1941

AEQUATORIA

INHOUD

TABLE DES MATIERES

**Opstel en Beheer.
Katholieke Missie
Coquilhatville**

**Rédaction et Administr.
Mission Catholique
Coquilhatville**

INDEX

		Page
Boelaert E., M.S.C.	De Nkundo-Maatschappij	41
	Het Palaenegride Ras	99
Cleire R., P.B.	Le Sens des Préfixes nominaux en Mashi	21,45
De Boeck E., Mgr.	Bansongo	37
Hulstaert G., M.S.C.	Art Indigène et Langue	33
	Nkundo en Môngo	35
	Inlandsche Geschiedenis	38
	Tonettiek van Tshiluba en Lôngo	56
	Over het Dialekt der Boyela	95
Maus A., C.I.C.M.	Introduction au Cours d'Hygiène	9
Mortier R., O.M.C.	Classificatie der Talen van Ubangi	1
	Is het Hart de zetel van het Gemoed in de Taal der Negers	54
Ngol P.	Le Veuvage chez les Nkundo	68
Possoz E.	Dot-Titre de Mariage	27
	Sur le Terminologie du Paternat	15
	La Refonte de la Famille sur un Plan nouveau	50
Van Avermaet G., M.S.C.	Over Inlandsche Taal in het Onderwijs	61
Van Goethem E., Mgr.	Procédure du Tribunal indigène d'après l'Ancienne Coutume	81

DOCUMENTA.

Colonisation et Conscience (O. Lacombe)	39	De la communauté populaire (J. Leclercq)	59
L'Action sociale en Pays de mission		Moeder, ik sterf (R. Poortmans)	60
	(J. Wilbois) 39	Colonisation et Evangélisation	101
Nos Indes noires (H. Bordeaux)	40	Respect et Lieux-communs	102
L'Homme de Couleur	59	Morale indigène	103

EPISTOLARIA.

Fetisjen-Nkisi	79	Taal der Ekonda	19
Schrijfwijze	79	Taaléénmaking	19,79

NOTAE.

Classificatie der Talen van Ubangi.

Het is opvallend dat er in Ubangi, op een betrekkelijk kleine oppervlakte, zoo veel verschillende talen zijn. Voor iemand nochtans die ietwat met de aardrijkskundige ligging en de geschiedenis van Ubangi vertrouwd is, baart deze vaststelling geen verwondering. De Ubangi vormt samen met de Congo-stroom een scherpe driehoek. In deze driehoek hebben verschillende volkeren, welke alle uit het Oosten verdreven werden, zich in opeenvolgende lagen opgehoopt.

De taal van een volk is een heel bijzonder element van zijn cultuur. In het ethnologisch onderzoek van een volk mag zeker de taal niet verwaarloosd worden, op gevaar een onjuiste beoordeeling van een volk te geven. En daar tegenover brengt ons dikwijls het onderzoek en vergelijking van de taal op het spoor van belangrijke vondsten. Het zal dus niet zonder nut zijn, hier een overzicht te geven van de talen en dialecten in Ubangi.¹⁾

1) Wegens gebrek aan speciale teekens, wordt hier, na afspraak met den schrijver, de door hem gebruikte schrijfwijze volgens het Internationaal Afrikaansch Instituut, als volgt vervangen:

e (kursief) = halfopen middenklinker (als de «dofte» e in «de vader»);

ng (kursief) = velare nasaal-medeklinker, als in «zingen»;

sj = als in Nederl. «sjouwen»;

Van al de gesproken talen in Ubangi, op enkele dialecten na, zooals: Gbakpwa, Gəbu, en Təgəb, volgt hier een lijstje van een 90-tal meest gebruikte woorden. De tekst wordt zoo volledig mogelijk weergegeven met al de verschillende klanken en tonen. Enkele ervan, welke mij door confraters werden medegedeeld, geef ik weer zooals ze mij opgegeven werden.

Voor wie een nauwkeuriger afbakening der taalgrenzen van de onderscheiden groepen verlangt, verwijs ik naar mijn

zj = als in Fransch «jour»;

dzj = de corresponderende affricaat, ongeveer als j in Eng. «journey»;

j in ləsku-lijst = dzj;

* bovenaan achter een klinker beduidt de nasalisatie;

' vooraan een woord geeft een weggevallen hoogen toon weer.

De middeltoon wordt aangegeven tusschen haakjes, als volgt:

streepje (-) = middeltoon;

hoog punt (·) = hooge toon;

laag punt (.) = lage toon.

Anders zijn de onbetoonde klinkers laag uit te spreken.

De stijgende toon wordt aangegeven door trema: ä, ë, ö.

In de ləsku-lijst zijn de stijgende tonen uit samentrekking ontstaan, slechts aangeduid door den hoogen toon.

artikel en kaart vetschenen in Kongo-Overzee, III, 4, April 1937. (Bl. 209): Volken en Volksverhuizingen in Ubangi.

Bij de opgegeven talen heb ik er drie aangebracht, welke niet uit Ubangi zijn, maar die een heel nauwe verwantschap verraden met enkele Ubangi-talen. Het zijn: het Mayogo, het Mbatl-Mbaiki en het Loloku. De woorden in Mayogo werden mij opgegeven door Pater Bonhomme O.P. der Missie van Rungu in Oost-Uele. Het lijstje in Mbatl-Mbaiki werd mij opgegeven door Pater A. Leperdriël, Overste der Missie van Mbaiki in Fransch Equatoriaal Afrika. Deze stam Mbatl (een vijftal dorpen ten Westen van Libenge) beweren de broeders te zijn van de Mbatl-Boro uit de Esobestreek in Ubangi. De taal dezer twee stammen is nochtans heel verschillend. De Mbatl-Boro spreken Ngbandi, en de taal der Mbatl-Mbaiki is terug te brengen bij de taal der Mbatl-Ngombe. Pater Boelaert M. S. C. maakte mij welwillend het lijstje over in het Loloku, de taal der Eleku die nog een tiental dorpen hebben bij Coq en wier taal een groote verwantschap verraadt met die der Mbenga pygmeeën. Wat onder de naam Ngombe staat, is de taal van de Mbatl-Ngombe der streek ten Zuiden van Libenge, alsook der Ngombe uit de Bosobolo-enclave en van een paar Mbenzadorpen langs de Mongala bij Businga. Waar ik in de verschillende groepen een ander uitdrukking vond, heb ik ze aangebracht.

Voor de lijst der verschillende talen zie bijgevoegde tafel.

Classificatie.

Bantoetalen.

- (Ngombe.
- Gezo^a.
- Mbenga (Pygmeeën).

Niet Bantoe - of Soedantalen.

- 1) Ngbaka (Mabo).
  - Ngbaka-Mabo.
  - Nzombo.
  - Kpwala.
  - Gbakpwa.
  - Gbandere (Gbanziri).
- 2) Ngbandi.
- 3) Ngbaka (Gbaya).
- 4) Banda.
  - Mbanzja.
  - Togbo.
  - Gobu.
  - Ngbandu.
  - Gbugbu (Langba).
- 5) Furu.

Als wij deze verschillende talen willen groepeeren, dan onderscheiden wij voor eerst een Bantoe-groep en een Soedangroep. Onder de Bantoe-groep vallen het Ngombe, Gezo^a en Mbenga (met het Mbatl-Mbaiki en het Loloku). Deze groep vertegenwoordigt de overblijfsels van de Bantoevolken die vroeger in Ubangi verbleven, en naar het Zuiden afgezakt zijn. Ze zijn weinig in getal. Het Mbenga der Pygmeeën vertoont veel gelijkenis met het Loloku. Enkele woorden nochtans, bijzonder de getallen, verwijzen naar een verwantschap met de groep Ngbaka-Mabo.

Alle talen dezer groep hebben het bijzondere kenmerk der Bantoetalen: het prefix der naamwoorden; hetgeen volko-

men ontbreekt bij de andere groepen.

De groep der niet-bantoetalen, welke ik Soedantalen noem, moet nog onderverdeeld worden in 5 tot elkaar niet te herleiden ondergroepen.

De eerste ondergroep der Soedantalen bevat het Nzombo, Ngbaka-Mabo en Kpwala, met ook nog het Gbakpwa en Gbandere, die enkel onder elkander weinig verschillende dialecten zijn van één en dezelfde taal. Het Mayojo van Uele behoort blijkbaar tot deze groep. P. Van Bulck noemt deze groep het Ubangi-Uele substraat. (Het Mbenga der Pygmeeën rangschikt hij ook in deze groep). Het meeren-deel dezer volken, welke maar kleine groepen uitmaken, verblijft in het westelijk deel van Ubangi, verspreid tusschen de andere stammen. Zij vertegenwoordigen de eerste inwijking die de Bantoe volkeren, welke toen den Ubangi bewoonden, verdreven hebben. Volgens Mgr. Tanghe zouden dit allen ook oorspronkelijk Bantoe zijn. Het is echter duidelijk dat hun taal de uitgesproken kenmerken der Bantoetalen mist en dat ze moet gerekend worden, samen met het Ngbandi en het Mbanza, bij de Soedantalen.

Dan komt het Ngbandi, welke heel het oostelijk deel van Ubangi bezet, benevens nog een breede streep ten Zuiden tot tegen den Ubangi ten Zuiden van Libenge. Het Sango, de handelstaal langs gansch den Ubangi, is er een dialect van.

De Ngbaka (Gbaya) vormen een ander compacte groep (de grootste in getal) welke gansch het centrum van Ubangi bezet. Deze Ngbaka zijn niet te verwarren met de Ngbaka-Mabo, zij vormen op taalkundig gebied een gansch onderscheiden groep. Ik schrijf bij hun naam Gbaya

bij, omdat ze dezelfde taal spreken als de Gbaya van F. E. A.

Dan komt de Banda-groep, waarvan de Mbanza de bijzonderste vertegenwoordigers zijn. Zij scharen zich in cirkelvorm rond de Ngbaka (Gbaya). Tot deze groep behooren ook de Tugbo, de Gobu, de Ngbandu, de Gbugbu of Langba, welke allen onderscheiden dialecten zijn van dezelfde taal.

Dan komt eindelijk de afzonderlijke groep, de Furu. Het grootste deel dezer Furu verblijft langs den autoweg en in het binnenland tusschen Bosobolo en Molegbe. Een ander deel verblijft bij de Ngbaka ten Westen van Bozene. Het is een groep welke tot nu toe ethnographisch niet is thuis geweest. De taal vertoont groote afwijkingen met de vorige Soedantalen. Misschien zal, door vergelijking met taalgroepen uit andere streken, ook de verwantschap der Furu kunnen aangetoond worden.

Niettegenstaande het groot aantal dialecten welke in Ubangi gesproken worden, kunnen die alle tot 4 talen herleid worden, waarvan enkel 3 practisch in aanmerking dienen genomen te worden. De bantoe-dialecten, Ngombe, Mbati-Ngombe en Gezo, tellen allen samen maar een 10.000 zielen, te weinig om nevens de Soedangroepen taalkundig in rekening genomen te kunnen worden.

De bijzonderste Soedantaal, voor wat haar cultureelen invloed aangaat is het Ngbandi. Zij woedt binnen de grenzen van Congo door 113.000 zielen als moedertaal gebruikt. Daarbij wordt ze verstaan door bijna al de andere stammen van Ubangi, uitgenomen door de groote groep der Ngbaka (Gbaya). Indien men zich moet beperken tot één lingua franca voor gansch

	NZOMBO	NGBAKA- MABO	KPWALA	MAYOGO	MBENGA	NGOMBE	MBATI MBAIK
hoofd	nzo (-)	nzo (-)	nzo (-)	ezzi	Mosóko (-)	moló	moto
oog	la	la	la	tila	liso	liso	iso
oor	ze ⁿ (-)	ze (-)	ze ⁿ (-)	ezji	lué (-)	etóí	mati
neus	ny ⁿ (-)	hu ⁿ (-)	hu ⁿ (-)	swu	mi ⁿ	langa	diolo
mond	mo	m ⁿ	mo	ebu	munua (-)	m ⁿ ó ⁿ ko	moko
tand	te ⁿ	te ⁿ (-)	te (-)	ete	mino	mino	meno
tong	mi	mili	mili	emi	eléme	elémi	lei
haar	su (-)	su (-)	su (-)	sindzjo	sué (-)	sué (-)	tua
hals	ngo (-)	ngob	ngob	ngolo	kingó	loli	kingo
hart	bú	kónde	kónde	buwa	gbosomba	moléma	motema
buik	bú	bú	bú	ebu	moe ⁿ	s ⁿ ó ⁿ	sopo
ingewanden	nza (-)	kúnza (-)	kúnza (-)	enza	mesé (-)	s ⁿ ó ⁿ	luku sopo
hand	kpwe (-)	té kpwa (-)	kpwa te kpwe (-)	kpwa	litándá (-)	ebó	bo
vinger	nyi	nzo kpwa (-)	le kpwe (-)	li kpwa	mondzjá (-)	mosápi	nana bo
been (voet)	kpwáno	no	no	edu	mako	mako	kolo
been (os)	béye	kúa	kúa	beke	evesé	mokúwa	bua
mensch	vo (-)	vo (-)	po	kwalasnde	moto	moto	mondo
man	móse	móse	móko (-)	boko	pae ⁿ (-)	mónu	mondomolo
vrouw	wóse	wólóse	wóló	ulu, olo	moáto	mali (-)	mondali
kind	piye	zóse	dóle	ndili	moána	yengé	nane lokolo
meisje	le (-) wóse	le (-) wólóse	le (-) wóló	tzjaulinde	ngondo (-)	móseka (-)	manzenga
slaaf	nga vo (-)	ká kpwe (-)	ká kpwe (-)	balinde	mómbo	móbilí	moye ⁿ
vader	nyi	i ⁿ	dá	jima	ta	sesá, dada	baba
moeder	nyi	i ⁿ (-)	ima (-)	ima	ngué	inga, mama	ina
broeder	bú nyi	kama (-)	lima (-)	ndaima	káli	mána inga	nanzina
aarde	kotó (-)	tó	tó	doto	sopo (-)	ndebá, kpwo	mbondo
hemel	layé	lakpwé	leikpwé (-)	abokpwi	nzambé (-)	lombe, gbusa	ikolo
zon	bo	gbái	la	ela	múe (-)	mói	mui
maan	pe (-)	pe (-)	pe (-)	eps	sóngé (-)	sóngé	so ⁿ ge
ster	páme	pé la me	i palame (-)	ekopala	móti	m ⁿ ó ⁿ z ⁿ to	ndotia
nacht	bitsji	bitsji	biti	biti	butú	bulú	butu
gisteren	ndo (-) ngingi	libi (k) e (-)	imbukpwe (-)	hili	naké	ebí	nie ⁿ dzo
water	ngó	ngó	ngó	engu	mái	moliba (-)	meko
berg	ta	kala	ta	sta	esémba (-)	m ⁿ ó ⁿ dó	kenga
1	kpwó	kpwá	kpwóli (-)	bini	móti	móti (-)	ngemo
2	bisji (-)	bisji (-)	bisji (-)	bisi	ebá	ébalé	bale
3	bala (-)	gbáta	bóta	bata	isáto	isáto	sato
4	bana (-)	gbiana (-)	bona (-)	bada	bana (-)	ináí (-)	nie
5	vue (-)	ve (-)	vue (-)	lufuwe	vúe (-)	itáno	tano
6	sita (-)	sita (-)	sita (-)	madia	sita (-)	isamano (-)	samano
7	siyena (-)	silana (-)	silena (-)	mananeka	séna (-)	sambo	tanzobale
8	séna (-)	séna (-)	séna (-)	madzjina	miambe (-)	mwambe	sesane

