabr.
<i>iwengé</i>	<i>Aonyx congica congica</i> Lönnb.
<i>enkándá</i>	<i>Crossarchus Alexandri</i> Thom. et Wr.
<i>isile</i>	<i>Galago demidovi</i> Fischer.
<i>mbéndé</i>	<i>Cephalophus sylvicultor</i> Afr.
<i>itskó</i>	<i>Petrodromus tordayi</i> Thom.
<i>iwúka</i>	<i>Colobus polykomos angolensis</i> Sel.
<i>lokio</i>	<i>Anomalurus Jacksoni</i> Wint.
<i>loléma</i>	plusieurs <i>megachiroptères</i> .
<i>lwúá</i>	<i>Felis aurata cottoni</i> Lyd.

Lonkundó

Lotsá

Lolùbe

<i>mbeka</i>	<i>ngeyé</i>	<i>mbeka</i>
<i>mbólókó</i>	<i>mbólókó</i>	<i>mbólókó</i>
<i>mbuli</i>	<i>mbuli</i>	<i>mbuli</i>
<i>mbwá</i>	<i>mbɔa</i>	<i>mbɔa</i>
<i>mpambi</i>	<i>paabi</i>	<i>mpambi</i>
<i>mpangá</i>	<i>paagá</i>	—
<i>mpaté</i>	<i>paátá</i>	<i>paatá</i>
<i>mpó</i>	<i>póe</i>	<i>mpó</i>
<i>mpunga</i>	<i>puga</i>	<i>mpuga</i>
<i>ngilá</i>	<i>(n) gílá</i>	<i>ngilá</i>
<i>ngámpáme</i>	<i>gámpáame</i>	<i>búsu</i>
<i>ngámbe</i>	<i>ngɔbe</i>	<i>ngɔbe</i>
<i>ngú'u</i>	<i>ngúlu</i>	<i>ngúlu</i>
<i>njaku</i>	<i>nju</i>	<i>njaku</i>
<i>nkálámonyɔ</i>	<i>ká (lá) mɔnyɔ</i>	<i>nkálámonyɔ</i>
<i>nkátú</i>	<i>kátú</i>	<i>ingulu</i>
<i>nkɔi</i>	<i>kɔi</i>	<i>nkɔi</i>
<i>nkufó</i>	<i>kupó (f)</i>	<i>nkufó</i>
<i>nsombo</i>	<i>socbo</i>	<i>nsobo</i>
<i>nsó't</i>	<i>sóli</i>	<i>nsó't</i>
<i>ntaa</i>	<i>taava</i>	<i>ntawa</i>
<i>yolonkɔi</i>	<i>yolokɔi</i>	<i>iyolonkɔi</i>
<i>yényi</i>	<i>iyéni</i>	<i>iyéni</i>

OISEAUX

<i>ámo</i>	—	—
<i>bokété</i>	<i>boké'á</i>	<i>bokété</i>
<i>bokókó</i>	<i>bokókó</i>	<i>bokókó</i>
<i>bokwango</i>	—	<i>lɔdɔle</i>
<i>bonjémba</i>	<i>besáasu</i>	<i>bojéba</i>
<i>bonkúnje</i>	<i>bokunje</i>	—

Lokondz

Noms Scientifiques

<i>ngeyé</i>	<i>Cercopithecus mitis</i> Maesi Lönnb.
<i>mbó'ókó</i>	<i>Guevei-coerulus</i> Simpsoni Thom.
<i>mbuli</i>	<i>Limnotragus speki</i> gratus Sclat.
<i>mbwá (ngwá)</i>	chien.
<i>mpambi</i>	<i>Cephalophus nig-iffrens</i> Gray.
<i>mpangá</i>	<i>Boocercus eurycerus</i> Ogilby.
<i>mpaté</i>	mouton.
<i>mpó</i>	<i>Rattus rattus</i> Lin.
<i>mpunga</i>	<i>Cercopithecus neglectus</i> Schlegel.
<i>ngilá</i>	<i>Cercocebus aterrimus</i> Oudemans.
<i>ngwelimá</i>	<i>Felis domestica</i> .
<i>ngómba</i>	vache.
<i>ngúlu</i>	cochon.
<i>njou</i>	<i>Loxodonta cyclotis</i> Matschie.
<i>nkálámanyó</i>	<i>Manis tricuspis</i> Raf. + <i>longicaudata</i> Büss.
<i>nkátú</i>	<i>Perodicticus potto faustus</i> Thom.
<i>nkoi</i>	<i>Felis pardus</i> Lin.
<i>ngubú</i>	<i>Hippopotamus amphibius</i> Lin.
<i>nsombo</i>	<i>Potamochoerus porcus ubangensis</i> Lönnb.
<i>nhólt (s)</i>	<i>Cercopithecus ascanius Whitesidei</i> Thom.
<i>ntaba</i>	chèvre.
<i>yolongoi</i>	<i>Felis serval</i> Schreber.
<i>yéni</i>	<i>Poiana Richardsons</i> Ochracea Thom et Wr.
<i>ámó</i>	<i>Eurystomus afer rufobuccalis</i> + autres <i>Eurystomus</i> .
<i>ipetekóli</i>	nom générique pour plusieurs <i>Aquilidae</i> .
<i>bókókó</i>	<i>Centropus Anelli</i> Sharpe + <i>senegalensis</i> Linné.
<i>bonsânso</i>	<i>Haliaetus vocifer clamans</i> Brehm.
<i>bonkúnys</i>	<i>Himantornis haematopus</i> Whitesidei Sharpe.
	<i>Tookus fasciatus fasciatus</i> Shaw.

Lonkundó

Lotá

Lolúbe

bonsilís	bostilís	bostilís
bonsilís wá etónḡa	—	—
bonsilís wá tsikisálá	tsikisálá	wiyáe
bonteke	boteke	boteke
bos..lámpóngó (bosa- ámpóngó)	bosapógó	—
botsetsalaka	bosasalaka	—
bowóo	bowúo	esukúli
bokáko	ekémaki	bokáko
báyeyenge	báyeyenge	—
báyeyenge	básejelegósbe	—
eéké	ewéké	ewéké
embengá	embegá	ebegá
empómpó	epópó (efófó)	epópó
entóntongá	—	ttotogé
esukúlu	esukúni	esukúli
ekóoli	ekaláli	ekóoli
elóobó	elóobó	elóobó
etsótsó	etsótsó	etsótsó
esójá	esójá	estgi
ibó'eliko	—	ibólelikó
ifulankó	ifulukó	ifulukó
ikóf-lambú'a	bakóflambúla	ikógó'abúla
iloko	iloko	ilokoe
i'unje	lugúga	iluje
imbóngá	ibógá	ibógá
indenge	idege (indoge)	idege
inentéé	inienia	inénéé
inkóse	ikóse	ligogoe
isekefumba (inekefumba)	sekefumba	básekefumba
iseletutu	isétutu	iseletutu
isongoatá	sogóatá	isogóebatá
itóli	itóli	itóli

Lokonda

Noms Scientifiques

—	certaines Sturnidae + Dicruridae.
—	Lamprocolius purpureiceps Verr.
tikisála	Dicrurus adsimilis coracinus Verr.
—	Bubo leucostictus Hartl. + autres Strigidae.
bosolompóngó	Pycnonotus barbatus tricolor Hartl
—	—
bosasalaka	Ixonotus guttatus Verr.
bowúo	Scotopelia Bouvieri Sharpe.
ekémeki	Nicator Chloris Val.
bayeyenge	Bubulcus ibis Linné + Egretta garzetta Linné.
—	—
bosenjelengómbé	Motacilla aguimp vidua S + flava L.
ewéké	Gypohierax angolensis Gmelin.
imbembe	Treron calva calva Temm.
empómpó	Turtur afer Kilimensis Mearns.
toótongé	Actitis hypoleucos Linné.
ehukúlu	Ciccaba Woodfordi nuchalis Sharpe.
ekalóli	Pteronetta Hartlaubi Cassin.
elómbó	plusieurs Pycnonotidae.
enstótsó	Turdus olivaceus saturatus Cabanis.
esoyá	Passer griseus griseus Vieill.
—	Ceuthmochares aereus Vieill.
ifulukoi	Canirallus oculus Hartl.
ikopolómbúla	plusieurs Hirundinidae et Apodidae.
iloko	Podica senegalensis camerunensis Sjöst.
ilunzé	Spermestes bicolor poensis Fraser.
imbóngá	Diaphorophya castanea castanea Fraser.
inonge	oiseaux des genres Alcedo, Corythornis, Ispidina.
—	—
inénéé	Camaroptera brevicaudata tincta Cassin.
inkóse	Tockus Hartlaubi Granti Hartl.
nseka'umba	Stizorhina Fraseri rubicunda Hartl.
ihetutu (nsetutu)	Cisticola anonyma Müll. + autres Sylviidae.
liatá	Bycanistes fistulator Dubois Sclat.
losúnga	nom générique des Nectariniidae.

Lonkundó

Lotóá

Lolúbe

<i>jatá</i>	<i>liatá</i>	<i>liatá</i>
<i>kalɔwá</i>	<i>kalɔwá</i>	<i>kalɔwá</i>
<i>lokánga</i>	<i>lokága</i>	<i>lokága</i>
<i>lókóka (lóká)</i>	<i>loóka</i>	—
<i>lokúlakókɔ</i>	<i>lokúlakókɔ</i>	<i>lokú'akókɔ</i>
<i>longo</i>	<i>loogo</i>	<i>logoe</i>
<i>longea</i>	<i>yokokóli</i>	<i>logea</i>
<i>losúnga</i>	—	<i>losúge</i>
<i>lótótá</i>	<i>lowáwótá</i>	<i>lowó'á</i>
<i>lotúbá</i>	<i>lo'úbé</i>	<i>lotúbá</i>
<i>lɔleke</i>	<i>lɔndɛke</i>	<i>lɔleke</i>
<i>ɔleke ju'óngangá</i>	<i>bogagá</i>	—
<i>lɔléléngé</i>	<i>lɔndéléngé</i>	<i>lɔlélege</i>
<i>lɔngomɔ</i>	—	<i>(lɔng) lɔngomɔe</i>
<i>mbeki (ibeki)</i>	—	<i>beki</i>
<i>mpóá (mpwá)</i>	<i>poá</i>	<i>póɛ</i>
<i>mpokekuku</i>	<i>tsótsókoso</i>	<i>ekukue</i>
<i>m'óngó</i>	<i>poógó</i>	<i>pógó</i>
<i>nkimeli</i>	<i>kimelt</i>	<i>kimelt</i>
<i>nkómbé</i>	<i>koobé</i>	<i>kobé</i>
<i>nkoso</i>	<i>lokoso</i>	<i>lkoso</i>
<i>nkókɔliómbo (nkókɔ'ómbo)</i>	<i>lomámé</i>	—
<i>nkóli</i>	<i>kóli</i>	<i>kóli</i>
<i>nkóngótɔ</i>	<i>jetɛtɔ</i>	<i>kóngótɔ</i>
<i>nsákelé (nsánkelé)</i>	<i>tsótsáké</i>	—
<i>nseú</i>	<i>nseú</i>	<i>seú</i>
<i>nsénga</i>	—	<i>séga</i>
<i>nsósó (nkókɔ)</i>	<i>kókɔ</i>	<i>sósó</i>
<i>òndókó</i>	<i>lokokoma</i>	—
<i>seŋjele (nsánga'ongo)</i>	<i>sejele</i>	<i>sajalogó</i>
<i>wáŋgánga</i>	<i>eagága</i>	<i>áɔága</i>
<i>yeŋ,éŋjá</i>	<i>ye,áejá</i>	<i>yejejá</i>
<i>yesu y'élɔngó</i>	<i>kawěsɔ</i>	<i>yeselɔgɔ</i>

Lokonda

Noms Scientifiques

nsekempwá

bakalbwá

lokānga

loóká

lokúlōngu

loongo

yokókóli

losúngé

lowáwótá

loiúmbá

lōlēkē

—
ingīnga

nsongokoko

—
mpōa

mpótótoko

mpóngó

nkimelt

nkómbé

nkoso

lomámé

nkóli

nkóngótó

—
nswá

nseú

—
nkóks

lokokoma

sanjele

enkáanká

elélé

nkawése

Bycanistes cylindricus albotibialis C. et R.

Hagedashia hagedash brevisrostris Reich.

Gurtera Edouardi Schoutedeni Chapin.

Tauraco Schüttil Schüttil Cab.

Corythaeola cristata Vieill.

les genres Ardea et Pyrrherodia.

divers Sarothrura.

Dissoura episcopus microscelis Gray.

nom générique des Caprimulgidae.

Tropicranus albocristatus Cassini Finsch.

plusieurs oiseaux Ploceidae.

Les Ploceidae du genre Malimbus.

Estrilda melopoda fucata Neum.

nom générique des Capitonidae.

Pelicanus rufescens Gmelin.

Ceratogymna atrata Temm.

Streptopelia semitorquata Rüm.

Stephanoaetus coronatus Linné.

Scotopelia Peli Bonaparte.

Milvus migrans tenebrosus GR et Praed.

Psittacus erithacus Linné.

Tockus camurus camurus Cass.

Hieraetus africanus Cass.

Cuculus cafer gabonensis Laf — solitarius

Steph.

Chrysococcyx cupreus intermedius Hartl.

Anhinga rufa rufa Let D + Phalacrocorax

africanus Gm.

Ceryle maxima Pall. + rudis rudis Linné.

poule

nom générique des Picidae.

plusieurs sp Halcyon (Alcedinidae).

Corvus albus Müller.

Chrysococcyx caprius Bodd + Klaas Steph.

Vidua macroura Pallas.

REPTILES ET BATRACIENS

Lonkundó

Lotóá

Lelíbe

bombito
bompóte
bonguele
bonselé (nketa)

ombito
opóte
bɔkɔtswá
loseléketa

bobito
eposapooɔte
bogwele
bɔfélé

bosusü

bosü

—

botúna
bɔkélété (kélété)
empengelempenge
ɛfóté

botúna
—
ɛpegelepege
ɛfɔtamakɔbe

botúna
bɔkélété
epegele
ɛfóté

embɔ
enjenje
ikɔtakansɔngé
ilèkelé
ilidá (njindá)
imɔte
inɔngyá (inɔngé)
jánga
jolole (yolole)
jwembe
liáté
likó'si
linge'ele

embɔwɔ
ejeje
—
lowákélé
ilidá
limɔte
lin'gé
liagá
liolole
Lebe
liwáté
likóti
—

ɛbɔɔ
ejeje
—
lowákélé
ilidá
limɔte
iyela
liyaagá
iyolole
lwebe
liwáté
likóti
linyélé'ɛ

linselé

lise'é

liselé

linsoo
lokesé (lókekélé)
lonkongá

—
lokesi
lokogá

lisoɛ
lokekélé
lokogá

lɔmbe
mbékaémi

lɔɔbe (boking')
—

lɔbɔɛ
ibékaémi

mbombankóló
ndotá (itúfá)

epeebe
litúfá

bobakó'ó
litúfá

Lokonda

Noms Scientifiques

Zool. Ind.

<i>bosusú</i>	<i>Naja melanoleuca melanoleuca</i> Hall.
<i>kakoko</i>	<i>Bufo regularis</i> et autres sp. <i>Bufo</i> .
<i>boigwele</i>	nom générique pour les <i>Raninae</i> .
<i>bonselé</i>	nom générique pour plusieurs <i>Scincidae</i> et <i>Gekkonidae</i> .
<i>bosusú</i>	<i>Boaedon olivaceus</i> A. Dum + <i>Lycophidion laterale</i> Hall.
<i>botúna</i>	<i>Calabaria Reinhardti</i> Schleg.
<i>eké'takeleta</i>	<i>Mehelya poensis</i> A. Sm.
<i>empngelan pengala</i>	nom générique : <i>Typhlopoidae</i> .
<i>efóté</i>	<i>Hyperolius Hulstaerti</i> et autres sp. <i>Hyperolius</i> + <i>Leptopelis</i> .
<i>embous</i>	<i>Pelusios Carinatus</i> Laur. + autres <i>Pelusios</i> .
<i>engewulu</i>	<i>Cycloderma Aubryi</i> A. Dum.
—	<i>Atheris squamigera squamigera</i> Hall.
<i>loliákelé</i>	<i>Dasypeltis fasciata</i> A. Sm.
<i>ilindá</i>	<i>Thrasops Jacksoni Jacksoni</i> Gthr.
<i>imote</i>	<i>Xenopus tropicalis</i> Gray et <i>fraseri</i> Blgr.
<i>inngé</i>	<i>Hymenochirus curtipes</i> et <i>boettgeri</i> Tomm.
<i>ngiwale</i>	<i>Boulengerina annulata annulata</i> B. et P.
<i>yolole</i>	<i>Riopa Fernandi</i> Burton.
<i>lwembe</i>	<i>Rhahnophis aethiopissa ituriensis</i> Schm.
<i>li wá</i>	<i>Bitis gabonica gabonica</i> Dum et Bib.
<i>ikótsi</i>	<i>Aubria subsigillata</i> A. Dum.
<i>bangélélé</i>	<i>Phrynobatrachus Parkeri</i> Witte et autres <i>Phryn. batrachus</i> .
<i>linselé</i>	<i>Cryptothylax Greshoffi</i> Schuth et autres <i>Rhacophoridae</i> .
—	<i>Hylarana albo'abris abrolabris</i> Hall.
<i>lokesé</i>	<i>Osteolaemus tetraspis</i> Cope.
<i>lonkongá</i>	<i>Dendroaspis jamesoni jamesoni</i> Traill.
	<i>Gastropyxis smaragdina</i> Schleg et sp.
	<i>Philothamnus</i> A. Schm.
<i>lombe</i>	<i>Varanus niloticus</i> L. D.
<i>mbékaémi</i>	<i>Seclotes occidentalis</i> Ptrs + <i>Feylinia curroni</i> Gray.
<i>mbombankóló</i>	<i>Chamaeleo Oweni</i> Gray.
<i>itúfá</i>	<i>Bitis nasicornis</i> Shaw.

Lenkundó

Lotobá

Lolúbe

ngúma
nkeke
nkóli
nkòndé
nsangali
óli
tatúfá
úlu

gúma
keke
kóli
kòdè
sagali
éoliá
 —
kúfu

gúma
keke
kóoli
kòd'è
sagali
 —
 —
(n)kúlu

POISSONS

bokalá
bokanganga'è
bokengé (boolt)
bokoe
bokóko
bokósa (nsingá)
bolangolankengá
bolóka
bombili
bomómá
bóngá
bonganja
bon'ingó
bonjóló
bonsunsálá

bokalá
 —
bolobé
bokoe
bongóko
bokósa
ilegolakéga
bolóka
ombilt
omoomá
boógá
ongaja
bondigó
bonjóló
bosasálá

bokalá
bokagagolé
bocli
bokoe
bongóko
bokósa
bàlegolakega
liwólóló
bobilt
bomómá
kagaboje
bogaja
 —
bokakeba
bosaasála

bosombó
bòkeké
bòkendelankóli
bòkèna
bòólé (liyéke yá . . .)
ekáá
ekèkelé
ekúli
ensonso (bòkeké)
esókó (liyéke)
etsimbé

bosobó (botoba)
bòkeké
 —
bòkèna
bòbólé
ekáá
ekèkelé
ekúkúlikúli
esoso
esókó
etibé

bosoobó
bòkeké
bòedal kò'i
bòkèna
bòwólé
ekáwá
ekèkelé
ekúkúlikúli
esosoe
esókoe
etsibé

Lokonda

Noms Scientifiques

nkúma
nkeke
nkóli
nkondé
nkonga
y5.iá
—
nkúlu

Python sebae Gmelin.
Grayia ornata Boc. et autres sp. Grayia.
Crocodylus niloticus Laur.
Crocodylus cataphractus Cuv.
Botrophtalmus lineatus lineatus Ptrs.

Causus rhombeatus maculatus Hall.
Kinixys erosa Schweig.

bokalá
bokangango'té
boolt
bokobe
bonsómbi
nstngá
—
bolóka
bo'tili
—
mbilango (bóngá)
—
iningó
—
bonsasalá
—
lowolt
—
bóngá
—
ekusulu
—
ekúli
—
—
ets:mbé

Clarias sp.
Mastacembe'us congicus Boulenger.
Ctenopoma nigropannosus Reich.
Alestes Liebrechtsii Blgr.
Dolichallabes microphthalmus Poll.
Channa obscurus G'hr.
Distichodus noboli Blgr.
Polypterus palma Ayres.
Phractolaemus Ansorgei Blgr.
Alestes grandisquamis Blgr.
plusieurs Polypteridae.
Labeo cyclorhynchus Blgr.
nom générique: Cyprinodontidae.
Phago Boulengeri Schth.
Phagoborus ornatus Blgr + Mesoborus
crocodylus Pell.
Gephyroglanis congicus Blgr.
plusieurs Cichlidae.
Micralestes altus Blgr.
jeune Bonga: Polypteridae.
Gnathonemus friteli Pell.
divers Ctenopoma.
Synodontis nigriventris David.
Petrocephalus Ballayi Sauv.
Hemichromis bimaculatus Gill.
Gnathonemus Moorii Gthr.
Clariallabes melas Blgr.

Lonkundó

Lotsá

Lolúbe

ekoli
ifalámanga
ifitsi
ikékényéngé
ikóko
imáta
imbúo
impoma
inkéna
liɔngɔ
lisálánkanga
liyéke (lofumbé)
lofóndé
lofongó
lokaka
lokámbá
lokányàngá
lokombe
lolangó
loféka
lokómbómbó
mbenga
mpéé
mpɔngi

ndóndó

ngola
nkámba
nsembe
nsóte
nsingá
nsungé
ntúla
ófa
ɔɔɔɔ
wéngé

ekoli
ifofamanga
lifiti
ikékéyégé
likóko
limáta
 —
ipoma
ikéna
lobé'i
lisájóli
liyéke
lofóde
lofongó
lokaka
lokáábá
lokáyágá
lokobe
lolagó
ikwókwó
Lkóbbó
mbeega
peé
ɔɔɔɔ

lodódó

ngola
kaaba
seebe
 —
bokósa
suni
túla
eófa
ɔɔɔɔ
wége

ekoli
 —
ifiti
likékékéngé
likóko
imaata
 —
ipoma
bokéna
limɔngɔ
lisájóli
liyéke
lofóde
lofongo
lokaka
lokábá
lokáyágá
lokobe
lolagó
loféka
lokóbbó
mbeega
peé
ɔɔɔɔ

lodólo

ngola
kaaba
seebe
 —
etgá
suni
túla
ófa
bogego
wége

Lokonda

Noms Scientifiques

—	<i>Chrysichthys</i> sp.
<i>ipalámanga</i>	<i>Barbus Hulstaerti</i> Poll.
—	<i>Auchenoglanis occidentalis</i> .
—	<i>Chrysichthys punctatus</i> Blgr.
<i>ikoko</i>	nom générique : <i>Mochocidae</i> .
—	<i>Chrysichthys ornatus</i> Blgr.
—	<i>Tetrodon miurus</i> Blgr.
<i>itelé (impoma)</i>	<i>Clarias platycephalus</i> Blgr.
—	cfr <i>bankéna</i> .
<i>mbeli</i>	<i>Clarias angolensis</i> Sldr.
<i>ltsalánkanga</i>	<i>Pantodon Buchholzi</i> Ptrs.
<i>iyéke</i>	nom générique : <i>Mormyridae</i> .
<i>lopôndé</i>	plusieurs <i>Characidae</i> nains.
<i>lopcngo</i>	<i>Citharinus gibbosus</i> Blgr et autres sp.
<i>lokaka</i>	divers <i>Crenopoma</i> .
<i>lokambá</i>	<i>Channallabes apus</i> Gthr.
—	<i>Alestes bimaculatus</i> Blgr.
<i>lokombe</i>	<i>Notopterus afer</i> Gthr.
<i>lolangwá</i>	nom générique : plusieurs <i>Schilbeidae</i> .
<i>lofeki</i>	<i>Xenomystus nigri</i> . Gthr.
—	<i>Eutropiellus Debauwi</i> Blgr.
<i>wengómbenga</i>	<i>Hydrocyon goliath</i> Blgr.
—	<i>Auchenoglanis punctatus</i> Blgr.
<i>lochó</i>	<i>Distichodus fasciolatus</i> Blgr. + autres
	<i>Distichodus</i> .
<i>iyoyó (lolódó)</i>	jeune <i>ntula</i> ou autre sp. <i>Malapterurus</i> .
	Gmel.
<i>ngob</i>	<i>Clarias buthupogon</i> Sauv et autres <i>Clarias</i>
—	<i>Chrysichthys cranchii</i> Leach.
<i>nsembe</i>	<i>Protopterus dolloi</i> Blgr.
—	voir <i>Bonjolo</i>
—	<i>Channa obscurus</i> Gthr.
<i>nsuni</i>	<i>Heterobranchus longifilis</i> Cuv. + Val.
<i>ntúla</i>	<i>Malapterurus electricus</i> Gmel.
—	<i>Xenocharax spilurus</i> Gthr.
<i>iyabó</i>	<i>Parauchenoglanis guttatus</i> Lönnb.
<i>wénga</i>	<i>Hydrocyonoides odoe</i> Bloch.

BIBLIOGRAPHIE

Encyclopédie du Congo Belge Edition Bieleveld. Bruxelles.

HULSTAERT G.

Le dialecte des pygmoïdes Batswa de l'Equateur, in *Africa* 18 (1948) 21 - 28.

Dictionnaire Lémongo - Français. Tervuren, 1957.

Notes sur la langue des Bafoto, in *Anthropos* 73 (1978) 113 - 132.

LAURENT R. F.

Contribution à l'Herpétologie de la Région des Grands Lacs de l'Afrique Centrale. Tervuren, 1956. Série in 8 Zoologie Vol 48

PICAVET R.

Het dialekt der Batswa in: *Aequatoria* 10 (1947) 137 - 141.

POLL M.

Les Genres des Poissons d'eau douce de l'Afrique. Tervuren, 1975
Série in 8°. Zoologie Vol 54.

SCHOUTEDEN H.

De Zoogdieren van Belgisch Congo en van Ruanda-Urundi.
Tervuren, 1947. Zoologie Série II Tome III.

De Vogels van Belgisch Congo en van Ruanda-Urundi.
Tervuren, 1948. Zoologie Série IV Vol II.

La Faune ornithologique des districts de la Tshuapa et de l'Equateur.
Tervuren, 1961. Documentation Zoologique. n° 1.

WITTE G. F. De

Genera des Serpents du Congo et du Ruanda - Urundi. Tervuren,
1962. Série in 8° Zoologie n° 104.

Annales Aequatoria 1(1980) 467-476
SULZMANN E.

**EIN JAGDBERICHT IM DIALEKT DER BATWA
VON EBUNGU (EKONDA)**

Über die Dialekte der Pygmoïden im Móngo-Gebiet sind bisher drei Artikel erschienen: R. Picavet, 'Het dialect der Batswá', Aequatoria 10, 1947, p.137-141; G.Hulstaert, 'Le dialecte des Pygmoïdes Batswá de l'Equateur', Africa 18, 1948, p.21-28; G.Hulstaert, 'Notes sur la langue des Bafotó', Anthropos 73, 1978, p.111-132. Als Vergleichsmaterial für die Dialektforschung soll der folgende Beitrag dienen, dessen Analyse ich als Nicht-Linguist dem Experten überlasse.

Der Text wurde 1971 bei der Durchreise durch die Batwá-Siedlung des Dorfes Ebúngú aufgenommen, aber erst später an anderem Ort vom Tonband transkribiert, sodass Nachfragen nicht möglich waren, die ich gerne zur Ergänzung der Formen des Verbs gestellt hätte. Die Transkription folgt getreu der Aussprache, ohne Ergänzung der Auslassungen und ohne Auflösung der vorkommenden Vokalassimilationen (z.B. a+o = o, o+u = uu).

Ebúngú ist ein Dorf der Ekonda-Gruppe Biólá nahe der Südost-Grenze der Zone de Bikoro. Die Siedlung der Batwá von Ebúngú heißt Bobúlamó w'ángála. Die Einwohnerschaft bestand 1970 aus 261 Baotó (Nicht-Batwá) und 200 Batwá. Ein alter Name der Batwá soll 'Balúmba' sein. Das deutet auf einen Zusammenhang mit den Batswá Balúmba der Nkundó.

Bei den Ekonda ist überliefert, daß ihre Vorfahren aus der nicht mehr identifizierbaren Gegend Bayó von 'Nkundó' vertrieben wurden. Einigen nennen nicht mehr bestehende Ortsnamen an der Ikelemba als nächsten Aufenthaltsort, in vielen Dörfern der Ekonda (Zone de Bikoro) weiss man noch, an welchem Ort ihre Vorfahren in der Zone d'Ingende zwischen Mpakú und Botáka gewohnt haben. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Die Nkundó, die sie erneut vertrieben, werden oft als Bakálala angegeben. Die Ekonda suchten neues Land in der Zone de Bikoro, wobei ihre Batwá als Kundschafter vorausgeschickt wurden. Die Bolia, die sie hier vorfanden, wurden vernichtet, soweit sie nicht rechtzeitig die Flucht ergriffen.

Die Biólá gehören zu den letzten, die abwanderten, sie mussten deshalb am weitesten nach Süden ziehen. Sie kamen aus Ilika, das zwischen Loóngá und Botáka gelegen haben soll, über

Bokátola - Lonyanyanga - Isangi unter Führung von Mbóbutú, dessen Ältester Sohn Ihula Ebúngú gründete. Auch hier hatten vorher Bolia gewohnt. Der Botwá, der das Terrain erkundete und das rituelle Feuer der Besitzergreifung anlegte, hiess Belíngo. Der Sprecher des Jagdberichts, Behángé aus der Batwá-Sippe Lud'ú á Boiká, ist ein Nachkomme von Belíngo.

Behángé (lotwá Behág'é) kann ausser lotwá auch lokonda und lingála sprechen. Obwohl er seinen Bericht nur in lotwá geben sollte, kommen darin einige Wörter vor, die nicht lotwá oder nicht lotwá-Aussprache sind:

lokóia (lingála) statt ngá (g'á)

íkíndé (lokonda, Possessiv 3.p.s.) statt líkíéd'é

wéka (lokonda) statt boéka

pamílili (französisch: famille) statt lud'ú oder líndí .
toayéi (französisch: citoyen)

Aus den Wörtern, die nur dem lotwá eigen sind, kommen in dem Text vor:

-bsha nehmen (lokonda: -kcho)

-kaa, -kaaya, -kaiya geben (lokonda: -paa; lonkundó: -kaa, kaya, lotswá: -kaiya (nach Hulstaert))

-ka- und -kó- als Formative des Verbs (ebenso im lotswá der Nkundó nach Picavet).

Dem lotwá der Ekonda und dem lotswá der Nkundó sind folgende Eigentümlichkeiten gemeinsam:

k zu Anfang des Wortstammes wird unterdrückt: boeli, loolo,
lokonda: bokeli, lokolo

die Sequenz Nasal + Okklusiv wird in den meisten Fällen als glottalisierter Verschlusslaut realisiert:

botúb'á (botúbábá), t'áka (ntáka), líág'a (líángá).

Die Sequenz -mb- am Anfang des Wortstammes bleibt jedoch erhalten: bombod'á (bombodú).

b zwischen Vokalen wird als bilabialer Frikativ gesprochen: v .

Zeichen: ' = glottal stop

' = Auslassung

Einzeljagd mit Hund

Hundenamen: Bolima heisst ein schwarzer Hund, ein weisser heisst Lobáli, ein gefleckter Babónga.
Der Hund des Sprechers heisst Bolima.

Híf, híf ! Bolima led'á, led'á, led'á ! Oúko mbóa.
(Er ruft den Hund) Bolima schau, schau, schau ! Das ist der Hund (er deutet auf seinen Hund).

á kokokokoko - iyé - á kokokokoko - iyé - iyé - iyé - iyé ,
(er hetzt den Hund auf das Wild)

ê tʃo ê tʃo - ê tʃo ê tʃo - éhohohohoho ého
fort - fort (klatscht dabei in die Hände) (Gebell beim Kampf

- píssssss sssssss - mb'ó,ovutá -
mit dem Tier) (das gepackte Tier klagt)- der Hund hat es gepackt -

yssssss yssssss .
(leiser werdendes Klagen, das Tier stirbt).

Netzjagd

Lítá l'ístéi. Tokáuvhá bstéi, tokáuvhá m' m'
Die Jagd mit Netzen. Wir nehmen die Netze, wir nehmen (und stellen

- tokálig'a, tokálfia, tokátúg'ehátó,
sie auf) - wir kreisen ein, wir treiben, wir fangen drei,

tokáluvól'ané - ,
wir nehmen (die Beute aus den Netzen) heraus -hier (er zeigt,
dass Beute und Netze auf den Schultern heimgetragen werden),

toyáyé bis bis bis . Ópósne bok'óní'ókákí nd'èvág'a
wir kommen rasch (ins Dorf). Siehst du nicht das (Netz) dort,

nd'èvág'a , kús,bóakáke.
das aufgehängt ist in jeder Männerhalle, eingesteckt ist es aufgehängt.

Ōko tóhúm'èní ndé liá embó totú ,
Als wir dort aus dem Wald kommen,in den wir gegangen sind,

tóoya öd'o e wálf la mána , tóoma lítá.
kommen wir hierher wo die Frau ist und die Kinder, wir ruhen
von der Jagd aus.

" Bimbó továáte, bomáká ! Hó totóliaka o !
" Was wir erhalten haben, nehmt es ! Wir, wir pflegen zu töten !

Bámbóliáke , Lud'ú á Boika o ! "
Sie haben (heute) getötet, die(Leute der) Boika-Sippe ! "

Íhó k'o mána á behé beíko, toyákaá wálf la mána, bákáléá.
Wir (haben) nur diese Knöchelchen da, wir geben Frau und Kindern,
sie mögen essen.

Treibjagd mit Hunden

Tóhóéná nama ko íhó bané bané s!
Wir haben Tiere gesehen und wir pfeifen einander zu: hier sind sie!

Tótu ókangá 'á tseetséé . Nam'ení léngíná ákátúma,
Wir kreisen ganz vorsichtig ein. Das Tier dort kaut wieder,

ayúsdéé moto ayúsdéé moto - búííí ! - - -
es geht mehr und mehr auf jemand zu - (Abschuss) (dreimal Händeklatschen vor Freude)

ósóóka ókúma k'óls. Híé híé híé
du hörst ja , es ist schwer verletzt. (Er ruft den Hund und

iyé iyé iyé. - hese hese - mbwá áótú óvovutá -
hetzt ihn).(Das Tier klagt)- der Hund geht es packen -

hese hese - áót'ítóvutá nama - ese ese -
(es klagt)- er geht das Tier packen - das Tier klagt -

mb'óvovutí ané , emí
der Hund hält es hier (an der Hinterkeule) gepackt , ich

ájóómúé bombod'ú,
versetze ihm einen tüchtigen Schlag mit einem Knüttel,

k'áopopoma póo póo - bízz . Nam'áhówá.
ich schlage auf es ein (Schläge) - . Das Tier ist tot.

Bivóhá'ayóvovohé, nam'éhóya.
Die jungen Leute nehmen es, das Tier kommt an (auf dem Sammelplatz der Jäger).

Tóhúma ndéli ndé líá. Tóóya, tokátsétsa
Wir kommen damit aus dem Wald. Wir kommen an,wir hauen (das Tier)

tsétsí tsétsí tsétsí tsétsí - huiyó hõ.
in Stücke - fertig.

Lok'ókó lókó lóyákí ló ba papá'ayaáké.
Folgende Sitte war die unserer Väter, die gutwillig waren.

Báyáá. K'áúvshá t'áka,
Sie (die Herren) sind gekommen. Ich nehme das Brustfleisch,

k'áúvchá lopíko, k'ákaá moto oné, k'óló.
ich nehme die Leber, ich gebe es diesem hier, meinem Herrn.

Ěkěko ané tókóhab'óyakaá nama íkó,
Jetzt haben wir es unterlassen, sich (ihnen) dieses Fleisch zu

bápóatoalélá bakab'o,
geben, sie zahlen für uns nicht mehr die Prozesse,

tokáúvapímá. Toayéí !
wir lehnen sie ab. Citoyen ! (= wir sind freie Bürger wie sie).

Teilung der Jagdbeute

Tóáyakaiyé bilama á be'ó bipeé; la mbúha, on'ombóhóité
Wir geben uns zwei Vorderkeulen; danach, derjenige, der das

nama, ngá ludú lípá líté,
Tier erjagte, wenn seine Sippe die Jagd nicht veranstaltet hat,

áyoolí la liánga, áyoolí la liánga, lokátóliaka.
er geht mit einem Kammstück, er geht mit einem Kammstück, der

Bamélé : ikéke,
tötet. Die Eigentümer (der Jagd): das Nierenstück,

elama á loolo. Pamílili lékié bákaapa.
eine Hinterkeule. Deine "familie" verteilt.

Éká toapé nama ení ndé lítá, ng'áko.
Wie wir das Fleisch dort bei der Jagd verteilen, so ist es.

Anteil der Jagdhunde

Mbw'épá lékié, okávokafyá liánga.
Der Hund, der nicht dein ist, du gibst ihm ein Kammstück.

Éd'é ákópohá, ákóítaá. On'ombóhóité -
Er ist gerannt, er hat gejagt. Dem, der (das Tier) erjagte,

boálakáko. Talóokaa boálakáko, lokávokee
Muskelfleisch. Gebt ihr ihm nicht Muskelfleisch, so sollt ihr

etáte á wéka. Éd'é ókókíd'á lovángo,
ihm ein Stück vom Halsstück geben. Er, der vom Rennen erschöpft ist,

mbóá liág'a. Oúko ombóvotéílé
der Hund (erhält) ein Kammstück. Der (Jäger), der ihm den tödlichen

ngá mbóá táítí,
Schlag versetzt hat, wenn die Hunde noch nicht gejagt haben,

ngá mbw'ángúutě nd'íté, ndé boálakáko;
(oder) wenn der Hund am Kopf gepackt hat, er erhält Muskelfleisch;

T'ina mbw'ángúutě nama ndéle, mbwá áyoolí la
Weil der Hund das Tier vorher gepackt hat, geht der Hund fort

liánga ikíndé.
mit seinem Kammstück.

Affenjagd

K'éma a oóí bašhu, éd'é a oóí bašhu.

Der Affe mag das Knacken trockener Zweige unter den Füßen nicht, er mag das Geräusch nicht.

Bayúsd'é , ópó wópíe. Ók'ówoópia -
Gehen sie davon, so holst du sie nicht ein. Wenn du sie doch

tílatététété - bótóloté bák'ámó
einholst, (Affengezeter) - so flüchten sie zu den andern

bé mpíiko. Báhoéna, báháp'ub'é lovág'o ;
die dort sind. Sie haben gesehen, sie wollen sich schnell
davonmachen;

kw'ék'oémálá tífi bayúsd'é, óled'e
nur wenn du stehenbleibst, während sie fortgehen, kannst du sehen,

iyolí bó. m' m' (klik)
wohin sie gehen. (Pantomime des Anschleichens und Zielens)(Schuss)

túbsébsé - ohóótala m' ahápohóé.
(der Pfeil trifft) - der verletzt ist - will forteilen.

Ané ekápohóé emí njémi; en'iyolí é: áo !
Als er flüchtet, bleibe ich stehen ; dort wohin er geht:(Schrei)!

éé k'é m'ekó skó: áo ! m' ko mí
ja, der Affe ist da, da: áo ! - und ich (er klatscht sich als
Erfolgszeichen auf die Oberarme)

k'ó edúe eyalí éd'é - kondióó píspíé
und an der Stelle, wo er sich befindet - (Ausruf)(er fällt herunter)

bā - e k'é m'ekó ókwái. Bóme a k'éma e !
plumps - es ist dieser Affe, der gefallen ist. Was für ein grosser
Affe !

embá ótálé k'o ? Ané tálóhó, m' , emí ondu
wo wurde er verletzt ? Als er sich nicht rührt, - bin ich es de

okóleké - la ndé lovó no ? P'ótá ané ndé itína élama
hingeht - was ist mit ihm los ? Die Wunde hier an der Basis des

Arms/Beins (Gliedermaße)

ko p'ót'ané ndé elama o ! Njáwoólié,
und die Wunde hier am Arm/Bein ! Ich schaffe ihn heraus auf eine

k'ávoliká - bízz , k'ápoled'a.
freie Stelle, ich werfe ihn hin ..., ich betrachte ihn.

Emí ondé okáwovéka békí,skí,éki nyé. K'áuchá likulá
Ich bin es, der ihm alle Knochen zerschlägt. Ich nehme das Messer,

límbótú la mí , k'áátólá buéla m' - puwá.
das mit mir gegangen ist, ich schneide den Schwanz ab - ganz ab.

Njòyé l'ed'é, njàkúmé l'éd'é - keukéu keukéu
Ich komme mit ihm, ich komme keuchend mit ihm - keuchend (unter

keukéu keukéu. Mána báled'a : " á ! e papá ayóyé la nama e !"
der Last). Die Kinder schauen: " Ah, es ist Papa der mit

Nama skó sné ndé botú-(b'á) - pala.
einem Tier ankommt !" Das Tier wird im Haus niedergelegt.

K'ámelá likáyá - húóó - pai. K'álé bingúnjá.
Ich rauche Tabak - (ein langer Zug - ausstossen). Ich esse Gemüse.

An'é bapapá baiyáá, kalakala , bombóg'o. Mbóliáké
Als unsere Väter lebten, früher, gab es Handel. Ich habe (heute)

bayá iyóhób'á: falánga ípeé - bokúd'u á k'éma,
getötet, man kommt um zu kaufen: zwei Franken - ein ganzer Affe,

lómboíliáké k'éma ; lik'od'ò: bingetele bí émò -
wenn ihr Affen getötet habt; ein Bananenbüschel: für einen der

bak'od'ò bápeé. Njáyé la lik'od'ò,
Messingbarren - zwei Bananenbüschel. Ich komme mit einem Ba-

oyóléá.
nanenbüschel, das man isst.

Boálí ! -m'- nam'eíko Mí níjoolí ókotá mbá
Frau ! (hier) dieses Fleisch. Ich gehe fort, (ein Büschel) Palm-

njây'ótsatsá tseítseítsai.
früchte abhauen, ich komme (die Früchte) auszulösen - auslösen.

K'áovokaá epúlu á bohuni á nama: " Má, tób'eni ndé
Ich gebe ihr ein Stück Fleisch gegeben: " Nimm, trage es dort zu

Baotó, bátu óhób'á la bahó ".
den Baotó, sie werden es gegen Maniok tauschen".

Ayálálí bahó bákó. Nyút'ok'ókotá mbá.
Sie bringt diesen Maniok. Ich komme zurück vom Palmfrüchte-holen.