GEZO ⁿ	LOLEKU	NGBANDI	MBANZJA	MONO	NGBAKA (GBAYA)	FURU
mæ	mutú	li	kumu (-)	kuma	zú	zo (-)
liso	liho	le le (--)	la (-)	la	gbá li	kama (·)
tue	itói	ma (-)	tú	tu	zárá	mbi
songo	yólo	hɔ ⁿ (-)	nwo ⁿ (-)	ngow	zɔ ⁿ	kɔno
nɔ	mɔnɔkɔ	nyɔ ⁿ (-)	ma	ma	nú	tala
miɔ	líno	tɛ ⁿ (-)	zi	izi	gogo (--)	nganga (--)
libayi	lolému	mɛngɔ (--)	timbi	tima	léfɛ	nɔɔ
sue	loswé	kwa (-)	su	su	míli	ngɔ
kingo	nkingó	gɔ ⁿ (-)	ge (-)	ge	gɛre (--)	ngóngɔ
ekamu	molóko	gonda	zu (-)	vorɔ	buguru (---)	nguru
sɔpɔ	ifumo	ya (-)	tsjélé	selemu	zá ⁿ	ngale (-)
mɔsɔpɔ me	mihɔɔ	vi ⁿ	sété	lu	kálá zá ⁿ	tikpwi
ebœ	ikata	ti (-)	né	ne	kɔ ⁿ	gi
seu	mohai	li ti (-)	kɔ né	yaka ni	zú kɔ ⁿ	gɔnɔ gi (---)
mbo	lokolo	gars (--)	da	da	nyánga	vwútingi
kue, ebe	mwehé	bio (-)	gbabí	gbabí	gbara (-)	mɔngɔ
moto	moto	zo	zu (-)	zu	wi	de (-)
molo	jwele	kɔli (-)	yakose (---)	yakose	wúli	ngɔnɔngɔ ba (---)
nka	mwántáka	wali (-)	nyase (-)	nyase	wúko	de nyé (-)
mi	mwana (·)	nyingambi (-..)	yabese (-..)	gboro	bé	ngónóngé la
nzœ	mwána mwá- ntáka	mɔsia	yanwɛrɛ (---)	bere ye wɛrɛ	bé zonga (-..)	ké mbi
mange	moómbo	mbe	yazu (-)	mbatsja	ngba ⁿ	
mbamo	háangó, tatá	to (-)	ba (·)	ba	ba (-)	bula
mamo	nyangó, mamá	ta (-)	nɔ (-)	ayi	na (-)	kónyɔ
mama me	loháé	nyi ta (-)	nyá ⁿ	aya	nyá ⁿ	mónzɔ
lute		tisɛ	tá	asɔ	nu nga	ngála
lola	lobóla	yayu (-)	tsjáláfó	salafɔ	linza (-)	kémú kaza
mone	yéfa	lá	b	ɔb	wesé	kaza
tembe	wéli	nze	yépe	yepe	zeke (-)	náfe
yɔnge	hátsi	tongolo	mbérépe (-)	ngorope	sɔla (-)	mbérépe
biti	mɔkɔb	bi (-)	tsjúlúbu (-)	butsja	tu ⁿ (-)	ndóáli
nekia-yo	lobí	biri (-)	lubumu (-)	libiki	ze (-)	taga (-)
liba	mai (·)	ngú	ngú	ngu	li	nzjinzji (-)
ngangele	ngɔngɔ	hɔɔ (--)	kaga (-)	kaga	ɔ ⁿ (-)	kóngɔ
emoti	- sɔ	kɔi (-)	hale (-)	bale	kpó	ná káraba
ebale	- baé	se	bisji (-)	bisji	bua (-)	ná dzjúge
esato	- háto	tá	vota (-)	vota	tare	na motoage (-..)
ekpwangane	- nei	sio (-)	vana (-)	vana	nare (-)	na sɔge (-)
obo moti	- táno	kɔ ⁿ (-)	mindu (-)	mindu	mɔrɔ (-)	na míge (-)
mɔtoba	motóba (·)	mana (-)	gazara (-)	mindu mana	bale gazere (---)	na gazara (-..)
sambo	ntsambo	mbárá mbárá	gazara mana bale (-..-)	mindu mana bisji	gazere (---)	mbe ná gazara tarɔ ná
mwambe	moambi	miambe	ngberere (---)	mindu mana vota	ngberere (---)	ná gbérére

	NZOMBO	NGBAKA-MABO	KPWALÁ	MAYOGO	M'BENGA	NGOMBE	M'BATI-MBAIKI
9	ivúyena (-.-)	vina (-)	ivuena (-.-)	odupabini	libwa	libwa (-)	tonzune
10	nzo kpwá	nzo kpwá	nzo kpwá	dzjo kpwá	nzo (-) kpwá	ótets, lomi	sue
11	nzo kpwá kú- nu kpwó	nzo kpwá kule (-) kpwá	nzo kpwá pa kpwóli (-.-)	dzjo kpwá nekabini	nzo (-) kpwá na moti	ótets na (-) moti (-)	bale ngamo na mbuke ngamo
20	nzo bisji	nzo kpwá te (-) bisji	nzo kpwá gba bisji	dzjokpwa bisi	nzo (-) kpwá na (-) mábé	ótets ébae	bale bale
30	nzo bala (-.-)	nzo kpwá te (-) gbáta	nzo kpwá gba bóta	dzjokpwa bata	nzo (-) kpwá na (-) masato	ótets esáto	mako masato
100	kóto kpwó	nkama (--) kpwá	ngbangbo kpwóli (-.-)	kama bini	nzo (-) kpwá moti	mákámá	ngunda ^a gu ngamo
200	kóto bisji	nkama (--) bisji	ngbangbo (--) bisji	kama bisi		koto (--)	ngunda ^a ngu bale
zout	mongba	to ^a	mongba	ngoto	mokwá (-)	moká (-)	mo ^a gwa
steen	tsjimi (-)	temé (-)	téme	tsme	liboé (-.-)	etái	tale
ijzer	ka (-)	kála	kála	kalase	yóbe (-)	ngwa (-)	mboli
stof (kleed)	bóngo (-)	móngo (-)	bóngo (-)	bóngo	etóbo (-.-)	esénza	tulu
lans	mbenga (--)	do ^a (-)	do (-)	mandambi	likóngó (-.-)	likóngo (-.-)	ikongo
boog	inde ^a (-)	ngbango (--)	imo tóli (-)	adele	motó	motimbi	gba ^a go
pijl	loló inde ^a (-.-)	ndé ^a	mbanza	edzji	inde (-)	nde (-)	kpanza
stok	ló	ngáni	igbo (-)	ndoko of ndula	molé (-)	molé (-)	to ^a golo
koord	ku (-)	ku (-)	ku (-)	ekpwu	makóli (-.-)	moliki (-)	luku
pot	no (-) no ^a (-)	no ^a (-)	no ^a (-)	rusa	mbiá (-)	téni	sembe
mes	se (-)	mba	mba	mbati	yóbe (-)	mo ^a mbi	fa
werkmes	masále	nzenze (--)	nzenze (--)	ngingi	nzenze (--)	mbaw	nzenze
bijl	kówa (-)	dópo	dópo	bakpwa	lómbi	epóndo	yoka
stampblok	kótó	gboga (--)	kingili (-.-)	kulube	eboka (-.-)	eboka (-.-)	somba
geit	hs (-)	béle (-)	béle (-)	msame	mbóe (-)	mame (-)	hali mboli
vogel	nu (-)	nu (-)	nu (-)	edu	nyli (-)	mburú (-)	ni ^a li
kip	ngo (-) ngo ^a (-)	ngo ^a (-)	ngó	engo	soso (-)	koko (-)	koko
ei	pá go ^a (-)	pala ngo ^a (-.-)	pala ngó (-.-)	pala ngo	likélá (-.-)	libenge (-.-)	moke koko
hond	bo (-) bo ^a (-)	bóno (-)	bólo (-)	boló	mboande (-.-)	nvá, mboa	mbua
hond, mannet- je	mo bo ^a (-)	móko bóno (-)	móko bolo (-.-)	boko boló	pa mboande (-.-)	nvá mómi	molo mbua
hond, wijfje	bo wose (-.-)	wolo bóno (-.-)	wolo bólo (-.-)	ulu boló	ngóá (-.-)	nva mali	wali mbua
olifant	'ya (-)	ya (-)	iya (-)	eya	nzoku (-)	mbongó	nzoku
buffel	mbó (-)	nzále	mbókó (-)	egbwa	mbókó	nzále	mbókó
hertegeit	ngendzji	dengbe (-)	dengbe (-)	endo	masome (-.-)	ngandi	mboloko
chimpanzé	so (-)	séko	séko	kaya	sumbu (-)	molindi	sumbu
luipaard	súa	súa	súa	siya	ngói	sua	ngói
slang	kpwó ^a	kpwóno (-)	kpwóló (-)	kpwolo	enzo (-)	nzo	nzo
bij (bie)	ndzji (-)	nzói	nzi (-)	palaewa	gbúe (-)	poki (-)	nzoi
dorp	gba (-)	gba (-)	igba (-)	koti		ngándo	
huis	tite (-)	te (-)	te (-)	eti		ndáko	
boom	ló	ná	ná	ndula	molé (-)	molé (-)	mote

GEZO	LOLEKU	NGBANDI	MBANZJÁ	MONO	NGBAKA (GBAYA)	FURÚ
libwo, vore	iboá	gumbaya (-)	ngberere mana bale (-----)	mindu mana vana	moro mbe nare (-,-,-)	na ngbére tara ná kála
nzumi, bo- kpwáne	lotúkú, jomu	sui (.)	gbúfú	kpwalafó	bu (-)	na gbufu (")
bokpwáne ngu na moti		sui koi ndo ni koi (-,-,-)	gbúfú mana bale (-,-,-)	kpwalafó sapa ne bale	bu (-) ngó ne kpó	na gbufu tara na kala (""...)
a si to zu	bingúú bibaé	sui se (.)	gbúfú na bisji (-,-,-)	azu putu zu bale	bu (-) ne bua	gbufu na dzjo ge (""-)
a si bato masalo	bingúú biháto	sui (.) tá	gbúfú na vota (-,-,-)	azu putu zu vota	bu (-) ne tare	bale na motoage (-""...)
bundalo	monkáma	ngbangbo	ngbundangbu (-,-)	azu putu zu kpwalafó	bu ne bu (-,-)	
bundalo bale	minkámá mibaé	ngbangbö se	ngbundangbu bisji (-,-,-)		bu ne bu para bua (-,-,-,-)	
kwe	mokwá	hingo (-)	ngbere	ngbiri	to ⁿ (-)	kata (-)
boko	iboko	te ⁿ ne	yu (-)	badzja	tá	koro (-)
sone	lobolo	nwá ⁿ	kwa (-)		bolo	tembe (.)
etuo	etóbo	bongo (-)	lóba	loba	туру (")	kubu (")
ekonga	ikongó	tó'	du (-)	du	séré	nyinga
utalia	mongángo	tale (.)	nzábere ("")	nzoboro	nzábéré	dzjábéré
esowa	ikulá	banza	kpwill (")	wele, kpwili	kpili (")	inde (-)
mbaso	mweté	kende (-)	ngbané (")		dándoro (-,-)	kaga
niku	mohinga	kpwú	wú	wu	pels (-)	kula (-)
mbee	mpoké	ta	lusú (-)	lusu	kpana (")	kata (")
sone	ifaká	zama	kamba	kamba	koya (-)	kuya (-)
ekpwangbula	ebúndú	bá	digbú	karawo	dugbú	digbú
boro	ikóbá	do	gondá	gonda	kpenemo (-,-)	kpwalomo
biai	eboka	kpwu	du	gafuru	kúngba	góyo
meme	ntaba	nga ⁿ sa	yaboro (-,-)	yeboro	dua	binya ⁿ (.)
mbue	ifuú	hu ⁿ (-)	ya ⁿ nu (-)	yenu	nsé ⁿ (-)	yali (-)
koko	ntsoho	kóndo	ngoto (-)	ngoto	kola (-)	kungia (-,-)
we o koko	mokelé	para (-)	peré (-)	poro	kúli	kabe (-)
nve	mbwá	mbo	yavórs (-)	yavoro	tolo (-)	bisi (")
molia nve	mbwá ya jwele	to mbo (-)	ko yavórs (-,-)	ko yavoro	wuli tolo (-,-)	ngaba bisi (-,-)
kaya	mbwa ya mwántáka	ta mbo (-)	nyu ⁿ yavórs (-,-)	ayi yavoro	na tolo (-)	kónyó bisi
mbongo	ujoku	doli (-)	mbala	mbala	foro	kazi (-)
mbo		ngbá	munu	gwa	yélé	dogo
ngandi	mboloko ("")	ngandi (-)	ngandé (-)	woga	ngandi (-)	ngandi (-)
kombozo	ejá	vo ⁿ (.)	kpwilima (-,-)	kombu	siko	seku
kopiye	nkoi	ze ⁿ (-)	mirú	miru	go ⁿ (.)	kagba
ngona	njs	ngbo (-)	yakoró (-)	yakoro	go ⁿ (-)	bókayo
nzoi	lonjwé	lavu (-)	vwatoro (-)	watere	ggo (-)	tagi (-)
	mbóka	kodoro (-,-)	go (-)	kpwi	tóá	
	ndáko	da	nda	nda	tóá	
mbaso	mweté	kske (-)	yo (-)	yo	te (-)	kaga (-)

Ubangi, dan is het Ngbandi voor die taak gansch aangewezen. Dank zij de talrijke werken van Pater Benjamin Lekens mag ze onder de meest onderzochte en ontwikkelde talen van gansch Congo gerekend worden.