Tókáóóólá k'áhi -
Wir machen Bananenblätter über dem Feuer geschmeidig -

íwóól'íwóólí nyé, nama ngúa ngúa ngúa
als sie ganz geschmeidig sind, wird das Fleisch in Stücke

ngúa ngúa ngwái, túiyó hō, m' . Boháká
geschnitten, wir sind fertig. Das Fleisch-mit-Palmöl-Gericht

tokáti ndé k'ég'ò. Éhóya móna móna móna,
setzen wir auf den Grill. Sowie ein Kind nach dem andern ange-

tokáléá. Éká toeb'é k'éma, ng'áko.
kommen ist, essen wir. So ist es, wenn wir Affen jagen.

Lé ba k'áá baiyáá la ba k'áko , oyóléá
 Seit jeher (als unsere Väter und Großväter lebten), isst man
 k'éma ng'áko. K'éma apoyali oné áhósd'á ndé líkó e !
 Affenfleisch so. Wäre der Affe in die Höhe gegangen ! (dann
 wäre er nicht getroffen worden).

Pfeilgift

Lolíki. Njáolí ndé líá; njoolí ndé líá, k'átáaná
 Die lolíki-Liane. Ich gehe in den Wald....., ich finde (sie),

áb'í ng'áné. Lolíki lóáb'í
 sie liegt so da (er zeigt es auf dem Boden). Die Liane, die so

k'ávuhá, k'áténá - póle
 daliegt, nehme ich, ich haue sie mit einem Hieb durch.

Lokolí ng'áné lóki lolíki, lóki lolíki lokolí ng'áné
 Ein solches Stück der Liane, von der Liane ein solches Stück

k'áténá póle . Njáyé la lókó bíe bíe bíe
 habe ich mit einem Hieb durchgehauen. Ich komme damit schnell

k'o ané - pou. K'ávuh'évoka, elifielí
 hierher - (er legt sie ab). Ich nehme den Mörser, fortwährend

k'átútuma lokóla ékávátó mbá, k'átáa
 stampfe ich, wie wenn man Palmfrüchte stampft, ich stampfe

tóí tóí tóí - húiyó hõ. K'ávuhá k'átí ndé loój'a
 und stampfe - fertig. Ich nehmees, ich lege es in die Presse

ng'ékávámé bohúkú. m' - yaooooooooo -batáí- yaooooooooo
 wie wenn man Öl presst. (Er presst) Tropfen (fallen)

jaooooooooo jé , ko mí behí ané - pou - ané - pou - m' -
 (presst- lässt los), und ich nehme hier etwas - hier etwas -

k'ábólólá mbad'í íko íki máhi baíko báki lolíki.
 ich halte diese Palmholzpfeile, die für diesen Pfeilgiftsaft
 bestimmt sind, über das Feuer.

K'átí ané, k'áelá
 Ich bringe (das Gift an der Pfeilspitze) hier an, ich stelle

..... ndé tié , k'álág'ia.
 (er zeigt es)(die Pfeile)am Feuer auf, ich erwärme sie.

Lókákót'ókákóta - húiyó hõ - lol'ó loómóko.
 Das Gift wird hart - fertig - es ist schwarz getrocknet.

Lóólála, lolálí lokóla bato b'ólongo ng'áné, lolála ngá úko.
 Es ruht, es schläft so wie die Menschen, es schläft ebenso.

Njoolí itókembáká k'émi'íksó, ék'ehándáki itóótálá,
 Ich gehe fort um die Affen dort zu jagen, wenn es gelungen ist

tángõbíká : 8884 8884
zu verwunden, wird er nicht am Leben bleiben:(Todesröcheln)

piɛpiɛ bo. Ínjoli ohówoámbola , ákóbua
(er fällt herunter)plumps. Ich gehe ihn aufheben, er ist ge-

la lolki. Ékátoelé, ng'áko.
storben durch das Pfeilgift. Wie wir es machen, so ist es.

BIBLIOGRAPHIE SUR LES BATSWA DE L'EQUATEUR

ANONYME.

- Les nains du Congo; in: Mouvement Géographique (Bruxelles), 4, (1887) p. 25a-25b
- Les nains du Congo, in: Mouvement Géographique, 14(1897) 307
- De Batoa of Batwa in onze Missie, in: Het Missiewerk, 4 (1907) 165-170
- Recherches de missionnaires ethnologues chez les Pygmées du Congo Belge, in: Journal de la Société des Africanistes (Paris) 5 (1935) 273-274

BOELAERT E.

- Waar komen onze Batswa vandaan?, in: Kongo-Overzee, 3 (1936-37) 1, 22-25
- Les Batswa de l'Equateur, in: Aequatoria, 8 (1945) 1, 26
- Les Batswa, in: Aequatoria, 9 (1946) 4, 153-154

- Les Batswa, Quelques notes démographiques, in: Aequatoria 10 (1947)4, 134-136
- Feest bij de dwergen, in: Annalen(Borgerhout) 60 (1948) 84-85
- De toekomst der Batswa, in: Bulletin IRCB 20 (1949)1, 199-217
- Klanexogamie der Batswa, in: Kongo-Overzee 19 (1949)1, 24-33
- Pleidooi voor de Batswa, in: Zaire 3 (1949) 1091-1100
(Voir aussi: Handelingen van het 18de Vlaamse filologencongres te Gent, 1949, 241-247)
- La situation démographique des Nkundo-Mongo in: Bulletin du CEPSI (Elisabethville) 1946, 55
- Recension de Schebesta F. Les Pygmées du Congo-Belge, in: Aequatoria 16(1945)3 86-88

BERTRAND.

- Quelques peuplades du Congo-Belge trop ignorées, in: Bulletin IRCB 13 (1942) 110-119
(sur les Batswa des Ekonda, p. 117-119)

BOLAMBA A.R.

- Vie, coutume et moeurs des Mongo de l'Equateur, in: La voix du Congolais 3 (1958) 297-299

COLLARD J.

- Les Batswa sont-ils des Pygmées ? in: Touringclub Royal du Congo-Belge 26 (1959) 1, 26-35

COLLE P.

- Le Batwa, in: La revue Congolaise(Leopoldville) 3, (1912) 195-199

DE JONGHE E.

- Rapport sur le mémoire de J.Jadin: "Les groupes sanguins..." in: Bulletin des séances ARSOM 11 (1940) 3, 142-146

DE LANGHE A et COMHAIRE J.

- De Batswa van het gewest Oshwe, in: Zaire 1 (1947) 1145-1147

DELCOMMUNE

- Les nains du Congo, in: Congo Illustré (Bruxelles) 1 (1892) 42-43, 50-51

DEMESSE L.

- Les Pygmées, in: Ethnologie régionale 1 (1972) 662-694

DE ROP A.

- Kanttekeningen bij "Les Pygmées du Congo-Belge", in: Aequatoria 16 (1953) 129-133

ELSHOUT E.

- Les Batswa des Ekonda, in: Archives d'archéologie (MRAC, Tervuren) 6 (1963)

ENGELS A.

- Note sur le batshua (batwa), in: Revue congolaise 2 (1911) 214-212

ENGELS St.

- La langue des Batshua (Batwa), race pygmée vivant au milieu des Kundu (Congo-Belge) in: Revue congolaise 2 (1911) 215

FRAZER C.

- Through the Congo basin, London, 1927

GLAVE E.J.

- Six years of adventure in Congo-Land, London, 1883, p. 183 (Voir G. HULSTAERT: Avec Glave à l'Equateur, ms. p. 618)

GUSINDE M.

- Pygmies and pygmoids: Twides of Tropical Africa, in: Anthropological Quarterly 28 (1955) 3-61

HALLET J.F.

- Congo Kituba, London 1965

HIERNAUX J.

- Données génétiques sur six populations de la république du Congo, in: Les Annales de la Société Belge de Médecine tropicale 42 (1962) 2, 145-174

HIERNAUX J., VINCKE E., et COMMELIN D.

- Les Oto et les Twa des Konda (Zone de l'Equateur Zaïre), in: l'Anthropologie 80 (1976) 449-464

HUBINONT P.O. et SNOECK J.

- Répartition des gènes Rh (COE de) chez les Pygmées Batswa des Ntomba, in: C.R. Soc. Biol. 143 (1949) 579 -581

HULSTAERT G.

- Le dialecte des pygmoides Batswa de l'Equateur, in: Africa (London) 17 (1948) 1, 21-28
- Le Mariage des Nkundo, Mémoire IRCB in 8-F 8, Bruxelles, 1939, p. 241-244
- Que signifie le nom Batswa ? in: Aequatoria 16(1953) 2, 76-79. 101-104
- Une tribu de pygmoïde du Congo Belge en voie de disparition, in: Bulletin intern. Committee on urgent anthropological and ethnological research (1960) 3, 24
- L'étude des Mongo et leurs pygmoides, in: Festschrift Paul J. Schebesta zum 75 Geburtstag, (Studia Institut' Anthropos, Vol. 18), Mödling, Wien, 1963, 7-9
- Die Pygmoiden, in: BAUMANN H., Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen, T1, Wiesbaden, 1975, 741
- Notes sur la langue des Bafotô, in: Anthropos 73 (1978) 113-132

HUYSICOM-WOLTHER C.,

- La démographie en Equateur (Congo) in: Revue belge de géographie, 2(1963) 177-209

JADIN J.

- Les groupes sanguins des Pygmoides et des Nègres de la Province Equatoriale (Congo-Belge), Mémoire IRCB, Section Sciences naturelles et médicales T 10, Bruxelles, 1940, fasc. 3, p.5-38
- Les groupes sanguins des Pygmées du Congo-Belge et du Ruanda-Urundi, in: Festschrift Paul Schebesta, 11-21

LEDENT H.

- La dépopulation chez les Nkundo, in: Recueil des Travaux de l'Académie des Sciences médicales du Congo-Belge (Bruxelles) 2, (1944) 130-140

MUELLER E.W.

- Die Batswa. Eine kleinwuchsiges Jagerkäste bei den Mongo-Ekonda, in: Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig) 89(1964) 206-215
- Ethnologische Bemerkungen zu einem Belgischen Entwicklungsprojekt bei den Ekondas, in: Zeitschrift für Ethnologie 87(1962) 244-249

PAGEZY H.

- Les interrelations homme-femme de la forêt du Zaïre, in: l'Homme et l'animal, premier colloque d'ethnozologie (Institut d'ethnoscience); Paris 1975, 63-88
- Adaptation physique des femmes pygmoides Twa et non pygmoides Oto de la forêt équatoriale (Lac Tumba, Zaïre), première partie: Dynamométrie et tests de repos, in: Biométrie humaine 9 (1974) 93-111
deuxième partie: Estimation de l'aptitude physique au travail par des épreuves d'efforts sous maximales, ibi 11(1976) 27-49

- Quelques aspects du travail quotidien des femmes Oto et Twa en milieu forestier équatorial (Lac Tumba, Zaire), in: 1^o Anthropologie 80 (1976) 465-490
- Adaptation physique et organisation des activités quotidiennes des femmes pygmoides Oto de la forêt équatoriale (Lac Tumba, Zaire) Thèse de doctorat du 3^{ème} cycle, Université Paris VII

PICAVET R.

- Het dialect der Batswa, in: Aequatoria 10 (1947) 4, 137-141

POSSOZ E.

- Batoa, Batwa, Batswa, in: Africa (London) 24 (1954) 257-259

POUTRIN .

- Contribution à l'étude des Pygmées d'Afrique, in: 1^o Anthropologie 21(1910) ; 23(1912)

ROMBOUTS H.

- Batwa, Batua, Batoa, in: Aequatoria 13 (1950) 21-23

SCHEBESTA P.

- Die Pygmäen Mittelafrikas auf Grund einer Forschungsreise 1929-1930, ? , 1931 , 294-299
- Die Batswa Halbzwerge vom Equateur Vollblutneger und Halbzwerge Pustet, Salzburg-Leipzig 1934, 197-221
- Die Religion der Bacwa-pygmoiden am Equateur (Congo-Belge) in: Archiv für Religionswissenschaft 32 (1935) 38-51
- Le problème pygmée, in Zaire (1948), 82-89.
- Stand und Bedeutung der Pygmäenforschung , in: Universum (Wien) 2 (1948-1948), 83 -86

- Aufriss der Pygmäischen Gottesglauben, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft (Münster) 32 (1947-1948) 120-131
- Benennung der afrikanischen Pygmäengruppen, in: Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft (Wien) 90 (1948) 86-88
- Les Pygmoides du Congo Belge, Mémoire IRCB Bruxelles, 1952, (Passim + pp. 4. 22-33. 85-90 296-298. 358-366. 370-372)

SCHEBESTA P. et LEBZELTER V.

- Anthropology of the Central African Pygmies in the Belgian Congo, Prague, 1953

Schmidt W.

- Ursprung der Gottesidee, Münster, 1933, Band IV, 310-355 (Voir BOELAERT E., De Elima der Nkundo, in: Congo (1936) 1, 42-52)

SOMERS R.

- Etude comparée de la religion et de la magie chez les Nkundu, les Ekonda et les Pygmées assujétis aux Mongo, Anvers 1942

VAN BULCK V.

- Existe-t-il une langue pygmée en Afrique Centrale ? in Kultur und Sprache (Wien) 1952
- Les recherches linguistiques au Congo Belge, Mémoire IRCB, Section Sciences morales et politiques, in 8°, T. XVI, 150-152

VAN DER KERKEN N.G.

- Les Pygmées, pygmoides et pygmoiformes (Batschwa) assujétis aux Mongo, CAAP, 16ème Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique, Bruxelles 1-8 septembre 1935, Bruxelles, 1936
- 1° Ethnie mongo, Bruxelles, 1944, vol. I Mémoire IRCB, T. XIII, passim + p. 384-413: les migrations des pygmées.

- Religion, sciences, préanimisme.... des pygmées assujétis aux Mongo, in: Religion, Science, Magie aux pays Mongo, in: Bulletin des Séances de l'IRCB 9(1958)202-292 (274-278)

VAN EVERBROECK N.

- Ekonda Mputela, Histoire, croyances, organisation clanique, politique, sociale et familiale des Ekonda et de leur Batoa, MRAC, Archives d'Anthropologie 21), Tervuren, 1974,

VANGROENWEGHE D.

- La mort, le deuil et les festivités bobongo et iyaya à l'occasion de la clôture du deuil chez les baoto et Batwa des Ekonda (Zaire) Louvain, 1976

VON FRANCOIS C.

- Die Erforschung der Tshuapa und Lulongo. Reisen in Zentralafrika, Leipzig, 1888, p.135

WANGER W.

- Ursinn von Twa, in: Bibliotheca Ethnologica, Linguistica Africana (Innsbruck) 3, (1928) 86-88
- Stammesnamen der Pygmaen^{fr}, in Anthropos 27 (1932) 249-252

WAUTERS G.

- Op zoek naar de Pygmeeën^{fr} in het evenaarswoud, in: Ons Volk ontwaakt 16(1930)31, 480-483; 32,491-493; 33,512-514
- Le baptême et la première communion de Ngonji, in: Annales 45(1934)52-59. 77-81
- Mort et enterrement d'Ingaela, in: Annales 45(1934) 270-275
- Maya, in: Annales 46(1935) 192-202
- Comment les noirs protègent leur jardins, ibi 46(1935)125-127. 152-154

- Jeunesse Batswa, ibi 46(1935) 53-60
- Ngonji explorateur, ibi 47(1936)149-153
- Au pays des Pygmées, ibi 48(1937) 12-15
- De Pygmeeën van den Evenaar, in: Ons Volk ontwaakt23(1937) 17,258-259; 274-275 ;
19,294-295; 20, 310-311
- La chasse des Batoa, in Almanach(Borgerhout) 44(1939) 8-16
- Les Pygmées du Moyen-Congo, in Annales 52 (1941)86-90, 102-104, 117-120 (voir: Ons Volk ontwaakt 23(1937) 17,258-259; 18, 274-275; 19, 294-295; 20, 310-311; 21, 330)
- Het familieleven der Batswa, in: Annalen 50(1939)208-209, 248-251
- De Bilima van de Batswa der Evenaarsprovincie, in: Kongo-Overzee 6(1940) 2,95-104 (voir manuscrit p.41-51)

RECUEILS BIBLIOGRAPHIQUES

DE ROP A.

- Bibliographie over de Mongo, 1956, p.32-34:
De pygmoiden van den evenaar

LINIGER-GOUMAZ M.

- Pygmées et autres races de petite taille. Bibliographie générale, Les Ed. du Temps, Genève, 1968

PLISNIER F. - LADAME

- Enquêtes bibliographiques, 17: Les Pygmées, CEDASA, Bruxelles, 1970

ETUDES NON PUBLIEES

1. Archives Aequatoria

- Anonyme, Vocabulaire Lonkundo - lotswa - ntumbe- bakutu 30 p. Q° dact. L. T-E 3,2.

2. Papiers De Rijck

- The Pygmies: reports and correspondance

(1932-34). 38 p. 20,4,7.(probablement un des documents signalés dans les archives du Congo-Belge)

3. Archives MSC - Borgerhout (B)

- Losako der Batswa par G. WAUTERS. Boite 38, cahier 9. Ms
- Lotswa-Lonkundo, par G. WAUTERS. Boite 38, cahier 10, 10 p.

4. DENIE.

- "Situation des pygmées dans le territoire de Gombe" 29 septembre 1933, 1 p. Archives du Congo-Belge, Léopoldville (1958)

DE RYCK M.

- Situation des Pygmées dans le territoire de Coquilhatville 1934 p.129-130. Archives du Congo-Belge, Léopoldville, 1958
- "Etudes pygmées", 1934, 34 p. Archives du Congo-Belge, Léopoldville, 1958

HENDRICK.

- "Situation des Pygmées dans le territoire de Dzalia-Ikela". Archives du Congo-Belge Léopoldville 1958 .

SAND, G.

- "Situation des Pygmées dans le territoire de la Lulanga-Ikelemba" 2 Juillet 1934, 5 p. Archives du Congo-Belge. Léopoldville 1958

SERVICE DES TITRES FONCIERS

- "Carte de la répartition géographique des groupements de pygmées dans la province de Coquilhatville avec les chiffres de la population. Echelle 1/1.000.000" 1935 Archives du Congo belge. Léopoldville 1958

TRiest, G.

"Situation des pygmées dans le territoire de Mbole (Equateur) 9 mai, 1933. Archives du Congo belge. Léopoldville 1958

VANDERKERKHOF, H.

"Situation des pygmées dans le territoire de Libenge (Equateur)" 8 février 1934 .
Archives du Congo belge 1958

VINCK H., MSC

B.P. 276

Mbandaka

MAGICIENS ET ECOLES DE MAGICIENS chez les Batswa de l'Equateur

Note préliminaire.

Le Père Gustaaf WAUTERS, m.s.c., est arrivé à Coquilhatville le 23 mars 1928. Il séjourne quelques mois à Bamanya, pour passer ensuite, au début de 1929 à Bokuma au petit séminaire. Le 2 octobre 1930 il est nommé à Flandria (Botska). Le 25 mai 1935 il reçoit une nomination spéciale comme responsable de l'apostolat chez les Batswá. Peu après, le 28 septembre 1936 il part en congé, pour en revenir le 22 avril 1938. De juin 1938 à avril 1942 il sera à Bolima où il fera l'expérience des Balúmba. Il termine sa carrière comme supérieur de la mission de Bamanya de 1942 jusqu'à son congé le 20 août 1949. Il ne reviendra plus mais trouvait une mort subite le 18 septembre 1950. Il avait pris aussi contact avec les Batswá des Ekonda. Pour mieux les évangéliser il voulait mieux les connaître. Peut-être est-ce bien le

Père P. SCHEBESTA qui l'a incité à l'étude et à la publication, lors de son passage à Bokuma mi 1930 (Les Pygmées, p. 26). Cette même année il commence à publier des notes sur les Batswá, (donc bien avant Schebesta) dans des revues populaires comme "Ons Volk ontwaakt" et les "Annales de Notre Dame du Sacré Coeur" (revue missionnaire de sa congrégation). Entre-temps il composa une étude plus complète qui nous est restée en état de manuscrit. Il a rédigé une partie de ce manuscrit à Borgerhout pendant les vacances de fin 1936 - début 1938. Une deuxième version en est faite peu avant 1940 certainement avec l'aide du Père E. Boelaert. Plusieurs pages de cette étude, jugée trop imprécise (pas de distinction entre ce qui était nkundó et ce qui était spécifiquement batswá) ne verront le jour que plus tard et auront un intérêt appréciable. En 1940 il publie les pp. 41-51 de son manuscrit (deuxième version) dans la revue "Kongo Overzee". Ce sera l'article de référence du Père P. SCHEBESTA pour sa publication en 1952: Les Pygmées du Congo-Belge (pp. 296-98 et 358-66). C'est SCHEBESTA lui-même qui reconnaîtra les mérites de Wauters: "Les Batswá de l'Equateur attendent encore leur explorateur, mais les RR. PP. E. BOELAERT, G. HULSTAERT, G. WAUTERS et E. MORTIER nous ont fourni tant de renseignements intéressants sur les Batswá et les Babenga que l'on est en mesure de broser un tableau coloré de tous les Pygmées congolais" (Les Pygmées, p. 4). Les études de JADIN n'y ajoutent qu'un point de vue limité. Récemment les Batswá des Ekonda ont reçu une attention renouvelée et toute particulière de la part de chercheurs tels que VAN EVERBROECK (qui publiera les pp. 24-28 du manuscrit de Wauters), VANGROENWEGHE, PAGEZY et ELSHOUT. En l'honneur de ce missionnaire méritant qu'était le Père Wauters, compagnon du Père Hulstaert, et pour compléter notre connaissance

en ce domaine nous avons voulu publier quelques pages originales de son manuscrit. Les notes sont de la main de H. Vinck. Une bibliographie sur les Batswá de l'Equateur, aussi exhaustive que possible, conclut ce petit dossier. En parallèle de cette étude nous mentionnons la publication récente du Père G. HULSTAERT, Le nkanga chez les Móngo, in: Zaire-Afrique 141(1980)39-58.

H. V.

+
+ +

Tout comme les tribus Móngo avec lesquels ils vivent en symbiose les Pygmoides qui habitent dans le secteur occidental de la cuvette centrale zairoise juste au Sud de l'Equateur connaissent des spécialistes qu'ils nomment tout comme leurs maitres mais dans leur phonétique propre kaga, appellation qui se retrouve dans les langues bantoues de ces parages comme nkanga ou ngangá. C'est la forme nkanga qui est souvent employé dans ce texte.

x x x

De ces spécialistes il y a diverses sortes, chacun dans sa sphère propre: la chasse, la pêche, la danse, la divination, la médecine, l'acquisition de richesse, de connaissances, d'honneur, du pouvoir.

En 1936 j'ai trouvé chez les Bilangi 44 nkanga: 38 hommes et 6 femmes. Des 38 hommes, 31 avaient hérité leur profession de leur père, 1 de sa mère, 5 l'avaient reçu par vocation de la part de défunts, 1 déclarait l'avoir choisi librement. Des 6 femmes 1 avait été appelée par Dieu lui-même, les 5 autres par les défunts.

A cette même époque parmi les Batoa* installés dans la région évangélisée par la mission de Flandria on comptait 21 hommes et 24 femmes nkanga.

x x x

Celui qui continue la profession de son père est initié par celui-ci, qui lui passe aussi son bofotó (1) et ses beté (2). Pour cela il suffit souvent de passer la nuit couché à côté du cadavre paternel et sur le réticule contenant les médecines du défunt (3).

La "vocation" des autres leur arrive généralement par un songe. Ce qui peut occasionner des scènes violentes. C'est ce qui arriva au célèbre Njalíngoi, du clan Lqfeli du groupement Bombwanja Losófi, Dieu lui-même lui était apparu, en compagnie de Nsongó et Lianja (4). Il lui demanda le sacrifice de son propre enfant, afin d'obtenir le pouvoir de nyangó nkanga (= maître spécialiste, quelqu'un qui a le droit et le pouvoir (d'initiation), Dieu lui-même se saisit de l'enfant endormi par les jambes pour l'emporter, mais l'enfant et sa mère résistèrent courageusement.

On criait, des torches furent allumées, les voisins accoururent en nombre suffisant pour chasser les visiteurs de marque. Cependant plus tard Njalíngoi accepta la requête et devint l'un des plus grands nkanga des Batoa.

Dans la nuit du 17.7. 1936, en visite dans la famille Bokenda vivant avec le groupe Etóo des Boende-Bombwanja, j'ai été un témoin accidentel d'une nomination. Le nommé Nkulo, récemment marié, fut éveillé (et nous tous pareillement) par les esprits qui lui criaient: "Deviens nkanga, sacrifie-nous ton enfant". Mais l'interpelé ne faisait que hurler: "Je ne veux pas!"

Tout le clan était sur pied de guerre, tout en armes, mais personne n'obtint de résultat.

* batoa: conforme au manuscrit = batswá

Entretiens la mère parvint à réfugier en forêt pour mettre l'enfant en sécurité.

La solidité des croyances apparaît clairement dans ce qui arriva à Bosau, l'un des six nkanga du clan Bofanya des Botsiké (Bombwanja). Dieu le nomma en songe et lui donna l'ordre de bâtir deux huttes, chacune sur une colline - termitière. Bosau exécuta le commandement. Ensuite il devait se rendre auprès de l'agent de l'administration dont les Batja avaient une peur mortelle et lui demander deux malles en fer pour y garder ses richesses futures. Plein de confiance et obéissant l'homme se présenta à l'agent et lui exprima son désir. Il reçut la réponse qu'il n'avait qu'à acheter les malles dans une factorerie. Le néophyte ne se laissa pas dérouter. De son côté l'agent ne comprit pas comment ce pygmoïde pouvait être aussi téméraire. Une semaine de prison ne parvint pas à lui enlever la conviction de son bon droit.

x x x

Les spécialistes pour la danse sont presque toujours des femmes. Leur vocation débute habituellement d'une manière particulière. Par exemple une femme est occupée à piler des feuilles de manioc. Subitement elle sursaute en hurlant et fuit en forêt emportée par les esprits.

Lorsque les membres de sa parentèle s'aperçoivent de sa disparition ils vont à sa recherche. Ils la trouvent quelque part soit accroupie, soit montée sur un arbre, muette et les traits stupéfiés. Elle est possédée de l'esprit bongóli (5) ou yebola (6).

Pour la faire revenir à elle, on la frotte de feuilles de la plante Aframomum; ou on lui met des feuilles du safoutier Pachylobus sur la bouche. Au son du tam-tam on appelle le génie libérateur elímá (7). Ainsi elle reprend ses esprits.

On raconte que parfois la femme descend de l'arbre sans user de ses mains, la tête en bas, suivant des mouvements du corps le rythme du tam-tam qui ne cesse de battre, pendant que le cortège rentre au village. Là elle entre de nouveau en transe et exécute sa première danse bongóli.

Après quoi exténuée de fatigue elle s'écroule libérée. Puis elle raconte tout ce qui lui est arrivé, comment elle a comme reçu un coup assommant sur la tête, et comment l'esprit lui est entré dans la tête pour l'emporter en forêt. Là-dessus un sacrifice est offert aux mânes par elle ou par sa parenté. Après cela elle peut commencer son initiation.

L'apprentissage doit se faire sous la conduite d'une nyangó nkanga, c'est-à-dire une femme qui a été possédée elle-même et est capable d'instruire d'autres femmes. Après consultation de son propre bofotó elle fait connaître les premiers préceptes. Pour commencer la hutte où la patiente va être traitée doit être entourée d'un enclos de palmes, comme protection contre les esprits pendant les semaines de sa réclusion. Durant tout ce temps elle ne peut cuisiner; elle doit s'abstenir de relations sexuelles avec son mari; chaque matin elle doit s'enduire le front de kaolin blanc. Personne ne peut prendre du bois à son foyer. Entretiens sa maîtresse l'instruit des secrets des esprits et des règles de conduite.

Après cette période d'instruction, pour laquelle l'institutrice reçoit une rémunération importante, un soir de nouvelle lune les palmes de l'enclos sont enlevées. La néophyte sort pour exhiber son art à tout le groupe. Le lendemain elle se rend dans sa famille où sa danse est encore richement honorée. Après cela elle rejoint son mari et est libérée des tabous. Dès lors elle peut aller présenter

sa danse aux festivités dans les environs.

Chez les Bilangi (8) et les Batóa ces nkanga du bongóli ont une grande influence. Souvent elles entrent en rapport avec les défunts dans des songes. Ainsi elles peuvent donner de bons conseils à leurs parents et amis.

x x x

Les nkanga qui n'ont pas hérité leur profession de leur père, doivent évidemment se soumettre à l'apprentissage auprès d'un maître qui les aide à s'associer un bofotó, à offrir les sacrifices exigés, se mettre au courant des pratiques, prendre contact avec une clientèle.

x x x

Il existe de véritables écoles où de nombreux nkanga ont reçu leur formation. L'école la plus importante chez les Bilangi est celle de Ekófo Longomo de Bonangawáliko. Chez les Batóa du secteur Bokatola il y avait en 1936 trois écoles: à Lolímola chez le clan Boyau avec le maître Bokamba, à Mbanja dans le clan Bombalaka avec le maître Saka, à Boimbo dans le clan Bekaya dont le maître était une femme.

Des Batóa des Ekonda je ne connais que les écoles des Lonyanyanga, des Mpenjwa (maître Efele), des Kenge (maître Mputu). Mais il y en a d'autres.

Dans le secteur de Bokatola les écoles les plus renommées étaient celles de Njalingoi de Losófi, clan Loóso, et celle de Bokungu de Lolimola. C'est de ces écoles que sont sortis la plupart des nkanga.

Mais leurs chefs sont morts déjà depuis quelques années.

Pareilles écoles existent également chez les Nkundó. En 1936 il y en avait: à Boulama (maître Bamanga), à Bonkoso (maître Bembala), à Lokongo des Bongili (maître Bamanga), à Mbanja

(maître Boambo).

Pour les Baoto (9) des Ekonda on m'a cité les écoles de Bssongó (maître Teela), de Lokakau (maître Ilongo et Njtsikala), de Bolileko (maître Bakumbu).

x x x

A titre d'illustration voici quelques faits de la pratique courante. Lorsque Nsimbe (des Ikongo, chefferie Lioko) avait perdu ses trois enfants, il alla avec sa femme consulter le devin pygmoïde Boulu d'Ilewo (chefferie Bssongó). Celui-ci demanda son "odeur", c'est-à-dire une pièce de monnaie, quelques poils et ongles, le tout après avoir été frotté sur la peau de l'homme et de la femme. La nuit suivante le nkanga dormit avec cette "odeur" à son côté. Le lendemain il appela les consultants et leur demanda deux fourrures de chats sauvages et deux anneaux de cuivre. Ces objets ayant été cherchés et remis au devin, celui-ci questionna solennellement les clients sur le motif de leur consultation. Nsimbe exposa comment ses trois enfants étaient morts et qu'il désirait les voir remplacés. Là-dessus Boulu alla se mettre l'accoutrement de devin: du kaolin blanc sur le front, les joues, la poitrine, les avant-bras, les jambes; sur la tête le chapeau à plumes bonkanga, le réticule bokumbé par dessus l'épaule, le grelot elefó à la main.

Revenu sur la place devant sa case le devin tire de son réticule la corne magique qu'il plante en terre et s'accroupit devant. La consultation est publique mais l'assistance se maintient à une distance respectueuse. Le devin cueille quelques feuilles de son arbuste magique, les triture, exprime la sève qu'il fait couler dans la corne, en invoquant les befotó à haute voix. Ensuite il prend une autre feuille, qu'il bat sur le poing gauche;

il jette une partie à gauche et une autre à droite, fait sonner la cloche et regarde dans la corne. Après plusieurs invocations et une sonnerie prolongée le devin appelle le nom des deux premiers enfants: "Bolekaya et Nkoka, venez, votre père est ici". Il ne peut appeler le troisième, parce qu'il est décédé à la naissance et n'avait pas reçu de nom. "Etes-vous là?" Les enfants répondent: "Nous sommes là".

(Le devin s'est mis dans les narines des fruits perforés ou des feuilles écrasées et imite ainsi la voix des enfants). Ensuite il demande aux enfants pourquoi ils sont morts et reçoit la réponse: "Nous étions heureux avec nos parents, mais quand maman a écrasé un chilognathe trois fois de suite nous sommes décédés". Ainsi la première question était élucidée.

Restait le troisième enfant. Le devin répète les rites puis crie que la mère a un morceau de copal dans le corps. Il fait la femme s'étendre sur une feuille de bananier, fait une petite entaille dans la peau, se dresse, écrase dans la main un morceau de feuille de bananier, sonne la cloche, circule autour de la femme en criant: "copal, je te cherche, sors, sors". Le corps de la femme commence à gonfler, le nkanga frotte l'endroit, se redresse, commence une convulsion en signe que le copal travaille. Ensuite il ouvre la feuille écrasée dans la main; effectivement il s'y trouve un morceau de copal. C'était la cause du troisième décès.

De son petit pouce droit il prend le doigt correspondant de la femme pour la redresser. Toute l'assistance crie la joie: "felele, l'explication est donnée".

La femme doit offrir une poule. Le devin donne ses instructions pour la conduite ultérieure: la femme doit s'abstenir de poissons pris dans une nasse tressée en écorces de Haumania, elle ne peut chercher des aliments quand il fait noir, elle ne peut déposer son

enfant pendant qu'elle travaille au champ. Le mari doit planter un bananier devant sa case et y jeter les cendres et les balayures de sa hutte. Personne ne peut tuer une civette devant sa maison.

Nsimbe paya encore dix anneaux de cuivre et rentra chez lui tout heureux. Plus tard sa femme lui donna deux enfants, mais ceux-ci moururent aussi, parce que le père n'avait pu observer les interdits: il avait été réquisitionné pour le service militaire.

x x x

Le second cas fournit l'explication de la mort de deux polygames de Bongilambengi (chefferie Lioko). La parenté demanda l'explication au devin Nkekela de Bsongo. Celui-ci appela le premier défunt la nuit dans un pot. La cause de la mort était l'inobservance d'un tabou: il était interdit de retirer la lance d'un sanglier pris dans un piège à lance, avant d'avoir préparé une pratique magique déterminée.

Cependant son propre fils avait pris ainsi un sanglier. Ramené au village le père en avait mangé et en était mort.

Le second polygame déclara qu'il était allé au village voisin Befili (chefferie Bombomba) pour payer la dot pour une des veuves du chef Benkoma. Or la parenté n'agréait pas le prétendant, et le maudissait: "qu'il meure comme Benkoma". Une des veuves était même allée personnellement sur la tombe de son mari défunt pour y répéter la malédiction. De sorte que le prétendant était inévitablement condamné à mourir.

NOTES

1. Bofotó voir G. HULSTAERT, Dictionnaire lomón-go-français. Annales M.R.C.B. Sciences de l'homme, vol. 16 T. I et II, Bruxelles, 1957 (Dict.), p. 139
Bofotó: fantôme, revenant. On désigne ainsi spécialement les manes qui sont sollicités pour donner force et pouvoir aux pratiques magiques. Dict. supplément p. 22: une force surnaturelle.
2. Beté pl. de boté. Dict. 334: "médicament, talisman, pratique magique".
3. Le réticule concerné s'appelle bokúmbé. Dict. 190: "un sac tressé en cordes et en forme de filet". Il n'a pas de signification magique par lui-même.
4. Sur ces deux personnages de l'épopée môngo il existe une documentation très étendue. Voir la bibliographie suivant l'article de S. CARBONNELLE (tome I, vol. 1)
5. Bongóli, Dict. 413: "mâne, esprit; désigne les manes en relation bienfaisante ou malfaisante avec les vivants". Signification spéciale: "hystérie", en synonyme de yébola.
6. Yébola, Dict. 1918-1920. Mot d'origine Eleku, synonyme de bongóli: possédée. C'est devenue une institution, une classe de personnes possédées et qui peuvent subir un traitement du genre psychanalytique. Ce phénomène encore très vivant, mériterait d'être mieux étudié. Le peu de littérature existante sur ce point: BOELAERT E., Yébola, in: Kongo-Overzee 1(1934-35) 1, 16-19. IDEM, Yébola, in: Band 17(1958)182-184; RUFFIN-PIERRE M.P., Femme Zebola ou femmes hantées par un esprit, in: La voix du congolais 1947, XIV, 613-614.

C'est le moment de rappeler ici le cas tout à fait semblable de Marie aux Léopards, voir JADOT J.M., Sous les Manguiers en fleurs, Paris, 1922, p. 177-224 avec la réponse de COLLIGNON A., La véritable Histoire de Marie aux Léopards, Paris, 1922.

7. Elímá, Dict. 545. Esprit, génie, extraordinaire. Désigne surtout le génie de la nature résidant à divers endroits. Parfois génie protecteur du clan ou famille et souvent fournisseur de progéniture. Il me semble utile de rappeler comment de grands ethnologues comme SCHMIDT W., (Die Ursprung der Gottesidee, IV, 322), informé par P. SCHEBESTA, ont répandu des conceptions tout-à-fait erronées concernant l'elímá des Nkundó. Malgré les rectifications plusieurs fois répétées par les chercheurs sur place (Congo 17(1936)42-52) une publication plus récente reprend les idées manifestement fausses BAUMANN H., Nyama, die Rachemacht, in: Paideuma 4(1950)191-230. La dernière mise au point: HULSTAERT G., Sur les génies des Móngo, in: Cahiers des Religions Africaines. 3(1969)49-54.
8. Parmi les pygmoides de l'Equateur on distingue:
- (1) Bafotó, Dict 139. Chez les Móngo de Yakata et aux environs de Basankusu.
 - (2) Bilángí: des deux cotés de la Loílaka (Momboyo).
 - (3) Balúmbe: Dict. 222. Aux environs de Mbandaka; au nord du Ruki; chez les Boangi Riverains du Ruki; entre Ruki et Ikelemba.
 - (4) Batswá: Entre Ruki-Boloko-Loilaka-Lac Tumba- rivière Lofoi (Ekonda): Dict. 447 entre Ingende-Bokatola;

- (5) Iyéki: à l'intérieur de Wafanya, des deux côtés de la Lokoló.
- (6) Boné: entre la rivière Lokoló et le Lac Maindombe (Inongo).
- (7) Jöfé: Haute Tshuapa - Tokombe-kombe (Ikela)

H. V.

*ETUDES DE LITTERATURE
LINGUISTIQUE
ART*

LES PREDICATS NON-VERBAUX EN MBA

La langue mba (non-bantu) souvent appelée Kimanga est parlée dans le Haut-Zaire dans une aire linguistique située entre Kisangani et Banalia. Elle est classée dans le groupe oriental de la sous-famille étiquetée "Adamawa-Eastern" de la famille Niger-Congo (dans la classification de GREENBERG). Sa parenté avec le mondunga parlée aux environs de Lisala dans la Région de l'Equateur a été déjà établie.

Le Professeur BOKULA Moiso, actuellement Secrétaire Général Académique de l'ISP-Mbandaka a décrit la langue mba, en 1976, dans une thèse de doctorat intitulée

"La phrase mba: étude de sémantique générative". La présente étude se limite à présenter un inventaire non exhaustif des prédicats non-verbaux exprimables en mba. L'on remarquera que la théorie linguistique utilisée ici est la sémantique générative qui reconnaît que la sémantique est inséparable de la syntaxe.

1. En sémantique générative, une proposition est en réalité tout ce qui domine simultanément un Prédicat et un ou plusieurs Arguments. La règle qui analyse la proposition en ses constituants immédiats est formalisée de la manière suivante:

$$P \longrightarrow \text{PRED ARG}_x(y)$$

Cette règle stipule que toute PROPOSITION (P) se réécrit comme un PREDICAT (PRED) comportant obligatoirement un argument-sujet (x) et éventuellement un argument-objet (y).

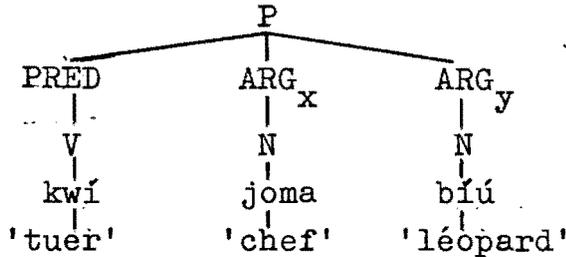
La notion de PROPOSITION introduite dans la présente étude n'a rien à voir avec celle qu'on trouve dans la grammaire traditionnelle. Quant au prédicat, nous le considérons comme une unité sémantique

qui exprime la substance du message transmis par le locuteur (ou par l'interlocuteur éventuel) au sujet de quelqu'un ou de quelque chose. C'est à ce titre que le prédicat précède l'argument dans la règle ci-dessus même si l'ordre des éléments (PRED+ARG) ne respecte pas l'ordre fixe des éléments tels qu'ils sont produits par le locuteur en structure de surface.

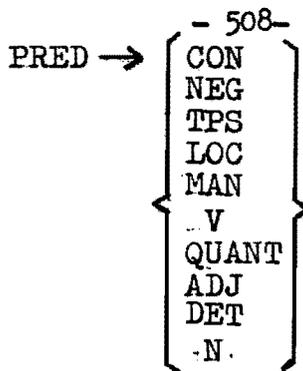
ex. jomá kwi bíú

"le chef tué le léopard"

Si nous omettons la phrase implicite JE TE DIS QUE, la structure simplifiée sous-jacente à la phrase ci-dessus est:



2. Si l'on poursuit l'exploration de l'analyse de la proposition, il est possible d'analyser le prédicat en d'autres unités sémantiques comme le montre la formalisation de la règle suivante:



Cette règle énonce qu'un prédicat se réécrit comme soit un connecteur (CON), soit un négateur (NEG), soit un temps (TPS), soit un locatif (LOC), soit une manière (MAN), soit un verbe (V), soit un quantificateur (QUANT), soit un adjectif (ADJ), soit un déterminant (DET), soit un nom (N).

Le Prédicat est verbal lorsqu'il contient l'élément fondamental verbal; il est non-verbal quand il ne contient pas d'élément verbal. Ainsi les connecteurs, les négateurs, les marques de temps, les locatifs, les adverbes de manière, les quantificateurs, les adjectifs, les déterminants et les noms sont-ils des prédicats non-verbaux.

2.1. Le connecteur

Le connecteur est un prédicat qui peut faire de deux propositions sous-

jaçentes une seule phrase transformée de surface. Il a des propositions comme arguments (sujet et objet) et est à ce titre toujours poly_adique. Il peut soit mettre en rapport deux mots ou groupes de mots, soit exprimer une relation d'implication, de dépendance entre deux propositions.

Parmi les connecteurs, on distingue:

- les conjoncteurs dont le rôle est d'unir deux ou plusieurs propositions en une phrase;
- les disjoncteurs qui expriment le sens précis de "l'un ou l'autre ou les deux à la fois";
- les implicateurs qui expriment une relation de dépendance entre deux propositions dont l'une est enchâssée et l'autre enchâssante. En principe, il y a autant d'implicateurs qu'il y a de relations d'implication entre différentes propositions sous-jaçentes.

La phrase suivante:

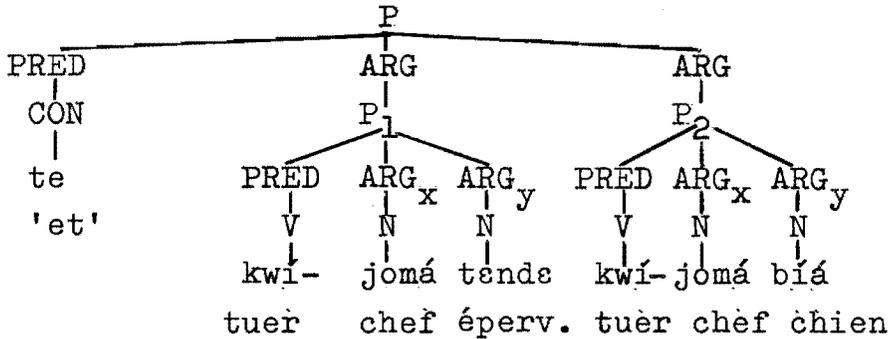
jomá kwi téndé te bíá

"le chef tué l'épervier et le chien"
provient de deux propositions sous-jaçentes suivantes:

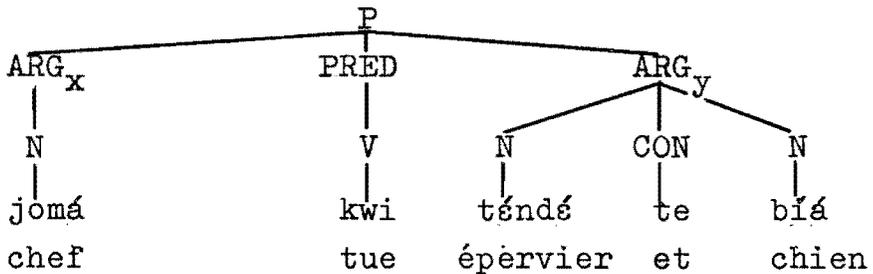
a) jomá kwi téndé
 "le chef tue l'épervier"

b) jomá kwi bíá
 "le chef tuè le chien"

dont la représentation sous forme d'arbre dérivationnel est:



et se transforme en



Rappelons qu'il existe autant de connecteurs qu'il existe de relations d'implication entre les propositions. En effet il est possible de dériver d'autres prédicats-connecteurs par surspécification. On peut ainsi avoir
 1) le connecteur CONCESSIF qui exprime un rapport de concession c'est-à-dire la

raison qui pourrait s'opposer à l'action indiquée par la proposition enchâssante. Il est phonologisé par ándé signifiant "même si", "quoique".

Exemple: ándé mábo ...

"même si tu viens..."

- 2) le connecteur CAUSAL exprime la cause. Cependant on peut exprimer une cause antérieure à l'effet d'une action comme le montre l'exemple suivant:

no doa mo mandé nãgbikalé te kwígé

"je t'appelle parce que je m'approche de la mort"

On peut aussi exprimer une cause postérieure à l'effet d'une action, c'est à-dire un but.

exemple: no doa mo ta 'í zú cu

"je t'appelle pour que nous descendions"

- 3) le connecteur ADVERSATIF implique une opposition à l'action ou à l'état exprimé par le prédicat verbal de la proposition enchâssante. Il est phonologisé par le morphème sókáné "mais":

no kunda mó kúndá sókáné jomá kunda bé

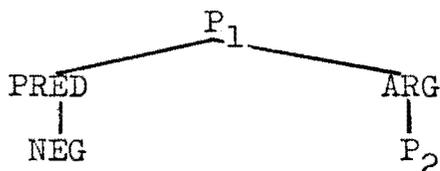
"je t'aime mais le chef ne veut pas"

Ainsi qu'on le remarque, nous traitons les connecteurs comme des prédicats non-verbaux c'est-à-dire des opérateurs de phrase ou

foncteur dont le rôle est d'établir une relation sémantique entre propositions.

2.2. Le négateur

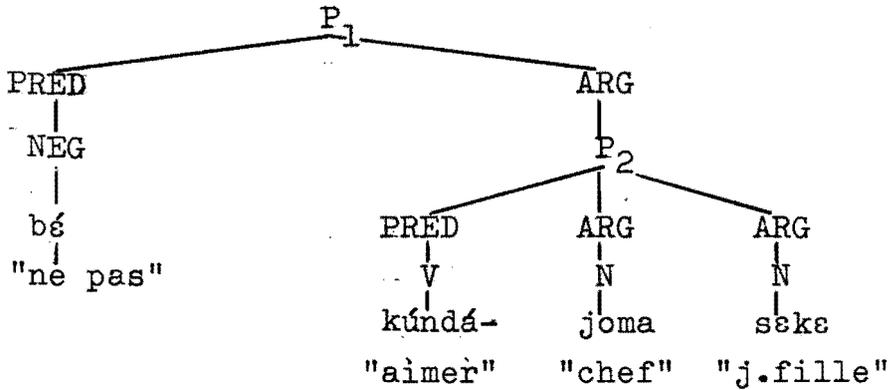
Le négateur est un prédicat dont le rôle est de nier le prédicat de la proposition sous-jacente immédiatement inférieure. Autrement dit, le prédicat négateur est en structure sous-jacente le prédicat d'une proposition supérieure dont l'argument-sujet est obligatoirement une proposition comme le montre la dérivation suivante:



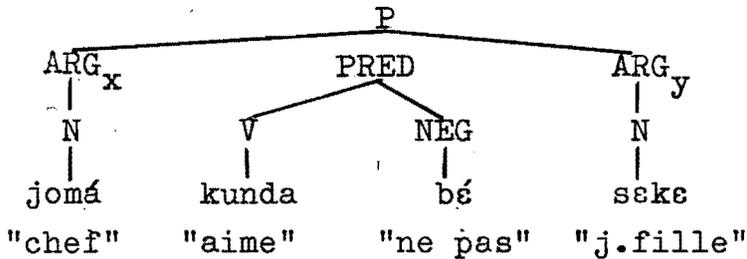
Le négateur peut être exprimé par les locutions telles que "il n'est pas vrai que", "ce n'est pas le cas que" ...

exemple: jomá kunda bé sèkè

"le chef n'aime pas la jeune fille"
dont la représentation sémantique simplifiée est:



qui se transforme en:



Le prédicat négateur affecte tous les autres prédicats non-verbaux immédiatement inférieurs tels que le locatif, le temps, la manière...

Exemples: jomá ábola bé kómbi

"le chef ne viendra pas demain"

jomá da bé boso

"le chef ne marche pas lentement"

jomá za bé lági

"le chef ne mange pas dans la maison"

Dans les exemples ci-dessus, on ne nie pas les verbes signifiant "venir", "marcher" et "manger"

mais plutôt les prédicats signifiant "demain", "lentement" et "dans" car ces phrases sont paraphrasables en "ce n'est pas demain que le chef viendra", "ce n'est pas lentement que le chef marche", "ce n'est pas dans la maison que le chef mange". Dans le même ordre d'idées, le prédicat négateur peut affecter, selon le sens, n'importe quel constituant de la proposition.

Exemples: jomá za bé

"le chef ne mange pas" mais il se promène par exemple.

jomá za bé bõse

"le chef ne mange pas de bananes" mais il mange du manioc

'ésa bálonjwá kwi téndé

"ce n'est pas le villageois qui tue l'épervier"

'ésa gbelá jomá li

"ce n'est pas l'habit que le chef porte"

Il est à noter qu'en mba, le prédicat négateur est souvent antéposé à l'élément non verbal qu'il affecte comme le montrent les exemples ci-dessus.

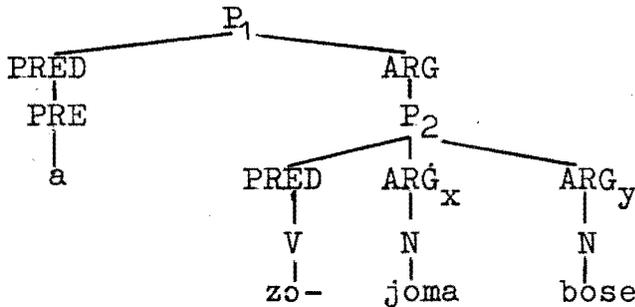
2.3. Le temps

Le temps est un prédicat non-verbal dont le rôle est d'indiquer à quel moment se situe l'action ou l'état exprimé dans la phrase. Il se traduit en mba soit par des affixes soit par des adverbes ou locutions adverbiales de temps. Son argument sujet est toujours propositionnel.

jomá zà bōse

"le chef mange de bananes"

La représentation sémantique simplifiée sous forme d'arbre de cette phrase est:



"manger" "chef" "bananes"

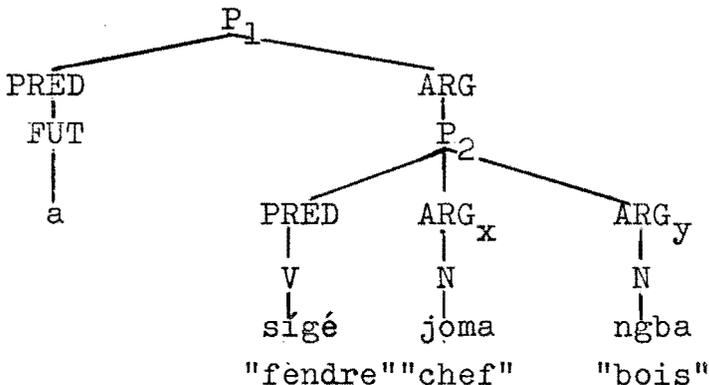
La langue mba exprime trois temps fondamentaux: le présent, le passé et le futur. Le PRESENT est un prédicat qui situe l'énoncé dans l'instant de la production du discours; le PASSE situe l'énoncé dans un moment avant l'instant présent, tandis que le FUTUR situe l'énoncé dans un moment après l'instant présent.

Il est évident que les prédicats temporels PRESENT, PASSE et FUTUR peuvent être surspécifiés par d'autres prédicats temporels dérivés. La langue mba exprime par exemple trois types de PASSE. En effet le locuteur peut exprimer un passé équivalent à ce que l'on peut appeler 'passé immédiat'. Il peut exprimer un fait passé mais qui s'est déroulé aujourd'hui ou avant aujourd'hui.

jomá así ngbá sí

"le chef fendra du bois"

dont la structure sous-jacente simplifiée est:



2.4. Le locatif

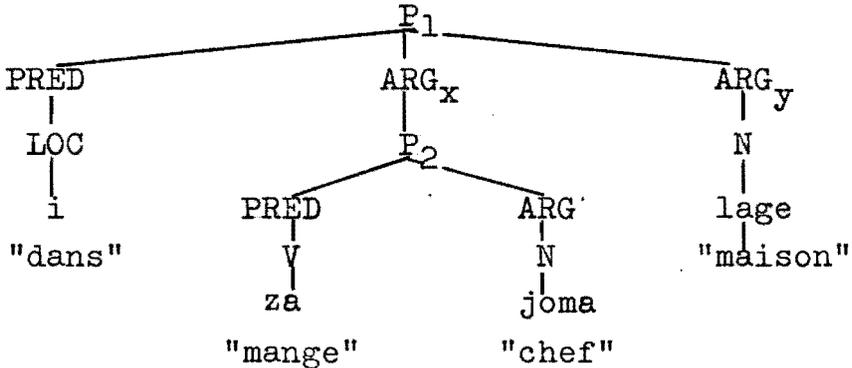
Le locatif est un prédicat non-verbal qui exprime le déroulement dans un lieu du procès du verbe et dont l'argument-sujet domine une proposition. Il s'exprime soit par des adverbes ou locutions adverbiales de lieu, soit par des prépositions

ou locutions prépositives de lieu, soit enfin par des postpositions ajoutées à des noms.

Exemple: jomá zà lágì

"le chef mange dans la maison"

dont la structure sémantique sous-jacente est représentée par la dérivation suivante:



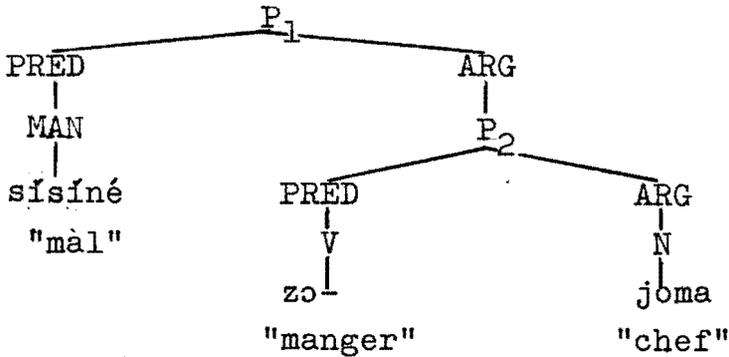
2.5. Manière

Le prédicat non-verbal étiqueté MANIERE et dont l'argument-sujet domine une proposition, exprime la manière d'être dans l'exécution ou l'état exprimé par le verbe. Il s'exprime par des adverbes ou locutions adverbiales de manière. Nous intégrons au prédicat-manière les unités lexicales telles que les onomatopées et les idéophones.

Exemple: jomá za sísiné

"le chef mange mal"

dont la représentation sémantique simplifiée est:



2.6. Le quantificateur

1. Le quantificateur est un prédicat non-verbal qui exprime la quantité par laquelle une catégorie d'êtres ou d'objets est définie. A l'instar du système logique, il existe deux types de quantificateurs:

a) le quantificateur existentiel: on affirme l'existence d'êtres ou d'objets qui ont une certaine propriété. On peut l'exprimer logiquement par la locution "il existe au moins un x... tel que".

Exemple: yéta njozúle kwi téndé

"quelques gens tuent lès éperviers"

b) le quantificateur universel: on affirme que les êtres ou objets quelconques d'une certaine catégorie ont telle ou telle propriété. Il s'exprime logiquement par la locution "pour n'importe quel x" ou "quel que soit x".

Exemple: jomá kwi nozé bé bomúnaké

"le chef tue tous les animaux"

Il est évident qu'on peut exprimer simultanément les deux types de quantificateur dans une même phrase comme dans la phrase suivante:

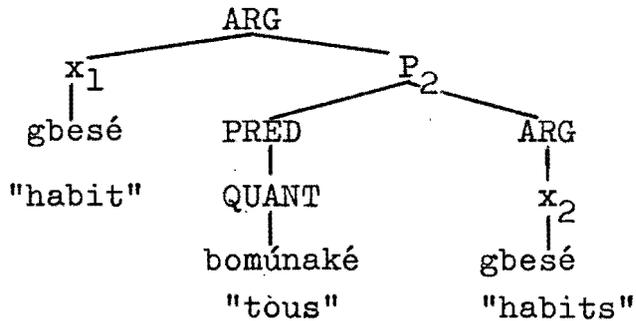
ndé kunda gbesé byala bomúnaké

"il aime tous les trois habits"

dans laquelle byala "trois" et bomúnaké "tous" sont des quantificateurs respectivement existentiel et universel.

2. En structure sous-jacente, la jonction du prédicat quantificateur au nom auquel il se rapporte provient de la relativisation, c'est à-dire d'une structure telle qu'un noeud ARG (argument) domine à la fois un nom (x_1) et une proposition dont l'argument est identique au nom dominé par l'argument de la proposition supérieure.

Exemple:



dont la paraphrase est "des habits qui sont tous"

3. Il est possible d'obtenir, par des règles de surspécification, d'autres prédicats quantificateurs tels que MAJORITAIRE et MINORITAIRE qui expriment respectivement un grand nombre indéterminé et un petit nombre indéterminé d'êtres ou d'objets d'une certaine catégorie.

Exemple: njozúle béls

"beaucoup de gens"

jomá zà bôse céds

"le chef mange peu de bananes"

Le prédicat quantificateur NUMERIQUE exprime le nombre, le chiffré, comme "un", "deux", "trois", "quatre"...

Le prédicat quantificateur surspécifié DISTRIBUTIF exprime l'idée de répartition d'êtres ou d'objets pris chacun en particulier. Exemple: légbéle

"chaque habit"

Le prédicat MULTITUDE exprime un très grand nombre indéterminé d'êtres ou d'objets. Exemple: 'í aúda

"une multitude d'enfants"

2.7. L'adjectif

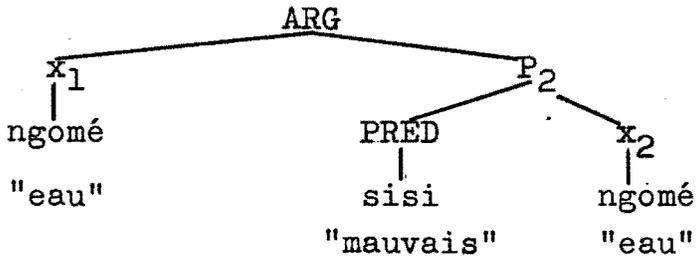
Le prédicat non-verbal ADJECTIF exprime la qualité du nom auquel il se rapporte. Comme le quantificateur, l'adjectif est joint

au nom par la relativisation.

Exemple: ngó sisime

"une mauvaise eau"

dont la représentation sémantique simplifiée est issue de la dérivation suivante:



dont la paraphrase est "eau qui est mauvaise"

2.8. Le déterminant

Nous regroupons sous l'étiquette vague de DETERMINANT tous les autres prédicats non-verbaux qui, en structure sous-jacente, se joignent au nom auquel ils se rapportent par la relativisation comme ci-dessus pour le quantificateur et l'adjectif.

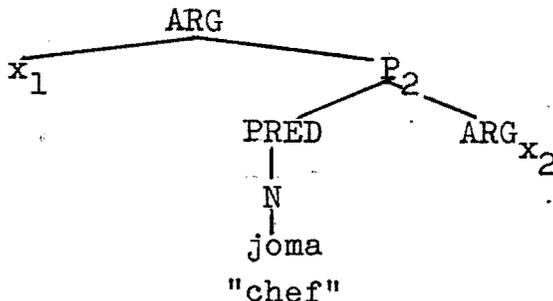
Les règles de surspécification donnent naissance à d'autres prédicats tels que IDENTIQUE, DIFFERENT, DEMONSTRATIF, PRESENTATIF ...

Le prédicat IDENTIQUE exprime "ce qui n'est pas autre". Le DIFFERENT indique une distinction entre plusieurs êtres ou objets tandis que le DEMONSTRATIF "montre" les êtres ou les objets qui sont proches ou éloignés du sujet parlant.

Exemples: me njozúúge
"le même individu"
géta njozúge
"un autre individu"
ngoóme
"cette eau-ci"

2.9. Le nom

Le nom peut être considéré comme un prédicat non-verbal. En effet l'analyse logique du nom montre qu'il provient logiquement d'une structure enchâssée où il figure sous le noeud PRED. Le nom joma "chef" provient d'une structure sous-jacente relativisée et paraphrasable en "x tel que x est joma" ou bien "x qui est joma" comme le montre la dérivation suivante:



Le nom peut être surspécifié par beaucoup d'autres prédicats non-verbaux tels que ABSTRAIT, CONCRET, PLURIEL, VIVANT, COLLECTIF, CHARNEL, HUMAIN ...

2.10. Beaucoup d'autres prédicats non-verbaux proviennent des règles transformationnelles. Rappelons que les règles transformationnelles convertissent en structures de surface certaines structures sémantiques de base.

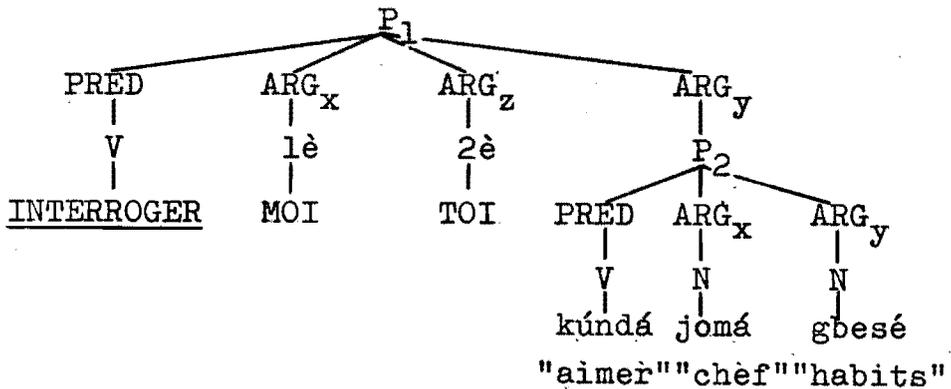
Sans entrer dans le détail, examinons quelques cas.

1) le prédicat INTERROGATIF symbolisé par INTER provient de la conversion du verbe performatif INTERROGER dans une question OUI/ NON. Il est phonologisé par un contour d'intonation spécifique en fin de phrase, mais il est signalé graphiquement par un point d'interrogation.

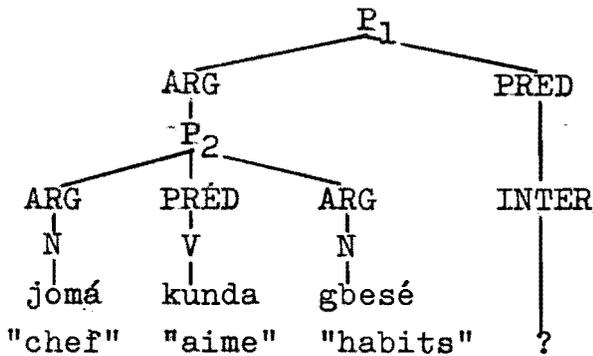
Exemple: jomá kunda gbesé?

"est-ce que le chef aime les habits?"

dont la structure sous-jacente est:



paraphrasable en "je t'interroge si le chef aime les habits" et qui se transforme en surface par:



- 2) le prédicat RECIPROQUE symbolisé par RECIP apparaît si, et seulement si,
- les verbes de deux propositions sous-jacentes (P_1 et P_2) sont identiques;
 - le sujet et l'objet de la proposition P_1 est respectivement identique à l'objet et au sujet de P_2 comme le montre l'exemple ci-dessous.

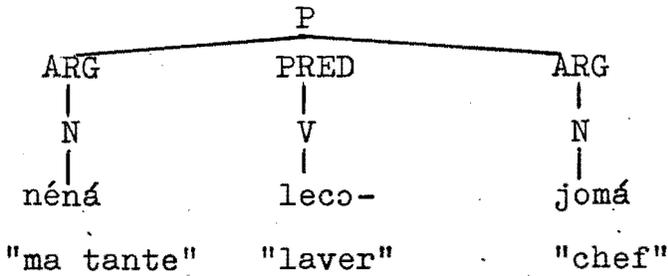
daká te bíá b́ kpomane

"le chimpanzé et le chien se grattent mutuellement"

qui provient de: 1) "le chimpanzé gratte le chien" (P_1)

2) "le chien gratte le chimpanzé" (P_2)

et dont la structure de surface est représentée par l'arbre dérivationnel suivant:



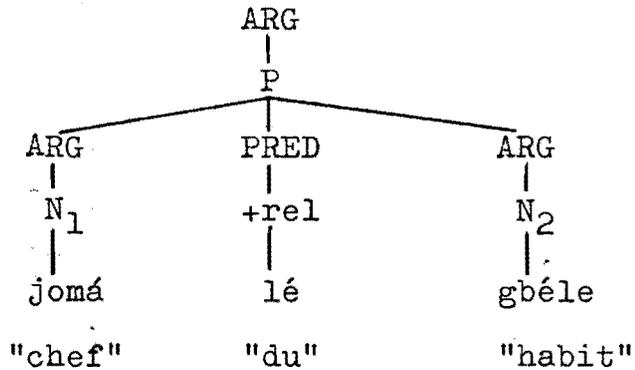
- 4) Le prédicat non-verbal de relation symbolisé par +rel apparaît dans la génitivisation. Celle-ci est une règle transformationnelle qui donne lieu à des "compléments déterminatifs" ou "pronoms connectifs".

Le prédicat de relation (+rel) intègre au moins la notion de relation comme par exemple dans l'expression de possession aliénable. Il est phonologisé par l'accord du nom désignant l'objet possédé.

Exemple: jomá légbéle

"l'habit du chef"

dont la représentation sémantique superficielle sous forme d'arbre est:



où N₁ désigne le possesseur et N₂ le possédé alors qu'en bantou l'objet possédé précède le possesseur comme le montrent les traductions suivantes:

- (Kiswahili) nguo ya sultani
- (Lingala) elamba ya mokonzi
- (Lomóngo) bitóo byá bokonji

ISP
MBANDAKA

BOKULA MOISO
Professeur à l'UNAZA
Secr. gén. académique

**LE VOCABULARIUM LATINUM, HISPANICUM ET
CONGENSE : nouvelles notes marginales**

Dans un article *The Dictionary and the Historian* (*History in Africa*, I (1974) pp. 149-152), Jan Vansina recommandait les anciens dictionnaires comme des sources historiques reflétant l'état culturel d'une société à un moment donné. A titre d'exemple, il s'appliquait à extraire des informations sur l'ancien royaume Kongo d'un dictionnaire trilingue du milieu du XVII^e siècle, dont il subsiste une copie faite par le missionnaire flamand Georges de Geel (+ 27 décembre 1652).

L'article de Vansina a provoqué de notre part quelques Remarques marginales (H. T. A., III (1976), pp. 155-156); nous y écrivions: "Il est pratiquement certain que le dictionnaire latin-espagnol apporté au Congo (et utilisé par les premiers capucins pour se composer un vocabulaire kikongo) ... était l'ouvrage Lexicon e sermone latino in Ispaniensem, publié à Salamanque en 1492 par l'humaniste Elio Antonio Calà Harana del Oio, nommé aussi Antonius Nebrissensis... Nous soupçonnons qu'il fut apporté au Congo par le capucin José de Pernambouc, appartenant à la province religieuse de Castille, débarqué à Mpinda le 9 mars 1648".

A la suite de nouvelles recherches sur le dictionnaire qui a servi de base au premier vocabulaire kikongo, nous sommes en mesure de présenter certaines précisions concernant l'édition apportée au Kongo et l'identité du missionnaire qui, très probablement, l'y avait amenée.

L'édition originale de l'ouvrage d'Antonius Nebrissensis, publiée à Salamanque en 1492, portait le titre Lexicon, hoc est dictionarium ex sermone latino in hispaniensem; un exemplaire de cet incunable est conservé à

la British Library de Londres. Le dictionnaire fut "revu et augmenté" à plusieurs reprises: Alcalá de "enarez (Complutum): 1520; Grenade: 1561; Anvers: 1571; Antequera: 1581. De cette dernière édition, il existe un exemplaire à la British Library et à la Bibliothèque Royale de Bruxelles. En voici le titre:

Aelii Antonii Nebrissensis... Dictionarium, immo quadruplex ejusdem antiqui Dictionarii supplementum, nunc de novo nepotis sui diligentia excussum atque correctum et multipli vocum additione locupletatum, primum quidem dictiones habet Latinas in sermonem Hispanum versas; secundum autem vice versa Hispanas Latinae linguae redditas amplectitur; tertium vero nomina propria indicat regionum, urbium, montiumque et aliarum multarum; quartum et ultimum contraria vice ostendit neotericas ac vulgares regionum ubicumque et aliarum rerum proprias appellationes, Antiquaeriae, A. D. MDLXXXI.

On sait que les capucins ont copié non seulement le terme latin, mais aussi sa traduction espagnole, à laquelle ils ajoutèrent l'équivalent en kikongo. Cependant, la traduction espagnole est souvent omise.

Une comparaison rapide du "vocabulaire de

Georges de Geel" et de l'édition de 1581 du dictionnaire d'Antonius Nebrissensis permet d'affirmer que c'est cette dernière édition que les capucins avaient en main. Citons quelques exemples caractéristiques:

Dictionarium	Vocabularium
Architectus. Por el maestro de obra	Architectus: el maestro del edificio
Bicolor. Por cosa que tiene dos colores	Bicolor: cosa de dos colores
Biennium. Por espacio de dos annos	Biennium: tiempo de dos annos
Mercatus. Por el mercado, lugar de comprar	Mercatus: lugar adonde se compra y vende
Pharos. Por el farol para lumbre de los marineros	Pharos: farol para lumbre para los marineros

Nous constatons par ces quelques exemples, qu'on pourrait multiplier, que l'auteur du Vocabularium a copié la version espagnole du Dictionarium, tout en la simplifiant quelque peu: obra devient edificio, espacio devient tiempo. Dans d'autres cas, l'auteur du Vocabularium n'a pas copié l'explication des termes d'origine grecque, mais sa traduction kikongo de ces termes est basée sur cette

explication. Voici deux exemples :

Dictionarium	Vocabularium
Bibliopola, librorum venditor, el librero	Bibliopola: librero, quissumbissa mari- vulu (rivulu, divulu=livro, livre)
Bibliotheca, librorum repositorium, libreria	Bibliotheca: libreria, elundilu ria marivulu

Nous concluons que ce fut très probable-
ment l'édition de 1581 du dictionnaire
latin-espagnol que les capucins ont utilisée.

Cette probabilité se trouve renforcée par
le fait que parmi les membres de la première
caravane des capucins, débarquée à Mpinda le
25 mai 1645, il y avait un Père originaire
d'Antequera, lieu d'édition du Dictionarium.
Située au nord de Malaga, cette ville, déjà
importante au temps des Romains qui l'appe-
laient Anticaria, avait été reprise sur les
Maures en 1410. En 1613, un couvent capucin
y avait été fondé, appartenant à la province
religieuse de l'Andalousie.

Le P. José de Antequera était un des cinq
capucins espagnols, qui avec sept confrères
italiens, formaient la première caravane
destinée à la Préfecture apostolique du
Kongo. Durant de nombreuses années, il

avait été définitiveur (assistant du provincial), de même que maître des novices de sa province d'Andalousie. Lors de l'embarquement de cette première caravane à Sanlucar (20 janvier 1645), le sermon d'adieu avait été prêché par le gardien (supérieur) du couvent capucin de ce port, le P. Hermenegildo de Antequera, un compatriote du P. José.

Nous croyons donc que le P. José de Antequera a apporté au Kongo le dictionnaire d'Antonius Nebressensis publié soixante ans plus tôt dans sa ville natale. Il n'est pas exclu que le P. Hermenegildo lui en ait fait cadeau. D'autre part, les fonctions exercées par le P. José avant son départ pour le Kongo, permettent de lui attribuer suffisamment d'intérêt intellectuel pour qu'il emporte ce dictionnaire, sans doute en prévision de la formation des futurs prêtres Kongo.

Le P. José d'Antequera fut le premier capucin à mourir au Kongo; il avait célébré solennellement la fête du Saint-Sacrement, le 15 juin 1645, à la résidence du comte de Soyo; une quinzaine plus tard, le 1^{er} juillet, il succomba à Mpinda. Cfr F. BONTINCK (éd.), Jean-François de Rome, O.F.M.Cap., La fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo (1648), Louvain-Paris, 1964, pp. 12, 35;

J.. PELLICER DE TOVAR, Mission evangelica al reyno de Congo, Madrid, 1649, pp. 3, 14, 16.

Le 4 août 1649, le Préfet des Capucins, Bonaventura d'Alessano pouvait écrire à la Propagande qu'avec l'aide du prêtre mulâtre Manuel Roboredo, né à Mbanza Kongo, on avait déjà composé un vocabulaire (A. BRÁSIO, Monumenta missionaria africana, Lisbonne, 1965, X, p. 385). Il s'agissait sans doute du Vocabularium Latinum, Hispanicum et Congense, copié par certains missionnaires, entre autres par Antonio de Teruel, Girolamo da Montesarchio et Georges de Geel. Seule la copie de ce dernier nous est parvenue, mais elle attend toujours une édition critique.

B.P.215

F. BONTINCK, CICM

KINSHASA XI

Annales Aequatoria 1(1980) 537-574
CARBONNELLE S.

**DIEU, L'HOMME ET LA FEMME
DANS L'EPOPEE NSONG'A LIANJA**

« Iny'ant'auma, lɔsekaki ngoya t'afa la
jemi Inyo jweaki te ngoya aombombe
nd'ebulu ? Jwenaka ng'oa'm'otsw'osambe-
la fafa Wai »

Aotswé o nda wato bol'ise kwongoso,
aokit'ise nda looko ju : K'ise te : « We
na ? » Asanga : « Emi Bokele w'Oluka » .

INTRODUCTION

S'il est une vérité que la psychologie moderne a établi, c'est le fait que nul ne peut effacer les traces qu'un passé de tradition a déposées dans son affectivité profonde.

L'homme naît "situé" dans une culture propre, il fait partie d'une communauté définie avant d'engager toute opinion personnelle. Cette conditionnalité psychique joue dans son inconscience au niveau non de l'inconscient individuel, objet des explorations de Freud,

mais au niveau de l'inconscient collectif aux investigations desquelles C. G. Jung s'est principalement consacré.

En effet, rappelons-nous les immenses recherches que Jung entreprit, non seulement à l'intérieur de la tradition judéo-chrétienne mais dans l'inconscient collectif germanique et "aryen" qui le précéda, dans la tradition gréco-latine, dans celle de certaines peuplades africaines dont il tenta de revaloriser le mode de pensée archaïque ainsi que dans les traditions orientales hindoues, thibétaines et chinoises.

Il reconnut ainsi l'existence d'une "psyché" aryenne distincte de la psyché juive ou de la psyché chinoise.

Pourquoi n'y aurait-il pas une "psyché" môngo d'aujourd'hui?

Certes, pour découvrir l'être-môngo, l'approche psychologique n'est pas suffisante, diverses approches, mythiques, linguistiques, philosophiques devraient également être abordées. Contentons-nous d'une approche mythique pour saisir quelque peu le passé du Môngo, un passé d'une première compréhension des mythes et des symboles peut déjà nous révéler.

Demandons à l'épopée nationale môngo "Nsong'â Lianja" de nous donner les images primordiales, fondamentales de l'être suprême, de la mère, du père, du concept de vie et de mort, images symboliques de toutes ces réalités archétypiques aux racines archaïques qui fonctionnent dans l'inconscient collectif et qui constituent les schémas constitutifs de tout être humain. Remarquons de suite, que, dans une société en pleine mutation comme celle du Zaïre, l'homme moderne zaïrois par son "rationalisme" veut dépouiller toutes les choses et les êtres de leur mystère et de leur numinosité; il détruit malheureusement par là sa faculté de réagir aux symboles; les archétypes perdent pour lui leur aspect émotif et dynamique, ce faisant les valeurs fondées sur les traditions morales et spirituelles se désintègrent et l'homme moderne est le premier à payer cet effondrement: sa vie n'a plus de sens, sa société ne le porte plus!

Toutefois, si l'homme moderne - et ceci vaut également pour l'occidental - semble cesser de croire aux formules magiques, si son monde sécularisé est apparemment débarrassé des sorts, des tabous, des esprits, des superstitions, c'est remarque Jung "la surfacè de monde qui est nettoyé de

tous les éléments superstitieux et irrationnels mais il est plus que douteux que son monde intérieur soit lui aussi délivré de tout caractère primitif car à considérer l'esprit humain avec réalisme on s'aperçoit qu'il subsiste beaucoup de ces survivances et de ces traits primitifs qui jouent encore leur rôle" (1).

Ainsi le modernisme, la conviction scientifique coexistent chez l'homme môngo d'aujourd'hui avec des structures mentales, des manières de penser et de sentir, fruits d'une tradition millénaire.

L'ETRE SUPREME

Psychologiquement, les Anciens chez les Môngo ont fait une expérience religieuse que les conteurs réactualisent chaque fois qu'ils racontent et chantent l'épopée nationale Nsong'â Lianja.

Les Anciens ont expérimenté qu'ils existaient dans une situation "donnée" dont ils n'avaient guère pris l'initiative.

"Njakomba, disent les Elinga, nous a ordonné d'habiter près de l'eau; Njakomba, disent les Ngomba, nous a placés dans notre milieu, nous sommes chasseurs" (2).

Pour eux la création première est l'oeuvre d'un Etre suprême: Njakomba, Dieu, le plus couramment nommé dans l'épopée: Mbombianda.

Dans le récit de la création, il est dit:

"Mbombianda créa le monde. Il créa d'abord les arbres et les plantes qui croissent; ensuite il fit le soleil et la lune; troisièmement il créa les bêtes, les oiseaux dans les cieux et les poissons dans l'eau; en quatrième lieu, il fit la source qui est à l'origine de toutes les rivières" (3).

Mbombianda crée le monde, mais sa toute puissance créatrice se heurte au désir de sa créature:

"Tu m'as créée, laisse-moi maintenant créer tous mes enfants" (p. 53)

De même Mbombianda crée le premier être humain, une femme Boala. Sa grossesse étonne Mbombianda:

"Mon enfant n'a pas d'époux, comment est-elle enceinte" (p. 54)

La dualité créateur/créature se pose donc dès l'origine du monde. Mais l'action de créer est toujours accompagnée d'un ordre. Mbombianda commande aux enfants de la source. Il rencontre une première opposition car ceux-ci préfèrent obéir à leur mère mais dans la suite Mbombianda ratifie le commandement de la mère en imposant un ordre ultime:

"Lorsque vous serez rassemblés (=commandement de la source) coulez en un grand fleuve jusqu'à l'endroit où les fleuves se terminent et là jetez-vous hors de la terre" (p. 54)

A Boala, il imposera que son fils Mbongu et sa femme partent, se marient et enfantent. Les oppositions sont dépassées; Mbombianda intègre dans son commandement de procréation la fécondité qui lui échappait. Tout rentre dans l'ordre selon le plan conçu par le créateur. Les créatures se soumettent et vivent sous les "ordonnances" du législateur suprême "Ô bosisé wă Njakomba": c'est la volonté de Dieu citée un dicton fréquemment utilisé par les Môngo.

Maître de la vie, Mbombianda est aussi Maître de la mort; l'homme ne peut plus échapper au cycle de naissance-mort.

Mbombianda apporte aux hommes ses dernières recommandations:

"Quand la lune devient visible, votre épouse deviendra enceinte. Toi, homme tu dois aller à la chasse pour te procurer à manger. Tu mourras mais la femme accouchera d'autres enfants; Cent mourront et cent naitront"(p.64)

Le conflit mort/vie se résorbe, l'équilibre se rétablit avec la vie victorieuse de la mort.

Si Mbombianda a créé la première femme, il doit créer pour Mbongu, le fils de Boala,

une deuxième femme Mboombe (Mbombe). Comme le souligne le Père A. De Rop, le monothéisme des Môngo est assez pur pour que la procréation du héros et de ses parents soit toujours présentée "comme fruit d'une intervention créatrice de Dieu et non comme celui de relations sexuelles" (4) même celles du Créateur avec une de ses créatures. L'inceste bien connu dans les mythes africains et autres ne joue donc pas ici. Le héros lui-même Lianja n'est jamais assimilé à un héros divin ou à un demi-dieu possédant une quelconque puissance créatrice. Lianja eut bien un jour le désir de faire des hommes:

"Tu veux faire des hommes, lui demande Njakomba - En effet je le désire. Njakomba prend la terre glaise et la lui donne. Lianja façonne un homme et cherche le moyen de le faire parler: impossible! Njakomba lui dit: Cesse, tu ne le pourras pas, repose-toi et je te ferai reconduire à la maison" (5)

Toutefois, dans certains récits Mbombe donne naissance soit à des insectes: abeilles, frelons, soit à des oiseaux voire à toutes les espèces d'animaux. Seulement Mbombe n'est pas une femme quelconque, elle est la mère du héros épique et possède de ce fait des pouvoirs

extraordinaires. Il ne faut donc pas voir dans ses naissances multiples une concurrence humaine à la puissance créatrice de Mbombianda. Mais la création première n'est pas achevée pour le monde des hommes. Si Mbombianda a créé le soleil, il ne l'a pas donné, dans les commencements, aux hommes.

L'épopée relate la période légendaire de l'obscurité. Cet inachèvement causa l'accident de Boktsu, le petit fils de Nsongo, soeur jumelle de Lianja. Mains récits racontent la quête du soleil.

Pour les Nkundó, c'est un patriarche qui est le propriétaire du soleil. L'enfant Bokele accompagné des guêpes, de la tortue magicienne, de l'épervier et des bêtes sauvages vainc tous les obstacles pour rapporter le soleil. Pour d'autres, le soleil appartient toujours à Mbombianda. C'est le héros qui suggère à son père Mbangu de tenir conseil pour trouver celui - homme ou bête - qui accepterait de se rendre auprès de Mbombianda. L'aigle se propose. Il part accompagné de la mouche rusée. Comme l'obscurité et le malheur qu'elle engendre, peuvent mettre en question la réussite de la création, l'aigle s'adresse avec diplomatie au Créateur essayant de ne point le blesser:

"Vous êtes Mbombianda, vous avez créé le monde; vous avez créé les arbres et les herbes, vous avez créé la source et ses enfants, les fleuves et les rivières des marais; vous avez créé les bêtes et les poissons, le soleil et la lune. Ensuite vous avez créé l'être terrestre à savoir Boala. Boala a enfanté Mbongu qui engendra Lianja et ses deux soeurs Nsongombeme et Lokombe j'Onkundu. Ensuite Nsongo accoucha Eloli. Eloli s'est acheté Tyongwa comme épouse laquelle donna le jour à des jumeaux Mboyo et Boketsu. Mboyo a été tué par un arbre que le vent arracha et Boketsu tomba dans le feu qui l'estropia. Cela est venu de l'obscurité, je viens chercher le soleil" (6).

Mais Mbombianda ne semble guère se soucier de la situation paradoxale dans laquelle l'aigle le met:

"Je suis fatigué laisse mon fils aîné donner le soleil... je suis devenu vieux, dis à mon aîné Sangala de parler" (p. 58-60)

Les ruses de Sangala mécontente l'aigle. Perdant patience il accuse Mbombianda:

"Depuis que je suis ici, je ne vois rien que bassesses et ruses. Est-ce votre manière de négocier Mbombianda? Vous qui savez tout pourquoi avez-vous créé le monde? Et maintenant vous voulez que les hommes meurent?" (p. 61)

La version des Bokala est semblable: c'est aussi l'aîné de Mbombianda qui s'oppose à donner le soleil et ruse et le cadet qui prend la défense de l'aigle. D'ailleurs

celui-ci n'a-t-il pas payé le soleil avec ses vingt anneaux?

Dans les deux récits Mbombianda se prête aux diverses épreuves que l'ainé fait passer à l'aigle: le désigner, choisir le paquet contenant effectivement le soleil.

Le fait d'avoir laissé les créatures dans l'obscurité peut signifier que, dans un premier temps la croyance môngo en Dieu s'arrêtait au seul concept d'un Dieu Créateur vivant loin de ses créatures, paraissant même indifférent à leur condition tragique. Mais dans un second temps, on le voit passer la parole à son fils pour qu'il réponde à l'aigle - comme Lianja donne sa parole à l'aigle - et aider son cadet favorable à l'aigle:

"Clôturons l'affaire, tranche Mbombianda, prends les deux paquets et va-t-en!" (p.62)

Dans la version des Bokala, Mbombianda explique lui-même à l'aigle comment attacher le soleil. Il se montre donc plus allié qu'adversaire.