De belangrijkste taalgroep nochtans, voor wat het getal aangaat, is het Ngbaka (Gbaya). Men schat de Ngbaka een 200.000 in getal. Ze beslaan gansch het gewest van Gemena en worden bediend door twee Missies: Bwamanda der PP. Capucienen en Bomenenge der PP. Scheutisten. Deze twee missies bedienen zich van het Ngbaka voor het godsdienstonderwijs van hun christenen.

Een andere belangrijke groep is de Banda-groep. Al de verschillende dialecten samen tellen een 133.000 zielen, waarvan de Mbanza alleen 81.000. Ze zijn over verscheidene gewesten verspreid. In de missie van Mawuya wordt het Mbanza als voertaal met veel bijval onder de inboorlingen gebruikt.

De Ngbaka-Mabo-groep is min belangrijk en behelst enkel een 13.000 zielen.

De Furu tellen er een 5.000.

Niettegenstaande innerlijke moeilijkheden werd de inlandsche taalkwestie in het Vikariaat van Ubangi van meet af bij het goede einde aangevat, met als principie: Moedertaal Voertaal. Er worden 3 onderscheiden inlandsche talen als voertaal gebruikt: het Ngbandi in het grootste getal missies, het Ngbaka te Bwamanda en het Mbanza te Mawuya. De bekroning dezer methode heeft niet lang op zich laten wachten. Indien het Vikariaat van Ubangi zich thans mag verheugen in een groot aantal goede en getrouwe christenen, dan is het grootendeels te danken aan het gebruik der inlandsche taal in de wederzijdsche betrekkingen tusschen Missie en inboorlingen.¹⁾

Pater Rodolf Mortier. O.M.C.
Businga.

1) Het Vikariaat van Ubangi is een treffend bewijs van wat op gebied van inlandsche talen, zoo voor de theoretische kennis als voor het praktisch gebruik, kan bereikt worden, zelfs in toestanden, die nu juist niet als bijzonder gunstig kunnen doorgaan, zooals de studie van P. Mortier aantoonst. Zoo'n werk verdient allen lof (G.H.)

R é s u m é

Les langues de l'Ubangi sont en majorité « soudanaises ». Parmi celles-ci il y a trois langues principales, parlées chacune par une population assez nombreuse; elles sont utilisées dans

l'enseignement. La plus importante pour l'œuvre culturelle est le Ngbandi, qui est comprise aussi par les autres peuplades, à l'exception des Ngbaka-Gbaya.

Introduction au Cours d'Hygiène

Le Programme des écoles primaires prévoit un cours d'Hygiène à répartir sur les cinq années d'études. Outre l'hygiène proprement dite: notions de propreté générale, soins du corps, précautions diverses, ce cours comporte encore des notions théoriques et pratiques sur les principales maladies tropicales, et sur les autres maladies et accidents les plus communs.

Etant donné l'ignorance crasse dans laquelle végètent les populations congolaises sur ces divers sujets, le cours d'Hygiène s'avère très important pour la formation de la masse de la jeunesse. S'il est bien enseigné, assimilé et mis en pratique, il contribuera grandement à la lutte contre les endémies et la mortalité précoce; il aidera à former une race saine, premier fondement de toute prospérité spirituelle et matérielle.

Mais le cours d'Hygiène pourrait jouer au Congo un rôle encore beaucoup plus important. Il devrait faire évoluer la mentalité magico-fétichiste primitive vers les concepts religio-scientifiques civilisés.

Le fétichisme et la sorcellerie comportent la réponse des Noirs au problème du mal physique: les maladies et la mort sont l'effet de causes préternaturelles. Nous autres, nous avons une autre réponse à ce même problème. Distinguant ce que le primitif confond, nous connaissons par la religion l'origine lointaine de ces mêmes maux, et nous savons par la science leurs causes immédiates qui ne sont que naturelles.

Ces deux réponses opposées régissent, chez les Noirs et chez nous, un com-

portement nécessairement différent, qui exerce son influence sur la vie entière

Tous ceux qui ont été appelés à instruire les Noirs, soit en matière religieuse soit en matière profane, se sont butés à ces erreurs tenaces, et ils les ont réfutées dans le plan de l'instruction ou du cours qu'ils étaient occupés à donner. Mais on peut se demander si cette réfutation partielle, sinon occasionnelle, n'est pas insuffisante.

La réponse des Noirs au problème du mal physique étant *une* (causes préternaturelles immédiates), la réfutation qu'on en fait devrait être *une* également. Il faudrait opposer au système erroné, le système vrai dans son entier et non par pièces et morceaux. Traiter de l'origine lointaine des maladies au chapitre du péché originel, de l'inexistence de leurs causes préternaturelles à la leçon de catéchisme sur le 1^{er} commandement de Dieu, et de la réalité de leurs causes naturelles au cours d'Hygiène, c'est présenter un exposé sans cohésion, et dont la force de persuasion est énermée. La remarque est d'autant plus pertinente que, le principe de contradiction ne semblant guère exister pour l'esprit du Noir, il ne lui suffit pas d'avoir été convaincu de la véracité d'un système pour admettre l'erreur du système opposé: il les admet tous les deux simultanément.

C'est dans le but de combler ce qui me semblait être une lacune que, m'aidant de quelques travaux antérieurs de mes confrères, j'ai rédigé en kiyombe un petit manuel à l'usage des écoles primaires. Je lui

ai donné la forme d'une *Introduction au cours d'Hygiène*, et cela pour deux motifs : d'abord parce que, malgré la portée religieuse de l'exposé, il répugnera toujours de consacrer une série de leçons de catéchisme à parler de matières aussi profanes que les microbes ou les vers intestinaux ; ensuite parce que cette *Introduction* ayant donné les lignes générales de la causalité des maladies, le cours lui-même d'Hygiène, tel que le Programme le prescrit, en deviendra une application constante et une démonstration toujours renouvelée.

Ce travail n'est évidemment qu'une ébauche bien imparfaite. Je me permets cependant d'en publier ici le canevas en français, à titre de documentation pédagogique sur cette délicate et si importante matière.

A. CONDUITE DES NOIRS ET CONDUITE DES BLANCS.

Pour nous, Noirs, les maladies et la mort sont causées par la sorcellerie et les fétiches — d'où nos multiples moyens pour les combattre : énumération... malgré ceux-ci, pas de résultats appréciables.

Arrivée des Blancs, ayant richesses, inventions, santé — ces biens ils ne les acquièrent ni par la sorcellerie, ni par l'intervention de fétiches, ni par l'observance de tabous, ni par la consécration des enfants aux fétiches, etc., mais par leur travail, leur science : de plus, honorant le vrai Dieu, Celui-ci les a bénis.

Au point de vue maladies et mort, la comparaison est tout à l'avantage des Blancs — donc nos croyances et nos moyens sont vains, prenons les leurs.

B. VRAIES CAUSES DES MALADIES.

1° Les maladies et la mort sont la punition du péché.

Nos ancêtres ont inventé la sorcellerie parce qu'ils ne savaient pas l'origine et les causes de la maladie et de la mort.

Nous, chrétiens, nous savons maintenant que : Adam et Eve étaient parfaitement heureux : soumission des animaux et de la nature, pas de maladie, ni de mort.

Péché d'Adam — sentence de Dieu : paroles à Adam, à Eve — donc la souffrance, la maladie et la mort sont punition de ce péché.

Depuis ce jour, la terre est maudite — beaucoup de créatures sont devenues mauvaises (par rapport à l'homme, représentation didactique) : énumération d'une foule d'animaux et de plantes qui font souffrir, rendent malades, causent la mort (nommer déjà quelques agents spécifiques de maladies).

Miséricorde de Dieu — toutes les créatures ne sont pas devenues mauvaises : énumération d'animaux, de plantes utiles — de plus, pour alléger la souffrance et la maladie, Dieu a mis dans une foule de créatures la force de les combattre : remèdes

Donc depuis le 1^{er} péché, la terre est un mélange de bien et de mal — énumération — antithèse — le mal est la punition du péché — le bien est le fruit de la miséricorde divine.

Nous sommes les descendants d'Adam — transmission de la peine.

De plus, nous sommes pécheurs, tous les jours. — Dieu veut donc que les agents de la souffrance nous punissent de temps en temps — Il les dirige par sa Providence.

Mais ces punitions du péché sont

générales — à chaque péché, ne correspond pas une peine ou maladie déterminée (insistance sur ce point qui contredit la croyance fétichiste pour la transgression des tabous) — l'ajustement exact des peines aura lieu dans l'autre vie.

Nos ancêtres ignoraient tout cela — voyant la maladie et la mort, ils les ont attribuées à l'envie des sorciers et à la vengeance des fétiches — rejetons donc ces croyances — Dieu le sait mieux que nos ancêtres.

2° Les agents des maladies.

Les agents des maladies sont de grandes ou de petites créatures — nos ancêtres connaissaient les grandes et les évitaient: léopards, serpents, etc. — mais ils ignoraient les petites, du moins en tant que causes de maladies: moustiques, vers, microbes.

a) les microbes

êtres vivants, invisibles — microscope.

lieux ou choses où ils se trouvent — énumération.

comme tout vivant, ils doivent se nourrir — dévorent les matières où ils se trouvent — énumérer toutes les parties du corps qui peuvent être attaquées — d'où maladies.

multiplication prodigieuse.

grande variété d'espèces — chacune a ses organes ou lieux de prédilection, produit une maladie spéciale — exemples.

voies d'introduction dans le corps:

1. respiration — explication — exemple: tuberculose.
2. nourriture et boisson: souillées par mouches — eau impure — .3. plaies.
4. peau: vêtements contaminés, piqûres de moustiques, etc.

propagation — comparaison: graines

du faux-cotonnier — les agents de propagation sont: le malade lui-même (exemple: tuberculose), certains animaux (rats, moustiques, mouches), l'eau, exemple: rivière souillée par les déjections d'un dysentérique — tout un village en est alors atteint, calamité, nos ancêtres: « notre village regorge de sorciers »; non, mais l'eau est pleine de microbes par la faute d'un imbécile qui l'a souillée!

contagion — raisons de l'isolement.

b) les moustiques

ne sont pas agents directs de maladies, mais vecteurs de microbes.

exemple: le moustique de la malaria-processus.

lieux favorables aux moustiques.

c) les mouches

mêmes remarques que pour les moustiques.

exemples et explications: mouche tsé-tsé, chrysops (mouche des filaires), mouche ordinaire souillant la nourriture.

conseils pratiques.

d) les vers

dans les intestins — certains sont suffisamment grands pour être vus, d'autres visibles au microscope seulement.

action dans les intestins, effets.

introduction dans le corps de l'homme.

conseils pratiques.

3° Les remèdes.

Dieu, qui a fait les agents des maladies, a fait aussi les armes pour les combattre: les remèdes.

profusion — énumération de toutes

les espèces de créatures qui peuvent servir de remèdes — c'est Dieu lui-même qui y a mis la force de combattre les maladies — spécificité des remèdes.

exemple: la quinine — espèce de poison que Dieu a mis dans l'écorce d'un arbre: le quinquina — préparation — effet: le poison tue les microbes qui dévorant le sang, donnent la fièvre — le malade guérit, non par la force du fétiche X, invoqué dans ce cas par les païens, mais par celle du poison quinine, créature de Dieu.

c'est non seulement dans les plantes d'« Europe », mais aussi dans les nôtres que Dieu a mis ces forces curatives — nos ancêtres le savaient — exemples de quelques bons remèdes indigènes — les employer n'est donc pas pécher s'ils ne sont pas administrés par un féticheur — prudence dans leur emploi, car les villageois ignorent les doses exactes: s'ils sont trop violents, ils tuent à la fois les microbes et le malade — d'autres sont inopérants — préférence donc aux remèdes européens.

même avec ceux-ci prudence — exemples d'accidents — donc ne se les faire administrer que par les compétents, suivre les doses, ne pas courir d'un dispensaire à l'autre, se méfier des charlatans.

espèces de remèdes: à avaler: énumération — à enduire: énumération — les injections qui introduisent le poison directement dans le sang où résident très souvent les microbes.

4^e Inanité de la sorcellerie et du fétichisme.

Résumé et antithèse.

Origine des maladies: le et les péchés — et non la jalousie du prochain qui

ensorcelle, ni la transgression d'un tabou de fétiche.

Agents des maladies: des créatures de Dieu, qui se sont gâtées (respectu hominum) par suite du péché: microbes, etc. — et non les sorciers ou les fétiches.

Armes contre les maladies: remèdes créés par Dieu — et non recherche et mise à mort des sorciers, installation de fétiches, port d'amulettes, etc.

Mais ne seraient-ce pas les sorciers qui envoient les microbes sur les hommes qu'ils jalouent? Pas du tout, puisque les sorciers sont des Noirs qui ignorent les microbes, qui n'ont même pas de microscope pour les voir!

Qui envoie alors les microbes? Ni Dieu..., ni le diable... Personne! Ils circulent, ils ont faim, ils attaquent ceux qui ont l'imprudence de se mettre à leur portée — comparaison: le léopard tue un homme dans la forêt — qui l'a envoyé? — à qui la victime doit-elle s'en prendre? (pour autant que ce fait ne soit pas déjà interprété superstitieusement).

Lorsque l'homme est malade, s'il veut s'en prendre à quelqu'un, ce ne peut être qu'à lui-même: il a été imprudent en se mettant en contact avec les agents des maladies: énumération d'une série de cas. Pourquoi vouloir à toute force accuser autrui par l'hypothèse de la sorcellerie? — Pourquoi vouloir rendre *autrui* responsable du malaise de *ton* corps? — Cherche la cause en toi-même: ignorance, imprudence, distraction, hasard — La sorcellerie est le fruit de l'orgueil... de l'égoïsme... de la jalousie réciproque... des soupçons injurieux.

Illogisme: ceux-là mêmes qui accusent de Sorcellerie, portent le malade au

médecin blanc qui ne recherche pas les sorciers, ne les combat pas... comment alors le malade guérit-il?