Notons également que s'adressant à l'aigle - symbole masculin - accompagné de la mouche - symbole féminin - c'est à l'homme et à la femme que Mbombianda parle, c'est à l'humanité et à son sort qu'il porte intérêt. D'ailleurs à la fin du mythe de la création

Mbombianda annonce qu'il arrive lui-même avec le soleil, en bas, pour donner aux hommes ses dernières recommandations comme le ferait tout bon père de famille. Ces récits parlent de l'être suprême d'une manière anthropomorphique:

Mbombianda a des fils, il leur donne des ordres, il se prête à leurs ruses, il préserve ses biens (soleil).

Les conteurs lui attribuent toutes les qualités réservées à l'image parentale du père: créativité, force, puissance, autorité, sévérité, proximité et distance, promesse.

Peut-on dire que le concept de père appliqué ainsi à l'Être suprême va plus loin qu'une simple terminologie? Les Môngo reconnaissent-ils en Mbombianda un Dieu Père? Le Père G. Hulstaert écrit:

"On ne peut dire que pour les Mongo Dieu soit un Dieu distant ne s'intéressant pas au sort des humains. Leur attitude quotidienne et plusieurs dictons montrent indiscutablement qu'Il est pour eux le Père suprême" (7).

Dieu est le Père suprême en tant qu'origine de toute vie et de toute chose. Il l'est par sa façon de s'occuper des hommes, ce qui se passe sur la terre, le concerne. Toutefois il est lointain en ce sens que sous l'angle géographique, il vit séparé

des hommes retiré dans son monde.

Si le mythe cosmogonique de l'épopée exprime l'altérité créateur/créatures, il relève explicitement l'opposition qui existe entre le monde de Mbombianda et celui des hommes, deux mondes bien distincts dans lesquels chacun exerce pleinement son autonomie. Cette opposition monde de Mbombianda/monde des hommes est bien marquée quand le soleil donne à Mbongu les dernières recommandations de Mbombianda:

"Mbombianda vous fait savoir qu'il y a deux chemins: le chemin d'en-haut et celui d'en-bas. Le chemin d'en-bas est celui pour tous, celui d'en-haut est pour la lune et moi" (8).

Dans l'échange des cadeaux, l'aigle donne des anneaux - travail des hommes - il reçoit des bananes - fruits de la nature; ce qui relève la dualité culture/nature.

De plus le monde d'en-haut fait peur. A la demande de Lianja de quérir le soleil auprès de Mbombianda tous les animaux trouvent des excuses pour ne pas y aller et aucune créature humaine ne se propose! En outre, quand Mbombianda appelle Mbongu pour lui donner ses recommandations, celui-ci ne se presse pas, il s'arrête en chemin pour trancher une palabre des animaux et manque le rendez-vous. Il semble aussi que le monde de Mbombianda

ne comble pas ceux qui y vont:

"Une nuit Dieu vient en rêve dire à Lianja: Lianja tu es établi ici. Voici que tes enfants sont grands. Dis-leur de faire de la bière. Bois, enivre-toi puis viens chez moi, tu laisseras la terre à tes fils" (9)

Lianja acquiesce mais sa soeur se lamente.

Lianja dit à Njakomba:

"Njakomba, je suis venu chez toi, écoute donc ma soeur qui pleure pour que j'aille la chercher, qu'en penses-tu? - Bien va chercher ta soeur et laisse son corps comme tu as laissé le tien. Lianja part chercher sa soeur. Arrivés chez Njakomba, Nsongo et son frère sont toujours en pensée près de leurs enfants. Njakomba leur dit: Pourquoi pensez-vous toujours à vos enfants? Retournez encore une fois là-bas... Nsongo et son frère font ainsi" (p. 116)

En renvoyant ainsi le frère et la soeur auprès de leurs enfants, Njakomba comprenait-il leur arrachement au monde d'en-bas?

Il est à remarquer que seuls les héros épiques Nsong'â Lianja vont au ciel.

Lianja même s'aventura dans le domaine du Malin - Imelempaka qui prend Lianja au piège et le tue. Njakomba auteur de la vie employera un moyen magique pour le ressusciter!

Si les deux mondes sont nettement séparés, s'il n'y a pas de relation entre la famille de Mbombianda et celle des hommes, les Anciens projettent dans le monde d'en-haut tout le mode de la vie relationnelle de la

terre: Mbombianda exerce les fonctions traditionnellement réservées à un patriarche: il tient conseil, nomme le fils de Boala et le marie, il donne ses dernières recommandations, il passe sa parole à son fils aîné. L'étranger - en l'occurrence l'aigle - est bien accueilli, on accepte son cadeau et on lui offre des fruits mais il est l'objet des ruses de ses hôtes. L'aîné et le cadet s'opposent.

C'est aussi un monde essentiellement masculin: aucune femme n'y paraît. On trouve seulement une allusion à sa tâche de nourricière: quand le "parleur" de Mbombianda explique à l'aigle les comportements nouveaux que la lumière solaire apportera aux hommes:

"Quand le soleil est parti, les femmes doivent être prêtes pour le repas. Ainsi quand nous nous avons fini de manger nous allons nous reposer au lit. Le premier chant du coq est le signe que le soleil se lève, alors tous les hommes doivent être au travail" (10)

En fait qui est Mbombianda avec sa mystérieuse plaie à la jambe? Le mythe ne le définit pas, ne le juge pas et ne le profane pas! Le mythe le présente comme l'Etre suprême dans sa distance et sa proximité, dans sa transcendance et son immanence tel que V. Mulago conçoit le Dieu des Bantu (11).

FEMME - MERE - MATRIARCAT

Le récit du mythe cosmogonique de la création relate l'histoire des ancêtres de la lignée maternelle du héros national Lianja. Il pose ainsi le climat féminin des origines qui suppose un matriarcats premier. Comme cela a déjà été relevé, Mbombianda, l'Être suprême-créditeur n'engendre ni Boala, ni Mboombe, il les crée. Boala apparaît comme un être androgyne - sa grossesse étonne Mbombianda. L'enfant qu'elle met au monde est un fils, non des jumeaux, garçon et fille, qui auraient pu constituer le premier couple. Avec son fils Boala ne transgresse pas l'interdit incestueux mère-fils, gardant son être complet, ne créant pas avec lui ce qu'auparavant elle avait engendré seule. Mbombianda, de son côté, pour sauvegarder son autonomie, se réserve encore la création de l'épouse du fils de sa première créature, Mboombe. Ainsi l'homme ne joue aucun rôle dans la naissance des deux premières femmes de la cosmogonie môngo. C'est dans sa fonction de géniteur et dans sa responsabilité de chef de l'espèce qu'il peut se sentir lésé. Par sa fécondité, la femme se pose comme

un être tellurgique assimilée à la Terre-Mère, habitée par des puissances mystérieuses et obscures; delà le mythe bien répandu de la femme "dangereuse voire sorcière". Elle est à conquérir et le conflit homme/femme remonte à la nuit des temps.

Dans la version des Nkundó, Mbombe met à l'épreuve la force d'Ilele qui la désire comme épouse:

"C'est la règle qu'on ne peut la marier qu'après avoir lutté avec elle et l'avoir jeté dans l'huile" (12)

Elle veut un mari vigoureux. Son endurance au combat excite l'agressivité et la virilité d'Ilele qui finit par vaincre celle qu'on appelait la "Championne". Celle-ci l'avait d'ailleurs déjà ironisé:

"Ah! tu viens me prendre comme femme mais quand ton père m'a demandé pour toi je pense que tu m'as chassée. Me vois-tu donc si changée aujourd'hui? Va-t-en!"(p.23)

Dans la version des Ntomba Bolenge, Mbombe gagne une lutte qu'Ilele lui reproche:

"Mbombe, as-tu jamais vu qu'une femme terrasse son mari? Elle lui répond: Ilele, je ne t'ai pas terrassé volontairement, tu es tombé parce que tes jambes se sont prises dans des lianes!" (13)

Avoir un enfant pour une femme est non seulement un prestige mais une question de vie ou de mort. Les co-épouses de Wai s'interrogent:

"Boluka qui disait dans son honneur qu'
était la préférée, maintenant qu'elle
n'a pas eu d'enfants, son mari la
laissera-t-il en vie?" (14)

Tout concourut alors à sauver sa grossesse
car ce n'est pas l'état conjugal qui
"positionne" une femme dans sa maternité.
Les caprices des femmes enceintes et la
crainte de les voir avorter sont dangereux
pour les maris, ils deviennent leur
"victime d'élection" !

C'est Ilankaka qui refuse toute nourriture
excepté des rats. Elle oblige son mari
Lonkundo à débrousser un refuge de chasse
au coeur de la forêt et à dresser inlas-
sablement avec les esclaves des pièges
pour la satisfaire et apaiser sa faim.

C'est Mbombe qui réclame avec menace et
ironie des safous à pleins paniers :

"Que le calao m'épouse pour le fruit
qu'il m'a apporté, à moi l'enceinte" (p.35)

Chaque cueillette devient une aventure
pleine de péripéties pour le mari qui,
poursuivi par le propriétaire du safoutier,
tombe dans le piège de la tortue et meurt.
Lianja, l'enfant qui naîtra, ne sera tran-
quille que lorsqu'il aura vengé la mort de
son père.

Soulignons que Mbombe se sent responsable
du sort de son mari. Pour cela elle

n'hésite pas à mentir à son fils qui l'interroge:

"Où est ton mari? - Je n'ai pas de mari. - Tu mens. Tu as engendré tant d'enfants et tu n'aurais pas de mari? Est-ce qu'une femme devient enceinte sans mari? Dis-moi où est mon père. La mère déclare des choses mensongères" (15)

La fécondité exubérante de Mbombe pourrait signifier d'une part l'origine légendaire des tribus et sous-tribus de l'ethnie môngo pour qui elle est la Mère; elle exprimerait, d'autre part la sollicitude de la mère préparant l'armée valeureuse dont son fils, le héros, aura besoin pour vaincre les ogres, les magiciens, les ennemis et meurtriers de son père. Elle témoigne aussi cette "vitalité de la femme, que B. Shaw considère, comme la fureur aveugle de la création" (16). Toute femme désire ardemment avoir un mari. Plusieurs récits relatent l'arrivée d'Ilele dans le village des femmes célibataires:

"Les femmes se lèvent et le saluent disant 'notre mari'! Elles l'accueillent: oh! notre mari est arrivé. Elles lui indiquent une bonne maison et disent: Notre mari, tu es venu et nous t'annonçons de bonnes nouvelles: ici nous vivons sans mari, tu trouves ici ton harem" (p. 126)

Toutefois elles s'entendent pour le soumettre à l'épreuve des noms. Dans chaque

version qui relate cet épisode une femme-jeune ou vieille- offre à Iléls sa complicité mais à une condition humiliante pour un homme: celle de la laver.

La polygamie institutionnalisée ne pose pas de grands problèmes entre co-épouses. Il peut seulement y avoir tension et conflit entre mère/femme stérile - les femmes qui ont des enfants se moquent sans pitié de leur compagne stérile - ou encore entre première épouse/co-épouses.

Rejoignant son mari au village des femmes, Mbombe demande:

"Ces femmes sont-elles tes épouses? Non ce sont des soeurs!" (p. 34)

répond le mari pour se disculper et éviter la colère de sa femme. Les conteurs

Ntombe-Bolenge montrent l'indignation de la première épouse et la diplomatie du mari:

"La femme laissée à la maison s'amène, la terre, les maisons tremblent, elle était devenue énorme. Elle se dirige vers son mari et lui donne une gifle en plein visage. Les femmes accourent pour la battre mais le mari dit: ne l'importunez pas, c'est ma femme... il la présente comme la première de son harem et chante pour elle: Saluez-la, la reine est arrivée, la liane entoure les arbres, hurra la reine est arrivée. On t'invite, on chante pour toi, hurra la reine est arrivée"(p.128)

Qu'elles soient épouses ou soeurs, les

femmes ont une fonction spéciale auprès des hommes. Elles les protègent, les encouragent. Lors des combats que Lianja doit soutenir pendant sa marche merveilleuse, Nsongo sa soeur, reste toujours à ses côtés, elle l'épaule, bat la clochette magique, le conseille, lui propose des ruses: se transformer en sanglier, en antilope, en bananes, en tuyau de pipe. Elle lui désigne l'ennemi à capturer ou à sauver:

"Tu le captureras pour moi, que je le domine"
(p. 326)

"Laisse Sausau tranquille, qu'il devienne mon mari" (p. 62)

Une femme n'est-elle pas protectrice de toute vie?

"Lianja de ma mère, j'aime cet homme, ressuscitez-le" (p. 49)

Ces interventions de Nsongo peuvent être considérées comme représentation symbolique de l'intégration d'ethnies étrangères par voie d'alliances, de mariages ou d'asservissements. On pourrait aussi se demander en voyant le nombre d'hommes que Nsongo s'approprie comme maris si, à côté de la polygamie institutionnalisée dès les origines, il existait une polyandrie admise dans la coutume? Deux remarques de Lianja prouveraient que la polyandrie n'est pas coutumière:

"Lianja appelle sa soeur et lui montre Bampunungu. Nsongo chante: Frère, j'aime cet homme... Lianja dit: je pensais que tu voulais cet homme pour qu'il tue du gibier pour toi maintenant tu le veux comme époux?" (17)

"Aujourd'hui, dit Lianja, je ne ferai pas lever le soleil tu as trop d'amants et tu parles de choses inconvenantes en ma présence. Si tu ne fais pas lever le soleil je te porterai malheur. - A ton aise - La-dessus Nsongo appelle les moustiques durant la nuit. D'abord Lianja ne réagit pas; finalement il n'en peut plus et fait lever le soleil!"(p.86)

Pourquoi Nsongo en tant que soeur du héros ne pourrait-elle pas dépasser la coutume? La femme avec tous les symbolismes qu'on lui prête: terre, nature, eau, caverne, obscurité semble plus réceptive, plus sensible, plus ouverte que l'homme aux puissances occultes, aux pouvoirs magiques. Nous la voyons ici et là animer le courage de son mari et l'aider par ses chants magiques:

"Mon épouse, entonne un chant que l'allume-feu prenne feu... Chante que je coupe les pieux pour notre maison... Chante les bananes seront cuites plus vite" (p. 178)

C'est en chantant que Mbome fait l'épreuve pour savoir si Ilsls est mort:

"Laisse-moi faire l'épreuve, laisse-moi tirer l'augure: corne fait bouillir le sang - corde, déroule-toi que je vois - léopard, rugis que je l'entende -

daman, hurle sur le toit - éléphant,
foule les champs" (p. 44-46)

Mbombe reçoit de son père la fourrure de chat qui sauve; Bolumbu possède laalebasse magique qui tue et garde le sachet magique qui sauve Nsongo, ensorcèle rat et oryctérope et sauve ainsi les siens des ogres.

A l'enterrement de sa femme, Lianja chante:
"Bolumbu ne m'importune pas de sorcellerie"
(p. 110)

La force féminine s'oppose à la peur masculine: force féminine/peur masculine.

Le récit épique qui remonte au temps du matriarcat présente souvent la femme plus forte que l'homme. Nous l'avons déjà relevé dans la lutte de Mbombe et de son mari.

Nous le trouvons encore dans cette version des Ntomba-Bolenge où la femme vainc les peurs irraisonnées et les maladresses ridicules de son mari:

"Tandis qu'ils marchent en forêt Iléls ouvre l'oeil et voit la piste d'un sanglier; il s'enfuit et dit à sa femme: 'danger'!
La femme dit: Attends je vais voir. Elle s'approche et ne voit que la piste d'un sanglier... Iléls voit un kapokier; il s'enfuit et dit: Mbombe, un éléphant! la femme s'approche et dit: mais non, ce n'est pas un éléphant, c'est un kapokier" (p. 22)

Le récit se poursuit. Iléls ne coupe pas le bois qui convient pour bâtir la maison, c'est Mbombe qui doit couper les pieux et les lui

apporter; celui-ci les plante en terre la fourche en bas et la base en haut sur quoi la femme s'écrie:

"Comment tu ignores ce travail? C'est de cette façon qu'on fiche un pieu en terre!"

Dans un récit des Lingoi, deux femmes donnent la bénédiction, droit reconnu à celui qui détient l'autorité:

"Viens que je te bénisse" dit l'une d'elle à son mari. Tends la main, je te bénirai" dit une vieille à l'homme arrivé au village des femmes (p. 242-244)

La femme possède aussi une force de décision. C'est Mbombe qui désigne l'emplacement du foyer familial en déclarant à son mari:

"Ilèle, je ne veux plus continuer. Il vaut mieux faire ici notre demeure" (18)

Le passage de la vie nomade à la vie sédentaire a souvent été dicté par la mère de famille. Celle-ci préconise la vie sédentaire, la trouvant favorable à ses grossesses, à l'allaitement, aux soins et à la protection des enfants en bas-âge, aux travaux de subsistance spécialement l'agriculture dont l'initiative et l'exercice semble appartenir à la femme. Par son sens pratique et son réalisme, la mère se pose comme l'élément fixateur d'un clan, d'une ethnie.

Dans le mythe comme dans la vie, la mère occupe une place que personne ne peut lui contester. A l'heure du danger comme face à la mort, un cri s'échappe: Mère!

"Ma mère, o ma mère" chante Mbombe en pleurant (p. 34)

"Mère Mbombe, je péris" implore le héros (p. 49)

HOMME - PERE - PATRIARCAT

Si dans la conception archétype de la société primitive, la femme a souvent tenu la première place - ce qui a créé le mythe de la femme "forte-dangereuse-sorcière", l'homme dans un instinct d'auto-défense semble avoir pris sa revanche. Le patriarcat s'oppose peu à peu à un matriarcat devenant de plus en plus envahissant et humiliant pour l'homme. "L'homme cimente sa victoire par la création d'un nouveau mythe celui de "l'homme-maître" et c'est l'homme qui va façonner la conception de l'existence et du rôle réciproque de l'homme et de la femme" (19).

La tradition impose à chacun ses tâches: tâches masculines/tâches féminines. Avant de mourir Mbongu appelle le forgeron:

"Forgeron, forge des couteaux pour que les femmes puissent couper les lianes pour tresser des nasses et capturer les poissons. Forge des lances et des flèches pour que les hommes chassent les bêtes" (20)

Si pour là femme vivre c'est enfanter, c'est

protéger la vie, c'est cultiver et apporter la sécurité, pour l'homme vivre c'est conquérir, lutter, tuer. L'instinct masculin de destruction s'oppose à l'instinct féminin de construction: lances-flèches pour tuer/ couteaux-nasses pour capturer. Lianja naît guerrier. Sa mère Mbombe enfante pour lui toute une armée. La marche merveilleuse du héros épique n'est qu'une succession de batailles et de massacres. Sa soeur, comme cela a déjà été relevé, l'aide à "capturer" à "terrasser" non à tuer. Quand son frère prend son couteau enchanté qui coupe les têtes, elle s'oppose et quand son intervention est tardive, elle oblige Lianja à ressusciter le vaincu! Une exception, dans un contexte de sacrifice aux ancêtres, est à noter. Quand Ilsls, accédant au désir de sa femme Mbombe s'apprête à bâtir la maison, il l'appelle:

"Mbombe, avant de couper le premier arbre pour construire, nous devons enterrer une victime en sacrifice. Mais quel homme tuer? Elle dit: Voilà, prenons ces hommes qui m'ont importunée, tuons-les en sacrifice d'emplacement!" (21)

L'homme ne tue pas seulement des ennemis mais aussi ses proches quand un conflit éclate: époux/ épouse; gendre/belle-mère; fils/père.

Wai, un ancêtre paternel de Lianja part en voyage. Il dit à ses femmes:

"Je m'en vais, mais à mon retour je veux vous retrouver toutes avec des enfants. Celle qui n'en aura pas, je la tue" (p. 1)

La femme de Lianja, Bolumbu se fait vieille tandis que la jeune fille Bonsilo, tellement belle, est désirable. Bolumbu tombe gravement malade. On fait les épreuves:

"Si Bolumbu est malade par envoûtement du mari les feuilles s'agiteront. Elles ne bougent pas. Peut-être que cette maladie est causée par Nsongo? Les feuilles restent immobiles. Le magicien continue: Peut-être Lianja a-t-il pris une autre femme qui veut la mort de Bolumbu? Là-dessus les feuilles s'agitent. Le magicien Itonde dit à Lianja: Tu vois que la maladie est causée par une femme que tu as prise, c'est elle qui envoûte Bolumbu. Lianja répond: en effet, j'ai compris, mais ne soigne pas Bolumbu comme il faut, je désire qu'elle meure" (22)

Quand Lianja, par la divination d'un sorcier, apprend que sa belle-mère a tué sa fille en violant l'interdit de "l'enfant qu'on ne peut pas commander", il livre d'abord sa femme comme esclave à un poisson qui la cède au crocodile puis il ressuscite sa fille. Celle-ci demande:

"Où est ma mère? Le père répond: on l'a vendue, elle est morte et tu vis. Alors elle bat son père... Comment étais-je morte? Le père le lui explique. La fille tue sa grand'mère parce que sa mère était morte" (p. 158)

Le même fait est inversé dans la version des Nkundó. Quand Bokele apprend que sa belle-mère a tué l'enfant, il la tue ainsi que son épouse mais ressuscite son fils. Celui-ci demande:

"Père, où est ma mère? Le père répond: quand vous êtes allés chez elle tu es mort et j'ai tué toute ta famille ainsi que ta mère. L'enfant Lonkundo se fâche, prend une lance

"et transperce son père" (23)

Ce dernier récit ajoute un élément nouveau dans les relations: père/fils, celui du complexe d'oedipe. Pas plus que Lonkundo, le héros Lianja ne dépassera son complexe oedipien!

Lianja fait tout pour venger le meurtre de son père Iléls. Toutefois, il ne ressuscitera que sa mère coupable de la mort de son mari.

L'esprit d'Iléls le lui reprochera:

"Tu as ressuscité ta mère et tu ne m'as pas fait revivre!" (24)

Dans le mythe, le serpent est considéré comme image du père: "Tuer le serpent c'est le meurtre oedipien" (25).

Plusieurs versions rapportent le combat de Lianja et du serpent. Pour les Nkundó c'est le serpent-géant Indombe que Lianja, grâce à sa clochette magique arrive à charger sur son épaule puis à tuer. Pour les Ntomba Bolenge, la relation serpent-père/fils est significative. Nsongo s'est fait avaler par un python en désobéissant à un ordre que l'esprit d'Iléls avait communiqué à son fils. Lianja coupe la tête du python:

"On le prend, on l'écorche et Nsongo sort indemne. Puis Lianja dit à son père: Toi père, tu veux me retenir mais j'irai quand même là où j'ai l'intention d'aller; il vaut mieux que tu restes ici. Lianja prend un bâton à fourche et le fiche en terre. Il prend le python et l'enroule autour de ce bâton; il fait asseoir son père en lui disant: tu resteras ici et ton nom sera maintenant Indombe" (26)

Au delà des rivalités père/fils que le mythe relève, certains récits rapportent les bons rapports qui s'établissent entre père et fils quand ce dernier a assumé son complexe. Ilsle et sa femme arrivent chez Lonkundo qui vient les embrasser. Le fils expose tout ce qui lui est arrivé et les gens sont émerveillés:

"Vraiment père et fils se ressemblent. Lonkundo dit aux esclaves d'aller dans sa bananeraie chercher les valeurs... il y en a non seulement pour payer la dot de Mbombe mais assez pour que tous les célibataires du village puissent, ce jour-là, doter une femme. Ilsle remercie son père et dit: Père vous êtes le premier des pères" (27)

Plus tard, Lonkundo réunit les gens en assemblée et donne à son fils ses biens et sa bénédiction:

"Voici tous mes biens. Vous aurez tout ce que vous voudrez. Votre aîné sera célèbre dans tous les villages" (p. 30)

Cet aîné sera Lianja, le héros national!

En remettant ce récit dans son contexte, nous trouvons d'abord le fait qu'Ilsle entre dans le monde à l'insu de son père et de sa mère. Il se détache ainsi de sa mère avant sa naissance pour faire plus facilement la conquête de son père. Ne l'ayant pas enfanté, la mère le renie et lui-même ne se reconnaît pas d'elle:

"Je ne suis que mon père tout entier. Ma manière de marcher, de rire, de manger, mes ongles, tout mon corps n'est que mon père"
(p. 19)

Et Lonkundo, le reconnaît à ses doigts semblables aux siens. Toutefois il le force à boire l'ordalie. Quand plus tard il dit à Iléls de partir chercher une femme, Iléls s'en remet à l'autorité de son père:

"Choisissez-en une pour moi!" (p. 21)

Ainsi Lonkundo est vraiment pour son fils le Père avec toutes les qualités spécifiques et structurantes du symbole paternel défini par Freud (28): Il est la loi (Iléls reconnaît son autorité) il est le modèle (Iléls s'identifie à lui) il est la promesse (il reçoit tous les biens de son père et il est promu à un avenir heureux). Ce symbolisme paternel rapporté dans ce mythe qui ne peut être conçu que par et dans une société de type patriarcal affirme qu'il y a eu avec l'histoire un passage du matriarcat au patriarcat. Ajoutons également que l'amour paternel perdure par delà la mort: le père mort continue à veiller sur son fils. Les conteurs Ntomba Bolenge racontent comment en rêve le père d'Iléls lui apprend à chasser, à domestiquer le chien, à tailler un grelot de chasse, à choisir sa femme. C'est aussi en rêve que Lonkundo s'initie à l'art de tendre un piège. "Va lui dit Bokele, de grand matin sur le chemin de la source... regarde bien tu trouveras une piste. Coupe alors une branche de tension, prends des fibres et des bâtonnets d'arrêt pour construire un piège. Tu ne te tromperas pas, je serai avec toi à ce moment" (29)

C'est aussi dans ce récit que s'expliquent certains interdits que les hommes ont arrê^{te}s pour les femmes: les femmes trouvent le piège tendu par Lonkundo, elles s'étonnent et admirent mais quand elles trouvent une bête prise au piège, elles s'enfuient. Lonkundo décrète:

"Cette bête que les femmes n'ont pas osé délier, elles ne pourront plus en manger. Il lui donne le nom d'animal défendu" (p. 11)

Mais les interdits ainsi imposés par les hommes deviennent souvent occasion de conflit mari/femme. Grâce aux pouvoirs de son épouse Illele attrape quatre porcs-épics que Mbombe prépare.

"Quand la nourriture est prête, elle prend le paquet de son mari et le lui donne; mais quand elle veut manger le sien, le mari dit: Tu ne peux pas manger des prémices. Ils tuent huit porcs-épics. Quand la nourriture est prête le mari dit à nouveau: tu ne peux pas manger la seconde capture. Comment, répond la femme, est-ce que je dois donc toujours cuisiner sans manger?" (30)

Une bataille s'ensuivit.

Quant à la rivalité aîné/cadet, nous la trouvons déjà dans le monde de Mbombianda. Elle n'existe pas dans la génération du héros épique qui s'entend parfaitement avec ses deux frères Walilenge et Entonto. Il est vrai que ceux-ci sont nés avant Lianja. Le héros est considéré par tous comme l'aîné et il partage cette priorité avec Nsongo sa soeur jumelle sortie comme lui du tibia de leur mère. Combien de fois Lianja ne ressuscitera-t-il pas ses frères? La rivalité

entre les "frères" est donc surcompensée par une forte solidarité. Le Père De Rop note que dans l'épopée des Môngo les jumeaux ne sont pas des frères antagonistes, ils sont frère et soeur et tellement "inséparables que leurs noms même n'en forment qu'un seul et que l'épopée s'appelle Nsong'a Lianja. Le plus beau du héros est toujours: Lianja, le frère de Nsongo... Cette relation frère-soeur reste si pure, si opposée à toute idée incestueuse, si idéale même qu'elle me semble la plus belle création du génie Mongo" (31).

Chez les fils de Lianja, la rivalité aîné/cadet rejaillit. Avec la bénédiction de son père, le cadet assumera l'interdit traditionnel de "ne jamais surpasser son aîné" (32).

Bautela, l'aîné s'était moqué de l'ivresse de son père. Il reçoit sa malédiction tandis qu'il voit la descendance d'Olangamato se multiplier et prospérer. Il devient de plus en plus jaloux. Il demande à ses oncles paternels de lui apprendre à faire la guerre comme son père mais les oncles le lui refusent et lui reprochent de s'être moqué de son père.

"Une nuit Lianja vient en rêve apprendre à son fils Olangamato l'art de forger des couteaux pour qu'il puisse vaincre son frère aîné. Le fils comprend la leçon et se met à forger un grand nombre de couteaux; il se bat avec son aîné et l'emporte sur lui" (33)

Dans le récit du mythe de la création Lianja découvre sa capacité d'assumer le tragique de la condition humaine: la mort de Mboyo, une mort due à un mal cosmique, la tempête et l'accident de Boktsu dû au feu. Il raisonne sur les causes des malheurs que son monde endure, il décide de réparer ce qui est originellement défectueux: l'obscurité. De là il prend l'initiative de quérir le soleil. Dans la suite Lianja déploie encore un esprit de créativité et d'entreprise pour faire la conquête des terres Môngo, fixant les modalités d'intégration de chaque ethnie, ne recourant plus guère à Mbombianda et sollicitant rarement les faveurs des mânes et des esprits. Avec la conquête de la lumière - symbole masculin- qui chasse les ténèbres - symbole féminin - c'est le principe solaire de la raison qui prime le principe tellurgique de l'irrationnel et du mystère. C'est l'homme qui supprime la femme, c'est le patriarcat qui remplace le matriarcat. Ceci est remarquable dans cette version des Lilangi:

"Lontengya s'enfonce dans la forêt. De ce temps là, bêtes, oiseaux et singes n'avaient pas encore de nom. Lontengya entend un nectarier qui vole vers son nid; il faillit tomber et il s'enfuit. Puis, il s'arrête et se dit: je suis sans raison, mieux vaut d'abord bien regarder. Il voit le nectarier dans son nid, part couper un bâton et tue l'oiseau. Il le ramasse et lui donne le nom de nectarier" (p. 192-194)

Il continuera sa marche, regardera bien autour de lui en n'ayant plus l'idée de s'enfuir, il imposera à chaque bête son nom. Ainsi, l'homme se pose en maître des créatures.

Nous avons déjà vu comment Mbongu tient conseil avec les hommes et les animaux avant le départ de l'aigle et de la mouche auprès de Mbombianda; nous le trouvons encore prenant la place du juge suprême pour trancher la palabre des poissons et des animaux terrestres. Il demande:

"d'apporter l'anneau du jugement. Le poisson n'en a pas. L'antilope donne une poule et un chien. Cela ne suffit pas à Mbongu: Augmentez vos dons. L'antilope donne une chèvre. Mbongu conclut: les bêtes ont gagné. Elles sont plus fortes parce qu'elles peuvent aussi aller dans l'eau!" (34)

Mais après ce jugement combien arbitraire, Mbongu commandera de faire couteaux, nasses, lances et flèches pour les tuer, s'attribuant ainsi une situation prépondérante dans l'échelle des créatures. Face aux puissances magiques de la femme, puissances naturelles comme sa fécondité, ses chants, l'interprétation des augures, "la manipulation de l'en-dehors dangereux: êtres inconnus, forêt, caverne" (35), l'homme oppose sa propre magie:

"Je ne tuerai pas Ilai avec des armes, déclare Lianja, je le tuerai plutôt avec des moyens magiques" (36)

Et ces moyens magiques, l'homme les fabrique. Ce sont les flèches, les cornes, les grelots

de chasse, les sachets magiques, la fourrure de chat, les ordalies. Toutefois Entonto les reçoit de sa tante maternelle:

"Je vis grâce au moyen magique que ma tante maternelle m'avait donné" (p. 58)

Bomolo, le sorcier, défend à Lianja de frapper sa soeur:

"Ne fais pas de mal à Nsongo; Nsongo prend soin du pouvoir magique. Nsongo veille aux opérations, les sachets magiques sont portés par Nsongo" (p. 228)

L'arrivée au fleuve du héros met un terme à son voyage et à sa vie. Sa tâche est terminée:

"Adieu mes amis. Continuez mes oeuvres, moi je pars... et chacun se disperse pour vaquer à ses travaux" (37)

Nous savons que dans le monde de Mbombianda, Lianja ne se plait guère! Ainsi dans le mythe, en filigramme, apparait tout un anthropocentrisme.

CONCLUSION

Cette approche mythique permet-elle d'évaluer à quel point les archétypes restent vivantes dans l'inconscient collectif des Môngo d'aujourd'hui, homme ou femme?

Ainsi l'image paternelle attribuée à l'Etre suprême Mbombianda mis en rapport dialectique avec la figure de la mère pourrait-elle être une pierre d'attente pour aider nos chrétiens à mieux concevoir et accueillir le Dieu Père

de Jésus-Christ?

L'archétype du féminin de la conception matriarcale et celui du masculin du patriarcat influencent-ils nos jeunes filles et nos jeunes gens à vivre l'actualité des temps présents? Ne les mettent-ils pas au-delà ou au-deçà de leur propre vérité?

Comme cela a été relevé dans l'introduction, une approche mythique nettement plus complète que celle-ci devrait s'insérer dans une étude parallèle d'un linguiste, d'un sociologue voire d'un philosophe et d'un théologien! Réunir les apports de chacun serait alors concluant mais demanderait un travail de longue haleine...

Cette simple approche veut, modestement, rendre hommage au Révérend Père G. HULSTAERT pour son immense contribution - l'oeuvre de toute une vie - à la connaissance et à la reconnaissance des Môngo, de leur histoire, de leur tradition culturelle, sociale et religieuse.

NOTES.

1. JUNG C.G., Essai d'exploration de l'inconscient, Paris, 1974, p. 134.
2. DE ROP A., Versions et fragments de l'Épopée Mongo. I Textes, Bruxelles, ARSOM, 1978.
3. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, in: Congo 15(1934)49-71. 197-216. 58
4. DE ROP A., Lianja, l'épopée vivante des Mongo, in: Carl Laufer MSC Missionar und Ethnologe, Freiburg i.Br., 1975, p. 190-233, p. 207.
5. IDEM , Versions et fragments..., p. 82.
6. BOELAERT E., Nsong'a Lianja (1934) p. 58.
7. HULSTAERT G., Les Mongo. Aperçu général, Tervuren, 1961, p. 48.
8. BOELAERT E., Nsong'a Lianja (1934) p. 64.
9. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 112.
10. BOELAERT E., Nsong'a Lianja (1934) p. 62.
11. MULAGO V., La religion traditionnelle des Bantu, Kinshasa, 1973, p. 112-117
12. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, l'épopée nationale des Nkundo, Mbandaka, 1968, 3è éd., p. 24.
13. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 27-29.
14. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, (1968) p. 3.
15. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 296.
16. LEDERER W., Gynophobia, Paris, 1970, p. 230.
17. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 70.
18. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, (1968) p. 27.

19. EVDÓKIMOV P., La femme et le salut du monde, Paris, 1979, p. 180.
20. BOELAERT E., Nsong'a Lianja (1934) p. 65.
21. IDEM , Nsong'a Lianja, (1968) p. 28
22. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 108.
23. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, (1968) p. 10
24. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 88.
25. LEDERER W., op.cit. p. 49
26. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 90.
27. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, (1968) p. 29.
28. VERGOTE A., Psychologie religieuse, Bruxelles, 1966, p. 195.
29. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, (1968) p. 10 .
30. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 24.
31. IDEM , in: Carl Laufer..., p. 220.
32. ORTIGUES M-G E., L'Oedipe africain, Paris, 1966, p. 114-149.
33. DE ROP A., Versions et fragments..., p.116-118.
34. BOELAERT E., Nsong'a Lianja (1934) p. 64-65
35. MAURIER H., Philosophie d'Afrique Noire, Studia Instituti Anthropos 27, 1976, p. 83-90.
36. DE ROP A., Versions et fragments..., p. 112.
37. BOELAERT E., Nsong'a Lianja, (1968) p. 68.

Soeur S. CARBONNELLE
Fille de la Charité
Centre Pastoral
B.P. 1064
MBANDAKA.

ASPECTS DE LA PHONOLOGIE HISTORIQUE RWANDA

Un sondage récent du regretté A. Meeussen (1980) fait apparaître la zone J dans son ensemble comme la plus archaïque du groupe bantou et, dans cette zone, la langue rwanda-rundi-ha (J61, 62, 66) comme la plus archaïque de toutes. La zone J, dite interlacustre, a été identifiée par Meeussen 1953, qui l'a d'abord appelée zone D-E parce que la partie orientale de la zone D et la partie occidentale de la zone E de Guthrie s'y regroupent. Dans la récente carte de Dalby 1977, elle constitue le groupe E1. Comme on l'a rappelé récemment (Coupez 1977, 234), on trouve déjà chez Johnston 1919, 23 l'affirmation de l'archaïsme d'un groupe de langues bantoues du nord-est correspondant de près à la zone J. Ce caractère archaïque cadre parfaitement avec les résultats des classifications historiques récentes du bantou fondées sur des statistiques grammaticales et lexicales. Selon Bastin, Coupez et De Halleux 1979, les langues bantoues de la savane, séparées très tôt de celles de la forêt, ont vraisemblablement migré d'ouest en est au nord et hors

de la forêt équatoriale avant de descendre vers le sud par la région des grands lacs. Celle-ci est donc le berceau à partir duquel elles se sont ultérieurement dispersées vers leurs emplacements actuels.

Grâce à cet archaïsme, l'histoire du rwanda-rundiha offre de bonnes probabilités de contribuer à la solution de problèmes historiques. Nous limitant par convention au dialecte rwanda, nous allons tenter d'élucider deux problèmes phonologiques d'intérêt général. Pour les situer dans leur cadre, nous esquissons l'évolution phonologique du probantou au rwanda.

Les phonèmes du rwanda sont les suivants:

tonèmes: bas, noté \backslash ou B; haut, noté \wedge ou H

voyelles: / i e a o u /

semi-voyelles: / y w /

consonnes: / m n ɲ b d g p t k f s ʃ v z r ʒ y h /

Le phonème / ʒ y / est une consonne fricative prépalatale sourde, distincte de / ʃ / palatale.

La phonologie rwanda se caractérise par la multiplicité des allophones des consonnes, semi-voyelles et tons. A titre d'exemple, la semi-voyelle / w / se prononce [w] en général, [ɲ] après /m/, [g] après /b/ et [k] après /f/. Le tableau des réflexes donné par Guthrie 2, 1971, 44 pour le rundi, dont la phonologie est très proche du rwanda, est perturbé par des interférences entre les niveaux phonologique et phonétique. Les réflexes du rwanda sont donnés ci-dessous au niveau phonologique exclusivement.

1) Réflexes généraux du protobantou en rwanda.

Les deux tonèmes du protobantou se sont généralement conservés en rwanda. Ex.:

*-pèd-	"moudre"	-hèr-	"moudre grossièrement"
*-péd-	"finir" (intr.)	-hér-	

Les sept voyelles du protobantou se sont réduites à cinq par la fusion des deux degrés d'aperture les plus

fermés (1):

*i > i, *i > i, *e > e, *a > a, *o > o, *u > u,
*u > u.

De nombreux exemples sont donnés ci-dessous avec les consonnes.

Les réflexes des voyelles présentent des particularités en position prévoalique. Les voyelles antérieures passent à la semi-voyelle y, les postérieures à la semi-voyelle w, tandis que a s'amuît en général mais contracte en e avec i et en o avec u dans des conditions particulières (voir plus loin). La voyelle rwanda qui reflète simultanément deux voyelles du protobantou est longue, selon une règle qui a encore son équivalent synchronique. Ex.:

*-dáad-	> -ráar-	"passer la nuit"
*-dù-an-	> -rwàan-	"se battre"

La semi-voyelle issue d'une voyelle est éliminée si elle est précédée d'une consonne fricative dans certaines conditions, selon une règle qui a encore son équivalent synchronique. Ex.:

*-tý-id- > *-tŷú-id- > *-t ŷwíir- > -tŷíir- "cracher"

La voyelle *j présente une autre exception, qui interviendra ci-après: en position initiale après amuïs- sement de *j et en position postvocalique, elle a parfois pour réflexe un morphonème de quantité (noté :) qui n'a pour rôle que d'allonger la voyelle précédente en cas de contact. Ex.:

*-j̃j-	"venir" >	-:z̃-	
infinitif	kù-:z-à	kùzà	"venir"
présent cl.2	bà-:z-à	bàzà	"ils viennent"
présent cl.8	bi-:z-à	bìzà	"ils viennent"
présent lp s g n-	:z-à	nzà	"je viens"

*-gòṅnà 9 "crocodile" > -gòònà 9

Les réflexes des consonnes sont résumés dans le tableau suivant:

TABLEAU 1

Conventions: + conservation du phonème original

case vide a) même forme qu'à la première ligne, sauf dans le cas b
 b) si l'indication de la première colonne est en retrait même forme qu'à la ligne précédente.

C consonne, N consonne nasale, S semi-voyelle, V voyelle

C2 consonne située après la première voyelle du lexème

contextes	*m	*n	*p
général	+	+	+
*— _j	(?my)	(p)	
* _j —		(p)	

contextes	*b	*d	*j	*g
général	+	r	∅	+
C2			y	
cas spécial (?)			y	
*N—		d	z	
*— _j	by	z		z
* _j —	(?by)	(z)	(z)	(j)
*— _u	v	v	?v	v
Meinhof	(m)	(n)	(p)	

contextes	*p	*t	*c	*k
général	h	+	s	+
*N—	p			
*— _i	ʃy	s	(?ʃ)	ts
*N— _i	py			s
* _i —	(ʃy)(?f)	(tʃ)(?ʃ)	(?ʃ)	(tʃ)
*— _y	f	tʃ	?tʃ	pf
*N— _y		ʃ	?ʃ	f
*—iV	ʃy			
Dahl	(b)	(d) (r)		(g)

TABLEAU 2

Le tableau 2 donne un exemple pour chaque réflexe du tableau 1. Les nombres entre parenthèses renvoient à des commentaires du tableau 3.

Conventions:

- ? Correspondance attestée par trop peu d'exemples pour être sûre
- () Correspondance dont la portée est limitée par des choix lexicaux
- ~ Variante secondaire d'un morphème (la variante canonique est donnée dans le tableau 3)
- C2 Consonne suivant, directement ou non, la première voyelle du lexème; s'oppose à C1, consonne initiale du lexème

	*m > m	*-mèd-	"croître"	-mèr-
(1)	(?my)	*J-m _i d-	"se moucher"	-my _i ir-
	*n > n	*-jànà 1	"enfant"	-ànà 1
	(p)	*n _i nà 1a	"sa mère"	p _i nà 1a
(2)	(p)	*nà _i	"quatre"	~-pé 10 numér.

	*b > b	*-búmb-	"f.poterie"	-búmb-
		by	*-b _ɪ n-	"danser en chantant" -by _ɪ n-
(1)(3)	(?by)	*-bìdì	"deux"	~byìrì 10numér.
		v	*-b _ɪ n-	"briser" -v _ɪ n-
(4)	(m)	*-bánjá 5	"procès"	~mànzá 10plur.
<hr/>				
	*d > r	*-dèd-	"éduquer"	-rèr-
(10)		d	*-gènd-	"aller" -gènd-
		z	*-d _ɪ m-	"disparaitre" -z _ɪ m-
(5)	(z)	*-j _ɪ d-	"f. sombre"	~í-z-
		v	*-d _ɪ g-	"pagayer" -v _ɪ g-am-
(6)	(n)	*J-dàngà 9	"cithare"	-nàngà 9
<hr/>				
	*j ∅	*-jéd-	"ê. blanc"	-ér-
		y	*-gàj-	"mépriser" -gàj-
(7)		y	*-j _ɪ dà 9	"chemin" -y _ɪ rà 9
		z	*-gànjà 7	"paume" -gànzà 7
		(z)	*-j _ɪ j-	"venir" - ?z-
(1)	?v	*-j _ɪ n-	"aider"	-v _ɪ n-
(8)	(n)	*-jánà 9	"veau"	-pánà 9
<hr/>				
	*g > g	*-gàb-	"partager"	-gàb-
		z	*-g _ɪ d-	"ê. interdit" -z _ɪ r-
(9)	(j)	*-gàmbò 5	"parole"	~jàmbò 5
		v	*jògù 9	"éléphant" -yòvù 9

	*p > h	*-pód-	"é. froid"	-hór-
(10)	p			
	y	*-pìk-	"arriver"	-šyìk-
	py	*-pítí 9	"hyène"	-pyìsí 9
(11)	(šy)	*-jípùà 1	"neveu"	-íšywa 1
	(?š)	*-jípí 16	"près"	-ìfí 16
	f	*-púdò 5	"écume"	-fúrò 5
(12)	šy	*-píá	"nouveau"	-šyá
(13)	(b)	*-pépò 9	"froid"	-béhò 9
<hr/>				
	*t > t	*-túk-	"insulter"	-túk-
	s	*-tíg-	"laisser derrière"	-síg-
(14)	(tš)	*-jít-	"tuer"	-ítš -
(14)	(?š)	*-tátù	"trois"	~šatu 10 num.
	tš	*-túd-	"marteler"	-tšúr-
(10)	š			
(15)	(d)	*-táp-	"puiser"	-dáh-
(15)	(r)	*-jàdí 1	"jeune fille"	-àrí 1
<hr/>				
(16)	*c > s	*-cèk-	"rire"	-sèk-
(16)(17)	(?š)	*-cíd-	"finir"	-šir-
(1)(18)	(?š)	*-píc-	"cacher"	-híš-
(19)	?tš	*-cùc-	"ressembler"	-šùš-
(10)	?š			

	*k > k	*-kíd-	"ê. bien portant"	-kír-
	ts	*-kímà 9	"polenta"	-tsímà 3
(10)	s			
(20)	(tʃ)	*-jìkád-	"ê. assis"	-ìtʃar-
	pf	*-kúkam-	"s'agenouiller"	-pfúkam-
(10)	f			
(21)	(g)	*-kátà 9	"tortillon"	-gátà 11

TABLEAU 3

Le tableau 3 commente les particularités du tableau 2

- 1) Seul exemple sûr.
- 2) La variante canonique rwanda est -né. La règle générale *n > n est illustrée après *j par *-jìn-am-> -ìn-am- "ê. dans l'eau"
- 3) La variante canonique rwanda est -bìrì. La règle générale *b > b est illustrée après *j par *-jìb-> -fb- "voler"
- 4) La règle de Meinhof, qui impose une double assimilation dans les séquences "nasale plus occlusive sonore" devant syllabe à nasale initiale, se manifeste en synchronie rwanda par quelques variantes impliquant la consonne b.
Ex.:

-bànzá 11, -mànzá 10; ùrùbǎnzà, ìmǎnzà "procès"

sg. et pl.

Elle porte en outre sur quelques cas diachroniques.

- 5) La variante canonique rwanda est -ír-, qui illustre après *j la règle générale *d > r. La variante secondaire -jz- s'emploie au contact de y: forme verbale perfective -íz-yè donnant -íjè; dérivé verbal -íz-yì donnant, avec redoublement du thème, -íjìjì 11 "pénombre".
- 6) La règle de Meinhof (voir 4) n'est attestée pour *d que sur le plan diachronique.
- 7) Il s'agit d'une règle liée indirectement aux contacts du préfixe nominal n- (classes 9 et 10). Le contact

n-y donne nz en synchronie, mais la semi-voyelle y apparaît aux autres classes. Ex.:

-yìrà 9,10 ìnzìrà, ìnzìrà "chemin" sg. et pl.
12,13 àkàyìrà, ùtùyìrà diminutif

- 8) Il s'agit d'une application de la règle de Meinhof qui remonte peut-être au protobantou (Meeussen 1954). Le thème protobantou est *-jánà à la classe 1 "enfant", mais peut-être déjà *-pánà à la classe 9 "veau".
- 9) La variante canonique rwanda est -gàmbò 6 "paroles". La règle générale *g>g est illustrée après *j par *-dígò 3 > -zígò 3 "charge".
- 10) Des règles synchroniques excluent en rwanda plusieurs séquences de consonnes: mpf>mf; nts>ns; ntʃ>nʃ; nr>nd; nh > mp.
Sauf pour nd, on ne dispose pas de parallèles diachroniques qui soient sûrs.
- 11) Les règles partielles sont limitées à quelques exemples. Le réflexe ʃy apparaît après i, le réflexe f (2 exemples), après : et u. La règle générale p>h n'est pas attestée après *j.
- 12) Cette règle s'applique également en synchronie rwanda.
- 13) La règle de Dahl, qui dissimile en sonore la première de deux consonnes sourdes occupant des syllabes consécutives, est attestée en synchronie rwanda de manière régulière pour les préfixes et selon un choix lexical en position C2 dans le radical verbal. Elle ne concerne alors que t et k. En diachronie elle agit selon un choix lexical en position C1, où elle atteint en outre *p. La règle générale *p>h, utilisée même devant une consonne sourde, est illustrée par *-pèt-> -hèt- "courber".
- 14) Le réflexe spécial de *t après *j, attesté par peu d'exemples, est tantôt tʃ, tantôt ʃ. La règle générale *t>t est illustrée après *j par *-títú 3 > -sítò ~-sítò 3 "forêt".

- 15) La règle de Dahl (voir 13) appliquée à *t en position C1 donne d. En position C2, elle donne d ou r, selon un choix lexical. La règle générale *t > t, utilisée même devant une consonne sourde, est illustrée par *-túk->-túk- "insulter".
- 16) Le rwanda possède un certain nombre de formes où s et ʃ sont en alternance libre (voir -ʃùʃ - ~-sùs- en 19). Dans les reconstructions régionales de la zone J, il est souvent difficile de distinguer l'origine des deux phonèmes.
- 17) Exemples rares et situation ambiguë. Une correspondance *c > s est suggérée par *-cɪng- ~ -cɪg->-sɪg- "enduire".
- 18) La règle générale *c > s est illustrée après *j par *-jɪcɔdɪ 6 > -ísòzí 6 (voir 3 plus loin).
- 19) La seule reconstruction sûre, *-cɪc- "ressembler", donne un réflexe à variantes libres -ʃùʃ- ~-sùs-. Le réflexe -cɪi 9 > -fí 9i "poisson" n'est pas représentatif car la séquence de voyelles a vraisemblablement perturbé l'évolution.
- 20) La règle générale *k > k est illustrée après *j par *-jɪk->-ik- "descendre".
- 21) Règle de Dahl (voir 13). La règle générale *k > k, utilisée même devant une consonne sourde, est illustrée par *-kòc-ud- > -kòs-uur- "corriger".

2) Voyelle antérieure fermée.

La voyelle antérieure fermée *j du protobantou offre dans ses réflexes actuels quelques alternances avec ceux de la voyelle postérieure fermée *y, sans qu'il soit généralement possible de situer l'époque à laquelle s'est produit le dédoublement du point d'articulation.

Ex.: -bɪmò -bùmò 5 "ventre"
 -kɪtà -kýtà 6 "graisse"

L'alternance de point d'articulation n'a en soi rien de surprenant. On la trouve fréquemment en bantou entre les consonnes aussi bien qu'entre les voyelles. Un problème se pose toutefois pour j ~ y

à l'initiale des lexèmes, après l'amuïssement d'une consonne *j, car la fréquence de cette alternance y est anormalement élevée. En rwanda, le réflexe de *j dans cette position est souvent u au lieu de i.

Ex.: *-jít- > ít - "tuer"
 *-jítjud- > -úzur- "emplir"

Outre ces deux réflexes, le rwanda en offre un troisième, le morphonème de quantité (noté :), qui explique le passage du premier au second.

Le réflexe conservateur *j > i nous est attesté dans 24 cas, sans compter ceux où i alterne avec le morphonème de quantité ou avec u.

Dans cinq des noms qui le possèdent, la voyelle i contracte en e avec un a précédent, alors qu'en général dans la langue a s'élide devant une autre voyelle. Cette particularité est notée par un trait soulignant le i. Ex:

*-jĩkad- -iṭ ar- "é. assis"
 bà-ĩṭ àr-à bliṭàrà "ils sont assis"
 -jínò 5 -ínò 5 "dent"
 à-mà-ínò 6 àméèpò "dents"

Comme on l'a vu ci-dessus, la consonne suivant *j a parfois un réflexe palatalisé ou assibilé. Ce phénomène est plus fréquent quand le réflexe est i que quand il est u ou le morphonème de quantité.

Le réflexe *j > u nous est attesté dans les cas suivants, sans compter ceux où u alterne avec le morphonème de quantité:

*-jĩbak-	> -úbak-	"construire"
*-jĩbid- ~H	> -ùburuk- ~H	"revenir à la surface"
*JL-jĩgam-	> -úgam-	"s'abriter"
*-jĩg-ad-	> -úg-arir-	"fermer"
-ud-	> -urur	"ouvrir"
*-jĩgy-	> -úmv-	"entendre"
*-jĩj-ud-	> -úzur-	"é. plein"
*-jĩkà 3 ~? HH	> -úká	"fumée; haleine"
*-jĩkò 3	> -úkò	"spatule"
*-jĩn-am-	> -únam-	"se pencher"
*-jĩp(id)		"sarcler, désherber"
	> -ìh- ùh-	"en cultivant"
	> -ùfir-	"après la culture"

Le morphonème de quantité qui constitue le réflexe de j à l'initiale d'un lexème offre dans la plupart de ses emplois des variantes conditionnées où il alterne soit avec i , soit avec u . Voici la liste des faits connus, à l'exception de $*-j\dot{c}\dot{o}\dot{d}\dot{f}$ 6 "larmes" qui est traité séparément plus loin:

*FJL	$-j\dot{g}\dot{í}$ 14	>	$-\dot{g}\dot{í}$ 14	$\dot{u}\dot{g}\dot{í}$ 6	"tranchant"
*	$-j\dot{g}\dot{í}$ 11	>	$-\dot{g}\dot{í}$ 11	$z\dot{u}\dot{g}\dot{í}$ 10	"porte"
*	$-j\dot{j}$ -	>	$-\dot{z}$ -	$\sim -\dot{i}z$ -	"venir"
*	$-j\dot{j}\dot{i}$	>	$-\dot{z}\dot{i}$	$-\dot{i}z\dot{i}$	"savoir"
*	$-j\dot{j}\dot{j}$ 6	>	$-\dot{z}\dot{i}$		"eau"
	11,10	>	$-\dot{z}\dot{i}$ 11	$-z\dot{u}\dot{z}\dot{i}$ 10	"rivière"
*	$-j\dot{k}\dot{i}$ 14,6	>	$-\dot{k}\dot{i}$ 14	$-\dot{u}\dot{k}\dot{i}$ 6	"miel"
	11,10	>	$-\dot{y}\dot{u}\dot{k}\dot{i}$ 11	$-\dot{z}\dot{u}\dot{k}\dot{i}$ 10	"abeille"
*	$-j\dot{c}\dot{i}$ 3	>	$-\dot{n}\dot{s}\dot{i}$ 3,4		"jour"
*	$-j\dot{c}\dot{o}$ 6	>	$-\dot{s}\dot{o}$ 6		"yeux"
*	$-j\dot{p}\dot{i}$ 16	>	$-\dot{f}\dot{i}$ 16		"près"

Le réflexe en i de $-\dot{z}$ - "venir" et $-\dot{z}\dot{i}$ "savoir" s'emploie au contact de l'infixe réfléchi, p. ex.:

$-\dot{i}y-\dot{i}z-ir$ "venir à son aise"

Le réflexe en u des substantifs s'emploie au pluriel. Si celui-ci est en classe 10, le thème s'adjoint un z initial sur le modèle régulier des substantifs à voyelle initiale, p. ex. $-\dot{e}\dot{g}\dot{o}$ 11,10 $\dot{u}r\dot{w}\dot{e}\dot{g}\dot{o}$, $\dot{i}n\dot{z}\dot{e}\dot{g}\dot{o}$, "échelle". La forme de $-\dot{y}\dot{u}\dot{k}\dot{i}$ 11 s'aligne sur le modèle de $-\dot{y}\dot{i}r\dot{a}$ 12,13 cité plus haut.

La confrontation des faits cités permet de reconstituer comme suit la chaîne évolutive qui a mené de $*j$ à u :

1	2	3	4
*Cu- $j\dot{j}C$...	Cu-: C ...	CuuC...	Cu-uC...

L'interprétation des phases désignées par un chiffre est la suivante:

- 1) Forme de départ. Le préfixe a une consonne suivie de $*u$; le lexème commence par $*j\dot{j}$ suivi d'une consonne et de phonèmes quelconques.

- 2) Amuïssement de *j et passage de *j au morphonème de quantité.
- 3) Allongement de la voyelle par contact avec le morphonème de quantité.
- 4) Réinterprétation de la voyelle longue comme une séquence de deux voyelles égales, avec mécoupure attribuant la seconde voyelle au lexème.

A l'appui de cette interprétation on peut faire valoir d'abord que le passage de *j au morphonème de quantité est encore attesté par le deux verbes ("venir" et "savoir") qui ont ces deux unités en variantes conditionnées. Le passage du morphonème de quantité à u est prouvé par le fait que tous les substantifs qui ont soit un réflexe *j > u stable, soit un réflexe avec alternance: ~u emploient au singulier, c. -à- d. à leur forme non marquée, un préfixe nominal à voyelle u (classes 3 mu-; 11 ru-; 14 bù-). Quant au verbe, le préfixe de l'infinitif est kù- (classe 15). Or à l'échelle universelle l'infinitif tend à apparaître comme la forme la plus représentative du verbe.

Le jeu des variantes libres des réflexes de *-jícòdí 6 "larmes" > -ísòzí ~-ísòzí ~-ísòzí ~úsòzí 6 (àmèèsòzí ~àmíisòzí ~àmáàsòzí ~àmóòsòzí) résume toute l'évolution: la variante qui a le i spécial est la plus ancienne; celle qui a à l'initiale le i normal porte la trace d'un alignement analogique; le morphonème de quantité représente un stage d'évolution qui mène au u spécial, dont la contraction a-u donnant o est parrallèle à celle du i spécial donnant e. Cet u n'est pas attesté par ailleurs à l'initiale d'un lexème. Il résulte vraisemblablement du contact du thème avec un préfixe à voyelle u, peut-être celui de classe 11 qui est attesté dans quelques langues.

Les réflexes rwanda du *j initial retiennent l'attention pour deux raisons. D'une part ils nous conservent simultanément plusieurs phases successives d'un processus évolutif. D'autre part le cas de *-jícòdí 6 nous donne l'origine d'un jeu de variantes lexicales libres. Si celles-ci, qui constituent l'un des traits dominants du lexique bantou (Coupez 1975), ont dans la langue un rôle essentiellement expressif, leur formation ne

repose pas nécessairement sur des mécanismes spécifiquement expressifs.

3) Tonalité du thème nominal.

Le thème nominal dissyllabique, type canonique du protobantou, utilisait les quatre termes d'opposition tonale possibles: BB, BH, HB et HH. Le rwanda a réduit ces termes à trois en ramenant HH à BH. Ex.:

*-pàmà 9	-pàmà 9	"viande"
*-gòdí 3	-gòzí 3	"corde"
*-támà 5	-támà 5	"joue"
*-kókó 9	-kòkó 9	"poule"

Cette règle diachronique est en opposition avec une règle synchronique par laquelle le rwanda élimine le second de deux tons hauts consécutifs. Ex.:

bátàzààsògòòtà	"(on constate) qu'ils ne perceront pas"
bázààsògòòtà	"(on constate) qu'ils perceront"

Dans la seconde forme, la séquence ba-zaà- est représentée par bazaà.

La réduction de quatre types tonals à trois est plus fréquente dans les langues bantoues actuelles que leur conservation intégrale, à tel point que la reconstruction des protothèmes du type HH est souvent impossible par défaut de témoignages directs. Or le rwanda offre ici un témoignage indirect extrêmement précieux, car la plupart des autres langues confondent les réflexes de *HH avec ceux de *HB et non pas de *BH. La confusion s'établit de différentes manières. Par exemple en tetela (C71), *HH et *HB aboutissent à HH. Par contre en sanga (L35), langue où les tons du protobantou sont inversés, *HH et *HB ont tous deux le réflexe régulier de *HB, c'est-à-dire BH. La coïncidence de tetela HH avec rwanda BH de même que celle de sanga BH avec rwanda BH attestent donc le protobantou *HH:

protobantou	rwanda	tetela	sanga
*BB	BB	BB	HH
*BH	BH	BH	HB
*HB	HB	HH	BH
*HH	BH	HH	BH

Exemples complémentaires:

	tetela	sanga
*BB "animal, viande"	-pàmà 9	-pámá 1n, 4n
*BH "corde"	-kòdǎ 3	-ónzì 3
*HB "joue"	-támá 5	-támá 5
*HH "poule"	-kókó 9	-kòkó 4n

Le passage de la séquence *HH du protobantou à la séquence rwanda BH a dû constituer un phénomène complexe, car un certain nombre des réflexes rwanda ont une variante HB, soit libre, comme l'atteste l'exemple *-sítò~sító 3 "forêt" déjà cité, soit conditionnée, comme dans l'exemple suivant:

*-kúdù "ancien"	-kùrú adjectif
	-kúrù 1 "frère aîné".

Guthrie, qui d'une manière générale a confondu les thèmes protobantous *HH et *BH (Meeussen 1976), n'a pas utilisé l'atout constitué par le rwanda-rundi-ha parce qu'il a eu sur la tonalité rundi des vues inexactes. Il affirme à propos du rundi (1971, 44): "Tones: Opaque with reduces distinctiveness".

°+°

BIBLIOGRAPHIE

BASTIN Y., Bibliographie bantoue sélective. Tervuren, 1975

BASTIN Y., COUPEZ A., et DE HALLEUX B., Statistiques lexicale et grammaticale pour la classification historique des langues bantoues. Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1979 (sous presse).

- COUPEZ A., La variabilité lexicale en bantou.
African Languages, Langues africaines
1(1975)164-203
- COUPEZ A., L'oeuvre de H. Johnston et la linguistique
moderne. Bulletin des Séances de l'ARSON,
1977, 224-239
- DALBY D., Language map of Africa and the adjacent
islands. Londres, 1977
- GUTHRIE M., Comparative Bantu. Farnborough I(1967),
II(1971), III(1970), IV(1970)
- JOHNSTON H., A comparative study of the Bantu and
Semi-Bantu languages. Oxford, 1919-1922
- MEEUSSEN A.E., De talen van Maniema (Belgisch Kongo).
Kongo-Overzee 19(1953)385-390
- MEEUSSEN A.E., Oerbantoe ny- en nj. Kongo-Overzee
20(1954)267-269
- MEEUSSEN A.E., Bantu lexical reconstructions.
Tervuren, 1969
- MEEUSSEN A.E., Notes on tone in Bantu nominal stems.
African Languages, Langues Africaines
2(1976)60-70
- MEEUSSEN A.E., Degrés d'archaïsme en bantou. - Actes
du Colloque sur l'Expansion bantoue organisé
par le C.N.R.S. (sous presse, 1980)
-

1) Les conventions de Guthrie, suivies par les comparatistes
du bantou, ont les équivalents suivants dans l'Alphabet
Phonétique International:

Dans les langues à sept voyelles: j i ; i e ; e ;
a a ; o ; u o ; u u

Dans les langues à cinq voyelles : i ; e ou ; a ;
o ou o ; u u

COUPEZ A.

Musée Royal de l'Afrique Centrale

B - 1980 TERVUREN

FREQUENCE DES PREFIXES DANS DES ANTHROPONYMES ET DES TOPONYMES BANTU

O. Cet article est le résultat de recherches onomastiques menées, sous notre direction, en vue d'un mémoire de licence, à l'UNAZA, au "Département de Langues et Littératures Africaines", Faculté des Lettres, Campus de Lubumbashi, entre 1974 et 1980. Au total, 3302 anthroponymes et 2364 toponymes ont pu être comparés quant à leurs préfixes, dans les langues suivantes: deux dialectes du KiKóongo, savoir KiNtánda (H. 16g) (Ntuúndá-Nzééza) et KiYoómbé (H. 16c) (Tháambá-Khoonde); deux dialectes de la même langue: CíLúba (L. 31a, Kasááyi Oriental)(Kálaala Máayi-Málé) et Cééná-Lúlúwa (L. 31b, Kasááyi Occidental)(Címangá Kutangídíku); Cíín-Kányok (L. 32, Kaséáyi Oriental) (Kadím Cám Ilúng); GiMbála (H. 41, Tervuren K. 51; Bandundu)(Mbálá wáMázémbe); Otetela (C. 71, Kasááyi Oriental)(Odimba-Okitésoko et Ōkítócutí-Lokólá; et une langue du Kivu: MáShí (D. 53, Tervuren J. 53) (Kázíndu Kásóle). En outre, la langue KiMbundu (H. 21, Angola) a pu être ajoutée pour les préfixes

des toponymes (Cípámba).

Pour trois langues nous disposons d'anthroponymes et de toponymes à la fois (désormais les langues sont citées par leur seul thème): Ntándu, Tetela et Lúba (toponymes)/Lúlúwa (anthroponymes) étant donné qu'il s'agit de dialectes de la même langue, leur comparaison est valide). Anthroponymes seulement pour les langues Mbála, Shí et Yoómbe; toponymes pour les langues Mbundu et Kányok. Les matériaux se présentent comme suit:

langue	anthroponymes	toponymes	total
Ntándu	595	463	1058
Tetela	641	659	1300
Lúlúwa/Lúba	570	443	1013
Yoómbe	493		493
Mbála	577		577
Shí	426		426
Kányok		394	394
Mbundu		405	405
	= 3302	= 2364	=5666

Tous les préfixes sont comparés indistinctement, c.-à.-d. sans distinction entre les préfixes nominaux, pronominaux ou verbaux. Rappelons seulement que les formes nominales constituent l'immense majorité, tant pour les toponymes que pour les anthroponymes, à savoir 87%; les formes verbales ne représentent même pas 10%, et les formes pronominales pas plus que 3,3%.

Dans une première partie les préfixes des toponymes sont comparés quant à leur fréquence; une deuxième partie confronte les préfixes des anthroponymes, pour aboutir, dans la troisième partie, à une comparaison de leur fréquence respective.

1. Fréquence des préfixes dans les t o p o n y m e s

1. 0. Les toponymes sont à distinguer en "toponymes s. str." (appelés ici "noms de lieux", abrég. "nl"), hydronymes (abrég. "hd") et oronymes (abrég. "or"). Il y a des noms de lieux qui, en réalité, sont des hydronymes; ils ne sont pas repris sous les préfixes des noms de lieux. La fréquence n'est pas toujours la même pour ces différents noms; il y a d'ailleurs un grand écart entre leur nombre: 1639 noms de lieux sur 2364 toponymes (69,33%) contre 651 hydronymes (27,54%) et seulement 74 oronymes (3,13%). La comparaison de leur fréquence respective est donc donnée sous cette réserve. Aussi la comparaison entre la fréquence des toponymes et celle des anthroponymes est primordiale.

1. 1. Préfixes caractéristiques des toponymes:

1. 1. 1. Dans l'ensemble, le préfixe de la classe 7 *ki- est le plus fréquent proportionnellement, mais sā fréquence est variable dans chacune des cinq langues. Ici on doit tenir compte du préfixe *ka- (cl. 12) qui est attesté en Lúba, Kányok et Mbundu, mais pas en Ntándu, ni en Tetela (sauf dans des noms d'emprunt). En Ntándu, ki-sē rencontre, dans les noms de lieu, même plus souvent que les deux préfixes ensemble dans les autres langues: comparez

cl.	Ntándu		Mbundu		Lúba	
	(361)	%	(151)	%	(304)	%
7	ki- 211	58,4	ki- 34	22,5	ci- 80	26,3
12			ka- 49	32,4	ka- 71	23,3
	= 211	58,4	= 83	54,9	= 151	49,67
	Kányok		Tetela		t o t a l	
	(352)	%	(471)	%	(1639)	%
7	ci- 60	17	e- 18	3,8	403	24,59
12	ka- 110	31,2			230	14,03
	= 170	48,29	= 18	3,8	=633	38,62

Comme on peut s'en rendre compte, abstraction faite du Tetela, le pourcentage pour l'ensemble monte bien plus haut: *ki- 385 (sur 1168), c.-à.-d. 32,96, et *ka- 230, c.-à.-d. 19,69 en tout donc 615, soit 52,65%. En effet, en Tetela c'est le préfixe de la classe 3 o- qui prend la première place (116 sur 471, soit 24,6%), suivi par celui de la classe 19 yi- (85, soit 18%), qui l'emporte même dans les hydronymes (44 sur 179, soit 24,58%).

Quant aux noms de cours d'eau, c'est le préfixe de la classe 12 qui prime: 150 sur 651, c.-à.-d. 23%; pour les trois langues où ce préfixe est attesté: 150 sur 374, soit 40,1%, contre 63 seulement à préfixe de la classe 7, c.-à.-d. 16,84%, et 75 pour les cinq langues (sur 651, soit 11,52%). En Mbundu et en Kányok, le préfixe ka- dépasse même 40% dans les hydronymes: Mbundu 105 sur 249, soit 42,17%; Kányok 18 sur 38, soit 47,37%. En Lúba ils représentent 31% (27 sur 87); dans cette langue le même préfixe figure dans 23 des 52 oronymes, c.-à.-d. 44,23%. Dans les autres langues les noms de montagnes ou de collines ne sont qu'une toute petite minorité (22 sur 1921 toponymes, soit 1,14%).

Pour l'ensemble des toponymes, la fréquence des deux préfixes se présente comme suit:

cl.	Ntándu		Mbundu		Lúba	
	(463)	%	(405)	%	(443)	%
7	223	48,16	73	18,02	108	24,38
12			155	38,27	121	27,31
	=223	48,16	=228	56,29	=229	51,69
	Kányok		Tetela		T o t a l	
	(394)	%	(659)	%	(2364)	%
7	67	17	21	3,19	492	20,81
12	129	32,74			405	17,13
	=196	49,74	=21	3,19	=897	37,94

Evidemment le pourcentage monte si nous faisons abstraction du Tetela: *ki- 471 (sur 1705), soit 27,62%, et *ka- 405, soit 23,75%, ensemble 876, c.-à.-d. 51,38%. Comparons les préfixes les plus fréquents en Tetela: o- (cl. 3) 153 (sur 659), soit 23,22%; yi- (cl. 19) 131, soit 19,88%; ensemble 43,1%, dépassant à peine le pourcentage pour les noms de lieux: 42,68%.

1. 1. 2. C'est grâce à la fréquence du préfixe de la classe 11 lo- en Tetela, que ce préfixe prend la deuxième place dans les cinq langues pour les hydronymes: 103 (sur 651), soit 15,82%. Sinon ce serait celui de la classe 7: 72 (sur 472), c.-à.-d. 15,25%, et la classe 11 viendrait en quatrième lieu: 62, soit 13,13%, tout de suite après la classe 9, avec 63 (13,35%). Pour l'ensemble des toponymes, le préfixe 11 occupe la cinquième place: 211 (sur 2364), c.-à.-d. 8,92%, mais sans le Tetela la sixième: 102 (sur 1705), soit 5,98%.

1. 1. 3. Nous venons de mentionner le préfixe de la classe 9 *N- qui vient en troisième lieu tant pour les toponymes dans leur ensemble: 277 (sur 2364), soit 11,72%, que pour les hydronymes: 82 (sur 651), soit 12,6%, et pour les noms de lieux: 186 (sur 1639), c.-à.-d. 11,35%. Sans le Tetela, ce préfixe reste à la même place.

La fréquence de ce préfixe peut être comparée dans ce tableau-ci:

		Ntándu			Mbundu			Lúba		
		sur	%		sur	%		sur	%	
1639	n1	56	361	15,51	23	151	15,23	39	304	12,83
651	hd	26	98	26,53	19	249	7,63	13	87	14,94
74	or	-	4		1	5	20	7	52	13,46
2364	=	82	463	17,71	43	405	10,62	59	443	13,32

Kányok			Tetela			Total	
	sur	%		sur	%		%
17	352	4,83	51	471	10,83	186	11,35
5	38	13,16	19	179	10,61	82	12,6
-	4		1	9	11,11	9	12,16
22	394	5,58	71	659	10,77	277	11,72

1. 1. 4. Pour les cinq langues réunies, les trois préfixes caractéristiques sont ceux des classes 7, 12 et 9 et dans cet ordre: sur 2364 toponymes

1°	7	492	20,81%
2°	12	405	17,13%
3°	9	277	11,72%

au total 1174, soit 49,66%, c.-à.-d. presque la moitié. L'écart entre la fréquence des préfixes 12 et 9 est frappant. Cet écart double, si le Tetela n'est pas inclus, et le pourcentage du total monte de 13,8%.

Comparons

1°	7	471	27,62%
2°	12	405	23,75%
3°	9	206	12,08%

au total 1082 (sur 1705), soit 63,46%. Cela est dû à l'importance prise par les préfixes 19 (cf. §1.1.1) et 11 (cf. §1.1.2), en Tetela.

1. 1. 5. Un tableau comparatif présente les trois préfixes caractéristiques de chacune des cinq langues qui ne sont pas forcément les mêmes que pour les langues prises ensemble. L'importance de ces trois préfixes ressort de leur pourcentage, qui est particulièrement haut en Ntándu (82,07%).

	Ntáundu			Mbundu			Lúba		
	cl.	(463)	%	cl.	(405)	%	cl.	(443)	%
1°	7	223	48,16	12	155	38,27	12	121	27,31
2°	9	82	17,71	7	73	18,02	7	108	24,38
3°	5	75	16,20	9	43	10,62	9	59	13,32
		=380	82,07		=271	66,91		=288	65,01

	Kányok			Tetela		
	cl.	(394)	%	cl.	(659)	%
1°	12	129	32,74	3	153	23,21
2°	7	67	17	19	131	19,88
3°	2	57	14,47	11	109	16,54
		=253	64,21		=393	59,63

L'écart entre les deux premiers préfixes est considérable en Ntáundu: 30,45%, appréciable en Mbundu: 20,25% (cl. 12 plus que le double) et en Kányok: 15,74% (cl. 12 presque le double). En Lúba l'écart entre les deux premiers préfixes et le troisième est important. En Tetela les trois préfixes sont à égale distance, étant d'ailleurs tous différents des préfixes des autres langues. Les trois préfixes sont les mêmes en Mbundu et en Lúba, mais avec des écarts typiques; les deux premiers les mêmes qu'en Kányok, avec les écarts signalés. Seuls les trois préfixes du Mbundu et du Lúba sont identiques à ceux des cinq langues réunies, ainsi que les deux premiers du Kányok, mais dans un autre ordre; cela est évidemment attribuable à l'importance de la classe 7 et à l'absence de la classe 12 en Ntáundu.

1. 2. Préfixes caractéristiques des noms de lieux:

1. 2. 1. Cette emprise du Ntándu sur l'ensemble des langues est encore plus marquée dans les noms de lieux, à cause de l'imposante classe 7, comme il ressort déjà du tableau du §1.1.1. Pour les autres langues les écarts sont frappants entre les deux premiers préfixes en Mbundu, et encore plus en Kányok; entre le deuxième et le troisième préfixe en Lúba. En Tetela l'écart entre les deux premiers préfixes est plus grand que pour les toponymes dans leur ensemble. Le tableau ci-après permettra d'en juger. Pour les langues réunies ce sont les mêmes trois préfixes dans le même ordre; sur 1639 ils en représentent 819, c.-à-d. 49,97%, donc tout près de la moitié:

1°	7	403	24,59%
2°	12	230	14,03%
3°	9	186	11,35%

Ici aussi l'écart entre les deux premiers préfixes dépasse 10%; il grandit encore sans le Tetela, et le pourcentage du total monte de 14,24%.

Comparons

1°	7	385	32,96%
2°	12	230	19,69%
3°	9	135	11,56%

au total 750 (sur 1168), soit 64,21%. L'importance des préfixes 19 et 11 en Tetela explique la différence. L'écart entre les deux derniers préfixes triple, tandis que le préfixe 9 maintient, à très peu près, son pourcentage.

1. 2. 2. Pour chacune des cinq langues le tableau suivant donne les trois préfixes typiques, qui sont les mêmes que pour les langues prises ensemble uniquement en Mbundu et en Lúba, et seulement en Lúba dans le même ordre. Attirons déjà d'avance l'attention sur l'importance capitale du préfixe ki- en Ntándu qui s'approche du quadruple du préfixe de la classe 9 et le dépasse même pour celui de la classe 5.

	N t á n d u			M b u n d u			L ú b a		
	cl.	(361)	%	cl.	(151)	%	cl.	(304)	%
1°	7	211	58,45	12	49	32,45	7	80	26,32
2°	9	56	15,51	7	34	22,52	12	71	23,35
3°	5	52	14,40	9	23	15,23	9	39	12,83
		=319	88,36		=106	70,20		=190	62,50

	K á n y o k			T e t e l a		
	cl.	(352)	%	cl.	(471)	%
1°	12	110	31,25	3	116	24,63
2°	7	60	17,04	19	85	18,05
3°	2	56	15,91	11	66	14,01
		=226	64,20		=267	56,69

Remarquons encore que l'écart entre les deux premiers préfixes en Mbundu a diminué de 10,31%, comparé aux toponymes réunis; en effet, les toponymes à préfixe 12 s'élèvent à plus que le double de ceux à préfixe 7: 155 contre 73.

1. 3. Préfixes typiques des hydronymes

1. 3. 1. Dans les hydronymes le préfixe 12 ka- prime et le préfixe de la classe 7 doit se contenter de la cinquième place, mais ici on doit tenir compte du fait que les préfixes 9, 3 et 7 se suivent d'assez près, respectivement 82, 79 et 75 noms (et le préfixe 5 suit avec 41). Sans le Tetela, le préfixe 7 vient à la deuxième place, mais à grande distance du préfixe 12: 72 contre 150 noms. C'est la fréquence relative du préfixe de la classe 11 en Tetela qui lui assigne la deuxième place pour l'ensemble des langues, comme en Tetela même. Sans le Tetela il prend la quatrième place.

Comparons :

(T <u>e</u> t <u>e</u> l <u>a</u> y compris)			
1°	12	150	23,04%
2°	11	103	15,82%
3°	9	82	12,60%
	=	335	51,46%
(sur 651)			

(sans T <u>e</u> t <u>e</u> l <u>a</u>)			
1°	12	150	31,78%
2°	7	72	15,25%
3°	9	63	13,35%
	=	285	60,38%
(sur 472)			

Le préfixe de la classe 11 suit le préfixe 9 de tout près (62 noms); le préfixe 3 vient en cinquième lieu (43 noms)

1. 3. 2. Aucune des cinq langues ne présente exactement les mêmes trois préfixes caractéristiques des cinq langues prises ensemble. Entre le premier et le deuxième préfixe l'écart est considérable en Mbundu (26,5%) et en Kányok (28,95%), marqué en Lúba (11,94%), tandis que les pourcentages du deuxième préfixe (classe 7) sont assez proches dans les trois langues. Comparons les trois principaux préfixes:

	N t á n d u			M b u n d u			L ú b a		
	cl.	(98)	%	cl.	(249)	%	cl.	(87)	%
1°	9	26	26,53	12	105	42,17	12	27	31,03
2°	5	23	23,47	7	39	15,66	7	17	19,54
3°	11	15	15,31	11	31	12,45	9	13	14,94
		=64	65,31		=175	70,28		=57	65,51

	K á n y o k			T e t e l a		
	cl.	(38)	%	cl.	(179)	%
1°	12	18	47,37	19	44	24,58
2°	7	7	18,42	11	41	22,90
3°	9	5	13,16	3	36	20,11
	=	30	78,95	=	121	67,59

En Kányok le préfixe 11 vient également en troisième lieu, avec 5 noms; mais ici il faut remarquer que le total des hydronymes est peu représentatif, aussi en comparaison avec les autres langues citées, spécialement le Mbundu (249, soit 38,25% de l'ensemble) et le Tetela (179, soit 27,5%): 38 sur 651, c.-à.-d. 5,8%, et sur 394 toponymes dans la langue même, soit 9,64%. La comparaison est donc donnée sous réserve. Cela vaut aussi, mais dans une moindre mesure, pour le Lúba et le Ntándu. On pourrait néanmoins noter que, sauf en Tetela, les deux premiers préfixes constituent la moitié du total (en Ntándu) ou plus (dans les trois autres langues).

1. 4. Préfixes typiques des oronymes?

La question se pose, vu leur nombre infime (cf.1.1.1): 74 sur 2364 toponymes, soit 3,13%, et sans le Lúba 1,14% (22 sur 1921). Leur caractère non-représentatif ne permet pas de comparaison. Seuls quatre préfixes du Lúba sont donnés, les trois premiers étant identiques à ceux des hydronymes, dans le même ordre, et à ceux des noms de lieux où ci- (cl. 7) prend le pas sur ka- (cl. 12): cl. 12: $\bar{2}\bar{3}$ (sur 52, soit 44,23%), cl. $\bar{7}$: 11 (21,15%), cl. 9: 7 (13,46%), suivie par cl. 3 (avec 5 noms, 9,6%). Ensemble ces quatre préfixes représentent 88,46% du total: 46 sur 52 hydronymes.

2. Fréquence des préfixes dans les
a n t h r o p o n y m e s

2. 0. Les noms de personnes rassemblés de six langues sont au nombre de 3302, et consistent donc 58,28% du corpus entier de 5666 noms.

2. 1. Préfixes typiques des anthroponymes dans l'ensemble:

Avec ou sans le Tetela, huit préfixes représentent chaque fois 83,5% (Tetela y inclus: 2759, soit 83,56%; sans Tetela, (avec le préfixe 5 au lieu du préfixe 12): 2224, soit 83,58%. Après le neuvième préfixe les pourcentages tombent brusquement respectivement à la moitié et au tiers du nombre de ce préfixe. Les neuf préfixes sont identiques avec ou sans le Tetela, mais se suivent dans un ordre différent à partir du quatrième. Pour ne pas trop allonger l'exposé, nous proposons au lecteur le tableau de ces neuf préfixes, en le faisant suivre de quelques considérations.

les s i x langues			
	cl.	3302	%
1°	9	514	15,56
2°	1(a)	461	13,96
3°	6	410	12,42
4°	3	350	10,60
5°	7	335	10,14
6°	11	271	8,21
7°	2	229	6,93
8°	5	189	5,72
9°	12	167	5,06
	=	2926	88,61

les c i n q langues			
	cl.	2661	%
1°	9	450	16,911
2°	1(a)	394	14,806
3°	6	337	12,664
4°	7	311	11,69
5°	3	225	8,45
6°	2	197	7,40
7°	12	167	6,27
8°	11	162	6,09
9°	5	148	5,56
	=	2391	89,85

Sans le Tetela, c'est le préfixe 7 qui vient en quatrième lieu, et l'écart avec le préfixe 3 est relativement important (3,23%). Si on prend les préfixes 9, 1(a), 6 et 7 chaque fois, on obtient pour les six langues ensemble 52,09% (1720 sur 3302), pour les cinq langues 56,07% (1492 sur 2661): une différence de 3,98%. Par contre, pour les préfixes 9, 1(a), 6 et 3, les pourcentages respectifs sont 52,544 et 52,837: la différence n'est plus que de 0,293%. Les trois premiers préfixes sont à distance presque égale l'un de l'autre chaque fois: respectivement 1,6/1,54% et 2,1/2,142%.

2. 2. Préfixes typiques des langues individuelles:

Aucune des six langues ne présente les mêmes trois préfixes typiques des langues prises ensemble. Chacun de ces préfixes ne figure que dans trois langues, mais différemment: le préfixe 9 en Ntándu, Yoómbé et Mbála, chaque fois en premier lieu; le préfixe 1 et 1a en premier lieu en Lúlúwa et en Shí, en troisième lieu en Mbála; le préfixe 6 en deuxième lieu en Ntándu et en Yoómbé, en troisième lieu en Tetela.

Les deux premiers préfixes ensemble dépassent 40% en Ntándu (45,71%: 272 sur 595), en Yoómbé (45,64%: 225 sur 493), en Lúlúwa (42,63%: 243 sur 570) et en Shí (42,49). En Tetela et en Mbála ce sont les trois premiers préfixes rassemblés: respectivement 47,89% (307 sur 641) et 44,89% (259 sur 577).

Le tableau ci-après mettra en lumière la fréquence des principaux préfixes des anthroponymes dans les six langues et en permettra la comparaison.

	N t á n d u			Y o ó m b e			M b á l a		
	cl.	595	%	cl.	493	%	cl.	577	%
1°	9	138	23,19	9	125	25,35	9	104	18,02
2°	6	134	22,52	6	100	20,28	3	80	13,86
3°	7	78	13,11	3	62	12,57	1(a)	75	13
4°	5	64	10,75	7	57	11,56	6	72	12,48
5°	11	47	7,90	5	39	7,91	7	66	11,44
6°	3	44	7,39	11	36	7,30	12	46	7,97
7°	1(a)	31	5,21	2	26	5,27	5	29	5,02
8°	2	21	3,53	1(a)	21	4,26	4	23	3,98
9°	10	12	2,01	14	10	2,03	11	20	3,46
	=	569	95,63	=	476	96,55	=	515	89,25

Les deux premiers préfixes sont très rapprochés en Ntándu, moins en Tetela (2,5%); entre les deux l'écart est assez grand en Mbála (4,16%) et en Yoómbé (5,07%), bien marqué en Shí (10,56%) et en Lúlúwa (11,4%). Se suivent de près: deuxième jusqu'au cinquième préfixes, septième jusqu'au neuvième en Mbála; troisième et quatrième, cinquième jusqu'au huitième en Shí; troisième jusqu'au cinquième, sixième jusqu'au huitième en Tetela; quatrième et cinquième, septième jusqu'au neuvième en Lúlúwa; cinquième et sixième en Ntándu et en Yoómbé. Entre le deuxième et le troisième préfixes l'écart est bien marqué en Ntándu (9,41%), assez grand en Yoómbé (7,7%), en Shí (6,1%) et en Tetela (5,61%). Il y a donc seulement deux des six langues où le plus grand écart ne dépasse pas 6%: en Mbála entre les préfixes 9 (1°) et 3 (2°) (4,16%), en Tetela entre les préfixes 11 (2°) et 6 (3°) (5,61%).