Erreur patente : aucun médecin, ni aucun infirmier noir n'a jamais trouvé dans le corps des sorciers, ce soi disant 2^e estomac avec lequel ils « mangent » le prochain.

Affirmation gratuite : qui a jamais vu les sorciers lorsqu'ils vont à leur festin nocturne? — Ils ne sont visibles, répondez-vous, qu'à leurs co-sorciers. — Mais alors, comment, vous, le savez-vous?

Opposition à la volonté de Dieu : Dieu veut que les hommes s'aiment — Il ne peut donc leur avoir donné le pouvoir d'ensorceler, ce qui serait cause d'une infinité de haines, de jalousies, de soupçons, de meurtres — l'homme qui hait son prochain, ne peut lui faire tort que par les moyens externes et visibles : vol, coup, blessure, meurtre — la puissance d'ensorceler est trop grande pour que Dieu l'aie donnée à des hommes — donc il n'y a pas de sorciers.

Mais Dieu voyant qu'un homme est l'objet de la jalousie du prochain, ne le tue-t-Il pas lui-même pour faire disparaître cette jalousie? Dieu ne tue jamais directement (voir supra) — de plus, ce serait contre sa justice : tuer le bon, pour contenter les mauvais!

Mais comment se fait-il que le poison d'épreuve tue les uns et non les autres? Ruse des féticheurs : dose différente, constitution personnelle différente, contre-poison.

Donc nos ancêtres se sont trompés!

L'installation des fétiches est de même tout à fait vaine. — Quelques exemples typiques d'effets non-obtenus si le sujet pose en même temps la cause de la mala-

die qu'on veut éviter par le fétiche.

Mais les féticheurs guérissent souvent des maladies? — Ce n'est pas par la vertu de leur *fétiche*, mais par celle que Dieu a mise dans les remèdes qu'ils emploient en même temps.

CONCLUSIONS PRATIQUES.

En cas de maladie :

1^o accepte la punition de tes péchés, offre tes souffrances à Dieu.

2^o prie Dieu, le Créateur, tout-puisant, qui peut te guérir.

3^o emploie les remèdes que Dieu a faits pour toi, soit indigènes soit européens.

4^o n'impute pas à *autrui* l'affaire de ta maladie ; reconnais ta part de responsabilité.

Chaque paragraphe est suivi d'un questionnaire qui épuise à peu près la matière traitée. Ce système d'exposé narratif, suivi de simples questions, m'a paru préférable à la méthode catéchétique, par laquelle les enfants répètent machinalement des textes appris de mémoire, sans en assimiler suffisamment le sens. D'autre part il faut mettre des questions toutes faites à la disposition des moniteurs, qui sont pour la plupart incapables de questionner intelligemment sur un texte quelconque.

Ce cours est donné dès la 1^o année d'études — avec répétitions opportunes dans les années subséquentes — de façon à en faire profiter le plus grand nombre d'enfants. L'expérience a montré que, sauf pour les tout petits, il était fort bien assimilé, et ne dépassait pas les capacités des élèves. C'est un spectacle reconfortant que d'entendre de jeunes Noirs, sachant à peine

lire, répondre exactement à des questions comme celles-ci : « Pourquoi nos ancêtres ont-ils inventé la sorcellerie ? — Quand toute une région est infestée de maladies, est-ce parce que les sorciers y sont particulièrement nombreux ? — Comment la malaria se transmet-elle ? — Qu'a créé Dieu pour que les hommes ne soient pas à la merci des maladies ? — Est-il bon de multiplier les remèdes ou de forcer les doses pour être d'autant plus vite guéri ? — Qu'est-ce qui pousse les microbes à attaquer le corps de l'homme ? — A qui dois-tu imputer la responsabilité de ta maladie ? — Pourquoi Dieu refuse-t-il à l'homme le pouvoir d'ensorce-

ler ? — etc. etc. »

Tout le monde reconnaît aux Noirs une grande disposition pour les sciences naturelles ; d'autre part les questions de sorcellerie et de fétichisme leur sont familières dès le premier âge. On ne s'étonnera donc point s'ils s'assimilent convenablement pareilles matières, plus facilement même que l'arithmétique ou la grammaire ! En conséquence c'est le plus tôt possible qu'on versera dans leur esprit encore souple ces concepts religio-scientifiques qui aideront à en faire de vrais petits civilisés.

Albert Maus
Missionnaire de Scheut.

Sur la Terminologie du « Paternat ».

En étudiant quelque peu le droit nègre avec Ferdinand Inkombola, interprète du Parquet, peu de temps avant sa mise à la retraite pour 30 années de services, — il fut boy de Coquilhat, — j'en suis arrivé rapidement à devoir forger un terme nouveau pour exprimer la notion fondamentale du droit nègre.

Nous pouvions dire: Dans le droit des primitifs la paternité c'est le droit; un droit c'est une paternité: la constitution d'un droit c'est une « paternisation »; allouer ou obtenir un droit c'est « paterniser », activement ou passivement, transitivement ou intransitivement.

Nous pouvions moins difficilement dire: la propriété est une paternité. Dans les explications de cette dernière proposition nous allions rapidement vers l'incohérent ou l'incompréhensible.

Pour nous en rendre compte étudions un instant cette notion dans le droit romain. Ce droit décompose le pouvoir du père de famille ou *paterfamilias* en quatre parts: la *patria potestas* qu'il exerce sur ses descendants et puînés; la *manus* qu'il exerce sur sa femme; la *dominica potestas* qu'il exerce sur ses esclaves; le *dominium* qu'il exerce sur ses autres biens et droits.

On a pu appeler puissance paternelle la « *patria potestas* » lorsqu'elle s'applique à proprement parler aux puînés en général, puis, au sens large, aux épouses et aux esclaves; mais on peut difficilement dire: puissance paternelle sur les meubles,

car le sens large est réservé aux personnes ou du moins à l'ensemble des droits du père. Nous maintiendrons le terme puissance paternelle à l'égard des personnes, mais choisirons le terme *paternat* comme terme ou bien général aux quatre catégories, ou bien se rapportant à une idée analogue à une propriété, ou bien comme propre au *dominium*. Ainsi il se distinguera à la fois de la puissance sur les personnes et de la propriété sur les biens. Il se distinguera aussi des droits de contrat, et désignera le droit interne au clan ou à la famille patriarcale, lorsqu'elle est juridiquement organisée.¹⁾ Peut-être le droit romain n'a-t-il pas eu d'autre terme que *ius* pour désigner l'ensemble des droits du père. Peut-être les Môngo ont-ils comme terme correspondant celui de « mpifo », opposé alors à « wângo » ou contrat, en latin *ius contractus*, comme qui dirait un paternat attiré à soi et, en somme, fictif, comme un droit de créance, c'est-à-dire de crédit et de bonne foi.

Il faut un terme en droit nègre pour ces diverses raisons et aussi pour réagir nettement contre les concepts européens modernes.

1) Dans une notice résumé du R. P. Hulstaert dans *Aequatoria*: janvier 1939, p. 11, reprise peu après par Afer, au lieu d'opposer contrat à paternat, il est prévu en outre une différence entre propriété et paternat: mais celle-ci est inexistante dans le droit primitif, croyons-nous (cfr. Cornil, *Droit Rom.*)

Si nous envisageons la puissance paternelle dans sa différence en droit romain et en droit moderne, nous trouvons qu'elle est, en droit moderne, un pouvoir sur les enfants conféré au père dans leur intérêt seul, pour les protéger jusqu'à l'âge où ils peuvent se diriger dans la vie, tandis qu'à Rome elle est une puissance analogue à celle que le maître exerce sur l'esclave.

Il est impossible dès lors d'expliquer à un moderne par le terme « puissance paternelle » le droit de « paternat ».

Cornil a écrit qu'à Rome la puissance paternelle appartient au chef de famille dans son intérêt propre, à la différence de la puissance paternelle du droit moderne; elle ne confère que des droits et ne lui impose aucun devoir.

Quoi qu'il en soit, nous sommes loin d'en dire autant du « paternat » nègre: Il n'est pas aussi absolu, même si, avec le temps, les juristes romains ont cru que dans la Rome ancienne il l'ait été. Sans doute l'abus de pouvoir a-t-il été plus poussé dans l'esprit professionnellement déformé des juristes que dans le peuple. L'évolution peut aussi avoir eu lieu vers la tyrannie, à mesure que les clans romains firent place à tout un empire.

Mais relevons d'autre part une erreur que nous libellons sous cette forme: Le père de famille nègre n'a pas de droits qui lui appartiennent en propre, car les droits appartiennent à la famille, tandis que lui n'en a que l'exercice ou, mieux, la gestion au nom de la famille et sous le contrôle des aînés. Du reste, la famille ne possède ni sur les biens ni surtout sur les personnes de véritables droits, des droits de propriété, généraux et illimités, mais au con-

traire une série de droits spéciaux et limités.

A cela on peut ajouter que le Nègre ni le Primitif ne connaissent l'abstraction ni la généralisation: Lorsque l'un d'eux possède à l'égard d'un autre un droit, c'est là une relation de fait plutôt que de droit, en tous cas relative à ces personnes et dont elles arrêtent pour ce cas là, selon les réalités du moment et de l'ambiance, les conditions plus ou moins juridiques et spéciales. La belle ordonnance abstraite des droits, connue de la Rome antique, ne peut être dans la pensée du Nègre qui ignore les idées générales. Son Droit se réduit toujours à une jurisprudence. Nous appellerions donc paternat la gestion très précaire que l'on voit parfois aux mains du chef de famille au nom de tous. C'est la collectivité, c'est l'âme commune qui dirige tout.

Tout ethnographe qui admet ces théories-là est disciple de Spencer, Lévy-Bruhl et autres. Nous les tenons pour foncièrement fausses.

Comme le Créateur est père de toutes choses et donne toute forme de vie, ainsi celui qui le représente donne toute forme de droit. Mais il est loin d'être législateur. Ce que le primitif observe ce sont les dispositions de Dieu, encore qu'elles forment un corps de droit et que celui-ci vive dans la commune conscience du peuple.

Ni le peuple ni le chef ne sont maîtres par eux-mêmes: le premier a la sensibilité générale de l'ordre public, le second a la décision de tout cas d'application de cet ordre et il est censé le connaître mieux que toute autre personne non responsable; mais cette sensibilité subconsciente ou cette décision responsable sont toutes deux dictées par la lignée des pères qui ont régné, souverains maîtres après

Dieu et chaînon ininterrompu de vie jusqu'à Lui.

Ce n'est pas parce qu'un corps de droit existe que celui-ci devient la personne de la cité. Ce n'est pas la famille qui a le rôle actif, c'est au contraire le père du clan qui est dénommé le mari du village, l'homme, la personne.

Jusqu'où s'étend son pouvoir? Pour une disposition immobilière l'avis des pères puînés est requis. Décident ils à la majorité des voix? Nullement, seul le père régnant décidera et, s'il y a lieu, contre tous. Cela fait sourire le Nègre de voir la naïveté de l'Européen qui pense autrement et pour qui le père n'est pas un Dieu sur terre. Le fils est-il plus que le parent? Ce n'est pas juridique, c'est absurde.

D'autre part, la personne du clan ne peut que conférer à chacun une part d'elle-même et chaque aîné est, comme d'une manière féodale, père, suzerain de chaque puîné successif. Un seul est *sui juris*, tous les autres ne jouissent que de précarités et non de droits: ils sont aux droits du père, comme il l'est aux droits de la lignée ancestrale qui a régné.

Envers l'étranger un seul est autonome, souverain, propriétaire. Là, plus que dans le droit interne au clan, on aperçoit le caractère tranchant, absolu, autoritaire, peu paternel. A l'intérieur du clan, tout est bénévole et juridiction gracieuse. Une quantité d'adages juridiques exprime que le droit interne n'est pas contentieux. Il ne peut l'être puisque le père décide souverainement de toute relation juridique. Sa sagesse provient néanmoins de l'ordre établi sur le plan ancestral, pour le Môngo sur les « besisé byá Mbombiándá », les ordres du Caché adorable.

Psychologiquement rien n'est plus faux que de prendre dans l'homme l'idée générale comme un résultat ultime. Dès que les sensations atteignent le moindre petit nombre elles se cristallisent en une abstraction; celle-ci n'a généralement pas le tort de rester trop peu abstraite: elle est souvent l'application de l'erreur *ab uno disce omnes*, généralisation exagérée parce que hâtive, ou encore une mise à l'infini d'une formule qui n'est vraie que pour un cas ou bien pour un ensemble indéterminé et fallacieux. Sauf ces erreurs de jugements, c'est le primitif dont la pensée générale répond le mieux à la sensibilité générale et à tout l'homme. Ne suivons jamais ceux qui croient l'abstraction du laboratoire supérieure en vérité à celle de l'homme vivant.

A Rome la *patria potestas* dure autant que le chef de famille; en droit moderne, lorsque les enfants atteignent leur majorité, ils échappent à la puissance paternelle. Celle-ci n'est plus qu'un résidu, un témoin d'une institution qui commença par occuper tout le plan du droit. Le « paternat » primitif s'est réduit à presque rien; la propriété est devenue presque tout. A l'origine on ne concevait pas un droit sur une chose; un droit se définit encore aujourd'hui comme une relation entre personnes mais c'est pur laboratoire juridique: posséder un droit, dans l'esprit corrompu du peuple moderne et de l'ethnographe moderne.

L'abstraction primitive, si vivante encore chez le Nègre, si belle aussi, est bien le « paternat » entendu comme la Personne du Père. Cela correspond à la Révélation primitive du Père céleste, à celle qui a précédé chez tous les peuples la Révélation par le Fils, la Révélation précise des Trois Principes éternels, dont le Troisième

ne parvint au monde qu'après l'Ascension.

Aujourd'hui la puissance paternelle sera exercée par le père, mais aussi, à son défaut, par la mère. A Rome jamais la *patria potestas* n'appartient aux femmes. Il en est de même dans les clans patriarcaux. Cela montre combien absolu est le principe et combien peu il a ce caractère de détails concrets sans unité logique que les évolutionnistes veulent bien prêter aux Nègres.

A la mort du père juridique son héritier unique hérite du clan, personnes plutôt que biens, car que sont les biens de nos pauvres pygmées, de nos « nkole », de nos « bakwala », de nos « julé » ? Il hérite quel que soit son âge : un fils hérite sa mère.