L ú l ú w a			T e t e l a			S h í		
cl.	570	%	cl.	641	%	cl.	426	%
1(a)	154	27,02	3	125	19,50	1(a)	113	26,52
2	89	15,61	11	109	17,00	12	68	15,96
7	70	12,28	6	73	11,39	2	42	9,86
9	58	10,17	1(a)	67	10,45	7	40	9,39
12	53	9,30	9	64	9,98	3	27	6,34
11	35	6,14	19	49	7,64	9	25	5,87
8	17	2,98	4	44	6,86	11	24	5,63
15	16	2,81	5	41	6,39	6	22	5,16
14	14	2,45	2	32	4,99	14	16	3,75
=	506	88,77	=	604	94,23	=	377	88,49

La syllabe initiale ka- de quelques noms Ntandu et Yoómbé pourrait être le vestige d'un ancien préfixe ka- actuellement disparu (cf. Tháambá-Khoonde, p. 39-40, à moins qu'il s'agisse d'une particule comparable à Ma-) Kabaángu, Káluúla, Ntánu Kabwiíku, Kaléemba, Kameésá, Kapeésá, Kasyála. Mais ka- pourrait aussi être le préfixe verbal de la classe 7, caractéristique du subjonctif. Le doute ne nous a pas permis de les intégrer dans les totaux.

3. Comparaison des toponymes et des anthroponymes quant à la fréquence de leurs préfixes.

3. 0. Pour ne pas trop compliquer l'exposé, nous considérons les toponymes dans leur ensemble, sans

distinguer chaque fois entre les "noms de lieux", les hydronymes et les oronymes. Mais la distinction entre les langues prises ensemble, avec inclusion du Tetela (+ Tetela) ou exclusion du Tetela (- Tetela), nous semble avoir une certaine importance, comme on aura déjà pu constater plus haut.

3. 1. Comparaison des trois préfixes typiques des langues rassemblées

3. 1. 1. Seul le préfixe 9 figure parmi ces trois préfixes, comme premier dans les anthroponymes et comme troisième dans les toponymes. Leurs pourcentages sont comparables quant à leur proximité:

anthroponymes	(6 langues)(=+Tetela)	(5 langues)(=-Tetela)
	15,56% (514/3302)	16,91% (450/2661)
toponymes	(5 langues)(=+Tetela)	(4 langues)(=-Tetela)
	11,72% (277/2364)	12,08% (206/1705)

3. 1. 2. Le préfixe 7, premier préfixe des toponymes, vient à la cinquième place (six langues), à la quatrième (cinq langues), dans les anthroponymes. Leurs pourcentages sont bien divergents: comparez

toponymes	(5 langues)	(4 langues)
	20,81% (492/2364)	27,62% (471/1705)
anthroponymes	(6 langues)	(5 langues)
	10,14% (335/3302)	11,68% (311/2661)

Ce n'est même plus la moitié. Confirmation de l'importance de ce préfixe dans les toponymes.

3. 1. 3. L'écart entre le pourcentage du préfixe 12, deuxième des toponymes, et du même préfixe dans les anthroponymes est encore plus parlant:

toponymes	(5 langues) 17,13% (405/2364)	(4 langues) 23,75% (405/1705)
anthroponymes	(6 langues) 5,06% (167/3302)	(5 langues) 6,27% (167/2661)

3. 1. 4. Plus sensible encore est l'écart entre le pourcentage du préfixe 1 et 1a, deuxième des anthroponymes, et du même préfixe dans les toponymes, quoique le pourcentage des noms de personnes ayant ce préfixe soit, proportionnellement, moins haut que celui des toponymes à préfixe 12. Comparons

anthroponymes	(6 langues) 13,96% (461/3302)	(5 langues) 14,81% (394/2661)
toponymes	(5 langues) 3,76% (89/2364)	(4 langues) 3,17% (54/1705)

3. 1. 5. Pour le préfixe 6, troisième préfixe des anthroponymes, l'écart avec le pourcentage pour les toponymes est comparable à celui du préfixe 7, premier préfixe des toponymes (cf. 3.1.2): le préfixe 6 représente plus que le double dans les anthroponymes comparés aux toponymes. Il suit, en outre, le préfixe 1(a) d'assez près.

anthroponymes	(6 langues) 12,42% (410/3302)	(5 langues) 12,66% (337/2661)
toponymes	(5 langues) 4,91% (116/2364)	(4 langues) 5,04% (86/1705)

3. 1. 6. Ce ne serait donc pas arbitraire d'avancer que pour les anthroponymes le préfixe 1 et 1a s'avère plus caractéristique que le préfixe 6, et bien plus même que le préfixe 9 qui y occupe néanmoins la première place mais également la troisième parmi les toponymes. Ce n'est pas étonnant, car la classe 1 et 1a est bien connue comme celle des personnes, dans les langues Bantu. Pour les toponymes, le préfixe 12 serait aussi plus spécifique que le préfixe 7, bien que celui-ci y vienne également en premier lieu. En effet,

l'écart avec la fréquence du même préfixe dans l'autre catégorie des noms est chaque fois bien marqué. Vu la différence entre les totaux des toponymes (2364) et des anthroponymes (3302), il est indispensable de pouvoir juger de l'importance proportionnelle de chacun des préfixes; c'est pourquoi son pourcentage a été calculé sur la somme de ses pourcentages dans les deux catégories de noms. Le tableau suivant rend la vérification possible (cf. le tableau à la page 609)

Sauf pour le préfixe 6, les pourcentages des préfixes typiques montent, sans le Tetela, de manière variable: 1(a): +3,62%; 7: +3,04%; 12: +1,89%; 9: +1,27%.

En effet, le préfixe 12 n'y est pas attesté; le préfixe 7 y est sous-représenté dans les deux catégories (21 sur 659 toponymes, soit 3,17%, et 24 sur 641 anthroponymes, soit 3,74%). Quant au préfixe 1(a), il y figure à la quatrième place parmi les anthroponymes, mais son pourcentage (10,45%) est bien inférieur à ceux du Lúlúwa (27,02%) et du Shí (26,52%), même à celui du Mbála (13%), bien qu'il soit plus que le double de ceux du Ntándú (5,21%) et du Yoómbe (4,26%) (cf. le tableau du § 2.2). Sauf en Shí, la fréquence du préfixe 9 est partout supérieur à celle du Tetela.

Le tableau fait encore mieux ressortir le préfixe 12 comme caractéristique des toponymes (77,21/79,10%) et le préfixe 1(a) comme caractéristique des anthroponymes (78,76/82,38%). Le préfixe 7 est presque aussi typique pour les toponymes (67,23/70,27%) que 6 l'est pour les anthroponymes (71,67/71,52%). On ne saurait dire autant du préfixe 9, étant donné qu'il figure comme troisième parmi les toponymes (42,95/41,67%) et à la fois comme premier parmi les anthroponymes (57,05/58,33%). Le fait que le préfixe 12 ka- n'est attesté que dans trois des cinq langues pour les toponymes et dans trois des six pour les anthroponymes, en souligne encore l'importance. Cela entraîne son renvoi à la septième place, lorsqu'on compare ensemble les trois langues pour lesquelles on dispose à la fois de toponymes (1565) et d'anthroponymes (1806), c.-à.-d. le Ntándú, le Tetela et le Lúba. C'est le préfixe 3 qui prend la deuxième

609

cl.	T e t e l a y inclus						sans T e t e l a					
	toponymes			anthroponymes			toponymes			anthroponymes		
		(2364)	%		(3302)	%		(1705)	%		(2661)	%
7	1°	492	67,23		335	32,77	1°	471	70,27		311	29,73
12	2°	405	77,21		167	22,79	2°	405	79,10		167	20,90
9	3°	277	42,95	1°	514	57,05	3°	206	41,67	1°	450	58,33
1(a)		89	21,24	2°	461	78,76		54	17,62	2°	394	82,38
6		116	28,33	3°	410	71,67		86	28,48	3°	337	71,52
7 + 12		897	71,39		502	28,61		876	74,09		478	25,91
7+12+9		1174	61,74		1016	38,26		1082	64,54		928	35,46
9 + 1(a)		366	34,40		975	65,60		260	32,47		844	67,53
9+1(a)+6		482	32,71		1385	67,29		346	31,38		1181	68,62
12 + 9		682	58,31		681	41,69		611	60,72		617	39,28
1(a) + 6		205	24,74		871	75,26		140	23,01		731	76,99

place (214) parmi les toponymes, suivi de très près par le préfixe 9 (212), tous les deux à grande distance du premier préfixe 7 (352 sur 1565 toponymes). En effet, en Tetela le préfixe 3 vient en premier lieu tant dans les toponymes (153 sur 659, soit 23,2%) que dans les anthroponymes (125 sur 641, soit 19,5%). Les mêmes préfixes 9, 1(a) et 6 gardent chacun leur place parmi les anthroponymes.

3. 2. Autres préfixes dans les langues prises ensemble

Parmi les autres préfixes, c'est le préfixe 3 qui vient en quatrième lieu tant dans les toponymes que dans les anthroponymes (en cinquième si le Tetela n'y est pas inclus), vu son importance primordiale en Tetela, et, pour les anthroponymes, sa deuxième place en Mbála (80 sur 577 noms, soit 13,86%), sa troisième en Yoómbé (62 sur 493 noms, soit 12,57%).

Pour ne pas traîner en longueur, nous donnons les préfixes des toponymes dans leur ordre :

les 5 langues (=+Tetela)			
	cl.	2364	%
1°	7	492	20,81
2°	12	405	17,13
3°	9	277	11,72
4°	3	266	11,25
5°	11	211	8,92
6°	5	161	6,81
7°	6	116	4,91
8°	1(a)	89	3,76
9°	2	78	3,30
	=	2095	88,62

les 4 langues (= -Tetela)			
	cl.	1705	%
1°	7	471	27,62
2°	12	405	23,75
3°	9	206	12,08
4°	3	113	6,63
5°	5	107	6,27
6°	11	102	5,98
7°	6	86	5,04
8°	2	72	4,22
9°	1(a)	54	3,17
	=	1616	94,78

Comme on peut s'en rendre compte en comparant le tableau des anthroponymes (§ 2.1), les mêmes préfixes reviennent pour les deux catégories des noms, mais dans un ordre différent. À part les trois premiers préfixes, aucun n'est particulièrement représentatif ni pour les toponymes ni pour les anthroponymes, sauf le préfixe 2 pour les derniers, étant d'ailleurs bien connu comme la classe des personnes au pluriel (comparez la classe 1 et 1a pour le singulier, cf. § 3.1.6).

3. 3. Comparaison des préfixes typiques des langues individuelles

Cette comparaison se limitera aux langues pour lesquelles nous disposons à la fois de toponymes et d'anthroponymes. Sans nous perdre dans des considérations interminables, nous soumettons à l'appréciation du lecteur le tableau suivant qui lui donne l'ordre des neuf premiers préfixes avec leurs pourcentages pour chacune des catégories de noms.

(cf. tableau p. 612)

Signalons seulement qu'il y a une chute brusque en Ntándu après le premier et le troisième préfixe pour les toponymes, après le deuxième pour les anthroponymes; en Lúba (toponymes) après le deuxième préfixe, en Lúlúwa (anthroponymes) après le premier: c'est dire toute l'importance du préfixe ou des préfixes qui précèdent. Par contre, en Tetela la diminution est progressive, les plus grands écarts n'atteignant pas 6%: entre les préfixes 11 et 9 (toponymes), entre les préfixes 11 et 5 (anthroponymes). Ses préfixes typiques sont tous différents des autres langues, sauf 6 (anthroponymes: troisième préfixe) qui vient en deuxième lieu dans les anthroponymes Ntándu. Attirons l'attention sur la fréquence exceptionnelle en Tetela des préfixes 3 et 11 dans les deux catégories de noms, du préfixe diminutif 19 dans les toponymes (moins dans les anthroponymes: 6^{me} place, mais toujours étonnant comparé aux autres langues). Après le sixième préfixe les pourcentages tombent très bas dans les toponymes

	N t a n d u						T e t e l a						L u b a			L u l u w a				
	cl.		top.		cl.		anthr.		cl.		top.		cl.		top.		cl.		anthr.	
		463	%		595	%		659	%		641	%		443	%		570	%		
1°	7	223	48,16	9	138	23,19	3	153	23,21	3	125	19,5	12	121	27,31	1(a)	154	27,02		
2°	9	82	17,71	6	134	22,52	19	131	19,88	11	109	17	7	108	24,38	2	89	15,61		
3°	5	75	16,2	7	78	13,11	11	109	16,54	6	73	11,39	9	59	13,32	7	70	12,28		
	=	380	82,07	=	350	58,82	=	393	59,63	=	307	47,89	=	288	65,01	=	313	54,91		
4°	3	29	6,26	5	64	10,75	9	71	10,77	1(a)	67	10,45	3	32	7,22	9	58	10,17		
5°	6	21	4,53	11	47	7,9	5	54	8,19	9	64	9,98	11	29	6,54	12	53	9,30		
6°	11	19	4,1	3	44	7,39	4	38	5,76	19	49	7,64	6	19	4,29	11	35	6,14		
7°	4	7	1,51	1(a)	31	5,21	1	35	5,31	4	44	6,86	1(a)	15	3,38	8	17	2,98		
8°	1	3	0,65	2	21	3,53	6	30	4,55	5	41	6,39	5	15	3,38	15	16	2,81		
9°	14	2	0,43	10	12	2,02	7	21	3,18	2	32	4,99	2	13	2,93	14	14	2,45		
	=	461	99,57	=	539	95,63	=	642	97,42	=	604	94,23	=	411	92,77	=	506	88,77		

Ntá̃ndu et les préfixes en question ne pourraient plus du tout être tenus pour représentatifs; cela vaut aussi, mais dans une moindre mesure, pour les anthroponymes Lúluwa.

4. C o n c l u s i o n

L'exposé a mis en évidence, pour les toponymes, l'importance du préfixe 12 dans les langues où ce préfixe est attesté, et du préfixe 7; en Ntá̃ndu la primauté du préfixe 7, plus spécialement dans les noms de lieux. Quant aux anthroponymes, la représentativité du préfixe 1 et 1a a été relevée, ainsi que celle du préfixe 6, dépassant celle du préfixe 9 qui vient pourtant en premier lieu mais figure à la fois comme troisième parmi les préfixes typiques des toponymes.

Le Tetela provoque un déplacement de certains préfixes lórsque les langues sont prises ensemble: il intervertit leur ordre après le troisième dans les anthroponymes et après le quatrième dans les toponymes. Cela est dû à l'importance primordiale du préfixe 3 dans les deux catégories de noms ainsi qu'à la fréquence du préfixe 11. Frappante est la représentativité du préfixe diminutif 19 qui vient en deuxième lieu dans les toponymes et en sixième dans les anthroponymes, et l'insignifiance du préfixe 7. Le Tetela se distingue donc d'une façon nette des autres langues examinées. Ce serait intéressant à savoir si le Lomóngo et d'autres langues de la zone C présentent les mêmes caractéristiques pour les noms propres. Sans doute le R. P. Hulstaert pourra déjà nous donner la réponse.

Prof. DAELEMAN Jan sj

Campus UNAZA

LUBUMBASHI

S O U R C E S

Mémoires présentés pour l'obtention du Grade de Licencié ès Lettres, Groupe: Langues et Littératures Africaines, Département de Langues et Littératures Africaines, Faculté des Lettres, Campus de Lubumbashi, UNAZA:

- CÍMANGÁ KUTANGÍDÍKU Múlékelááyí, 1979, Essai d'onomastique Lúlúwa: Etude anthroponymique.
- CÍPÁMBA, J. - P., 1977, Essai d'onomastique Kimbundu: Hydronymie et toponymie.
- KÁLAALA MÁAYÍ-MÁLÉ, 1979, Essai de toponymie Lúba (L. 31a): Une analyse morpho-syntaxico-sémantique et socioculturelle.
- KADÍM CÁM ILÚNG, 1979, Essai d'onomastique Kányok (L. 32): Etude toponymique.
- KÁZÍNDU KÁSÓLE, 1979, Considérations formelles et socioculturelles sur les noms de personnes chez les Báshí.
- MBÁLÁ wámÁZÉMBE BopóI, 1979, Essai d'onomastique Mbéla: Etude anthroponymique.
- NTUÚNDÁ-NZÉÉZÁ Zíkíntóma, 1974, Essai d'onomastique Kóongo (Ntándu): Anthroponymie et toponymie.
- ODIMBA-OKITÉSOKO, 1977, Essai d'onomastique Tetela (C. 71): Etude anthroponymique.
- OKITÓCÚDÍ-LOKÓLÁ, 1980, Essai d'onomastique Tetela (C. 71): Etude toponymique.
- THÁAMBÁ-KHOONDE Mbuúmba, 1975, Onomastique Yoómbé (anthroponymie): Une analyse morpho-sémantique et socio-culturelle.

**ADRESSE ET REPONSE DANS UN SYSTEME
DE PARENTE BANTU**

**Petite introduction à l'étude pragmatique du système
de paranté des Luba-Shaba**

"L'homme communique au moyen de la culture. Aucun aspect de la vie humaine n'échappe à son emprise (...). Les aspects culturels qui influencent de la manière la plus profonde et la plus subtile le comportement sont ceux qui, telle la "lettre volée", semblent les plus évidents et les plus naturels et, de ce fait, sont les moins étudiés". Edward T. HALL, Au delà de la culture, Seuil, Paris, 1979, pp. 21-22.

0. INTRODUCTION

0.1. Dans son entretien avec Emile BENVENISTE, Pierre DAIX demande: "Vous avez vécu, au cours de ces trente dernières et même quarante années, la transformation de la linguistique, mais aussi son accession à une sorte de position centrale dans les sciences humaines, de "science

pilote" comme on dit. Je voudrais vous demander ce qui vous paraît caractériser cette évolution, cette transformation, du point de vue de la linguistique (...)" (1).

S'il nous était donné de répondre à cette question - du reste fondamentale pour nous - voici, en grandes lignes, ce que nous dirions.

L'accession de la linguistique à l'échelle de science pilote dans le concert des sciences humaines est due essentiellement, osons-nous croire, à la nature de l'objet même qui est sienne: le langage. En effet dans son Cours de Linguistique Générale, Ferdinand de SAUSSURE (1916:25) notait déjà: "Pris dans son tout, le langage est multiforme et hétéroclite; à cheval sur plusieurs domaines, à la fois physique, physiologique et psychique, il appartient encore au domaine individuel et au domaine social; il ne se laisse classer dans aucune catégorie des faits humains, parce qu'on ne sait comment dégager son unité".

Cette remarque fait écho chez T. S. CAZACU (1961:9) lorsqu'il affirme: "Appartenant à tant de domaines et revendiqué par certaines sciences comme objet d'étude unique et spécifique, le langage offre néanmoins à l'observateur superficiel - et le manque d'accord entre les chercheurs n'y est pas pour rien - un ensemble de problèmes prolixes et obscurs, riche en affirmations contradictoires et ambiguës, avec des lacunes et des inadvertances, des aspects ample-ment discutés, à côté d'autres, ignorés ou peu abordés".

L'homme est un être très mouvant. Il est en effet le siège de développements et changements quasi imprévisibles et qui, de ce fait exigent une grande capacité d'abstraction et de généralisation pour les entrevoir à peine. C'est,

pensons-nous, cette caractéristique inhérente à la nature humaine qui expliquerait cette "mouvance"- inquiétante aux yeux d'aucuns - de la linguistique. "Car, comme le souligne bien E. BENVENISTE (1974: 102), l'homme est encore et de plus en plus un objet à découvrir, dans la double nature que le langage instaure en lui".

Ces considérations illustrent ainsi le démantèlement des limites reconnues - nous allions dire imposées - à la linguistique aux premières heures de son autonomie en tant que discipline distincte. Elles redéfinissent par là-même ses nouvelles tâches. La linguistique ne doit plus se limiter à son cadre traditionnel trop étroit de la description rigoureuse et objective de la langue-code; elle doit maintenant prendre en charge non seulement cette langue-code souvent isolée de son contexte, mais aussi les usagers de ce code en situation de communication sociale interactive. C'est là l'aspect pragmatique des recherches linguistiques. Il est aisé de noter que nombreux sont, de plus en plus, des chercheurs en linguistique qui orientent leurs études dans cette perspective.

Ainsi, pour aborder l'étude de la communication humaine, Paul WATZLAWICK et al. (1972) ont mis en évidence la notion de relation. Et l'analyse de leur ouvrage collectif fait ressortir la dimension pragmatique de la communication humaine. "Nous nous proposons d'étudier, écrivent-ils (p. 7), les effets pragmatiques de la communication (c'est-à-dire ses effets sur le comportement). L'étude que nous présentons ici s'inspire grandement de cet ouvrage.

0.2. La parenté, si nous la définissons avec A. BOLS (1969) comme "un ensemble des relations qui existent entre les membres de la

communauté parentale", il est alors permis d'alléguer qu'un système de termes de parenté en activité favorise et instaure même un mode de communication.

En effet, deux membres d'une communauté parentale communiquent forcément (verbalement ou non) une fois qu'ils sont en interaction.

0.3. Dans le deuxième chapitre d'une logique de la communication intitulé "Propositions pour une axiomatique de la communication", P. WATZLAWICK et al. (1972:45) exposent un certain nombre de ce qu'ils nomment "propriétés simples" de la communication. "(...) il nous faut, écrivent-ils, partir de quelques propriétés simples de la communication dont les implications interpersonnelles sont fondamentales. On verra que ces propriétés jouent le rôle d'axiomes dans ce calcul de la communication humaine que nous avons supposé possible". Ce sont ces axiomes que, comme pour les éprouver, nous allons appliquer à un système relationnel des termes de parenté d'une langue bantou: le kilubà, auquel M. GUTHRIE assigne le sigle L 33. Cette société pratique la filiation patrilinéaire.

1. Systématique des termes de parenté.

1.0. Nous aborderons cette section par un tableau des termes de référence définis selon les critères établis par MEEUSSEN (1955), VANSINA (1957) et VINCKE (1961). Ensuite dans le chapitre 2, un second tableau dégagera, en suivant le modèle de NGARAMBE et VINCKE (1979:2), "la nature symétrique ou complémentaire des relations correspondant à ces termes, ainsi que les neutralisations (au sens de GREENBERG:1970) qui opèrent, dans certains secteurs de la parenté, les différences significatives entre le

tableau des termes de référence et le tableau des termes d'adresse". D'abord un mot sur les termes en question.

1.1. Les termes de référence

Les termes apparaissent dans des cases définies par deux séries d'entrées de base: la distance de génération et la nature de la parenté (NGARAMBE et VINCKE: 1973: 2-3):

1) Distance de génération (D):

- D = 0 : parents de même génération;
- D = 1 : parents de générations adjacentes;
- D = 2, 3, 4, 5 : parents distants de 2, 3, 4, 5 générations.

2) Nature de la parenté: celle-ci est évaluée par rapport à la patrilignée qui unit les deux pôles de la relation. Par rapport à une patrilignée, un individu peut être:

Membre (M): relié par ascendant masculin à la patrilignée,

Sortant (S): relié par ascendant féminin à la patrilignée,

Entrant (E): relié par mariage à la patrilignée.
Les entrées secondaires sont indiquées comme suit:

Si: similaires (parents de même sexe),

Po: polaires (parents de sexe opposé),

H : parent masculin,

F : parent féminin,

C : parents contigus, c'est-à-dire des parents qui sont seuls à paraître dans la relation qui les unit. (p.ex. mari: épouse, mère: fils);

V : parents verticaux, c'est-à-dire des parents de même génération, mais reliés entre eux par des parents de la génération inférieure (cas des "beaux-parents" entre eux).

A : aîné

Un terme isolé dans une case est d'emploi réciproque. Pour $D \neq 0$, le premier cité de deux termes indique le parent de la génération supérieure. De deux termes séparés par une barre inclinée (/), le premier désigne un parent masculin, le second un parent féminin. Enfin, deux poles d'une relation sont séparés par un double point (:).

La manière dont les enfants de même sexe se désignent n'apparaît pas dans le tableau. Les garçons ou les filles d'une même famille sont dits bâna na bana.

Un garçon ou une fille parlant de son frère ou de sa soeur/ ses frères ou ses soeurs dira: mwânèètu ou bânàbèètu.

Dans la notation, nous économisons le ton haut.

1.2. Tableau 1 : termes de référence

	D=0	D=1	D=2	D=3	D=4	D=5
M:M	H. tuntu = nkalampè	H. taata: mwāna F. taatānkaji: ↑				
S:S A		F. lolo: ↑				
M:S	F. kaaka: ↑	H. mansaba: mwipwā				
Ef:S	bukwê	lolo: mwāna				
Ef:M			nkambò	nkambulula	nkambwānkambò	nkambululankambò
EH:M	C mulimiyami: mukajjami Si bukwe	H. taata: ↑	munkani	kankamu	kankamimuna	kankaniinkani
E:E A	H. tuntu = nkalampè F. kaaka: ↑	F. lolo: ↑				
MM	mukilunāni	H. taataniko: ↑ F. lolomuhò: ↑				

Il convient de signaler que l'on distingue deux types de terme de parenté: les termes d'adresse sont ceux que l'on utilise pour établir le contact avec un parent à qui l'on s'adresse. C'est le domaine de la deuxième personne ou interlocuteur. Il s'agit donc, si l'on préfère, du TOI, du VOUS, du vocatif. Les termes de référence, correspondant à la troisième personne, sont ceux que l'on emploie lorsqu'on parle d'une tierce personne. C'est le domaine du LUI, d'EUX.

2. Les axiomes de la communication humaine et leur application.

2.0. Tels qu'ils apparaissent ici, ces axiomes ne respectent pas l'ordre leur donné par leurs auteurs; nous leur avons assigné un ordre ad hoc.

2.1. Notre premier axiome est formulé, par ses auteurs (p. 48), de la manière suivante: "On ne peut pas ne pas communiquer". Explicitant leur pensée, ils précisent (p. 46): "Le comportement possède une propriété on ne peut plus fondamentale, et qui de ce fait échappe souvent à l'attention: le comportement n'a pas de contraire. Autrement dit, il n'y a pas de "non comportement", ou pour dire les choses encore plus simplement: on ne peut pas ne pas avoir de comportement. Or, si l'on admet que, dans une interaction, tout comportement a la valeur d'un message, c'est-à-dire qu'il est une communication, il s'en suit qu'on ne peut pas ne pas communiquer, qu'on le veuille ou non. Activité, ou inactivité, parole ou silence, tout a valeur de message. De tels comportements influencent les autres, et les autres en retour, ne peuvent pas ne pas réagir

à ces communications, et de ce fait eux-mêmes communiquer".

Appliqué au système de parenté, cet axiome se justifie d'autant plus aisément qu'un système de termes de parenté est, par définition "un ensemble des relations entre 'membres'" qui impliquent forcément attitude ou comportement, donc communication entre les parents en relation, c'est-à-dire en interaction. Il est vrai en effet que deux parents en présence ne peuvent pas ne pas adopter un comportement. Celui-ci peut bien être normal ou anormal conformément aux normes établis par la société, mais il est inévitable.

N'importe quelle relation de parenté (cf. tableau 1) illustre et confirme ces assertions.

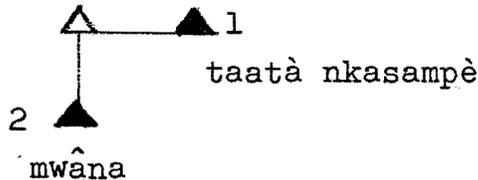
2.2. Dans ce qui précède, nous qualifions de communication tout comportement. Il nous faut dès lors préciser, à la suite des auteurs (p. 65) qu'il y a deux modes de communication. C'est là l'objet de notre deuxième axiome: "Les êtres humaines usent de deux modes de communication: digital et analogique. Le langage digital possède une syntaxe logique très complexe et très commode, mais manque d'une sémantique appropriée à une définition non équivoque de la nature des relations". Nous préférons ici, pour des raisons évidentes d'habitude, utiliser à la place, respectivement les termes: verbal et non verbal. En effet, faut-il le répéter, le langage humain présente ces deux aspects.

Un système de parenté en tant que "code" semble présenter les deux aspects du langage humain. De manière générale, on peut dire que l'aspect non verbal du système s'actualise quand deux parents en présence se transmettent de message sans avoir recours aux mots. Leur intercompréhension n'est possible qu'en se

référant à la relation qui les unit. Tandis que l'aspect verbal est assumé avec la prise de parole.

2.3. "Toute communication, écrivent-ils (p. 52) dans un autre axiome, le troisième ici, présente deux aspects: le contenu et la relation, tel que le second englobe le premier et par suite est une métacommunication".

S'il y a des secteurs de la communication humaine où cet axiome est d'application littérale, c'est, pensons-nous, dans le système de parenté. Considérons la relation suivante:



Ce diagramme fournit les renseignements ci-après:

- 1) contenu: 1 est "père" (oncle paternel) par rapport à 2 qui est son "enfant" (neveu).
- 2) relation: 1 et 2 sont en relation de M: M de la patrilignée. Ce type de lieu instaure, entre eux, une relation verticale, complémentaire. Cette complémentarité est rigide: 1 y occupe la position haute et 2 la position basse.

Tout ceci pour dire qu'en même temps qu'une communication humaine transmet un "contenu de message", elle instaure également un "ordre", c'est-à-dire une "relation" entre les partenaires.

N'est-ce pas une autre manière de dire, selon les termes des auteurs (p. 49), qu' "une communication ne se borne pas à transmettre une information, mais induit en même temps un comportement, (...) le contenu du message peut avoir pour objet tout ce qui est communicable, l'aspect "ordre" par contre, désigne la manière dont on doit entendre le message et donc enfin de compte la relation entre les partenaires. Dans ces énoncés au niveau de la relation, une ou plusieurs de ces assertions suivantes sont toujours en jeu: "C'est ainsi que je me vois... C'est ainsi que je vous vois... C'est ainsi que je vous vois me voir..." ". Le bref dialogue qui suit en témoigne:

- mwânà mí (Ilunga) ênda pâno ukalààle!
(Ma fille (Ilunga) va au lit maintenant).
- Âà lôlo, nkyàinvweenè tulò
(Non maman, je n'ai pas encore sommeil).
- Ilunga, wâmi mwâna, ï ami inòbe uněna:
kukitândâ bukidì!
(Ilunga, ma fille, c'est moi ta mère qui parle: au lit tout de suite!).
- ...

La réplique de la mère confirme le fait que la relation englobe le contenu. En effet, les deux interlocutrices sont parfaitement d'accord sur le contenu. Cependant la mère qui est et doit être en position haute rigide - avec tout ce que cela implique - se rend compte que la fille a modifié par sa réponse négative - cette relation qui devait exister entre elles. La réplique de la mère n'a son "sens" que lorsqu'elle est comprise comme venant réinstaurer cette relation.

2.4. Cette notion de relation entre partenaire - notion capitale dans les études pragmatiques de la communication humaine - nous amène à notre quatrième axiome (p. 68): "Tout échange de communication est symétrique ou complémentaire, selon qu'il se fonde sur l'égalité ou la différence".

2.4.1. "L'interaction symétrique, notent-ils (p. 67), se caractérise par l'égalité et la minimisation de différence". Compte tenu des liens de parenté chez les Balubà du Shaba, il y a lieu de distinguer deux types de symétrie: symétrie "rigide" et "fausse" symétrie. Bien qu'en dernier ressort, il convienne de noter qu'il n'existe pas - dans la quasi totalité des relations - de véritables symétrie.

a) la symétrie "rigide" est illustrée par la relation MM. Il s'agit des parents des époux.

b) la "fausse" symétrie est illustrée par plusieurs relations de parenté:

$D = 0 : E_H : M$ (contigu)

$D = 1 : S : S$

$D > 1$

Contrairement à ces auteurs qui parlent de "symétrie à escalade", nous estimons que l'escalade découle simplement de la nature même du MOI qui a toujours voulu se mettre au dessus de l'AUTRE.

2.4.2. "L'interaction complémentaire se fonde sur la maximalisation de la différence", écrivent les auteurs (p. 67). C'est le cas de toutes les relations dont $D > 0$. Soient $D = 1$, $D = 2$, $D = 3$, $D = 4$, $D = 5$. Il faut noter cependant que la maximalisation de la différence est stricte lorsqu'il est question de

$D = 1$ (sauf oncle:neveu/nièce), Par contre, elle devient de plus en plus lâche lorsqu'il s'agit de $D \geq 2$. Par ailleurs, au $D = 0$, la complémentarité est rigide.

Dans une complémentarité, devons-nous rappeler avec les auteurs (p. 67), "il y a deux positions différentes possibles. L'un des partenaires occupe une position qui a été diversement désignée comme supérieure, première ou "haute" (one-up), et l'autre la position correspondante dite inférieure, seconde ou "basse" (one-down). Ces termes sont très commodes à condition qu'on n'en fasse pas de synonymes de "bon" ou "mauvais", "fort" ou "faible" (...).

Soulignons que dans les deux cas, la solidarité de cette relation, où des comportements, dissemblables mais adaptés l'un à l'autre, s'appellent réciproquement. Ce n'est pas l'un des partenaires qui imposent une relation complémentaire à l'autre, chacun d'eux se comporte d'une manière qui présuppose, et en même temps justifie le comportement de l'autre, leurs définitions de la relation sont concordantes". Le tableau suivant schématise les données du point 2.

Δ	=	homme
\circ	=	femme
\square	=	homme et femme indistinctement
\triangleright	=	relation complémentaire haute
\equiv	=	relation symétrique
\approx	=	fausse symétrie

2.6. Les tiers régulateurs.

"Tout groupe institutionnalisé, écrivent NGARAMBE et VINCKE (1979:6), a tendance à conférer la souveraineté à l'un de ses membres institué "tiers régulateur" (au sens de SARTRE: 1960), à charge de diriger le projet commun du groupe: dans le cas d'une lignée, ce projet est fondamentalement la perpétuation du groupe en tant que tel". Chez le peuple sous étude ici, ce rôle est joué, de manière générale et en dernière instance, par le membre masculin ou féminin le plus âgé. Il est entendu qu'il s'agira du membre qui est en possession de toutes ses facultés morales et intellectuelles. Mais avant d'en arriver à cet ultime tiers régulateur, qui appartient généralement à $D > 1$, il y a lieu - et c'est souvent ainsi - de transister par d'autres dont la préséance de l'un s'effrite en faveur de l'autre chaque fois que ce dernier appartient à une génération supérieure.

- Au niveau de $D = 0$: c'est le M masculin le plus âgé ou le M féminin veuf et le plus âgé.
- Au niveau de $D = 1$: c'est l'orphelin le plus âgé du membre défunt le plus âgé.
- Au niveau de $D > 1$: c'est l'homme ou la femme la plus âgée.

3. Les termes d'adresse.

3.0. Il sera question, dans cette section, de deux choses: présentation d'un tableau systématique des termes d'adresse les plus usités. Mais d'abord un mot sur les abrégés et symboles utilisés.

- 3.1. TR = terme de référence
TN = terme neutre sexuellement
NOM = nom propre de l'individu
- = les termes entre accolades sont à prendre un à la fois: soit l'un, soit l'autre.
- () = les termes entre parenthèses sont facultatifs.
- A = premier élément du vocatif en kilubà
= signe de concaténation

3.2. Tableau 3 : Les termes d'adresse

		D=0	D=1	D=2	D=3	D=4	D=5
M	A	$TR \left\{ \begin{array}{l} \text{NOM} \\ \text{TN} \end{array} \right\} : \left\{ \begin{array}{l} \text{NOM} \\ \text{TN} \end{array} \right\}$	$TR : \left\{ \begin{array}{l} \text{NOM} \\ \text{TN} \end{array} \right\}$				
			$F. \left\{ \begin{array}{l} \text{TR} \\ \text{NOM} \end{array} \right\} : \uparrow$ $H. \left\{ \begin{array}{l} \text{TR} \\ \text{NOM} \end{array} \right\} : \uparrow$				
S	E _F	$(TR) \left\{ \begin{array}{l} \text{NOM} \\ \text{TN} \end{array} \right\}$	$TR : \uparrow$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{TR} \\ \text{NOM} \end{array} \right\} : \left\{ \begin{array}{l} \text{NOM} \\ \text{TN} \end{array} \right\}$	$NOM : \left\{ \begin{array}{l} \text{NOM} \\ \text{TN} \end{array} \right\}$	←	←
M	E _H C	$\left\{ \begin{array}{l} \text{TN} \\ \text{NOM} \end{array} \right\} : \text{TN}$					
E		$TR : \text{TN}$					
MM		$\left\{ \begin{array}{l} \text{TR} \\ \text{NOM} \\ \text{TN} \end{array} \right\}$	$TR(\text{NOM}) : \text{TN}$				

3.3. Les termes d'adresse couramment usités

Adresse	Réponse	Adresse	Réponse
<p><u>Aîné(e) : Cadet(te)</u></p> $\left. \begin{array}{l} A_{\text{TN}}(\text{NOM}) \\ (\text{TN})(\text{NOM})\text{wa!} \\ (\text{TN})(\text{NOM})\text{wàmbàkâ} \\ \text{Abe}_{\text{NOM}} \\ \text{Kê}_{\text{TN}}(\text{NOM})\text{pòyengita?} \\ A_{\text{TR}} \end{array} \right\} : \left\{ \begin{array}{l} \text{H.}(\text{Vidyê})(\text{Kalombô})(\text{TR}) \\ \left. \begin{array}{l} \text{Abyo} \\ \text{Yào} \end{array} \right\} \text{ngiyà} \\ \text{F. Mwâ!} \end{array} \right.$		<p><u>Cadet(te) : Aîné(e)</u></p> $A_{\text{TR}}(\text{NOM}) : \left\{ \begin{array}{l} \text{H.}(\text{Vidyê})(\text{Kalombô}) \\ \text{Yö} \\ \text{F. Mwâ!} \end{array} \right.$	
<p><u>Set M : E_F</u></p> $A_{\text{TN}}\{\text{TN}\}\{\text{NOM}\} : \left\{ \begin{array}{l} \text{Mwâ} \\ \text{Yö} \end{array} \right.$		<p><u>E_F : Set M</u></p> $A_{\text{TR}}\{\text{TR}_{\text{TN}}(\text{NOM})\} : \left\{ \begin{array}{l} \text{Yö} \\ \text{H. Vidyê} \\ \text{F. Mwâ} \end{array} \right.$	
<p><u>M : E_H</u></p> $A_{\text{TN}} : \left\{ \begin{array}{l} \text{Yö} \\ \text{Vidyê} \end{array} \right.$		<p><u>E_H : M</u></p> $A_{\text{TN}}(\text{TN})(\text{NOM}) : \left\{ \begin{array}{l} \text{F. Mwâ} \\ \text{Yö} \end{array} \right.$	
<p><u>E(aîné(e)) : E(cadet(te))</u></p> $A_{\text{TN}} : \left\{ \begin{array}{l} \text{Yö} \\ (\text{vidyê})(\text{Kalombô}) \end{array} \right.$		<p><u>E(cadet(te)) : E(aîné(e))</u></p> $A_{\text{TR}} : \left\{ \begin{array}{l} \text{Yö} \\ (\text{vidyê})(\text{Kalombô}) \end{array} \right.$	
<p><u>MM</u></p> $A_{\text{TR}}\{\text{TR}_{\text{TN}}(\text{NOM})\} : \left\{ \begin{array}{l} \text{Yö} \\ \text{H. Vidyê} \\ \text{F. Mwâ} \end{array} \right.$			

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE E., Problèmes de Linguistique Générale II, Gallimard, Paris, 1974.
- BOLS A., Introduction à la sociologie africaine, P. U. L., Kinshasa, 1969.
- CAZACU T.S., Langage et contexte, Mouton & Co, Paris, 1961.
- HALL E.T., La dimension cachée, Seuil, Paris, 1971. (Titre original: The Hidden Dimension), Doubleday & Co, New York, 1966.
- MEEUSSEN A.E. et LECOSTE B., Systématique des termes de parenté Ngwana, in: Zaire 4(1955)403-405.
- NGARAMBE P. et VINCKE J.L., Pragmatique de la terminologie de parenté Rundi, Lubumbashi, 1979 (stencilé).
- SAUSSURE F., Cours de linguistique générale, Payot, Paris, 1964.
- VANSINA J., Systématique des termes de parenté Bushong, in: Kongo Overzee 23(1957)286-302.
- VINCKE J.L., Systématique des termes de parenté, in: Cahiers d'Etudes Africaines 6(1961)271-291.
- WATZLAWICK P. et al., Une logique de la communication, Seuil, Paris, 1972. (Titre original: Pragmatics of Human Communication, W.W. Norton & Compagny, inc. New York, 1967.

UNAZA
Faculté des Lettres
LUBUMBASHI

KILUMBA Katutula
et MBUYA Mukombo

**Observations sur le thème LANGAGE DES ANIMAUX
dans les contes zairois**

Parmi les thèmes des récits populaires les plus connus et les plus répandus dans le monde, il y a lieu de mentionner celui du Langage des Animaux, répertorié sous le type 670 dans le catalogue d'Aarne-Thompson (1). Sa présence à travers tous les continents, singulièrement dans les textes orientaux les plus anciens (2), vraisemblablement antérieurs aux versions européennes (3), a conduit l'américain Stith Thompson à avancer l'hypothèse de son origine orientale d'où il se serait diffusé d'abord vers l'Europe et secondairement vers le continent noir et le Nouveau Monde (4).

L'objet du présent travail n'est pas de prendre position ni de trancher de manière définitive sur l'origine indienne ou autre des versions zairoises de ce thème, comme le confirmait déjà, voici quelques trente ans, l'auteur de l'Index de Motifs (5), mais bien d'examiner les différentes formes que ce thème prend en Afrique, plus particulièrement au Zaïre et de rendre compte, par voie de conséquences, des ressemblances et des

dissemblances qu'il atteste par rapport aux variantes non zairoises, plus exactement le conte-type d' Aarne-Thompson. Les remarques qui suivent doivent être considérés comme provisoires et même revisibles: elles s'incrivent en effet dans un vaste projet de recherche encore à ses débuts. - l'Index des contes populaires zairois - entrepris il y a peu dans un double but, à savoir : combler quoique de manière partielle, les lacunes que présentent actuellement le catalogue international d'Aarne-Thompson (6) et l'étude déjà datée de l'américaine M.A. Klipple (7) en ce qui concerne les contes africains (8), ensuite, mettre à la disposition des chercheurs un instrument de travail utile, une sorte d'inventaire des contes pouvant rendre service à tous ceux qui, depuis quelques années, ont découvert dans le folkore africain une source précieuse d'informations.

Avant de procéder à l'étude proprement dite des textes, il est utile de rappeler les grandes lignes du schéma de ce thème tel qu'il a été reconstruit par Aarne et Thompson :

" Le langage des animaux. Un homme apprend le langage des animaux. Sa femme veut découvrir le secret. Le conseil du coq.