En faut-il de l'absolu pour oser pareille puissance juridique ! Où notre droit civilisé montre-t-il une abstraction aussi supérieure au fait ? L'évolution du droit romain explique clairement ce que fut, à l'origine, le droit des trois clans dont se composa la Ville éternelle à sa fondation. Cet état primitif est visiblement le même que celui des Nègres actuels. Il nous faudrait faire tout le tour du corps de droit nègre pour donner la preuve complète de notre terminologie du « paternat ». Puisse le lecteur en avoir aperçu quelque chose dans ce bref exposé de la question !

E. Possoz.

QUESTION.

Quelle est la signification exacte du terme lingala : *motema* ?

Ne répondez pas trop vite que la traduction en est « cœur ». Prenez une poule ou animal tué à la chasse, découpez, et faites-vous désigner le *motema*.

Et au figuré ? Quid ?

R. Nonkel, A. T. Likimi.

N. d. l. R. Beaucoup de langues indigènes connaissant, sous l'une ou l'autre forme dialectale, ce mot ou un autre de même sens, nous proposons d'étendre en conséquence la question posée. Le sens en « lingala » est d'ailleurs influencé, si pas déterminé par la langue maternelle ou la langue tribale locale.

EPISTOLARIA

Van Z.E.P. G. DE BOECK, Bokoro

Sinds 15 jaar werk ik om het Lokonda te veralgemeenen in het Léopold-II-Meer, daar het een klare taal is en gesproken door 50.000 menschen: iets waarop geen enkel Nkundo-dialekt van dit distrikt zich kan beroemen. Doch te Inongo zijn de zwarten «nationalisten»: zij willen slechts hun eigen dialekt en geen ander. In het Zuid-Oosten is het lokonda doorgedrongen tot op de Lukenye, dank zij onze scholen en katechisten (4.3.39)

De dialekten van het lokonda verschillen onderling zeer weinig; voor de spraakkunst kwasi niets. En voor de uitspraak maar één groot verschil, nl. de S die bij de Waysa-Besong-Iséké-stammen door een sterke aspiratie vervangen wordt. De rivier Elomba vormt de grens van dit verschil in uitspraak.

De Bakonda-Ilanga-Bolong spreken zeer klaar en duidelijk: daar hoort men zeker het beste en mooiste lokonda.

Er zijn meerdere verschillen bij de Iyemba die als een dispora overal zijn tusschen gevoeld tot tegen de Lukenye, waar ze de beide oevers van de hooge Luabu bezetten.

Dan hebben we de meer zuidelijke dialekten: Bolonds, Imoma, Bokongo, Mbiliankamba, Mbelb. Naarmate men meer zuidwaarts gaat is de uitspraak slordiger en komt er meer verschil met het lokonda. Op de missie echter te Takela gebrakte men het lokonda.

Zuidoostelijk bij de Yaelima word ik met mijn lokonda niet meer verstaan, maar ik versta bijna alles van hen. Te Dekese versta ik bijna niets meer en zij mij ook niet (4.12.38)

Ik voor mij zou niets liever hebben dan dat het lonkundo als «letterkundige» taal zou erkend worden (22.5.39).

Ik ook ben van meening, dat de Môngo-groep één volk is en één taal (21.5.39).

Hadden de Nkundo in het jaar '19 in één

groot Vikariaat gegroepeerd geweest, dan hadden we nu wellicht onze ééne taal gehad.

Het lingala dat we hier in tweeden graad onderwijzen, geeft geen uitslagen; maar met onze dualiteit Nkundo-Basakata is het niet te vermijden. In de normaalschool is de voertaal theoretische lingala, practice lontomba, en de Basakata leeren het vlug (22.5.39).

Van P. HULSTABRT aan P. DE BOECK.

Indien in de normaalschool het lontomba praktisch de voertaal is, en de Basakata er niet zooveel last mee hebben, dan zie ik niet hoe in de dualiteit Nkundo-Basakata een onoverkoombare moeilijkheid zou liggen voor algemeen lonkundo-lomongo. M.i. is de splitsing van ons dialekt en het lontomba niet te rechtvaardigen. Natuurlijk zijn er in het begin moeilijkheden; die bestaan ook in Europa. Doch dit is kwestie van korten tijd. Ik heb zelf als Europeaan geen al te zware moeilijkheid meer tusschen die dialekten; en dan kunnen de zwarten die zeker overbruggen...

Wij hebben ook allerhande dialekten, waarvan sommige verder afwijken van de schooltaal dan wel bv. uw lokonda of lontomba. Zoo het longando in Bondombe en Iksla. Als men eenige eigenaardige woorden en vormen heeft uitgelegd, is die zaak zeer vlug in orde... Daarbij, alle dialekten moeten het hunne bijdragen om verstarring te voorkomen; en dat gebeurt door de letterkunde... Zelf aarzel ik ook niet woorden aan die dialekten te ontleenen voor de klasboeken (9.5.39).

Het is toch jammer, dat alles zoo is moeten verdeeld worden in onderscheiden missiegebieden vóór die kwestie der talen was opgelost... Zelf zonder de dialektische verschillen, die ons, Europeanen, onmiddellijk uit het lood slaan te rekenen, zal het steeds lastig zijn echte inlandsche taal te verstaan. Het geval dat U aanhaalt over de «Belemo bea Bolaki» van Basankoso en onze «Coq chante» is heel teekenend. Ook voor onze paters, mij inclus, is Belemo gemakkelijker dan «Coq

chante ». En dat komt niet van het verschil tusschen ons dialekt (dat niet heelemaal dat van Coq is) en dat van Basankoso, want daar is praktisch geen verschil tusschen, behalve schrijfwijze en enkele bijkomstigheden, doch van het feit, dat « Belemo » is opgesteld door een Blanke en « Coq chante » bijna uitsluitend door Negers. Er komt heel wat in voor aan woorden, zinswendingen enz. die ik niet versta.

Als ik nu bv. hier met de menschen praat, of ze hoor praten, kan ik vrijwel alles volgen, toch ontsnapt er me heel wat fijnsigheid. Maar kom ik bv. op de Salonga, bij de Nkengo, of in andere stammen, dan zit ik gauw vast en kan slechts hier en daar wat snappen. En toch kunnen al die stammen even gemakkelijk dezelfde eenheidstaal gebruiken als alle Franschen het Fransch, niettegenstaande een Picard geen Bourguignon verstaat en omgekeerd. Als ik in zoo'n stammen kom, zit ik wel vast, doch niet mijn boy, die nochtans van de streek van Coq is. Den eersten avond heeft hij het wel wat lastig, maar 's anderdaags avonds is de groote moeilijkheid van de baan, en na een paar dagen verstaat hij alles. Terwijl ik zeker meerdere maanden daar zou moeten blijven om even ver te komen. En dan heb ik nog een flinke schets gemaakt van de grammatische afwijkingen en een lijst van een 700 woorden! (26.10.39)

In mijn gedacht zouden we best den naam Môngo houden voor heel den stam en de groote taal, en Ionkundó, lokonda, lontombá enz. voor de onderscheiden afdelingen en dialekten. Buiten het gebied spreekt men meestal van Môngo. Deze naam is ook, voor zoover ik weet, het meest verbreid binnen het Môngo-gebied.

Ten bate van het algemeen welzijn moeten we ons persoonlijk en plaatselijk standpunt, onze eigenliefde, onze bekrompen gedachten, onze

gehechtheid aan lokale dialekten en afwijkingen laten vallen.

Gij verspreidt het lokonda: hier bij ons en in Lulonga heerscht onze vorm van Ionkundo; in Sankuru wordt tshitetela doorgevoerd. Zoo kunnen we niet verder blijven sukkelen. Het heeft in deze zaak weinig zin veel te discussieeren over detail-kwesties, ook niet over theoretische kwesties. We moeten een groot dialekt nemen, centraal gelegen, met oude en moderne letterkunde, met schoolboeken enz. (27-3-39)

Met Basankoso is volledig akkoord bereikt. De schrijfwijze zal in de twee missies eenvormig worden, op basis van het Londensch Instituut, dat wij reeds aangenomen hadden. Enkele kleine nietswaardige dialekt-verschillen staan nog niet vast, doch dat is m. i. van geen belang, daar het hier gaat om voor de rest gansch identieke dialekten, die samen het grootste dialekt vormen van den Môngo-Nkundo-groep: meer dan 200.000 menschen en een zeer uitgebreid gebied, zooals U weet.

Bij de Bongando, een stam met een tamelijk afwijkend dialekt, waren de Mill-Hill-paters reeds jaren bezig met het plaatselijk dialekt. Zij hebben daar trouwens vier posten. Wij hebben datzelfde dialekt op de opper-Tshuapa, doch onder vinden weinig moeilijkheid in de school en de kerk met ons Ionkundo. Nu heeft Basankoso besloten, dat men het plaatselijk dialekt zou gebruiken als voertaal minstens in de lagere klassen; dat ook de beginselen van schrijven en rekenen enz. in dat dialekt zouden worden gegeven; terwijl voor den tweeden graad de boeken in het hooffdialekt zouden zijn, dat de jongens op zeer korten tijd zullen leeren voor zoover het verschilt of nog niet gekend is. Dat is dus ook een systeem voor éénmaking, dat het overwegen waard kan zijn voor andere streken. (7-9-39)

Le Sens des Préfixes Nominiaux en Mashi.

NOTES.

1. Le mashi est la langue des Bâshî, tribu nombreuse établie sur la rive ouest du lac Kivu et de la Rusizi, entre la rivière Nyabârongo, au nord de Mwânda (Katana), et la rivière Lûzîzi, qui se jette dans la Rusizi près de Kasheenyi (Kamanyula). Officiellement l'Administration les appelle Banyabungu, nom que les Banyarwanda leur donnent.

2. Il y a 5 voyelles : i ; e mi-fermé ; a ouvert postérieur ; o mi fermé ; u. Leur quantité varie ; les longues se représentent par la voyelle doublée, qui se prononce donc comme un seul son ; p. ex. nyâama : ma mère ; à côté de nyama : animal, viande.

Mais il faut remarquer que devant les groupes de consonnes commençant par une nasale (nd, ng, mb, etc.), la voyelle est toujours longue, par conséquent, il est inutile de la doubler dans ces cas ; donc : bûlénga = bûleenga : art ; ntambala = ntaambala : bataille ; etc.

3. Quant aux consonnes, il faut remarquer ce qui suit :

Le son représenté par rh est un r fricatif : il se prononce, la pointe de la langue relevée vers la partie antérieure du palais, sans toucher, et vibrant légèrement sous l'émission d'un souffle assez fort. Ce son correspond toujours à un t dans les langues voisines, et ce t se retrouve en mashi

après la nasale ; p. ex. rítanda est le pluriel de lûrhanda : hotte.

r roulé ordinaire est un phonème différent : p. ex. ábiiru : les noirs ; abii-rhu : les nôtres, nos compagnons.

r et l appartiennent au même phonème, l devenant généralement r après les voyelles i et e ; p. ex. kûlanga : garder ; kúciiranga : se garder.

ny représente n+y ; la palatale nasale n'existe pas.

Les autres consonnes ne présentent pas de caractères particuliers ; c est l'affriquée prépalatale sourde (tsh) ; tandis que j est l'affriquée prépalatale sonore (dj).

4. Les tons ont été notés aussi exactement que possible, bien que leur étude en soit encore à ses débuts. ¹⁾

Sans compter le locatif (qui est constitué de quatre préfixes : ha, ku, mu, e), le mashi possède quatorze préfixes nominaux, à savoir : ba, bi, bu, hi, i, (ou li), ka, ku, lu, ma, mi, mu, n, rhu, ci.

Leurs combinaisons déterminent dix classes nominales :

1. mu - ba

2. mu - mi

1) Pour lire les tons : il est entendu que toute syllabe qui ne porte aucun accent, se prononce sur un ton bas ; l'accent aigu (é) marque le ton haut ; ù (u avec accent grave) équivaut à ú (u avec ton haut).

3. n - n	7. ku - ma
4. lu - n	8. bu - ma
5. ci - bi	9. ka - rhu
6. i - ma	10. hi - rhu ²⁾

La signification et la fonction de ces préfixes sont avant tout grammaticales. Il n'est pas douteux cependant que leur valeur réelle s'étend plus loin, et qu'ils ont comme but de diviser les êtres en diverses catégories selon leur nature ou leurs qualités. Dans certains cas le fait est évident : ainsi kabwa est le mot qui désigne le chien en général ; lubwa est un grand chien ; cibwa est un chien méchant ou se dit par dérision ; hibwa est un petit chien ; mbwa ne se dit que comme insulte à un homme.

Est-il donc possible de déterminer de plus près le sens de ces préfixes ? Il est légitime d'essayer quelques inductions prudentes ; mais il faut se garder de donner aux conclusions une portée trop absolue, car bien des questions restent pendantes. D'ailleurs tout être se présente sous des aspects divers, de sorte que dans les cas particuliers l'on se demande pourquoi tel préfixe lui est assigné plutôt que tel autre ; une telle question n'a de réponse que dans le point de vue pris par la langue elle-même, et qui peut se défendre aussi bien qu'un autre. Les Indigènes sentent par intuition que tel préfixe convient dans tel cas et pas

2). Le préfixe est très souvent précédé d'une voyelle qui fait fonction d'article : p. ex. muntu, ou bien omuntu. Cette voyelle est a si la voyelle du préfixe est a (aba, aka, etc.) ; o si la voyelle du préfixe est u (omu, oku, etc.) ; e si la voyelle du préfixe est i (emi, ebi, ehi,), et pour le préfixe n (en). Cette voyelle-article a toujours un ton haut. Son emploi est soumis à des règles assez subtiles, et est très différent de ce qu'il est en kinyarwanda par exemple. Quand le substantif est employé seul, normalement il ne prend pas d'article.

dans tel autre ; mais ils ne peuvent fournir d'explication de ce fait, et ne semblent pas avoir une idée claire du sens général que peut avoir un préfixe.