1. Le cadeau du serpent. Un homme reçoit, d'un serpent reconnaissant, le pouvoir de comprendre le langage des animaux. Il ne doit pas révéler ce secret.
2. La femme curieuse.
 - (a) Il entend parler les animaux et il rit
 - (b) Sa femme lui demande de lui dire ce dont il rit
 - (c) Elle le menace de mort
3. Les propos du coq.
 - (a) Pendant que l'homme s'apprête à mourir, il entend le coq raconter comment il commande facilement ses nombreuses femmes alors que l'homme ne peut en faire autant avec son unique épouse.

(b) L'homme retient son secret et résiste à la femme." (9)

Comparés entre eux, les 73 textes de notre corpus (10), issus de 39 littératures traditionnelles zairoises présentent un schéma structural plus ou moins homogène correspondant à celui du conte-type d'Aarne-Thompson. Comme celui-ci ils sont constitués de trois séquences narratives (12) comprenant chacune un nombre relativement limité de motifs, ou plus exactement d'allomotifs (13), pour reprendre l'expression chère à A. Dundes. En vue de rendre compte des diverses formes que revêt le thème du Langage des Animaux dans nos contes, nous essayerons d'aligner, d'après l'ordre de leur succession dans la chaîne narrative, les différentes séquences et examiner, en même temps, en les confrontant, les divers allomotifs contenus dans chaque séquence narrative.

La première séquence que nous examinerons sera désignée par l'Apprentissage du langage des Animaux. Elle est essentiellement constituée de motifs décrivant les circonstances dans lesquelles l'homme a été amené à comprendre le langage animalier. On y présente en effet les principaux personnages dramatiques (nom et statuts), les circonstances ayant favorisé l'acquisition du langage des animaux ainsi que la manière dont celui-ci a été acquis. A ce sujet, l'examen des textes permet d'établir la répartition suivante :

1. Nous avons d'abord un premier groupe de textes, de loin les plus nombreux, où l'initiateur est un chien de chasse, c'est-à-dire un animal domestique qui, intervenant le plus souvent en dehors du village pour mettre fin aux difficultés et lamentations de son maître, qui se plaint de ne s'être fait accompagner que d'un chien au lieu d'une personne humaine, lui prête son secours de manière inattendue et l'initie en même temps au langage animalier. Le secours en question peut prendre diverses formes, notamment :

- faire la cuisine de son maître célibataire revenant tard d'une chasse peu fructueuse (conte kancin, kete-nord);

- apporter les fruits sauvages quasi introuvables dont l'épouse du maître doit absolument se nourrir au risque de faire un mauvais accouchement (contes ndengese, tetela);

- monter à un arbre (généralement un palmier) pour ramener un outil de travail oublié ou tombé des mains du maître qui s'appêtait soit à couper des noix palmistes (contes benza, kusu, lele, luba-Kasai, luba-shaba, luluwà, mbala, mbuun, ngwī, nkucu, phende, salampasu, songye, tetela, yansi), soit à tirer du vin de palme (cokwe, luluwà, lunda, nyanga), soit à récolter du miel ou à transporter du gibier (contes kete-nord, luba-kasai, luluwà).

2. Un deuxième groupe est constitué de contes où l'initiateur est un animal sauvage récompensant, (serpent, antilope, python, etc.), c'est-à-dire agissant en guise de rétribution récompensante pour une faveur ou une aide reçues d'un chasseur, d'un coupeur de noix ou un tireur de vin de palme. L'aide ou la faveur ont des formes variables : elles peuvent consister, entre autres à :

- partager, en parts égales, une antilope que se disputent deux pythons (contes luluwà, mbagani, phende);

- laisser la vie sauve à un serpent venimeux (contes dzing, luluwà, mbala, phende, tetela) ou à une antilope prise dans un piège (contes luba-Kasai, luba-sha, luluwà, ngombe);

- secourir un python écrasé par un tronc d'arbre (conte lele) ou aider un singe à traverser un cours d'eau (conte luba-shaba).

3. Un troisième et dernier groupe réunit les textes où l'initiateur est un animal faisant partie d'une troupe de bêtes sauvages qu'un chasseur a soit surpris en train de tenir une assemblée (conte kongo-manianga, luluwà), de danser et chanter au rythme d'un tambour (contes kete-sud, luluwà) ou même poursuivi jusque dans le monde inférieur (conte luba-shaba).

Comme l'indique le tableau ci-dessous, les contes zairois sont plus diversifiés par rapport au recit-type d' Aarne-Thompson en ce qui concerne le type d' initiateur et la motivation même de l'initiation. Les diverses situations peuvent être en définitive ramenées à deux seulement: la première, correspondant à celle du conte-type, présente l'initiation dont l'homme est bénéficiaire comme la rétribution d'une action bienfaitrice dont celui-ci est l'auteur, l'initiateur agissant dans ce cas précis pour s'acquitter d'une obligation morale envers son bienfaiteur. Dans le second cas, il n'y a pas d'obligation, au contraire, le don semble transféré par faveur: l'homme bénéficie, en fait et pour ainsi dire d'une généralisation d'un pouvoir qu'il vient, de manière surprenante, de détenir: par hasard, il a entendu des animaux sauvages se parler entre eux, par hasard il en a vu danser et entendu chanter, par hasard il s'est introduit dans leur monde inférieur et a partagé leur vie, et c'est encore par hasard qu'il entend son chien lui adresser la parole..

Type d'Initiateur	dzing	mbuun	gwi	sakata.	bushong	kusu	lele	yansi	ndengese	ngombe
1. Animal sauv.réc	x						x		x	x
2. Animal sauv.						x	x			
Animal dom.		x	x	x	x		x	x		

Type d'initiateur	nkucu	ntomba	teteja	kongo- mananga	mbala	yaka	cokwe	kwese	phende	hamba
1. Animal sauv. réc			x		x	x		x		
2. Animal sauv.		x								
Animal dom.	x			x	x	x	x		x	x
Type d'initiateur	kanincin	kanyok	kete-nord	kete-sud	luba-kasai	luba-shaba	luluwá	lunda	lwalwa	mbagani
1. Animal sauv. réc					x	x	x	x		x
2. Animal sauv.	x				x	x	x		x	
Animal dom.		x	x	x	x	x	x	x		
Type d'initiateur	salampasu	sanga	songye	hunde	lega	naude	nyanga	bemba	lamba	benza
1. Animal sauv. réc		x		x		x			x	x
2. Animal sauv.										
Animal dom.	x		x		x		x		x	

Trois textes d'origine ntomba, lwalwa et lele se singularisent et méritent bien d'être examinés. Bien qu'ils soient construits sur le même schéma structurel que les autres et qu'ils comportent par ailleurs le même nombre de séquences narratives qu'eux, ils s'en écartent cependant par le type d'initiateur et par la manière dont le don est transféré. En effet, alors que partout ailleurs on a toujours affaire à un animal (14) comme donateur du langage des animaux, dans ces trois contes, ce rôle est rempli par un être mystérieux. Dans le texte Ntomba par exemple, il a pour nom nkanga lokáy (15) une sorte d'animal-féticheur auprès duquel un chasseur, nkanga-Mpolo, est allé demander un charme pouvant lui permettre d'abattre davantage de gibiers. En réponse à sa requête, nkanga Mpolo recevra une feuille d'arbre qu'il devra se frotter tous les matins avant la chasse, ce qui lui permet d'entendre, de comprendre et d'interpréter le langage de tout animal et d'organiser sa chasse en conséquence. Dans le conte lele par contre, l'initiateur est un être dont le corps est constitué de la moitié de chaque organe (un oeil, une oreille, un bras, une jambe, etc) tandis que dans le texte lwalwa, on a affaire à un personnage mi-homme mi-antilope ayant pour nom mfumw'a mpémbe (16). Ce dernier fait fortuitement la rencontre d'un chasseur et lui demande de lui dire la chose qu'il désire le plus au monde. L'homme lui exprime le désir de devenir grand chasseur. Pour satisfaire à cette demande, mfumw'a mpémbe fait manger au chasseur une poudre faite d'écorces d'arbre mélangée à l'huile de palme. Dès lors, celui-ci peut, non seulement comprendre le langage animalier, mais aussi parler celui de tout être vivant sur la terre.

Les contes lwalwa, lele et ntomba se démarquent effectivement de tous les autres : ils sont en effet les seuls dans lesquels l'acquisition du langage des animaux passe obligatoirement par une cérémonie de type initiatique, une sorte de rite de passage alors que les autres textes, ce préa-

lable est inexistant (17), les seules paroles de l'initiateur constituant pour ainsi dire la condition suffisante de l'acquisition de la nouvelle faculté. C'est cela qui, apparemment, semble être déductible des paroles que prononce le donateur, lesquelles paraissent détenir un pouvoir quasi magique. Il aura suffi par exemple que le buffle du conte lubashaba prononce le puisque tu viens de découvrir notre demeure et partager notre vie, tu entendras désormais le langage de toute chose pour que le chasseur commence à comprendre le langage des oiseaux, des insectes et de toute sorte d'animaux.

La deuxième séquence que nous nous proposons d'examiner a pour nom la mise à l'épreuve. Elle comporte l'énoncé de l'interdit ou la défense qui accompagne l'apprentissage du langage animalier et l'épreuve à laquelle le héros se trouve confronté. En effet, aussitôt l'initiation terminée, celui-ci reçoit l'interdiction de révéler le secret à quelqu'un. Celle-ci lui est signifiée explicitement et, dans quelques textes, la conséquence néfaste que la transgression de l'interdit pourrait entraîner est même clairement donnée comme pour la renforcer. Ailleurs, dans un petit nombre de textes, au devoir de garder le secret se superpose une prescription supplémentaire tout aussi obligatoire, comme par exemple, veiller sur la feuille magique que le chasseur doit se frotter tous les matins avant d'aller à la chasse (conte ntomba), faire seul usage de la poudre d'écorces d'arbre que mfumw'a mpembe a confiée au chasseur (conte lwalwa), ne plus chasser ni manger du gibier (contes kongo-manianga, lubashaba), garder sur soi le morceau de bois que le chasseur a reçu du serpent (conte tetela), etc. Concernant l'épreuve proprement dite, elle est constituée de motifs divers décrivant l'origine et la nature de l'épreuve à laquelle le héros est soumis. Nanti de la singulière faculté, celui-ci a des accès de rire fréquents provoqués par les propos de tous genres que tiennent les animaux, le plus sou-

vent ceux de la basse-cour. Ces propos peuvent soit concerner les activités journalières des animaux, soit être dirigés directement ou indirectement contre des personnes auxquelles l'homme est lié par alliance ou par le sang. Il peut s'agir entre autres de l'épouse, du beau-père ou de la belle-mère ou du chef du village, lesquels, frappés généralement d'une infirmité (oeil poché, borgne, estropié, etc.), se croient être l'objet des rires du héros. Mécontents de ce comportement, ils exigent de ce dernier de dire le mobile de son hilarité peu commune. Cependant, si les rires répétés constituent le motif qui, dans la quasi totalité des textes, déclenche l'épreuve à laquelle le héros est confronté, l'on peut dire qu'ils ne sont pas les seuls à jouer ce rôle car, la situation se présente de manière tout à fait différente dans quelques contes. Ainsi, par ex., dans un conte luba-shaba, un jeune chasseur a appris, d'un singe qu'il a tiré d'une fosse-piège, le langage de grands animaux. La connaissance de ce langage lui permet d'amadouer un lion qui terrorise le village entier et cela lui attire l'admiration et les honneurs des villageois qui font de lui leur chef. L'épouse intriguée veut connaître ce qui permet à son mari de venir à bout d'une bête aussi féroce que le lion. Et depuis, elle n'arrête de l'agacer de questions. De même dans un conte tetela, l'homme assiste, alors qu'il voyage avec son épouse, à un combat entre un chacal et un chien. Comme il comprend leurs différents langages, il parvient à les départager. Ce fait excite la curiosité de sa femme qui cherche dès lors à percer le mystère que détient son mari. Dans un autre texte tetela, on parle d'un chef de village qui comprend le langage des animaux. Au moment où revenant d'un long voyage, il s'apprête à rentrer dans son village, il entend bêler une chèvre lui interdisant d'avancer sous peine de passer de vie à trépas. Cela dure jusqu'au lever du jour lorsque ses sujets le trouvent là immobilisé !

Frappés de surprise, ils lui demandent de leur dire pourquoi il n'ose pas s'introduire dans le village. Deux contes kongo-manianga et luba-shaba sont aussi intéressants, ils parlent d'un homme qui comprend le langage des animaux et communique même avec eux. Malheureusement, il lui est interdit de chasser et de manger du gibier. Ce changement brusque de comportement met la puce à l'oreille de sa femme qui cherche à tout prix à en connaître le mobile.

La troisième et dernière séquence que nous appellerons la rupture de l'interdit comporte un nombre relativement réduit de motifs décrivant les circonstances de la violation de l'interdit ainsi que les conséquences qui suivent cette transgression. Les formes de la transgression (18) correspondent à celles de l'interdiction et, à ce sujet plus précisément, nous pouvons dire que la forme généralisée de la transgression est la révélation du secret confié à l'homme par l'initiateur (19). Celle-ci intervient le plus souvent sur l'insistance indiscrète de la femme et/ou des parents de cette dernière auprès desquels elle a trouvé refuge après avoir déserté le toit conjugal. De manière générale, la révélation du secret est posée à l'homme comme condition nécessaire de la poursuite de la vie conjugale. Concernant les conséquences entraînées par la transgression de l'interdiction, l'on peut dire que le motif le plus utilisé est la mort du héros. (20) Néanmoins, dans certains contes, la mort frappe à la fois l'homme et son chien, au cas où il a été initié par ce dernier (contes kanyok, luba-Kasai luluwà, lele, cokwe, phende, mbuun, mbala). Dans un conte lele, la mort frappe le chasseur, mais aussi indistinctement tous ceux qui, à commencer par la femme indiscrète, se risquent à narrer l'aventure du malheureux chasseur. Dans un texte lwalwa, le chasseur a violé l'interdit en révélant le secret à son père et en lui faisant manger de la poudre magique. Comme son fils, le père comprend le langage des animaux et ils mourront tous les deux. Par contre, dans un conte luba-Kasai, l'homme fut trans-

formé en chimpanzé tandis que dans un conte d'origine mbala, après la mort du chasseur et de son chien, les membres du clan vengent leur frère en tuant la femme intransigeante.

De tout ce qui précède, nous pouvons tirer quelques conclusions, sous réserve de renseignements supplémentaires que pourrait nous fournir une documentation plus abondante. Dans l'ensemble, les contes zairois présentent une certaine homogénéité ils attestent en effet un même schéma structural linéaire et le même nombre de séquences narratives. De ce point de vue, ils ne sont pas du tout différents du conte-type d'Aarne-Thompson. Les dissemblances et les ressemblances se situent au contraire au niveau des différents motifs mis en oeuvre dans les trois séquences. Concernant la première séquence par exemple, les différences s'observent à la fois dans la nomenclature des personnages dramatiques et dans la manière dont le don est transmis. Dans le conte-type, le donateur est un serpent reconnaissant tandis que dans les contes zairois, en plus des animaux récompensants (serpent, python, antilope-nain, singe, etc.), il peut être également un animal domestique -en l'occurrence le chien de chasse- ou un animal sauvage (sanglier, buffle, antilope, criquet, etc.) ou encore un être mystérieux (mfumw'a mpembe, nkanga lokay, etc.) qui agissent bénévolement dans le but apparent de parachever l'initiation, ou mieux encore la connaissance à laquelle l'homme a, par un concours fortuit de circonstances, déjà accédé (21). Pour ce qui est des modalités d'acquisition du langage des animaux, les contes zairois en attestent deux: l'initiateur peut débiter des paroles d'allure incantatoire ou prendre en charge et/ou diriger une cérémonie jouant le rôle d'un rite de passage. Les motifs de l'interdiction ainsi que ceux de la mise à l'épreuve sont pratiquement les mêmes. Alors que dans le conte-type, l'interdiction se limite à ne pas révéler le secret à quelqu'un, dans les contes zairois, elle est quelquefois doublée de prescrip-

tions de tous genres, toutes aussi obligatoires (ne pas chasser ni manger de gibier, porter sur soi un morceau de bois, etc). Quant à l'épreuve, elle est dans l'un et l'autre cas, déclenchée par les rires que provoquent chez l'homme les conversations des animaux bien que dans les contes zairois, il arrive qu'elle ait d'autres origines (l'homme ne rit pas, il amadoue un lion, il ne mange pas de gibier, etc). La dernière séquence est celle qui atteste le plus des dissemblances. Alors que dans le conte-type, l'interdiction n'est pas du tout transgressée, dans les textes zairois, la violation de cette dernière est la règle générale. Cette situation entraîne bien entendu la mort du héros, inexistante dans le conte européen. Comment expliquer le dénouement tragique (22) des contes zairois autrement que par la volonté moralisante des conteurs zairois stigmatisant l'indiscrétion, singulièrement celle des femmes et l'intransigeance de certaines personnes: Le fait que beaucoup d'entre eux se terminent par des conclusions parémiques (23) en constitue une preuve indéniable (24)

Il aurait été intéressant, en guise de conclusion, de chercher une explication à la diversité des formes que revêt le T. 670 dans les contes populaires zairois, notamment en ce qui concerne la nomenclature des personae dramatis et leurs attributs: pourquoi par exemple tel personnage est-il remplacé par tel autre dans une littérature donnée et comment expliquer la substitution de tel attribut à tel autre dans une autre littérature? Ces questions, aussi intéressantes qu'elles soient, ne peuvent être traitées ici: d'abord parce que nous n'avons pas suffisamment de données sur les "causes externes" (25) de toutes ces transformations, ensuite parce qu'elles sortent malheureusement des objectifs que nous nous sommes assignés au début de ce travail, à savoir rendre compte des ressemblances et des dissemblances entre les versions zairoises du T. 670 et le récit-type d'Aarne-Thompson.

NOTES

1. AARNE, A., The types of the folktale. A classification and bibliography, translated and enlarged by Stith Thompson, FFC, N°184, Helsinki, 1973, p. 233 ss (3me éd.)
2. D'après S. Thompson, ce thème apparait dans les recueils de contes orientaux fort anciens comme le Ramayana, le Jataka, les 21 histoires d'un vampire, le Tuti-Nameh, et les Mille et Une Nuits.
3. Il s'agit précisément du Gesta Romanorum, des Nouvelles de Morlini et du recueil des contes de Staparola, tous des textes du Moyen Age.
4. Lire à ce sujet, THOMPSON, S., The Folktale, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1946, p. 184.
5. THOMPSON, S., The Folktale, op. cit., p. 284
6. L'on connaît assez les limites de la classification d'Aarne-Thompson pour en reparler ici. Il est toutefois significatif de constater que celles-ci furent stigmatisées par Thompson lui-même, lorsque, dans la préface de la deuxième édition du catalogue, il écrit : "The present index is merely a practical listing of tales for a certain area, so that collectors and scholars can have a common base of reference. From the purely theoretical point of view it is certain that faults can be found with this classification, but in practice, fifty years of experience have shown that for the area covered it works satisfactorily. It would be a mistake to think that it could be extended to tales of such areas as Central Africa, the North American Indians, or Oceania. Each of those would need an index based strictly upon its own traditions." in THOMPSON, S., The types of the folktale, op. cit., p. 8 (c'est nous qui soulignons). Sur la critique de l'Index de types, lire avec intérêt AREWA, E.O., On devising a New Arrangement for African Types Tales, Southern Folklore Quarterly, 31 (1967) 262-273.

7. KLIPPLE, M. A., African Folk-Tales with foreign Analogues, Indiana University, Bloomington, 1938, 1010 p. (doctoral dissertation).
8. Depuis la thèse de M. A. Klipple, deux index des récits populaires africains ont pu être réélisés, à savoir : AREWA, E. O., A classification of the folktales of the Northern East African Area by Types, University of California, Berkeley, 1966 (doctoral dissertation); LAMBRECHT, W., A tale type index for Central Africa, University of California, Berkeley, 1967, 370 p. (doctoral dissertation)
9. THOMPSON, S., The types of the Folktale, op. cit., p. 233
10. En dehors de quelques-uns qui proviennent des sources écrites, la plupart ont été recueillis par nos étudiants du 1er graduat en Langues et Littératures Africaines (1978-1979), Faculté des Lettres, Campus de Lubumbashi et ceux du 2ème graduat en Français-Linguistiques Africains, Français-Latin, Anglais-Culture Africaine, Histoire-Sciences Sociales de l'Institut Supérieur Pédagogique de Kananga (1978-1979) dans le cadre des travaux pratiques du cours d'initiation au travail scientifique et Littérature orale africaine. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude.
11. Il s'agit précisément des littératures benza, cokwe, dzing, hamba, hunde, kanyok, kanincin, kete, kongo-manianga, kusu, lamba, lega, lele, luba-Kasai, luba-Shaba, luluwà, lunda, lwalwa, mbagani, mbala, mbuun, nande, ndengese, ngombe, ngwi, nkucu, ntomba, nyanga, phende, sakata, salampasu, sanga, songye, tetela, yaka, yansi.
12. Nous entendons par séquence toute "suite de deux ou plusieurs unités narratives, unies solidairement par diverses relations et dont le premier et le dernier des termes sont en rapport de présupposition." (cf. MAALU-BUNGI, Unités et types de structures dans les contes luluwà du Kasai, CELTA, Africanistique, 8 (1979), 52

13. Nous empruntons ce terme à Alan Dundes, in From etic to emic units in the structural study of folktales, Journal of American Folklore, 75 1962), 5-105. Son adoption ici est pertinente, elle permet en effet d'introduire, dans l'optique de cette étude comparative, les notions de motif et d'allomotif, l'un et l'autre désignant "les éléments qui remplissent les motifèmes" et les "motifs qui peuvent survenir dans chaque contexte motifémique donné" (cf. BREMOND, E., Logique du récit, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 61).
14. Le mot "animal" doit être compris ici dans le sens général, c'est-à-dire opposé aux végétaux car nous avons un texte d'origine luluwà où l'initiateur est un criquet faisant partie d'un essaim surpris par un chasseur en train de tenir une assemblée.
15. Le terme nkanga , d'après notre informateur Nkumu Ibongu Nzoku, signifie, en langue Ntomba, féticheur, tandis que lokay est le nom d'un animal mythique qui, d'après la tradition, guérissait les autres animaux et transmettait ce pouvoir aux humains. D'où son nom composé de nkanga-lokay .
16. mfumw' a mpémbe signifie littéralement, en langue lwalwa, "propriétaire de chèvres", s'agirait-il par hasard d'un génie protecteur de chèvres et animaux domestiques ?
17. Un texte tetela, dont l'initiateur est un animal-récompensant, en l'occurrence le chien, contient lui aussi un motif semblable. En effet, pour récompenser le chasseur qui lui a épargné la vie, un serpent remettra à ce dernier un morceau de bois (l'informateur n'a pas pu nous en préciser la nature) qu'il devra porter tout le temps sur lui, ce qui lui permettra de comprendre le langage animalier. Dans un conte nyanga, par contre, le chien

met le bukonge de son oreille dans celles de son maître qui, surpris de l'aide qu'il venait de lui apporter en lui ramenant une hache tombée du haut d'un arbre, lui demande de lui dire pourquoi lui et ses semblables ne parlaient pas alors qu'il venait de réaliser un travail aussi remarquable (cf. BIEBUCK, D. et MATEENE K., Anthologie de la littérature orale nyanga. ARSOM, N.S., XXXVI-1, Bruxelles, 1970, p. 85).

18. Puisque nous parlons de la transgression de l'interdiction, il convient de signaler le cas d'un conte d'origine kete-nord où le héros, sur le point de révéler le secret, n'achève pas sa phrase et s'arrête net à la suite des grondements de son chien, donnant ainsi l'impression à l'assistance qu'il voulait parler de la chasse. En effet, voulant raconter son aventure, le chasseur dit: "aujourd'hui, la chasse est faite même par..."
19. Il va sans dire qu'à une double interdiction correspond une double transgression, ainsi, par exemple, si le héros a reçu la défense de tuer ou de manger du gibier et l'interdiction d'en parler, la violation consistera à tuer et à manger du gibier ensuite à révéler le secret aux gens le pourquoi de cette attitude.
20. Comme pour confirmer la règle, un conte lele fait cependant exception. En effet, quoiqu'ayant transgressé l'interdiction, "l'homme ne meurt pas", dit le conteur, "il fut sauvé par une araignée. C'est pourquoi les deux vivent sous le même toit". L'informateur interrogé a dit avoir oublié le détail décrivant comment cela s'était-il réalisé.
21. Ceci ne concerne évidemment pas les contes ntomba, lele et lwalwa, dont nous avons parlé précédemment car ici, contrairement aux autres textes, il n'y a pas de connaissance à généraliser, l'acquisition du don, bien que surpre-

naŋŋe, relève d'une démarche entreprise par l'acquéreur (contes ntomba et lele) et que par ailleurs, dans le texte lwaŋwā, celui-ci l'obtient sans effort de sa part.

22. La fin attendue dans ces contes aurait normalement pu être la perte du nouvel attribut, et comme cela se passe dans deux textes dzing et luba-shaba qui, bien entendu, font exception et où le héros, au lieu de mourir, est instantanément dépossédé du don qui lui était fait.
23. Dans le conte nyanga, par exemple, le conteur termine par le dicton suivant : "C'est pourquoi, si tu es dans un village, ne ris pas, de peur que quelqu'un se mette nu devant toi" (cf. BIEBUYCK, D. et MATEENE, K., op. cit., p. 87) tandis que dans un texte tetela, on dit que "le bien engendre le bien, il faut bien garder un secret" ou encore "ce que femme veut, Dieu le veut".
24. Certains contes se terminent par des motifs étiologiques (lele, luba-Kasai, etc), mais cela ne détruit pas notre hypothèse car, comme disait l'Américain A. Dundes, parlant des contes amérindiens : "The explanatory motif is not structurally obligatory; it functions rather as a stylistic terminal marker or literary coda", (cf. DUNDES, A., Structural typology in north american indian folktales, in DUNDES, A., The study of folklore, Prentice Hall Inc., N. J., 1965, p. 207). Voir aussi FINNEGAN, R., Limba stories and story-telling, Oxford, 1967, p. 29
25. Nous empruntons cette expression à LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie structurale deux, Ed. Plon, Paris, 1973, p. 155.

TEXTES

L'HOMME QUI ENTENDAIT LE LANGAGE DES ANIMAUX

1. Texte Lwalwa recueilli et traduit par
Munyabausu Bubele .

Prenez le conte du chasseur qui entend le langage des animaux...

Donnez le conte...

Le conte des herbes et de la mangouste à plusieurs endroits..."

Un jour, dans le village de Banzavu, il y avait quelqu'un qui s'appelait Buyanga. Il était un grand chasseur de gibiers. Il faisait des jours et des jours dans la brousse, dans la forêt et un peu partout. Il avait un jour rencontré un homme-monstre. Cet homme avait la tête d'une antilope et le reste d'un être humain. Il s'appelait Mfumw'a mpémbe, le propriétaire des chèvres. Mfumw'a mpémbe a appelé le chasseur. Il lui a demandé ce qu'il désirait le plus au monde. Le chasseur a dit qu'il voulait devenir un très grand chasseur. Mfumw'a mpémbe lui a donné un fétiche, une sorte de poudre d'écorces d'arbre mélangée avec de l'huile de palme. Il a dit de manger. Après avoir mangé, Buyanga a commencé à entendre le langage animal. Chaque fois qu'il avait besoin de gibiers, il parlait leurs langages et les gibiers s'approchaient de lui, et il les tuait. Avec ça, il a connu beaucoup de succès dans la chasse.

Un jour il y avait des visiteurs à la maison. Buyanga a entendu les poules dire : "mes soeurs, nous sommes en danger, il y a des visiteurs, nous serons tués, parmi nous il y a une qui sera certainement tuée". En entendant cela, le chasseur a ri beaucoup et tout le monde l'a regardé et a voulu savoir pourquoi il riait comme ça. Buyanga a dit qu'il riait de ce qu'il avait vu à la chasse dans la forêt. Puis il a continué à rire, il a ri beaucoup, les larmes lui sont tombées des yeux. Une autre fois, il y avait une fête dans le village. A la fin de la fête, les villageois ont voulu tuer des cochons. Il les

ont poursuivis. Les cochons ont commencé à parler en courant à travers le village. Ils ont dit: "mes frères et soeurs, sommes en danger, dans cette fête, il y en a parmi nous qui font faire l'objet de leur joie, fuyons, fuyons nous autres les plus gros". Les cochons ont continué à insulter les villageois et Buyanga s'est encore mis à rire, faisant couler beaucoup de larmes. Les hommes l'ont pris pour un malade mental. Un autre soir, il y a eu des visiteurs chez Buyanga les frères de sa femme. Les poules ont levé leurs têtes et se sont mises à proférer des insultes contre les visiteurs, surtout le borgne qui était avec eux. Buyanga a ri aux éclats, les larmes lui sont tombées des yeux. Sa femme a quitté la maison. Elle est allée chez ses parents. Le père de Buyanga est allé la chercher. On la lui a donnée là-bas. Il l'a ramenée chez Buyanga. Mais ce papa avait une jambe coupée. Les poules ont commencé à injurier le boiteux père. Buyanga a encore ri, il a beaucoup ri. Le père a pensé que son fils se moquait de lui. Il a posé des questions. Il a demandé à son fils de lui dire pourquoi il riait. Buyanga a oublié ce que mfumw'a mpémbe lui a dit. Il a raconté l'affaire à son père, il lui a donné la poudre pour manger. Son père a commencé lui aussi à entendre le langage des animaux. Tous les deux ont commencé à entendre le langage des animaux. Tous les deux sont morts après.

"Montrez-moi un homme..."

Qu'il nous donne un autre conte. L'homme est là. C'est..."

2. Texte dzing, recueilli et traduit par Isungu Abelungu-Asaka .

"Un jour, pendant la saison sèche, les villageois ont fait un feu de brousse. Ils voulaient attraper des rats et du gibier. Pendant ce temps un serpent s'est trouvé au milieu de l'incendie qui risquait de le brûler. Il a vu un homme et

s'est adressé à lui : "aide-moi mon frère". L'homme a refusé et est resté debout à le regarder dans ses tourments. Le serpent a repris : "Aide-moi mon frère, je te donnerai quelque chose de très précieux, ne crains rien, je ne vais pas te piquer". En entendant ces propos, l'homme l'a sauvé en le tirant du feu. Le serpent lui a dit: "A partir d'aujourd'hui, tu comprendras le langage de toutes les bêtes, mais ne le révèle à personne d'autre". Le serpent est parti. L'homme a rebroussé chemin. Il est arrivé au village. Il n'a rien dit à personne. Un jour cet homme et sa femme se sont rendus dans la belle-famille. La belle-mère était borgne. Quand elle vu sa fille arriver avec son mari, elle est entrée dans la maison, elle a pris du riz à piler pour leur préparer un repas. Lorsqu'elle s'est mise à piler, les poules ont accourru pour picorer quelques graines, celles qui étaient tombées par terre. Elle les a chassées, elle les a chassées, toujours en vain. Les poules l'ont insultée: "Tu es borgne". Son beau-fils a entendu cela, il s'est mis à rire, il a ri beaucoup, il a ri à gorge déployée!.. Sa femme lui a demandé : "Pourquoi ris-tu ainsi?" Il a dit: "Je ne ris de rien". La femme a dit encore : "Si tu ne me dis pas pourquoi tu ris si fort, nous allons nous séparer". L'homme a hésité mais la femme a insisté, sa mère aussi, comme elle se croyait visée. Le pauvre homme a oublié maintenant les paroles du serpent, il a dit son secret à la femme. Celle-ci s'est mise en colère. Elle a chassé les poules. Et depuis ce jour-là, l'homme n'a plus entendu le langage des bêtes."

3. Texte luba-shaba (dialecte de Kabongo), dit par Nsula Ngoyi et traduit par Ilunga Ngoyi Bukasa.

" Il y avait un grand chasseur qui attrapait un grand nombre d'animaux par jour. Un jour il est parti plus loin que d'habitude. Il a tiré sur un grand animal, un buffle. Le buffle n'est pas mort, il a fui. L'homme l'a poursuivi longtemps en suivant les traces de son sang. A sa grande surprise,

la nuit est tombée et il a songé à son retour au village. Mais il était fort loin du village et cette contrée-là était riche en léopards et en lions!.. Il n' a pas trouvé une solution à son problème. Tout d'un coup, une grande pluie s'est mise à tomber. Tout le ciel est devenu sombre, tellement qu'il était couvert de gros nuages. Mais tout à coup, une voix l'a appelé : "chasseur, chasseur". Et l'homme a regardé. Il n'a vu personne. Puis cette voix a repris : "toi qui nous tue sans cesse, aujourd'hui c'est notre tour". Le chasseur a tremblé de froid et de stupeur, il a vu que sa mort approchait. Après quelques instants, la voix a dit encore : "nous te pardonnons, chasseur, viens alors ici". Le chasseur s'est approché de la voix mystérieuse. C'était celle des animaux, les buffles. Ceux-ci ont dit: "terre, ouvre-toi", et la terre s'est ouverte. Le chasseur est entré dans la terre, au milieu des buffles. Ils lui ont donné à manger et lui ont montré un bon lit. Le matin, les animaux lui ont dit : "Nous t'avons protégé, tu allais mourir, chasseur!" "Et maintenant, nous te donnons des oreilles pour entendre ce que disent tous les animaux et la langue pour communiquer avec eux. Cependant, ne dis rien à personne sinon tu mourras. Autre chose, il ne faut plus manger de gibier, ni faire la chasse aux animaux". Le chasseur est retourné au village. Il a été bien accueilli, comme les gens le croyaient déjà mort. Le chasseur a cessé toutes ses activités de chasse. Il a cessé aussi de manger du gibier. Lorsque les animaux causaient, il les entendait et souvent il éclatait de rire. Chaque jour il entendait parler les animaux, il comprenait ce que disaient les poules, les chèvres, les pigeons, les porcs et les chiens. Quelquefois il causait avec eux quand les villageois étaient absents. La femme a dit : " Je te vois beaucoup changé ces jours-ci. Dis-moi pourquoi tu ne manges plus de gibier, pourquoi tu ne chasses plus". L'homme lui a dit : "les secrets de la chasse sont impénétrables". La femme a insisté pour que son mari lui explique l'affaire. Le chas-

seur a toujours dit: "Les secrets de la chasse sont impénétrables". La femme lui a demandé de lui prouver son amour. L'homme a dit: "les secrets de la chasse sont impénétrables". La femme a encore insisté. Elle a dit qu'elle allait se donner la mort si le mari ne lui disait pas son secret. L'homme a hésité, puis il a dit à sa femme de lui creuser un trou, pour y être enterré, car il allait mourir aussitôt après. La femme a creusé le trou, elle a cru que son mari blaguait. L'homme a demandé qu'elle réunisse les villageois. Les villageois sont venus. Le chasseur a raconté son aventure avec les buffles dans la forêt. Puis il est mort tout de suite après. Les gens ont blâmé la femme en la rouant de coups.

D'où est venu la magie?

C'est maintenant là-bas ".

4. Texte lele dit et traduit par Bikenga Mangila.

"Conte

Dis le conte

Qui a été choisi

Par lui

Conte

Dis le conte

Il était une fois un chasseur très habile. Tout le monde au village parlait de lui en disant qu'il était la terreur de la forêt. Au chant du coq, il était le premier dans la forêt et ne rentrait au village que quand le soleil était à l'horizon. Lorsque les habitants du village se rendaient aux champs, lui par contre prenait son fusil et allait chasser. Un beau jour, l'homme partit chasser dans une forêt lointaine. Il passa toute la journée à chasser, mais ses efforts ne furent récompensés. La faim l'envahit. L'homme tira dans sa gibecière le repas que sa femme lui avait préparé. Mais celui-ci ne fut pas long car un bruit mêlé de gémissements le fit sursauter. C'était un python écrasé par un tronc d'arbre. Le chasseur tira sa machette pour achever la vie du serpent. Mais ce-

lui-ci lui tint ce langage : "Ta tribu ne mange pas ma chair, à quoi te servira mon cadavre. Tire-moi de cette pénible situation, je t'en supplie " Le chasseur pris de panique par cette réponse le tira de la mauvaise situation et s'apprêtait à détaier lorsque le python lui fit cette recommandation : "De tout ce que tu as vu, entendu et de la faculté nouvelle dont tu jouis, tu ne diras à personne sinon tu mourras". Le chasseur acquiesça d'un signe de tête et s'éloigna en direction du village. Dès son retour, une nouvelle vie commença. Chaque jour avant de dormir, les derniers préparatifs des fourmis, des rats de maison et des poules faisaient rire aux éclats le pauvre chasseur. Mais quand la femme voulait obtenir des explications, l'homme trouvait toujours des prétextes pour lui cacher la vérité sacrée. La situation dura ainsi longtemps. Un beau jour, les femmes étaient occupées à piler le maïs pour le repas de la journée à l'endroit habituel. Le chasseur qui était sorti de bon matin tirer du vin de palme dans la forêt revenait avec une charge écrasante. Il vint à passer auprès des femmes quand un coq s'adressa en ces termes à la poule et aux poussins réunis autour de lui : Tu vois bien que la femme qui s'occupe à nous chasser est borgne ? Pendant que je m'occupe d'elle du côté où elle voit, toi tu passeras avec les petits de l'autre côté, où elle a un oeil poché". Le chasseur qui suivait cette causerie jeta sa charge par terre et éclata de rire. Il rit si fort que les larmes lui coulèrent des yeux. L'assemblée des femmes et des hommes qui se tenaient là s'indigna de l'af-front. Tout le monde était convaincu qu'il se moquait de sa belle-mère borgne. L'assemblée exigea qu'il dise la vérité. L'homme se mit alors à divulguer son secret. Il fut sauvé de la mort par une araignée. Et c'est dès ce jour que les deux vivent et partagent le même toit".

5. Texte luluwà dit par Kaleeta Mvita, traduit par le soussigné .

"Un homme avait son chien. Il prit une machette et partit couper des bambous dans la forêt. Il se mit en route, partit et alla arriver dans la forêt. Là, il monta à un palmier, coupa le premier bambou et, quand il était sur le point d'en couper un deuxième, la machette tomba par terre. Sur ces entrefaites, l'homme dit : "malheur des malheurs, que mon chien ne fût-il un homme, je suis pourtant déjà monté si haut ! dois-je encore descendre reprendre la machette ?" Tandis que l'homme pleurait sur son sort, le chien avait déjà saisi la machette et commençait à monter là-haut. Comme l'homme se mettait à trembler, le chien lui dit : "pourquoi donc trembler, si tout à l'heure tu disais : que mon chien n'eût-il été un homme ? Al- lons donc, prends ta machette et coupe tes bambous. L'homme prit la machette, coupa beaucoup de bam- bous tandis que le chien était assis là. Il des- cendit du palmier, commença à enlever les palmes, il fit ensuite un fagot, puis un autre. Il porta un fagot de bambous et se mit de nouveau à se par- ler à lui-même : "ah ! mon pauvre chien, si tu étais un homme, tu aurais pu m'aider à porter le second fagot". Le chien lui dit : "cesse de te plaindre, ne suis-je pas avec toi dans cette forêt ?" Le chien transporta l'autre fagot de bambous qui restait, l'homme prit les devants tandis que son chien le suivit de très près. Ils partirent et lorsqu'ils arrivèrent à l'entrée du village, le chien dit : "arrête-toi". L'homme s'arrêta. "Puisque tu as compris mon langage, tu as compris par là-même ce- lui de toute chose qui vit sur la terre : abeilles, insectes-tunkenene, papillons, mouches... bref, de tout animal quel qu'il soit. Mais, n'en parle à personne". Sur ce, il déposa les bambous par ter- re disant : "vas-y d'abord et reviens prendre les autres bambous, mais n'oublie point, ne dis rien à personne. Le jour où tu oseras, ce sera ta mort" L'homme partit donc, déposa les bambous par terre. Puis il re⁺tourna en brousse derrière la maison, prit les autres bambous et revint les poser là . Sa femme amena des bidya (pâte faite de farine de

mais et de manioc et servant de nourriture de base) et le déposa là par terre. Elle apporta encore de l'eau et la déposa également là par terre. Au moment où on avait déposé le bidyà par terre, l'homme vit une mouche tourner tout autour disant: "Kayèmbe, Kapinga, venez ici, approchez vite, le repas est là, on vient d'amener du bidyà ..." Quand l'homme entendit le langage de la mouche, il rit vraiment beaucoup. Puis ayant coupé un morceau de bidyà et un autre de viande, il les jeta par terre. Il arracha ensuite un morceau de viande et le jeta par terre. Les insectes-tunkenene s'amenèrent et il entendit appeler: "venez ici, venez par ici, il y a de la viande par ici.. venez avec les petits, emmenez les petits ici..." Ils tinrent alors l'os tous ensemble: "ruu...yèè...ruu...yèè..." L'homme cessa de manger, se mit à rire de toutes ses forces. Sa femme arriva et lui demanda de quoi il riait. Il répondit qu'il ne se moquait pas d'elle mais d'autre chose. La femme insista: "dis-moi de quoi tu ris", et comme toutes les femmes, elle entra en colère. Le mari mangea du bidyà et lorsqu'il termina, il se tut. On vint enlever le reste et on le déposa dans la maison. La nuit venue, on prit le bidyà et on alla le déposer au grenier, Puis l'homme entendit venir le rat-cikoshè. Celui-ci cria: "ah! mère de Kabaseele, viens par ici. Quel malheur! Cette femme a couvert si durement la casserole de viande". En entendant cela, l'homme rit aux larmes. Sa femme se leva et dit: "Si tu ne veux pas dire de quoi tu ris, de quoi tu te moques, ça finira mal pour toi et moi". L'homme dit: "amie, je ne puis t'en parler car, il est des choses dont on ne peut parler aux gens et qu'on doit garder secrètes". La femme insista: "non, tu dois me dire quoi, autrement je m'en vais chez mes parents. Le jour suivant, de bon matin, la femme emballa ses objets et partit chez ses parents. L'homme resta. Un jour passa, puis un deuxième et il dit: "qu'importe!" Le troisième jour, il décida de

suivre sa femme chez ses parents et il arriva dans la belle-famille. Lorsque ses beaux-parents le virent, ils tuèrent un coq. Peu après, la femme apporta encore une fois la nourriture et lui donna. S'étant de nouveau rendu compte de la situation et suivant leur habitude, les poules crièrent : "venez ici, cette fois c'est du poulet, venez, venez par ici..." Elles s'invitèrent ainsi par leurs noms. L'homme rit encore beaucoup. La femme dit alors : "mère, vois, c'est pour cette raison que j'avais quitté cet homme, il rit sans dire pourquoi, il se moque alors de notre nourriture et de nous-mêmes". La mère dit : "ce sont des choses à négliger". De son côté, l'homme resta coi et continua de manger du bidya. Lorsqu'encore une fois on déposa la viande au grenier, en entendant encore le langage des rats de maison, l'homme rit beaucoup. Sa femme dit : "mère, vois ce qui se passe, vois ce que fait mon mari, c'est ça l'objet de notre querelle". Et ils se turent. Le lendemain, la belle-mère qui était borgne prit du maïs, en enleva les épis et se dirigea vers le mortier. Lorsqu'elle donna le premier coup de pilon, et comme les graines de maïs sautèrent du mortier, l'homme entendit venir un coq appelant : "co, co, co mère de Kabaseele, mère de Kapinga, venez tous par ici, amenez vite les petits". Et les poules accoururent en vitesse avec leurs petits. "Passez du côté où elle est borgne, passez donc de ce côté-là..." En entendant cela l'homme rit beaucoup. Lorsque la belle-mère s'en aperçut, elle cessa de piler, entra en colère et dit : "cette fois, il faut qu'il dise de quoi il rit. Voilà qu'il se moque même de moi, pourquoi dans la maison où tu te trouves, te moques-tu de moi pendant que je pile ? Tu dois dire aujourd'hui de quoi tu ris". Le jour suivant on convoqua les villageois, ils arrivèrent en grand nombre. Le gendre leur dit : "non, mes frères, je ne peux parler de cette affaire, si j'en parle, je meurs". Eux de repliquer : "tu dois parler, il faut que tu parles, tu as assez ri". L'hom-

me découragé s'habilla, s'installa dans une chaise, salua l'assistance. Puis, il raconta ce qu'il avait vu, ce que le chien lui avait confié et comment il entendait le langage de toute chose. Ayant terminé il rendit l'âme sur la chaise même.

C'est pourquoi, il est des choses que l'homme ne peut dire, il en est d'autres qu'il peut révéler. Ne l'agacez donc pas en disant : raconte-nous de peur qu'il ne meurt comme cet homme de la fable.

MAALU BUNGI L. L.

Professeur à la faculté des lettres

B.P. 1739

LUBUMBASHI Zaïre

QUELQUES CHANTS ET NOMS POUR LES JUMEAUX EN LINGOMBE

O. INTRODUCTION

Notre contribution à cet hommage au R.P. G. HULSTAERT, cet homme soucieux de la promotion des cultures autochtones, est la partie annexe à notre travail de mémoire en Philosophie et Religions Africaines, à la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa. Fondement éthique des rites gémellaires chez les Ngombe Mowéa de Gombalo, tel était le titre du travail. Nous nous efforcions de retrouver le sens profond, radical des rites que provoque la naissance des jumeaux chez les Mowéa. Ces "pratiques" sont, pour eux, la matérialisation de leur préoccupation pour l'épanouissement des enfants, valeurs suprêmes et garants de la perpétuité du lignage. La partie systématique du travail était suivie de deux catégories d'annexes: les chants pour les jumeaux et les noms des jumeaux.

L'analyse de ces éléments visait à soutenir les affirmations du texte principal. Mais, c'est cette analyse qui répond le mieux au souci des promoteurs de cet hommage au R.P. G. HULSTAERT. Nous la livrons ci-dessous en la faisant précéder de quelques indications brèves sur les Ngombs, sur l'importance de l'étude des rites, et singulièrement de celle des rites de naissance (1).

O. 1 Les Ngombs Mowéa.

Si nous laissons de côté les Ngombs de la région de Douala, au Caméroun, nous pouvons affirmer que tout le groupe ethnique ngombs se trouve éparpillé dans la région de l'Equateur, en République du Zaïre (2). Ce groupe ethnique comprend plusieurs sousgroupes dont les Mowéa (3).

Les Mowéa se trouvent localisés dans les zones de Basankusu et de Bolomba. Les Mowéa de Basankusu sont groupés dans la collectivité de Gombalo (4). Ils se subdivisent en Ebongo Libia, Bosô Djamongo, Ebongo Bosô Mbungeke, Foma, Bogbonga, Bobende mowéa et Kodolo. Les Mowéa de Gombalo constituent le cadre principal de nos recherches sur les rites gémellaires.

0. 2. Les rites gémellaires.

Les rites sont, généralement, un ensemble de réponses, "un système de réponses" (5) à des situations humaines déterminées. Les rites gémellaires sont singulièrement fondamentaux, primaires: ils interviennent à l'aube de la vie humaine. Tous les autres rites (ceux d'initiation, de libération, de réconciliation...) ne sont que des prolongements, des "suites" de ces premiers. Et si l'on affirme avec Cazeneuve que l'étude des rites d'un peuple nous fait découvrir l'âme de celui-ci (6), on doit affirmer aussi que les rites de naissance, et particulièrement ceux des jumeaux, sont plus que révélateurs. Leur étude est donc d'un grand intérêt: elle nous permet de saisir les conceptions qu'une certaine société, qu'une certaine culture se fait de l'homme, de sa place dans l'univers... et le comportement répondant à ces conceptions. Bref, on y saisit l'anthropologie d'une société et la réponse éthique correspondante. Tel était le souci de nos analyses tant dans la partie systématique de notre travail que dans celle des annexes. Dans cette dernière, les chants tiennent la première place: tous les noms des jumeaux ont été dégagés de leurs textes.

1. ANALYSE DES CHANTS

1. 1. Mode de venue et de disparition des jumeaux.

Chant 1

Informateurs: Kitenge Engbongolo et Njanca
e Yamo, co-épouses de Moyoko. Toutes deux
de Bosô Ngombó, localité voisine des Mowéá
Récolté à Basankusu, octobre 1978.

lingombs

Modimo: E ê e,
I púkúlú
pimboa é ipo

français (7)

Refrain: Tralala,
la chauve-
souris vole
doucement

- | | |
|------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|
| 1. Ipó é púkúlú
pimboa é ipò | Doucement, la chauve-
souris vole doucement. |
| 2. Na Mábosó, na
Mángongo,
bándóá na
matuté é ipo | Avec le Premier, avec
le Second, venus avec
des nuages, doucement. |
| 3. Ipo é naíjeba
aks bó é ipo | Doucement, je n'ai pas
su où ils étaient allés. |
| 4. Ipo é bá mbi
bábáé é ipo | Doucement, les miens,
deux, doucement. |

Les enfants jumeaux descendent d'en haut,
avec des nuages, sans se faire remarquer.

Leur venue est comparée au vol doux d'une
espèce de chauve-souris. Le couplet trois
fait allusion à la disparition, à la mort

des jumeaux qui ne doit pas se faire remarquer non plus. C'est ce qu'exprime l'interdit de pleurer les jumeaux chez les Mowéá.

1. 2. Quelques traits caractéristiques des jumeaux.
Chant 2

Informateurs: Aganga, d'Ébongo Libia (Mowéá). Recolté à la Mission Cath. Djombo, août et septembre 1978.

lingombe

français

Modimo: Totólí manga má
limbongo.

Refrain: Suivre patiemment
caractérise le nez de
l'animal limbongo.

1. Mábosó tábúngé
njea,

Le Premier ne se trompe
pas de chemin.

2. Mángongo tábúngé
njea,

Le Second ne se trompe
pas de chemin.

3. Ejikipombo tábúngé
njea,

La feuille Ejikipombo ne
se trompe pas de chemin.

4. Ibéké tábúngé njea,

Le Lac ne se trompe pas
de chemin.

5. Dua tábúngé njea,

La Rivière ne se trompe
pas de chemin.

6. Sóngé tábúngé
njea,

La Lune ne se trompe
pas de chemin.

7. Modakábúsá tábúngé
njea.

Le Soleil ne se trompe
pas de chemin.

668

On voudrait marquer ici la connaissance
extraordinaire des jumeaux: ils ne se
trompent jamais de chemin. Ils sont
comparés à la Rivière, au Soleil, à la
Lune, qui suivent toujours leur lit ou
leur trajectoire sans s'en éloigner.
Notons que les jumeaux prennent les noms
de ces éléments de la nature. Le chemin
des jumeaux serait-il ici les parents
qu'ils se choisissent? C'est ce que nous
suggère le contexte général des rites
gémellaires chez les Mowéá. Pour ce
groupe humain, les jumeaux ne naissent
pas dans n'importe quel foyer. Seuls
quelques privilégiés en bénéficient comme
récompense à leur générosité, leur bonté, etc.
Les couplets 3 et 4 pourraient susciter une
difficulté. Peut-on parler du chemin d'un
lac ou d'une feuille? En réalité, il faut
considérer ces "éléments" comme de simples
désignations des jumeaux. Il ne faudrait
donc pas considérer leur réalité, mais les
enfants jumeaux qu'ils désignent. Et on
croit que ces enfants ne peuvent pas se
tromper de "chemin".

Chant 3

Informateurs: Aganga, d'Ebongo Libia (Mowéá)
Recolté à la Mission Catholique Djombo,
août et septembre 1978.

lingombe

français

Modimo: Aíni bopélé

Refrain: Elle y a vu
un bien (Elle y a
trouvé un intérêt)

1. Kókó adóí ápasá
dàa e !

La poule vient gratter
les monceaux d'ordures

2. Mábosó na
Mángongo bádóí
ápasá daa è !

Le Premier et le Second
viennent gratter des
monceaux d'ordures !

Ce chant prolonge le thème du précédent. A la simple connaissance, au choix dont parle le chant précédent, s'ajoute la notion de bien, d'intérêt. Si les jumeaux naissent dans un foyer, c'est parce qu'ils savent qu'ils y jouiront de certains biens... Les monceaux d'ordures sont aux poules ce que les parents sont aux enfants jumeaux.

- 1. 3. Exigences de l'éducation des jumeaux pendant le temps du "mongila" (8).

Chant 4

Informateurs: Aganga et Moseka Yanga qui, elle, est de Poma (Mowéá) : Recolté à la Mission Catholique Djombo et à Basankusu, août, septembre et octobre 1978.

lingombe

français

Modimo: Móngbéngéls mó
likombo

Refrain: La petite branche
morte de l'arbre likombo

1. Ojébítí,
tókólóngé:

Si tu ne t'y connais pas,
ne marche pas dessus

2. Opótítí,
tókólóngé,

Si tu ne l'as jamais es-
sayé, ne marche pas dessus

3. Mobúká mwalí,
ebángá,

Elle brisa la machoire
de la femme

4. Mobúká Mábosó
ebángá,

Elle brisa la machoire
du Premier

5. Mobúká Mángongo
ebángá,

Elle brisa la machoire
du Second

6. Opótítí,
tókólóngé.

Si tu ne l'as jamais es-
sayé, ne marche pas dessus

Le chant souligne les difficultés sous-jacentes à l'art d'élever les jumeaux (bokandoja). C'est une épreuve dangereuse. Elle est comparable au jeu dangereux qui consiste à marcher sur une petite branche morte d'un arbre très fragile, le "likombo". On court le risque de tomber et de se fracturer la machoire. Elever les jumeaux est une véritable lutte. Il y a possibilité de vaincre, mais aussi d'échouer (se briser la machoire). L'échec touche aussi bien

les parents que les enfants. Il faut la connaissance des techniques et l'expérience pour pouvoir réussir.

Chant 5

Informateurs: Famille Mondofe de Bosô Ngombó (voisin des Mowéá). Recolté à Basankusu, septembre et octobre 1978.

lingombe

Modimo: Kongo, íyá
kongo !

1. Kákongo ékakoé
wé 'boa ndeni ?
2. Nakakoéke
básakóení e !

français

Refrain: Kongo,
eh kongo !

- Kákongo pourquoi
fais-tu cela ?
Je le fais pour qu'on
m'en vante !

Le chant souligne le caractère capricieux des enfants jumeaux. Kákongo prendrait ici la place des jumeaux qui ne donnent comme justification de leurs exigences que le plaisir d'être loués. Deux noms des jumeaux (Esóto et Limbando: Insolence et Arrogance) traduisent la même idée.

Chant 6

Informateurs: Ikekómbé e Mbando et son épouse, de Poma (Mowéá) : Recolté à Basankusu, septembre et octobre 1978.

lingomba

Modimo: Bōdaká
na njea.

français

Refrain: Nous étions
en route
(nous attendions)

1. Ísó bodóá
ehélé o.

Nous étions venus depuis
longtemps.

2. Tatá, kiná
gbeks é.

Père, abandonne la
colère.

3. Ísó bodóá
ehélé o.

Nous étions venus depuis
longtemps

4. Mamá, kiná
gbeks é.

Mère, abandonne la
colère.

Ce chant énonce l'une des exigences de
l'éducation des jumeaux: leurs parents doivent
être doux. La colère retarde la naissance
des jumeaux.

Chant 7

Informateurs: Aganga et Ikskómbé e Mbando et
son épouse, cf. supra 2 et 6. Recolté cf.
supra 2 et 6.

lingomba

Modimo: Nasé.
1. Kólóngóndo é !
2. Nasé, nasé o.
3. Diko, diko ó.
4. Tína, tína ó.

français

Refrain: Vers le bas.
La Cigogne !
Vers le bas.
Vers le haut.
Vers le bas.

5. Na Mábosó o. Avec le Premier.
6. Na Mángongo ó. Avec le Second.
7. Mama Yamba e ! Ma mère Yamba !

Le chant décrit le style de la danse exécutée soit pour calmer les jumeaux, soit pour les réjouir. La danse consiste à imiter le vol de la Cigogne: on descend (on s'incline) et on monte (on se redresse) au rythme des tambours. C'est cette danse que la mère Yamba doit exécuter. Notons que pour certains, les oiseaux cigognes ont une certaine parenté avec les jumeaux.

Chant 8

Informateurs: Moseka Yanga de Poma, (Mowéá).
Recolté à Basankusu, octobre 1978.

lingombe

Modimo: Óyó é.

1. Tóyáké ngoá na bãna
é, ngoá ekia é.

2. Tóyáké ngandi na
bãna é, ngandi
ekia é.

3. Tóyáké mbongó na
bãna é, mbongó
ekia é.

français

Refrain: Tralala.

Ne mange pas le sanglier
si tu as des enfants
(jumeaux) le sanglier
est interdit.

Ne mange pas l'anti-
lope "ngandi" si tu
as des enfants etc.

Ne mange pas l'éléphant
si tu as des enfants etc

4. Tóyáké ikótá na Ne mange pas le singe
bãna é, ikótá "ikota" si tu as des
ekia é. enfants (jumeaux), le
singe ikota est
interdit.
5. Tóyáké mahíká Ne mange pas les légu-
nã bãna e, mahí- mes "mahíká" si tu as
ká bwembú é. des enfants etc.
6. Nang'é Ngálí La mère (de) Ngálí se
Yaba, Yabã è yo promène partout, elle
táduké dia e. ne cherche pas la
nourriture.
7. Sang'é Ngálí Le père (de) Ngálí
peté pota é ose courir, tes com-
babinão bápoti é. pagnons courent.

Le chant présente d'abord une série d'interdits alimentaires (1 à 5). La deuxième partie blâme l'oisiveté de la mère et du père Ngálí. S'agit-il ici des parents des jumeaux ou des parents initiateurs des parents des jumeaux? Certains chants de notre échantillon nous poussent à penser que ce reproche vise les parents des jumeaux.

C'est pour cette raison que nous avons mis "de" entre parenthèses. Par ailleurs d'autres chants nous présentent les différentes occupations des parents,

notamment celles de la mère: elle va au champ ... Dans tous les cas, on montre que les rites gémellaires ne soustraient pas les parents des jumeaux aux occupations journalières. La naissance des jumeaux est, au contraire, une occasion qui rend ces occupations plus fructueuses.

Chant 9

Informateurs: Ikekómbé e Mbando et son épouse, de Poma (Mowéá). Récolté à Basankusu, septembre et octobre 1978.

lingombe

Modimo: Ya a bó.

1. Bá báé o, bá báé e.

2. Bá báé, lekà
lób áé e.

3. Máb óké má bokanda
máb áé o.

4. Kópò jí masanga
jí báé o.

5. Bà mbai bá
boseka bá báé o.

français

Refrain: Tralala.

Les deux, les deux.

Les deux (et par conséquent) deux choses.

Deux paquets à lier.

Deux verres de boisson

Les miens de jeunesse,
deux.

Le chant présente la "loi du double" : parce qu'on a deux enfants, tout ce que l'on fait ou reçoit doit être double.

1. 4. Justification de ces exigences.

Chant 10

Informateurs: Ikékómbé e Mbando et son épouse, de Poma (Mowéá). Récolté à Basankusu, septembre et octobre 1978.

lingombe

français

Modimo: Osepakake

Refrain: Réjouis-toi

ngando băna

du village, les enfants

ek'epélé.

sont une bonne chose.

1. Swelé Swelé e

Swelé Swelé !

2. Swelé Swelé e

Swelé Swelé !

3. Swelé Swelé e

Swelé Swelé !

Le chant invite les parents (Swelé Swelé est ici l'image d'un parent) à se réjouir parce que les enfants sont une "bonne chose". Ceux-ci sont assimilés au village. Pour les Mowéá, le village ne peut se concevoir sans hommes (ngando bato).

La naissance des enfants est une grande joie: les enfants assurent la continuité du village. C'est là la justification fondamentale des rites gémellaires chez les Mowéá; celle que donne le chant 5 se fonde, en dernière analyse, sur celle de ce chant.

Cet essai d'analyse des dix chants de notre échantillon aura contribué à la clarification de notre travail.

Pour atteindre le même effet, nous donnons ci-dessous une liste de 20 noms des jumeaux chez les Mowéá.

2. QUELQUES NOMS DES JUMEAUX

lingombs

français

1. MÁBOSÓ na MÁNGONGO Le Premier et le Second

Ce sont des noms que portent tous les jumeaux. Ils indiquent l'ordre de naissance. Mábosó est l'enfant qui est sorti le premier tandis que Mángongo est celui qui est sorti le dernier. Ces noms paraissent venir d'une contraction progressive que nous présentons ci-dessous:

- Mwăna o bosó (le premier enfant)

mwăn'o bosó - mwá'bosó - MÁBOSÓ.

- Mwăna o ngongo (le dernier enfant)

mwăn'o ngongo - mwá'ngongo - MÁNGONGÓ.

A côté de ces noms d'ordre les jumeaux se donnent d'autres noms qui semblent se baser sur le principe de complémentarité.

- | | |
|----------------------|--------------------------------------------------|
| 2. YOGÓ nâ BOMO | La Mort (la maladie)
et la Vie |
| 3. ESÓTO nâ LIMBANDO | L'Insolence et
l'Arrogance |
| 4. MOJÔ nâ BOSILI | Le Différend (la
querelle) et
l'Apaisement |
| 5. LIBOMÁ nâ BETA | La Forge et le Four |

6. SANGÁ nâ LIKALA Deux sortes de panier
utilisé à l'écopage; l'un pour évacuer
l'eau l'autre, dans laquelle on verse
l'eau évacuée, sert à retenir le poisson
qu'on aurait ramassé avec l'eau.
7. MOTÓNDÓ nâ ILUMBE
Deux espèces de "fruits", semblables,
que donne une herbe, le "mosósombó",
qui pousse soit sur la terre ferme et
donne le fruit "motóndó", soit dans les
marais et donne le fruit "ilumbe".
8. BOBÍNJÓ nâ DUA
L'arbre bobíndjô et la rivière.
Selon les Mowéá, le bobínjô et la rivière
ne peuvent jamais se trouver à proximité
l'un de l'autre. Ceci ne détruit cepen-
dant pas le principe de complémentarité.
Bobínjô peut être considéré, dans ce cas,
comme en relation de contrariété avec DUA.
9. SÓNGÉ nâ MODAKABUSÁ La Lune et le Soleil
10. YANGA nâ BODIDI La Saison Sèche et
la Saison des Récoltes
(fruits, chenilles etc.)

NOTES

1. Les chants constituent un élément important des rites gémellaires chez les Ngombe Mowéa. Nous en avons recueilli une quarantaine et principalement auprès des parents des jumeaux. Nos analyses se sont limitées à un échantillon de dix chants groupés par thèmes: origine des jumeaux, leur mode de venue et de disparition (décès), leurs traits caractéristiques, exigences de leur éducation, justification de ces exigences.
2. MUMBANZA mwa BAWELE ..., Les Ngombe de l'Equateur. Historique d'une identité, in: Zaïre-Afrique 18(1978), n. 124, p. 235-243.
3. COLLE A., Les clans Gombe, in: Congo 2(1924) n. 1, p. 54-61.
4. La République du Zaïre est subdivisée administrativement en régions, sous-régions, zones, collectivités et localités.
5. BUAKASA Tulu kia Mpansu, Le projet des rites de réconciliation, in: Cahiers des Religions Africaines, 8(1974) n. 16 p. 198-199.
6. CAZENEUVE J., Sociologie du rite, Paris, 1971, p. 14.

7. Nous adoptons l'onomatopée française tralala pour traduire toutes les onomatopées ngombe qui expriment la joie, le faste. G. Hulstaert traduit les onomatopées mongo correspondantes par ce mot français, voir: Berceuses m'ongo, CEEBA, 1977. La traduction française maintenue est le résultat d'une confrontation de trois traductions parallèles faites par deux étudiants ngombe mowéa: Esosa et Tonokumu.
8. N. Rood traduit le terme "mongilo" (mongila) par abstinence, voir: Dictionnaire ngombe - néerlandais - français, Tervuren, 1958, p. 299-300. Nous pensons qu'on rend mieux la richesse de ce terme en le traduisant par observance. Le temps du mongila impose certains interdits, certaines pratiques... destinés à favoriser l'épanouissement des jumeaux.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- BUAKASA Tula kia MPANSU, Le projet des rites de réconciliation, in: CRA 8(1974)187-207.
- BURSSSENS H., Les peuplades de l'entre Congo-Ubangi (Ngbandi, Ngbaka, Mbandja, Ngombe et Gens d'eau), Annales MRCB, (Monographies ethnographiques 4), Tervuren, 1958.
- CAZENEUVE J., Sociologie du rite (Tabou, magie, sacré), (SUP, 'Le Sociologue', 23), PUF, Paris, 1971.
- COLLE A., Les clans Gombe, in: Congo (1924) 2, 54-61.
- ERNY P., L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire, (Le Livre africain, 13), Editions de l'Ecole, Paris, 1968.
- GILLIARD L., Au Lac Léopold II, les jumeaux chez les Ntomba et Bolia, in: Congo (1925) 2, 427-434.
- HULSTAERT G., Berceuses mongo. Supplément: Formules de numérotation mongo, CEEBA, Bandundu, série II, vol. 36, 1977.
- ILONGA L., Les enfants jumeaux chez les Nkundo, in: Voix du Congolais, 5(1949) n.34, 22-23.

- KABASENGELE MUNANGA, Rites, pratiques et croyances relatifs à l'enfance chez les Basanga du Shaba, II, après la naissance, in: Zaire-Afrique 13(1973) n. 80, 607-624.
- MAURIER H., Philosophie de l'Afrique noire, (Studia Instituti Anthropos, 27), Anthropos Institut St Augustin, Bonn, 1976.
- MUMBANZA mwa BAWELE na NYAKOMBI ENSOBATO, Les Ngombe de l'Equateur. Historique d'une identité, in: Zaire-Afrique 18(1978) n. 124, 229-249.
- ROOD N., Ngombe-Nederlands-Frans Woordenboek, Dictionnaire ngombe-néerlandais-français (Annales du MRCB, Sér. in 8, Science de l'Homme, Linguistique, 21), Tervuren, 1958.
- SMET A. J., L'oeuvre inédite du Père Placide Tempels, in: Philosophie et Libération. Actes de la 2è Semaine Philosophique de Kinshasa, du 18 au 22 avril 1977, Kinshasa, 1978, 332-334.
- THEUWS T., Rites et Religion en Afrique, in: Revue du Clergé Africain 20(1965)203-237.
- THOMAS L.V. et LUNEAU R., La terre africaine et ses religions, Larousse, Paris, 1975.

B. P. 276
MBANDAKA

Abbé MOKOBE NJOKU
Grand Séminaire Bamanya

Annales Aequatoria 1(1980) 683-697
VAN LINDEN F.

L'OEUVRE ARTISTIQUE DE JOZEF MOEYENS



Le Père MOEYENS vit le jour à Malderen (Belgique) le 7 octobre 1899. Il fit ses études secondaires au petit séminaire des Missionnaires du Sacré-Coeur à Asse. En septembre 1918 il entre au noviciat de cette même congrégation et y fait profession le 2 octobre 1919. Il suit les cours de philosophie et de théologie à la maison d'études de sa congrégation à Heverlee où il fut ordonné prêtre le 3 août 1924. Le 15 septembre 1925 il partit pour le Congo Belge. Il y séjournait par de brèves périodes car sa santé précaire l'obligeait de rentrer régulièrement en Belgique. Ainsi nous pouvons noter les périodes suivantes: A Bokote de 1926 à 1929; En Belgique du 30 juin 1930 à janvier 1932; du 9 février 1932 à 1935 à Bamanya; Septembre(?) 1935 à juillet 1937 en Belgique; De 1937 à Mbandaka, d'abord à la paroisse de Bakusu, ensuite à l'Imprimerie. Il rentre définitivement en Belgique en juillet 1945. Les dernières années il séjournait à Heverlee. Il meurt à Wilrijk le 20 août 1955, et est enterré à Heverlee. (1)

Dès son entrée au petit séminaire, ses professeurs remarquaient son talent artistique qui avait comme support un caractère optimiste et enthousiaste. On l'a vu au travail à Bamanya, à Bokote, à Mbandaka et partout où il passait, il suscitait des initiatives et un élan d'enthousiasme pour l'oeuvre de Dieu et de l'art. Son travail dur a ruiné sa santé. Et c'était surtout aux moments d'inactivité forcée, qu'il s'exprimait le mieux dans ses toiles et ses gravures sur linoléum. Son ancien professeur et supérieur de mission, le Père P. JANS (2) nous a laissé le témoignage suivant: " Le Père MOEYENS était un artiste dans sa profession missionnaire, un artiste tout court, un artiste par la grâce de Dieu. La peinture, le dessin, la gravure, le modelage, vêtir et peindre ses marionnettes (...) Ses expositions à Coquilhatville et à Léopoldville avaient un succès reconnu. Ses illustrations dans les revues éditées par la Mission et dans la Revue culturelle BAND, étaient fort appréciées."

A Bamanya et à Mbandaka, il se trouvait ensemble, par hasard, plusieurs confrères aux talents artistiques sûrs comme les Pères JANS, et WALSCHAP A et le frère HERMAN des F.E.C. compositeurs originaux de musique et le Père E. BOELAERT, littérateur, ainsi que la soeur AUXILIA qui ne manquait pas de talents authentiques de chorégraphie.

SON OEUVRE ARTISTIQUE.

1. Les Marionnettes.

Ayant appris la technique du théâtre, le Père MOEYENS a introduit ce jeu à l'Equateur. D'abord il adaptait quelques fables et contes d'Europe, puis il donnait libre cours à l'imagination pour insérer dans ses créations des données autochtones. Après quelque temps des Congolais fabriquaient eux-mêmes des figurines sous son impulsion. Son exemple était suivi plus tard par les frères de Oostakker à Lemfu (3)

2. Les soirées artistiques

Des soirées artistiques de chants et de théâtre étaient organisées à Bamanya ou à Mbandaka sous l'impulsion des Pères MOEYENS et JANS. Ces représentations étaient fort appréciées et par les Congolais et par les Européens. Nous suivons un moment Mr M. POSSOZ, substitut du Procureur du Roi à Coquilhatville, dans la description de la représentation qui avait lieu à l'occasion du 25^{me} anniversaire de l'ordination sacerdotale des Pères JANS et VERTENTEN à Bamanya en 1934: "La première partie de cette soirée artistique comprenait la légende de Blanche Neige (Efotikinda) avec gnomes, chevaliers, diables, tout mis en scène par le Père MOEYENS. Les scènes les plus remarquables étaient: (Het stokpaardje), sur musique de Schumann, Souvenir de Volendam sur musique de Hullebroeck, une Lamentatio du Père WALSCHAP,.... La seconde partie racontait par des danses la vie d'une femme congolaise, travaillant à la cuisine, mangeant, buvant." Efotikinda est entré en quelque sorte dans la tradition d'un certain groupe de la population de la région et, des années après l'indépendance, les mêmes artistes, dont la plupart étaient devenues mères de famille, ont joué Efotikinda à Mbandaka avec un grand succès. Elles connaissaient encore tout par coeur.

3. La peinture.

Il n'est plus possible de se faire une idée exacte de la production artistique en ce qui concerne la peinture. Le Père Moeyens vendait sur place aux colons, ou distribuait ses tableaux aux amis. Nous nous confions alors aux critiques contemporaines parues surtout à l'occasion d'une exposition au Salon de la Bond Street à Londres et en août 1944 à Léopoldville dans la salle Albert I. A ce propos M.A.M. RAE écrivait dans Message N°40

" La peinture due au Père MOEYENS est une action de force. Moeyens suit sa propre voie. Les modèles sont des hommes et des femmes originaires du Congo-Belge et Ruanda. Ses personnages excellent surtout dans un clair-obscur inondé d'une chaleur tropicale, leurs visages foncés sortant agressivement". E. VAN BEVER dans Marine de mars 1945 écrit: " Le but de Moeyens est de peindre aussi bien l'âme que le corps d'un noir sur ses toiles. Quelques de ses peintures sont étonnement vivantes ". J. MINNE dans Le Courrier d'Afrique 1944, appelait les tableaux de Moeyens: "le retour à l'humain." Ensuite : " Il est curieux de voir à quel point l'oeuvre d'un artiste isolé de son milieu naturel peut répondre à d'autres manifestations artistiques conçues en pleine indépendance et faire corps avec son époque du moment que les grands facteurs humains qui la guident ont été respectés de part et d'autre (...) Pour l'artiste isolé, il y a deux routes possibles d'évasion : le retour à l'homme ou sa participation au grand poème cosmique de l'univers. Le Père Moeyens a choisi la première mais nous constatons déjà qu'elle doivent fatalement se rejoindre, (...) C'est à quoi le P. Moeyens est arrivé par des moyens très simples et pour ainsi dire d'instinct ".

4 . Gravures sur linoléum.

C'est seulement cette partie de l'oeuvre de Père Moeyens qui est encore accessible. C'est pourquoi nous en avons voulu faire un inventaire aussi exhaustif que possible . Ses sujets sont très variés, relativement peu de productions religieuses, mais avant tout la vie quotidienne du villageois congolais, plein de force et de volonté, parfois gracieux.

Nous avons dépouillé les Revues suivantes:

- Band, Tijdschrift voor Vlaams Kultuurleven, édité à Léopoldville, 1942-60 .
- Le Cog chante (1936-1948) et Etsiko (1949-1954)

édités par la mission à Coquilhatville.
- La page chrétienne (1936-42) feuille paroissiale
de Coquilhatville.

SERIE A

N°	Description	:Format-cm :	Revue BAND
1	Femme debout	14,5 x 9	11, 1942, p. 197
2	En prière	22,5 x 8,8	Noël 1942 p. 18
3	Noël	14 x 20	" " p. 26
4	Coiffure	11,5 x 9,5	8, 1943 p.260
5	Tête de femme	19,5 x 15,5	12, 1943 p. 4
6	Noël (Ste Vierge avec enfant	19 x 14	12, 1943 p. 20
7	Dormeuse (Noël) vierge et enf.	18 x 12	12, 1943 p. 34
8	Paysage flamand	10 x 15	12, 1943 p. 40
9	Nuit de Noël	8 x 10	12, 1943 p. 52
10	Noël (exortum est in tenebris)	16 x 14	12, 1944 p.445
11	Fuite en Egypte	14 x 13	12, 1944 p.451
12	Désespérance	15 x 12	2, 1945 p. 48
13	Joie de vivre (mère et enf.)	11 x 17	8, 1945 p.300
14	Tête de fille	12,5 x 14	2/3, 1946 p. 64
15	Femme au tra- vail (avec enf, sur le dos)	10,5 x 10	11, 1949 p.440
16	Cfr - 12		11, 1949 p.432
17	Maternitas (mère+enfants	13,3 x 18	12, 1950, p. 16

18	Madonne du Congo	12 x 16	12, 1951, p. 8
19	Noël (Vierge et enfant)	12 x 18	12, 1951, p.16
20	Madome et enfant	12 x18	12, 1951, p.24
21	En waar de ster bleef stille staan	12 x 15	7/8, 1951
22	Mère et enfant (portant enfant sur le bras)	11 x 18	6, 1951
23	Christophore	12 x 18	2, 1951
24	Pagayeurs (2 pagayeurs avec personne assise)	13,3x12	1, 1952
25	Veillée de Noël (2 personnes avec cruche de lotoko)	13 x 14	1, 1953
26	Ste Vièrge et enfant Jésus	11 x 16	1, 1954
27	Mère portant enfant	12,3x 18	10, 1955
28	Deux femmes	12,2x18	10, 1955
29	Femmes au repos (avec calebass, lokole, hutte et palmier)	12 x 18	10, 1955
30	Cfr 11		

SERIE B		
Description	Format	Revue <u>Le Coq chante</u>
1 Tête du Christ (imitation)	10,5 x 12	1937 - 12
2 Madonna européenne (pagayeur à Matadi entre les roches	11,5 x 17,3	1 mai 1938
3 Danseuse, bateur de tambour	16,5 x 11	15-2-1939
4 Pie XI, portrait	12 x 18	1-3 1939
5 Tête (coiffée) de jeune fille	8 x 9,8	15-3-1939
6 Danseuse seule (vraiment vivante	6 x 15	id.
7 Femme assise (de dos)	12,5x15	15-4-1939
8 Femme pilant le manioc	8 x 11,5	id.
9 Vente de pots	12 x15	1-6-1939
10 Buste de femme nègre	10 x 12	15-7-1939
11 filles tressant cheveux	18 x 16	1-8-1939
12 Mère avec enfant, (silhouette)	9 x 23	id.
13 Jeune homme et jeune femme (Têtes)	13 x 12	id.
14 Jeune femme noire avec collier, (figu- rant la Ste Vierge)	13 x 17,5	15-8-1939
15 Harpe: instrument de musique.	7,5x 10	15-8-1939

16 Femme allumant le feu	12 x 16	1-9-1939
17 Femme assise	12 x 16,2	id.
18 2 Pagayeurs, 2 pirogues	9,5 X 15	15-9-1939
19 Tête de jeune homme	8 x 12	1-10-1939
20 Enfant (tombant ou grim pant)	11,5x11	1-11-1939
21 Hutte en forêt avec lokole	18 x 13	1-1- 1940
22 Vue sur rivière	8 x 16	id.
23 Chasseur visant proie	6,8 x 18	id.
24 Danse noire avec parapluie	9,5x 19	1-1-1940
25 Prophète en prière	10,5x 13	1-2-1940
26 St François d'Assise	8 x 13	id.
27 Batteur de lokole	10 x 10	id.
28 Femme portant enfant	9 x 22	1-3-1940
29 Pagayeur poussant pirogue avec force	10 X 15	id
30 Un enfant triste	19 x 11,5	id.
31 Jeune fille cherchant des poux	10,5x10	id.
32 Vieille songeuse	13 x 19	id.
33 Enfant pleurant	11 x 13,5	1-4-1940
34 Fille assise avec pot	14 x 14,5	id.

35 Un vieux assis en méditation	13 x 16,5	1 - 4-1940
36 Fille assise sur tabouret, tressant les cheveux de sa compagne	18 x 13	1-5-1940
37 Mère portant enfant sur le dos	12 x 14	id.
38 Jeune fille portant enfant sur la hanche	6 x 17	id.
39 Tête de fille	10 x 13	id.
40 Jeune homme	6 x 17	id.
41 Pirogue avec 3 pagayeurs	11 x 9	id.
42 Danseuse en pleine extase	9 x 13	id.+Etsiko N° 6-1940
43 Mère portant enfant	14 x 18,5	id.+Etsiko N° 8-1940
44 Femme sous palmier	14 x 18,5	Janvier '41
45 Femme la main sur la hanche	14,5x18,5	mars 1941
46 Jeune fille sus feuille de bananier	14,5x18,5	avril 1941
47 Sept têtes	14 x 18,5	Mai 1941
48 Femme courbée nettoyant un pot à cuisine	14 x 18,5	juin 1941
49 Femme mangbetu (imitation)	13 x 18	juillet '41

50	Femme allaitant son enfant	13 X 18	août	'41
51	Femme portant son enfant sur la hanche	13 x 18	septembre	'41
52	Pieta	13 x 18	octobre	'41
53	Tête de femme, coiffe afro	13 x 18	nov.déc.	'41
54	Tête de jeune homme	12,5x17	janvier	'42
55	Fétiche imitation	13 x 18	février	'42
56	Garçon enlevant une tique	13 x 17	mars	'42
57	Femme assise et fâchée	13 x 18	avril	'42
58	Jeune homme portant fardeau	12,3x18	mai	'42
59	Vieux en ornat	13 x 17	juin	'42
60	Forgeron	10,5x 8	juillet	'42
61	Pagayeur poussant sa pirogue au moyen d'une perche (cr.29)	14 x17,5	août	'42
62	Femme assise sur chaise	9,5x14,5	octobre	'42
63	Jeune prêtre autoch- tone s'offrant à Jésus crucifié	12 x17;5	novembre	'42
64	Village indigène : 2 huttes + bananier +forêt	16 x 11	janvier	'43
65	2 femmes rassemblant taillis	12,5x15,5	février	'43
66	Garçonnet debout	12 x 15,5	mars	'43
67	Jésus crucifié	11,5x 15	avril	'43

68	Vieux avec canne	12,2x15,5	juin	1943
69	Mère et enfant portant panier sur tête	16 x 11,5	septembre	'43
70	Femme assise	9 x 9	octobre	'43
71	Enfant assis sur les genoux de sa mère assise	16,5x11	novembre	'43
72	Epoux et épouse	16 x 9	février	1944
73	Homme au travail	12 x 19	mars	'44
74	Femme assise dans chaise à rotin	12,5x16	avril	'44
75	Vieille assise réfléchit	9 x 14	mai	'44
76	Femme nonchalante	11,5x16,5	juin	'44
77	Garçon assis au bord d'une pirogue	12,5x16	juillet	'44
78	Soldats avec leur canon	16 x 12	septembre	'44
79	Ste Vierge en prière (style Européen)	11 x 15	octobre	'44
<u>Revue : Page chrétienne</u>				
80	Femme tressant enfant	12,5x 18	juin	1937
81	La tête du Christ, couronnée d'épines	10,5x 12	avril	1938
82	La mort à cheval	16 x 18	nov-déc	'39
83	Priant le chapelet	8,5x 23	id.	
84	Jésus moqué	13 X 18	janvier	'40
85	Morts parlant	11 x 14	id.	

86 Prêtre à l'autel	11,5x 12	février 1940
87 Le Christ pend en croix	10 x 17	mars 1940

Récapitulation des thèmes .

1. Thèmes religieux .

- En prière A,2; B,25.79.83.86
- Noël A,3.6.7.9.10.19.21.25
- Fuite en Egypte A,11
- Madone au Congo A,18.20.26.; B,2
- Tête du Christ, B,1.81
- Saints B,26
- Piéta E,52
- Christ crucifié B,67.84.87
- Prêtre autochtone B,63
- Portrait Pie XI B,4
- Christophore A,23

2. Thèmes de culture congolaise

- Femmes A,1.5.14. 17. 28.29.; B,5.7.10.17.24.32.
45.49.57.62.70.74.76
- Coiffure A,4; B,11.31. 36.53
- Paysage A,8
- Désespérance A,12
- Joie de vivre A,13
- Femme au travail A,15.; B,8.9.16.33.44.48.65.73
- Mère et enfant A,22.27; B,12.14.28.37.38.43.50.
51.69.71.80
- Pagayeurs A,24; B.18.29.41.77
- Danseuse B,3.6.42
- Têtes B,13.19.39.47
- Instruments, B,3.15.21.27
- Enfant B,20.30.34.
- Huttes en forêt B,21.64
- Rivière B,22
- Chasse B,23
- Vieillard B,35.59.69.75
- Jeune B,40.41.54.56.58.66.
- Fétiche B,55

- Forgeron B,60
- Epoux-épouse B,72
- La mort à cheval B,82

- Notes.

1. In Memoriam, in: Analecta MSC, series decima ,
p. 545.
P.JANS, In memoriam P. Joseph Moeyens, in:
Annales (Borgerhout)66(1955)150-151.155
2. Le Père Paul JANS (1886-1962) était lui-même
artiste reconnu et authentique de musique
religieuse adaptée à l'âme congolaise.
Voir ses publications les plus importantes:
Musique religieuse pour indigènes, in:
Africanæ Fraternalis Ephemerides Romanae,
(1938) 169-199.
Essai de musique religieuse pour indigènes
dans le Vicariat Apostolique de Coquilhat-
ville in: Aequatoria 19 (1956) 1-16 ; Douze
chants indigènes sur texte latin ou
lonkundo in: Aequatoria 19 (1956) 17-29
3. Chr MONHEIM, in: Nieuw Afrika 1951,n°4.

- Critiques d'art sur Jozef MOEYENS

LEJEUNE H.,

Nos artistes, in: Revue Coloniale Belge
1 (1945)5,10-11

MINNE J,

Le peintre Joseph Moeyens ou le retour à l'
humain, in: Le Courrier d'Afrique,---

MONHEIM Chr.

Beschouwingen bij een congolees poppenspel,
in: Nieuw Afrika (1951)4

POSSOZ E,

Nieuwe en oude kunst in Bamanya, ms
Jos Moeyens, ms

RAE M.A.M.

- Exposition du peintre Jos Moeyens in :
U.L.B. 1(1944) 3,16

- in: Message n° 40
- in: Avenir Colonial du 1 août 1944
- Het schilderwerk van Jos. Moeyens, in:
Band 3 (1944) 301

ROTTIERS A.K.

Belgische schilders in Belgisch Congo, in:
Ons Volk ontwaakt 28 (1945) 843-35

VAN BEVER E, (A. CORNELIS)

Le Peintre Moeyens in: Marine 1945

ENQUETES ET DOCUMENTS D'HISTOIRE AFRICAINE

Publiés par le CENTRE D'HISTOIRE DE L'AFRIQUE
Université Catholique de Louvain
Place Blaise Pascal, 1
B - 1348 LOUVAIN LA NEUVE - Belgique
Ont dédié leur numéro 4(1980) intitulé :

LES SOCIETES DE LA FORET EQUATORIALE

Au R. P. Gustaaf HULSTAERT

"en hommage à celui qui a tant fait pour l'étude des civilisations africaines."

TABLE DES MATIERES

- G. HULSTAERT, *Le voyage au Congo d'un officier danois. Notes et commentaires sur le séjour à l'Equateur de Knud Jespersen.*
- R. HARMS, *The Genesis of the Commercial Economy along the Middle Zaïre River.*
- MUMBANZA MWA BAWELE, *Les Forgerons du Ngiri.*
- J. VANSINA, *Lignage, idéologie et histoire en Afrique Equatoriale.*

En vente à l'adresse citée au prix de 400,00 F. B.

REPRODUCTION DE LA PHOTOGRAPHIE

DE LA PHOTOGRAPHIE

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10