I. MU (OMU) : préf. sing. de la 1re classe nominale. Plur. ba.

Cette classe, très fournie en mots, ne contient que des êtres personnels :

muntu	homme
mwaana	enfant
múnyéré	jeune fille
murhambo	chef de colline
mùgòli	femme de chef
mùzimu	esprit d'un défunt

II. BA (ABA) : préf. plur. de la 1re cl. nom. Sing. mu.

1. C'est le pluriel du précédent : bantu ; baana ; bányéré ; barhambo ; bángóli ; bázimu.

2. Un certain nombre de mots, désignant la parenté, n'ont pas de préfixe au singulier, mais prennent ba au pluriel ; ainsi :

lárha	mon père	hálárha
nnina	sa mère	bannina
ibá	son mari	biibá
ishazaala	son beau-père	biishazaala

De même tous les mots commençant par sha et par nna ou nya ³⁾ :

shakulu	grand-père	báshakulu
nnákuno	le roi	bánnákuno

3) sha veut dire « père » (sho : ton père ; ishé : son père) et n'est employé qu'en composition. — nna désigne un lien de dépendance très étroite ; et en premier lieu celui de la mère et de l'enfant, nna peut s'employer seul, comme substantif et au singulier seulement, dans le sens de « propre mère » : nná wá mwaami = la mère du roi ; ou bien avec une finale adjectivale : nnákulu = sa grand-mère. En second lieu, le lien du propriétaire et de sa propriété ; dans ce sens on le met

ou les mots composés de nna ou nya et d'un substantif ayant son préfixe propre: nyá-mu-gunga, hyène: bá-nyá-mu-gunga. C'est sans doute par analogie que sont traités de la même façon les quelques substantifs sans préfixe qui ne désignent pas la parenté, comme hungwe, corbeau, báhungwe; — ou les mots étrangers auxquels les Indigènes ne trouvent pas de préfixe acceptable: Pasaka, Pâques, bapasaka.

3. Une vingtaine de mots (des noms de parenté pour la plupart) prennent ba au pluriel, tout en gardant leur préfixe singulier:

múlárha mon oncle paternel, bàmúlárha
mùnyóko ma tante maternelle, bàmùnyóko
lúbaka épervier, bálúbaka (ou bien:
mbaka, m haut!)

Ce phénomène s'explique peut-être par la nécessité de distinguer les mots? Ainsi le pluriel régulier de múlárha serait: bálárha, ce qui veut dire: nos pères. (Mais c'est par le ton que mbaka, éperviers, se distingue de mbáká, difficulté!)

4. Un seul mot n'est jamais employé qu'au pluriel: baasi, plante médicinale, remède.

On remarquera que ba s'applique moins strictement aux êtres personnels que le singulier mu.

III. MU (OMU): préf. sing. de la 2^{me} cl. nom. Plur. MI.

Cette classe semble avoir pour but de faire ressortir qu'il y a quelque caractéristique

devant toutes sortes de mots: nná-lúgo=le maître du kraal. En troisième lieu, le lien du maître et de ses subordonnés: nnáhámwírhu=le maître d'ici chez nous, c'est-à-dire notre chef.— nya a le même sens que nna, mais s'emploie seulement dans certains mots composés.

tère remarquable dans un être: sa grandeur, son étendue, son importance, sa valeur, etc. Elle réunit un très grand nombre de mots de toutes sortes, qui désignent notamment:

1. le travail et les objets travaillés, ingénieux:

mùkolo	travail
mùherho	arc
mùgushu	serpette
mùshúmi	frange (en lanières de cuir)
mùkwéége	fil en métal.
mùrhego	piège.

2. le corps et des parties étendues ou plus importantes du corps:

mubiri	corps
mùgongo	dos
mùlundi	jambe
mùrhíma	cœur
muko	sang
mùkunga	cordon ombilical

3. Ce qui couvre beaucoup d'espace en longueur ou en largeur:

mùzinzi	caravane (en file)
mùhanda	grand route; parvis
mwandu	un grand nombre
mùzirhu	forêt
mùrhundu	agglomération de cases
mùlangaana	crête allongée et plate d'une colline

4. Des faits considérés comme redoutables, des phénomènes naturels effrayants ou simplement remarquables:

muziro	tabou, interdit
mùlyaamo	peste bovine
mùlaba	tempête (sur mer)
mùlazo	éclair
muliro	feu
mweezi	lune

5. Des sentiments désagréables et particulièrement forts, des sensations dou-

loureuses :

mùtúlá	indignation
mùjíná	rancune
mùlago	détresse
mùlengi	larme
musonga	point de côté
mùsísí	frisson

6. Quelques aliments plus appréciés ou plus rares :

mùshunga	bière de sorgho
mukondo	bouillie pour bébés
mùkanyi	colostrum de vache
muunyu	sel

7. Les mots appartenant à d'autres classes prennent ce préfixe quand on veut exprimer que la chose présente quelque caractère démesuré :

nyũmpa = case ; mùyũmpa = grande case mal proportionnée.

cijumbu = patate douce ; mujumbu = grosse patate difforme ; etc.

8. On dit communément que dans les langues bantoues cette classe contient les noms d'arbres. En máshí elle réunit en effet un certain nombre de noms de plantes et de parties de plantes :

mùrhi	arbre	mùkonzi	pandanus
mùlonge	bambou	musihe	chiendent
mùtùdu	ficus	mùzi	racine

Néanmoins on trouve beaucoup plus de noms de plantes dispersés dans les autres classes, de sorte que cette catégorie de mots n'est guère caractéristique du préfixe mu.

IV. MI (EMI) : préf. plur. de la 2me cl. nom. Sing. MU.

Pluriel du précédent :

míkolo, míherho ; migushu, mishùmi, etc.

Quelques mots ne s'emploient qu'au pluriel : mizimu épreuve judiciaire (poison ou autres)

míkero douleurs de l'enfantement
mírugi délire.

V. N (EN) : préf. sing. de la 3me cl. nom. Plur. N.

Cette classe, qui est nombreuse, se rapporte à l'activité des êtres et aux rapports sociaux :

1. Elle contient la plupart des noms d'animaux :

nyama	animal	ñjoka	serpent
ñkáavu	vache	ngwi	léopard
mpene (m haut !)	chèvre	ñtala	lion.

2. On y place des agents qui se signalent par leur activité spéciale, importante, parfois désastreuse :

ñnaama	esprit protecteur
ñtũmwa	ambassadeur
ñtwaali	héros
ngabo	foule humaine, troupes
ñdyáalya	hypocrite, traître
mboho (m haut !)	vent froid, le froid.

ou encore des personnes qui ont un rôle ou une situation spéciale dans la famille ou la société indigène :

ñfula	garçon premier-né
ñsũli	fille nubile
ngumba	femme stérile
ñshizo	homme sans héritier.

A cette idée doivent se rattacher des membres du corps qui possèdent un rôle caractéristique :

ñfune	paume de la main
njingo	articulation
mmónyi (m haut !)	pupille de l'œil.
nda	ventre

de même ce qui fait souffrir, des maladies :

nyoorha	soif
ñdwaala	maladie
ñkuula	plaie pianique au pied
ñkũmbi	maladie vénérienne

3. Dans cette classe se rangent les outils et instruments de l'activité humaine :

nyundo	marteau
ńfuka	houe
mbáshá (m haut)	hache
ńgoorho	épée
ńdáha	calebasse
mbéhe (m haut)	écuelle (en bois)

Ou encore ce qui sert à certaines relations sociales :

ńtuulo	tribut (par lequel on reconnaît l'autorité)
ngulo	dot de mariage
ńdiiso et nkwegweso	cadeaux à offrir au cour des cérémonies du mariage
ńdamuso	cadeau d'entrée en matière, par lequel le jeune homme signifie à la jeune fille qu'elle est l'élue de son choix.

4. À la même idée générale se rapportent les actes qui supposent quelque éventualité psychologique ou sociale :

ńtambala	bataille
ńdálwe	rixes d'ivrognes
ńdũulu	cri d'alarme
ńgeso	coutume
ńtérékeero	acte sacrificiel
ńtumba	danse rituelle du mariage.

5. Dans cette classe on trouve quelques noms de lieux. Les-uns sont nettement en relations avec l'homme, sa vie sociale ou familiale :

ńyũmpa	habitation
mbali (m haut)	fond de la case
ngo	cour
ńjira	chemin

Les autres évoquent peut-être quelque activité de la nature :

ńyánja	le lac (Kivu)
ńtondo	montagne
ńmanga	précipice.

NOTE. — Quelques mots, peu nombreux, prennent un second préfixe devant n : ci-n-golongolo, idiot; plur.: bi-n-golongolo.

bu-n-térézi, endroit glissant.

mu-m-barhi, manioc; plur.: mi-m-barhi.

Ces mots ne se présentent jamais sous une autre forme. Seule la classe ba présente un autre type de préfixe double (II.3).

VI. LU (OLU) : préf. sing. de la 4^{me} cl. nom. Plur. N.

Cette classe est nombreuse.

1. Un premier sens général est celui d'unité dans ou malgré la diversité :

a. — individualité de l'être de série (c'est-à-dire qui appartient à un groupe composé d'êtres semblables entre eux) :

lũjũci	abeille
lũviiri	cheveu
lũsima	enjambée
lũhãnde	côté, moitié
lũshaali	morceau de bois à brûler
lũgasha	claquement de la main pour rythmer.

b. — unité du tout composé de parties individuellement distinctes et semblables entre elles :

lũkere	rangée
lũnigi	collier de perles
lũgurhu	haie
lũbũla	grêle
lũme	rosée
lũumvi	porte (en roseaux)

c. — unité d'un être malgré sa longueur et sa minceur :

lwiishi	cours d'eau
lũbibi	limite
lũhĩku	ficelle
lũsaarhi	lampe (de lance)
lũmanika	ver solitaire
lũsi	nœud coulant

d. — espace découvert formant un tout :

lũhala	crâne chauve
lũbala	brousse sans arbres
lũhandahanda	chemin entre 2 haies

luhya espace vide dans le cercle
des danseurs.

2. Dans un autre sens, lu se rattache au préfixe précédent n, qu'il prend comme pluriel. Dans beaucoup de cas, en effet, lu désigne « ce qui sert à faire » tel acte; cette idée est plus large que celle d'instrument dont il s'agissait plus haut (V, 3). La plupart des mots de cette catégorie finissent en O :

lurhyaazo pierre à aiguiser (kurhyaaza, aiguiser)

lwiigulo clé (kuyiigula, ouvrir)

luderho parole (kuderha, parler)

lühembo récompense (kühemba, récompenser)

lùlobo hameçon (kùloba, pêcher à la ligne)

lùkenyerwa ceinture (kùkenyera, se ceindre)

3. Dans le même ordre d'idées, beaucoup de mots présentent le sens de « ce qui sert à contenir »; d'où l'idée de creux :

lwiibo van

lùrhandà hotte

luhago vessie, sachet

luhi creux de la main

lùhooho alvéole vide d'une dent

lukunda grotte.

4. Enfin, il a été dit que le préfixe n désigne certains agents (V, 2): c'est en relation avec ce sens, probablement, que lu présente la signification d'un augmentatif d'action :

lùhene chèvre très féconde

lubwa gros chien

lùngere chef-bouvier

Lugaba le Grand Distributeur, Dieu :

à quoi il faut rattacher des mots comme :

lùlimi langue lùbindu eau bouillante.

et le sens de péjoratif ayant trait à des êtres qui inspirent de la répulsion, du mépris, de la crainte, une vague terreur :

lufu la mort lùumve caméléon

lùkùba calamité lùhungu épilepsie

lùbanja procès lwirhangulira araignée

VII. N (EN) : préf. plur. de la 3^{me} et de la 4^{me} cl. nom. Sing. n et lu.

Les mots qui ont n au singulier ne changent ni de forme ni de sens au pluriel.

Quand le singulier lu désigne un être appartenant à une série, le pluriel désigne souvent toute la série, un ensemble :

nviiri la chevelure (nviiri zaage, sa chevelure)

nshaali le bois à brûler, la provision de bois.

(à suivre)

DOT-TITRE DE MARIAGE

Le titre de mariage est erronément appelé dot par les coloniaux de la première heure et les historiens européens.

Ce titre est constitué après délibération sur sa composition entre les pères juridiques des époux. Les objets, instruments du titre, sont déposés par le mari devant le témoin et par celui-ci devant la future qui devient épouse en les déposant devant son père. La cérémonie a lieu en public devant la case du père de la future.

Les délibérations sur la composition du titre ont pour objet les honneurs à représenter par les divers objets ou instruments qui composèrent le titre instrumental de preuve solennelle du mariage. Ces honneurs sont principalement : 1) le rang des familles, et 2) les qualités des époux.

A cela s'ajoutent des actes généraux ou des exigences particulières, telles que le besoin d'établir un fils en mariage ou une dette familiale urgente. Rappelons ici cette pensée de Saint Thomas d'Aquin : « lorsqu'il s'agit de satisfaction, on fait plus attention aux dispositions de celui qui l'offre qu'à l'importance du don offert ». Or la satisfaction du père de la mariée est bien le but de l'obligation, résolue par la remise des objets.

A partir de la livraison de la femme, le titre, qui a représenté le futur, figure l'épouse elle-même ou mieux son mariage, dans son propre clan.

La science juridique n'étudie pas la signification que l'homme donne aux choses, mais bien leur nature en elles-mêmes. Toute

la théorie juridique du régime matrimonial nègre devient lumineuse lorsqu'on prend les objets remis au père de la femme pour les titres de preuve du mariage.

Diverses théories fausses ou incomplètes ont été émises par les Européens sur la preuve instrumentale du mariage primitif. Les erreurs européennes sont de deux ordres : les unes veulent abolir le titre solennel et dès lors abolissent le mariage, les autres veulent lui donner une valeur économique au lieu de sa valeur juridique et dès lors corrompent le droit de mariage. Lorsque le Nègre constate le concours de ces deux opinions chez le civilisateur il cesse de respecter ce droit, de respecter le mariage et de se reproduire.

1. D'abord, certaines théories attaquent le principe même et disent que la femme nègre est dans une position inférieure parce qu'elle est mariée par instrument. Les mêmes vanteront le sacrement, sans voir combien c'est l'honneur de la femme nègre d'être titrée, comme épouse légitime juridique-religieuse, par le moyen d'un sacramental.

2. Ensuite le mariage nègre n'est pas un achat et les titres de mariage n'en sont pas le prix.

Deux choses trompent l'Européen : l'usage de la preuve littérale leur a fait oublier l'existence en droit de la preuve instrumentale ; puis le fait que les instruments de preuve peuvent avoir de l'importance

comme valeur familiale ou économique leur fait penser que chez le primitif la pensée juridique est absente alors que c'est le contraire.

3. Si les objets livrés en mariage ne paient pas un achat de la femme, il n'est pas non plus de l'essence juridique de cette livraison que ces objets soient une *compensation* ou une *contre-valeur*.

D'abord il ne faut pas que les termes « paiement ou prix » soient remplacés par les termes « contre-valeurs ou compensation », si ce n'est pas pour exprimer un rapport juridique autre.

La compensation juridique est un des modes d'extinction des obligations, tout comme le paiement. Le terme s'avère donc comme peu juridique en l'espèce. Cependant à côté d'une propriété compensée par l'impense d'une autre propriété, qui sert de paiement ou de contre-valeur, il peut y avoir un contrat autre que ceux qui, comme la vente ou l'échange, transfèrent la propriété et dans ce contrat alors il peut y avoir des éléments commutatifs ou synallagmatiques. Ces éléments purement contractuels seront relatifs à la forme juridique elle-même ou bien ils seront un accessoire du contrat principal. Ainsi, quoique le papier, le parchemin, l'instrument d'un contrat littéral ait de la valeur économique, les parties n'ont égard à son prix que par une stipulation accessoire quant aux frais de l'acte.

Mais l'instrument de la preuve instrumentale a une tendance à devenir économiquement important sans que pour cela même le fond du droit change. On ne peut donc rien conclure, quant au fond du droit, de l'importance de l'objet livré. Néanmoins, dans l'obligation juridique des peuples primitifs,

l'appartenance livrée comme engagement est de valeur économique plus petite que l'objet livré comme signe de satisfaction.

C'est bien dans l'obligation antique qu'il faut rechercher la signification juridique des objets livrés : la forme est ici en jeu et non pas la valeur économique, même pas comme accessoire en elle-même. Ce qui importe c'est le mode juridique selon lequel un objet livré porte contre-valeur : or c'est ici comme signe, comme preuve et alors la contre-valeur est dans l'acte : *id quod actum est*, ce qui est agi. Ainsi dans le mariage par obligation antique, la livraison de la femme forme contre-valeur de la livraison du titre, qui représentait le fiancé.

a) Certains ont mis en avant que ces objets compensent la *perte de travail de la femme*.

Observons que les diverses interprétations que la coutume locale donne d'un même phénomène juridique sont souvent déficientes, de telle sorte que ce n'est pas dans certaines variantes locales qu'il faut chercher le sens des institutions. Cela dit, on observera par ex. chez les Azande et beaucoup d'autres, que les femmes pour lesquelles les objets livrés sont les plus importants sont précisément celles que leur rang social dispense de tout travail.

b) D'autres pensent que le clan de la mariée reçoit une compensation pour *la perte de son membre*.

Mais le clan de naissance ne perd pas son membre. Le principe nègre est que la parenté ne se perd pas. D'autre part nous avons vu que, pour contre-partie de la livraison de l'épouse, le mari avait livré une obligation et que celle-ci se résolvait en la livraison d'une appartenance qui le figure lui-même. Mais un titre de preuve repré-

sente l'objet de l'accord qui, dans le mariage, est la vie conjugale. Or la preuve donnée par le mari représente sa propre obligation; elle garantit les devoirs de sa charge de mari. Ainsi la preuve et la contrepartie livrée par le mari ont toutes deux le même objet: elles se confondent comme forme contractuelle et non pas comme valeurs économiques.

Les objets livrés dans les contrats primitifs des peuples illettrés ont été remplacés par les preuves littérales. La remise d'une appartenance, d'une part livre au droit de quelqu'un, comme le fait une preuve, et, d'autre part, au pouvoir magique dans le droit sacré ou mieux dans le fond du droit.

C'est l'idée de sûreté des transactions juridiques et non pas celle de contrevaieur, qui prédomine.

c) On a dit aussi que les objets délivrés sont *la contrevaieur de la puissance paternelle*.

En un sens il en est ainsi, mais ce sens est précisément celui dans lequel un titre de preuve d'un droit est un titre de paternité. Ce qui est moins exact alors c'est de penser que le titre est la contrevaieur de la paternité du père de l'épouse: il est la figure du droit de légitimation de l'épouse dans le clan marital et là il n'est pas contrevaieur autrement que de la livraison de l'épouse, laquelle livraison suit la constitution du titre. Comme le père du mari cède un démembrement de sa personnalité juridique, de son paternat, il en fournit en même temps une preuve tangible, un sacramental. Comme van Apeldoorn l'a montré pour les anciens Germains la transmission du pouvoir paternel est l'objet du contrat entre la mariée et son beau-père. Cela est,

disons-nous, parce que le droit c'est la paternité.

d) Parmi les vues incomplètes sur les titres de mariage figure encore celle qui ne voit là que le paiement ou la contrevaieur de la *fécondité* de la femme.

D'abord les versements sont antérieurs à cette fécondité: ils titrent précisément la fécondité, ils la légitiment et l'autorisent. Ce qui est vrai c'est que jusque là cette fécondité constitue une faute sanctionnée dans le droit sacré. D'ailleurs, outre le titre de mariage, le Nègre constitue des titres supplémentaires pour les enfants.

4. Les objets livrés ne sont pas non plus objet *d'échange*, comme l'ont écrit plusieurs Européens. L'échange, comme la vente, opère transfert de propriété; or, la fille reste toujours propriété de son père; les objets remis restent de même toujours propriété du constituant. Il faut distinguer de l'échange des biens qui forment le fond du droit, l'échange des formes de preuve.

5. Il est de même incomplet de ne voir dans ces objets que la *garantie de stabilité* du mariage ou encore un gage du mariage.

Certes, nous sommes devant une sûreté accessoire du mariage, mais du genre qu'en droit on appelle *preuve*. La preuve garantit en effet la durée de la volonté du contractant contre lequel elle est constituée. Mais c'est une garantie de pure forme et non pas, comme le gage, une garantie accessoire et réelle. En effet le gage, au sens juridique, n'est pas une forme solennelle mais une forme accessoire. Or tout le régime matrimonial prouve que l'objet livré au père de la femme est forme solen-

nelle de l'acte de constitution du mariage. Lorsqu'on écrit que le titre dotal est le gage de l'exécution des obligations du mari on veut dire, au sens large, que cette preuve l'engage à s'exécuter et le lie, ou qu'il y a « promesse. »

6. Il est faux aussi d'admettre que le mariage soit un prêt ou transfère un usufruit. Le mariage est une institution juridique primordiale, entre personnes de sexe différent. Cette différence des sexes, base du mariage, est indépendante des contrats patrimoniaux comme le prêt, l'échange, la vente. Ce n'est pas l'idée d'usage de la femme, ni d'usage à vie ou d'usufruit, qui forment l'objet du mariage quoi qu'en disent certains, noirs ou blancs. Le consentement de la femme fait d'elle une partie à l'acte, un sujet et non pas un objet du droit matrimonial. Elle agit comme une personne, encore que sa personne soit celle d'une puiaée, d'un enfant, d'une personne juridiquement incapable de contracter seule et sans assistance.

7. Enfin une objection sur le mode d'administrer la preuve dit: en cas de contestation sur le mariage on ne produit pas la dot; donc elle ne sert pas de preuve en justice. Répondons d'abord qu'un titre joue son rôle entre parties en dehors de toute procédure litigieuse. Ensuite lorsqu'on conteste le sens d'une preuve extrajudiciaire instrumentable, celle-ci ne se suffit pas à elle-même. Il en est ainsi même en cas de dénégation d'écritures. Aussi le témoin du mariage vient-il témoigner de la constitution du titre, de sa consistance et de sa non-restitution. Mais en règle, le titre peut être produit. En fait il ne l'est pas, parce

que la présence des témoins à l'audience rend la production généralement inutile et, surtout, parce que le mari ne nie pas le mariage ni la paternité légitime, mais au contraire, c'est le père de la mariée qui cachera le titre et le mariage pour se voir déclarer père juridique de l'enfant naturel; aussi l'aveu du père de la mariée qu'il possède le titre suffit-il généralement comme preuve de mariage en cas de conflit.

Un titre prouve deux choses: l'existence d'un droit ou la subsistance du droit. Or, s'il s'agit de prouver la subsistance du mariage le mari invoque la détention du titre aux mains du père: cela est fréquent et cela suffit, à moins que le père ne nie l'existence du mariage et du titre ou allègue la restitution. Quant à l'enfant, fruit de l'existence du mariage, le mari dira aussi: il est légitime, à preuve le titre détenu par vous. Si le père allègue la restitution, il doit la prouver; s'il nie la constitution du titre et du mariage, le témoin va le confondre. Ce qui fait preuve judiciaire, ce n'est donc pas la production à l'audience mais l'existence du titre aux mains du père.

8. Une autre erreur consiste à dire que les objets ne sont pas remis comme preuve du contrat entre époux mais qu'ils sont *afférents seulement* au contrat d'alliance entre les pères juridiques.

Certaines preuves ont une valeur *erga omnes*; d'autres valent seulement entre parties. Or, la preuve qu'une femme engendre des enfants légitimes est essentiellement publique; cette preuve a aussi pour objet l'objet même du mariage, du contrat entre époux, c'est-à-dire la légitimation de la vie conjugale.

Cette preuve est donc bien afférente

aux époux et à leur accord. Si l'on dit : que la femme devrait dans ce cas détenir elle-même la preuve de son propre contrat, il faut répondre que la femme est frappée d'incapacité juridique, en ce sens qu'elle n'est pas maître de sa personne, mais est possédée par un père juridique à qui il appartient de détenir son titre. Ensuite, si la femme pouvait le détenir elle-même, le mariage serait trop facilement éludé par la concubine qui produirait un faux titre de mariage.

9. Une objection encore dit : la « dot » nègre n'est que *la condition du consentement des parents*.

Nous répondons : c'est une condition de forme. Elle est requise, c'est pourquoi elle est solennelle ; or, ce qui est solennel en droit, c'est la preuve des actes.

Ensuite, si c'est la condition du consentement des parents, ce n'est qu'une des conditions ; c'est bien plus exactement la preuve que les autres sont remplies. Et c'est aussi bien une condition du consentement des époux, car la femme sinon déclare : tu me prends comme esclave, c'est-à-dire sans droit ni titre. Dans le clan du mari la femme étrangère est esclave, sauf preuve contraire. Le droit nègre exige donc cette preuve ; elle ne peut se trouver que là. Enfin rien n'autorise à dire que les mariés nègres se donnent leur consentement sans preuve.

10. Enfin une objection dit : *la preuve du mariage ne résulte pas de la « dot »* puisque si la livraison de la femme ne suit pas, il n'y a pas eu mariage.

Répondons que s'il y a la vie conjugale, sa légitimité ne se prouve que par les objets remis à cet effet. Le but de cette remise est bien de prouver que le concubitus

est légitime et non pas de prouver le concubitus lui-même. *Concubitus non facit nuptias*, dit l'adage.

Ne nions pas que le Nègre, le Tsigane, l'Oriental soient attachés à l'objet remis au mariage et qu'ils y sont attachés autrement encore qu'à une preuve. Ils veulent que cet objet leur soit cher.

Ne nions même pas que dans l'idée nègre actuelle la valeur intrinsèque des objets livrés comme instruments de la preuve constitue une garantie de plus de la solidité du contrat. Nions cependant que cette idée-là soit juste. En effet, dès que la valeur intrinsèque des instruments du titre est considérée, la valeur juridique baisse ou passe au second plan ou bien l'abus du titre fait passer la femme au second plan. Faute de vie économique, l'abus nègre principal fut de ce second ordre. Mais l'Européen colonisateur remplace le stade familial par le stade ultra-économique moderne ; le mariage nègre est remplacé par une sorte d'institution vénale digne d'un autre nom. Toute tentative pour ravalier le titre juridique à une contre-valeur ravale le mariage à un marché. Le but recherché dans le gros capital semble d'abord une sûreté plus grande du mariage, mais seule la portée juridique de la preuve lie la volonté sans la diviser contre elle-même. C'est à la vraie dot à former garantie économique. Néanmoins partout la vie économique a provoqué la surenchère des titres de mariage et fait prévaloir les instruments, et partout la discrimination entre l'économique dans l'instrument et le juridique dans le titre a été difficile à opérer.

En outre ne nions pas que chez certains la nature juridique des titres de mariage peut être violée par diverses significa-

tions accessoires. D'ailleurs, une institution primitive est en principe plus synthétique que les nôtres et elle peut, dans le cours des âges et des migrations, avoir perdu des éléments au profit de certains autres.

11. On objecte enfin que lors du mariage il faut prouver beaucoup de conditions d'existence et de validité. Or, dit-on, s'il est constitué un titre de preuve, celui-ci doit par lui-même prouver toutes ces conditions, sinon il ne forme pas un titre valable. Et la preuve instrumentale, dit-on ne peut jamais parler si clairement. Même s'il parlait en secret à l'oreille du magicien, le titre ne dira pas que les sexes sont différents, que l'âge requis existe, etc.

Répondons que les conditions à prouver par l'instrumentum sont une chose et les conditions du mariage une autre chose. Tant qu'il reste aux mains du père juridique de l'épouse, l'instrumentum dira: « son *conjuncto* est légitime, il est paternisé des deux côtés et cette paternisation a été accordée, est-il présumé dire, moyennant accomplissement de toutes autres conditions. »

Concluons que, comme preuve, l'instrument forme un *outil juridique très incomplet*. Nous y trouvons deux faiblesses principales:

- 1) il ne parle pas par lui-même.
- 2) il tend à être considéré surtout pour la valeur intrinsèque des instruments de preuve. En matière de mariage il y a à cela plusieurs raisons spéciales:
  - a) l'importance de la matière qui y fait tout sacrifier;
  - b) l'excès d'égard à la satisfaction due au propriétaire de la femme;
  - c) le fait que le titre, possédé dans le clan de la femme, prouve pour la filiation légitime dans le clan du mari et donc contre la paternité naturelle du clan féminin et contre la résidence de la femme dans son clan.

Il appartient au sens chrétien de faire évoluer le titre instrumental vers une forme moins matérielle; d'une part, à l'encontre d'une vénalisation, vers sa qualité de titre, et, d'autre part, vers une forme plus expressive, la forme littérale.

E. Possoz.

Art Indigène et Langue

L'art véritable est engendré sous l'inspiration d'un sentiment ou d'une idée de beauté. L'art indigène est d'inspiration indigène. Il lui faut comme base indispensable l'esprit indigène. Et comme l'art est social, cet esprit, tout en étant personnel à chaque artiste, ne peut se détacher de la mentalité générale du peuple auquel celui-ci appartient. D'ailleurs, sans cela, on ne pourrait plus parler d'art indigène.

Les populations de la Colonie, malgré certains caractères psychologiques et mentaux communs entre eux et avec la plupart des peuples qu'on appelle « primitifs », ne forment nullement une unité ethnique et culturelle.

Sous peine de tarir la source de tout art indigène, il est indispensable de conserver la mentalité indigène, inséparable elle-même de l'organisation sociale et de l'ensemble des éléments culturels. Ce qui ne veut pas dire qu'on doive les forcer à la stagnation. Mais qu'ils doivent évoluer progressivement, harmonieusement, en conformité hiérarchique avec leur « âme ».

Parmi ces éléments culturels la langue occupe une place prépondérante, comme le prouvent l'histoire en Europe et l'expérience au Congo. La perte de la langue maternelle cause au peuple un tort culturel immense et fait languir presque instantanément la vie artistique. Cela est particulièrement et tragiquement vrai là où une grande langue développée, culturelle et riche en productions « littéraires » doit céder la place à un langage inférieur, comme sont

p. ex. les langues commerciales (lingala, kingwana, etc.).

Cette influence néfaste s'exerce sur tout le domaine des arts, qui jaillissent des sentiments esthétiques. En effet, qui ne connaît le rôle de la langue maternelle dans les sentiments plus encore que dans le monde des idées? Quand on emploie couramment une langue inférieure, rudimentaire, les sentiments artistiques et autres en pâtit inévitablement. Car ces langages sont inaptes à l'expression tant soit peu exacte des sentiments. Et personne n'ignore qu'il existe une influence réciproque entre le sentiment et son expression verbale.

Il faut ajouter la valeur toute spéciale de la langue pour le style oral et la production d'une littérature indigène. La beauté artistique du style oral ne peut être pleinement goûtée que dans la langue de laquelle il est issu et dont il se sert. Le développement de cet art est de même intimement lié à la conservation et à l'évolution progressive de la langue maternelle. Cela est si caractéristique, que les différences dialectales jouent leur rôle dans l'art populaire au Congo comme en Europe, mais dans la Colonie, du moins chez les Mongo, elles gênent moins dans le style oral que dans les autres domaines. Étudier et prouver cette affirmation nous mènerait trop loin, car il faudrait l'appuyer sur une grande quantité de documents et nous devons donc attendre que ceux-ci soient publiés.

La naissance et le développement

d'une littérature indigène sont inséparables de la langue. Car celle-ci est non seulement le truchement approprié et adapté des sentiments et des idées, mais elle a encore des relations particulières avec le style oral ancestral. A vouloir créer de toutes pièces une littérature indigène on perd son temps. Car alors elle calque nécessairement des modèles européens : elle se « dénationalise », se nivelle et devient fatalement vulgaire, puisque sans personnalité.

En outre, le goût pour la littérature ne peut être développé chez l'indigène qu'au moyen d'une éducation préalable sur la base du style oral existant. Car cet art ancestral est compris et goûté par les autochtones, individuellement et en groupe. Des recueils de ces productions artistiques sont indispensables pour la création de la littérature. Sans le style oral goûté, étudié et analysé, la soi-disant littérature indigène reste une chimère ou est sans base, et ne tardera pas à sombrer dans la vulgarité.

On n'a qu'à se rappeler l'histoire des littératures européennes pour s'apercevoir que toutes ont tiré leur origine du style oral ancestral, conservé partiellement dans les premiers livres, conjointement avec la littérature religieuse (Bible, écrits des Pères de l'Eglise, etc.). Peut-on penser sérieusement que nos indigènes pourront brûler cet-

te étape par laquelle tant les Grecs que les ancêtres des nations modernes ont dû passer ?

Comme conséquence de ce qui précède, il appert que l'étude grammaticale et stylistique de la langue maternelle doit occuper une place prépondérante dans toute école qui désire donner une formation artistique et favoriser le progrès des arts indigènes. Travailler à cette formation en négligeant la langue maternelle est non seulement faire fausse route, mais se leurrer d'apparences.

Les vrais et sincères amis de l'art indigène ne peuvent se désintéresser de la question linguistique indigène, puisqu'elle nous l'avons vu, est d'une importance capitale pour l'avenir des arts indigènes, ceux-ci formant bloc entre eux et avec la formation culturelle entière d'une population donnée. Ils auront à cœur de protéger et de favoriser, par la parole et l'exemple, les vraies langues tribales, à l'exclusion des jargons et langues commerciales ou « universelles ». De cette façon ils rendront à la cause des arts indigènes un des services les plus grands et les plus nécessaires, qui portera plus de fruits que la plupart des autres activités — si méritoires soient-elles — en faveur des arts et métiers indigènes de la Colonie.

G. Hulstaert, M. S. C

NKUNDO en MONGO

De namen Nkundó en Móngo worden tegenwoordig veelal door elkaar gebezigd. Het wordt zelfs lastig om juist uit te maken hoever zij vóór de komst der blanken verspreid waren.

Men mag echter wel de volgende groote lijnen als vaststaand aanvaarden. Het gebied van het Leopold-II-meer kende den naam Móngo niet. De stammen daar noemden zich Nkundó. Doch die naam was voor uitbreiding vatbaar. De Ekonda zijn Nkundó: doch als zij van Nkundó spreken, bedoelen zij meer speciaal hun noorder-buren (Bokóté en Bombwanja). Echter noemen zij zich zelf ook Nkundó, evenals de naburige zuider-volken (Badia, Basakata) hen aldus noemden. Zoo ook noemden de Nkóls en Bombwanja der Lokoló de naburige Ntómhá: Nkundó, Nkundéngóló = Nkundó met strepen-tatoeëring.

De stammen tusschen Ruki en Ekonda noemen alle stammen ten zuiden: Ekonda (zoowel de Ekonda *sensu stricto*) als de Ntómhá van Inongo en Bikoro, de Bombóliásá, de Bolia, de Baséngélé, de Iyémbe, enz. Van den anderen kant, indien zij zelf allen Nkundó zijn, hoort men bij hen toch dikwijls den naam Nkundó stellen tegenover Bombwanja. Zoo zal een Bombwanja zoowel zeggen dat hij Nkundó is als dat hij het niet is; ook even goed dat hij geen lonkundó spreekt als dat hij het wel doet. Zoo ook zijn de waterstammen van die rivieren Nkundó of niet, al naar gelang zij zich stellen tegenover de stammen van het binnenland of met dezen samen tegenover buitenstaanders. In het

eerste geval zal Nkundó beteekenen: binnenlanders; in het tweede een volksgroep tegenover vreemden. In de eerste beteekenis zal een Ngombe u kunnen zeggen: bij ons, Ngombe, zijn zoowel Nkundó als Elingá.

Langs de Opper-Loilaka noemen de stammen zich eveneens Nkundó. De Ntómhá-Wángatá van Wafanya, de Injóló, en de andere Imoma, alsook de Boléngé-Isaká zullen u echter beweren dat de boven wonnende stammen (Mpóngó en Mpéngé) geen Nkundó zijn. En zoo de eerste iets meer in de gratie staan, de laatste zullen toch altijd doorgaan als Nkóls, als minderwaardigen. Van den anderen kant zullen deze Mpóngó en Mpéngé de stammen der Lómélá beschouwen als minderwaardig, als Nkóls. Wel wonen er Nkóls-groepen op de Lómélá, doch de meeste stammen zijn Bosaka, - zuiver Móngo, en ernaast wonen de Bosli, stambroeders der Mpéngé. Deze Bosli noemen, evenals de Mbólé van tusschen Lómélá-Salonga, de westelijk wonnende Yongo: Nkundó, hetgeen uitsluitend of bijna, steunt op den aard der tatoeëringen.

De Mbólé van den Bus-Blok breiden den naam Nkundó ook uit op de Boángi en Injóló.

Men ziet dat die naam voor uitbreiding vatbaar is. Zoo is het ook met den naam Mbólé, die van uitbreiding verschilt naar gelang van de stammen. Zoo zullen de Nkengo de naburige Losanga, Ngélé, Itété, en dgl. Mbólé heeten. Terwijl vreemde stammen den naam eveneens op Nkengo, Lwelé, enz. zullen toepassen.

Om tot Nkundó terug te keeren, deze naam lijkt oorspronkelijk niet verbreid ten Oosten van de Salonga en ten Noorden van de Busira. ¹⁾ Terwijl in diezelfde streek de naam Móngo weinig of niet in gebruik was; hoewel hij nu algemeen gebezigd wordt, minder nochtans dan Nkundó.

Vraagt men aan de Nkundó van de streek van Ingende of zij Móngo zijn, dan zult ge gewoonlijk een bevestigend antwoord ontvangen. Vraag echter: waar wonen de Móngo? en men wijst U naar het Noord-Oosten: Bonyángá, Lingoi, Bokála, Wáola, en de stammen verder over de Ikelemba. Komt men nu bij de Bonyángá en vraagt men naar de Móngo, dan wijst men U verder op, naar Bokála en over de Ikelemba. Bij de Bokála zendt men u naar de Isaká, Boléngé, Ikengó, Buya, Boeké. Steeds maar verder het Noorden en het Oosten in! Slechts wannér men komt tusschen de bronnen der Lolangó en der Losálifa houdt dat zenden van Pontius naar Pilatus op. In de streek van Bokóté zal men aldus, wanneer men het heeft over de Móngo, spreken over de Ilóngó la Ngonda, die trouwens officieel de hoofdj der MONGO vormen. Zou de naam Móngo zich van uit deze groep over alle naburige stammen hebben verspreid? In alle geval hebben wij bij deze groep de lijn waar de naam niet verder meer naar het Oosten wordt opgeschoven, tenzij inclusief.

De stammen achter Bokóté worden daar nog Nkundó genoemd, al zijn zij voor de meer stroom-af-wonende stammen reeds lang Móngo. De Bokóté en de Bonsela noemen zich zelf noch Nkundó noch Móngo.

1) Nochtans blijkt er nog een « Nkundó-eiland » te bestaan in de streek van Befale, volgens P. J. Vesters (Aeq. III, 1940, bl. 30). Is deze naam wel degelijk van vóór de komst der Blaaken in gebruik?

maar Élingá en Eléku. Voor de naburige Mbólé zijn echter deze Eléku wel Móngo. Men ziet dat ook hier weer de namen rekbaar zijn en de uitbreiding van hun betekenis van de plaatselijke toestanden afhangt.

Gansch in het Noorden, langs de Lulongo en beneden Lopori en Luo, spreekt men stilaan niet meer van Nkundó, doch slechts van Móngo. Deze naam wordt ook verder naar het Oosten en Zuid-Oosten gebruikt, met hier en daar een bocht in de grens. De Bongandó noemen zich zelf echter niet meer Móngo. Op den bovenloop der Tshuapa duikt de naam weer op, waar hij door de Bosaka en Boyela gebruikt wordt. Ook verder in de Lomami en Sankuru (Bakusu, Batetela) schijnt de naam Móngo nog voor te komen.

De grens tusschen de namen Nkundó en Móngo loopt dus in groote lijnen van het Noord-Westen naar het Zuid Oosten. Beide namen verschillen in uitbreiding naar gelang van de plaats. Tegenwoordig loopen zij meer en meer door elkaar, daar zij geen ethnische noch linguïstische groepen dekken, en de reizen, betrekkingen, enz. de inlanders meer en meer het besef geven, dat die namen slechts een geographische betekenis hebben.

Men kan deze geschiedenis der namen vergelijken met die van namen in Europa. Zie de uitbreiding van den naam Vlaanderen. Idem de wijzigingen in de extensie van den naam België, die een zeer groot gebied besloeg ten tijde der Romeinen, later officieel verdween, dan weer opdook voor de heele Nederlanden en ten slotte weer werd ingekrimpt; terwijl gedurende een zekeren tijd door « Belgische taal » het Nederlandsch bedoeld was en de Leo Belgicus niets anders was dan de Vlaamsche

leeuw. Zoo ook vergelijkte men de uitbreiding van de namen: Deutschland, Allemagne, Germania. Zoo ook voor Frankrijk: Ile de France, staten der Fransche koningen. tot het huidige Frankrijk toe (denk aan « Le petit Savoyard »: pars pour la France; aan Bretagne vóór het met Frankrijk vereenigd was: enz.)

In het land van Waas spreken de oudere menschen nog steeds over de provincie Antwerpen als « Brabant »; terwijl Kalloo de naburige « binnenlanders » Vlamingen noemt! Het hoeft ons dus niet te

verwonderen dat de namen in Kongo niet zoo vast staan als kamergeleerden wel zouden wenschen. En men weze dus voorzichtig in het gebruik van namen van volkeren; men steune niet enkel op een naam om grenzen te trekken van stammen of talen, doch onderzoekte liever de – vaak ingewikkelde – werkelijkheid. En dat men dus op houde met op ethnische kaarten o.a. de Nkundó-Móngo in ontelbare deelen te kappen: Balplo, Móngo, Nkundó, Wángatá, Bosaka, en wat weet ik al meer.

G. Hulstaert, M.S.C.

BANSONGO

De benaming Bansongo is in schier heel de waterstreek Oost, West en Noord van Nieuw Antwerpen gekend, doch geen enkel stam noemt zich zoo; ze worden, of beter gezegd, ze werden zoo genoemd door anderen. ¹⁾ De benaming schijnt nu niet meer in gebruik. Bansongo moet wel beduiden: bewoners van het (betrekkelijk) groot water.

De Likoka, Bodzaba, Balobo en Mbonzi, allen bosch-en moerasbewoners, zegden Bansongo tegen de bewoners van de Ngiririvier.

De Dzamba, enz. noemden zóó het Ubangi-riviervolk.

De Nkoto-Libinza zegden eertijds Bansongo tegen de bewoners van den Kongostroom; ze zeggen 't soms nog, doch meest Boloki, Bangala (Mangala).

De Balobo-Mbonzi gaven die benaming aan de voorouders (voorzaten? voorgangers?) der Iboko, Mabale, Boloki, d. i. aan de stroomlui. Dezen, waarschijnlijk toen ze nog in de bosschen van het binnenland zaten, gaven den naam Banso-

ngo, aan de Ngiririvierbewoners.

Te Mankanza zei me een oude Iboko (dit in verband met zekere Mongo-legende) dat de Bansongo, en ook die van Lulanga en van Mbandaka (?) op den linkeroever tegen de Mongo hebben gevochten. Dat klopt met het feit dat nu nog de linkeroever tegenover Mankanza Ngunda-Bonzale genoemd wordt, en ik meen dat Bonzale de naam is van een klan der Lopori-Mongo. Ook dat er te Nkinga (eiland Nsumba) en te Bolombo nog eenige Mongo overblijven.

Ik vernam ook van E.P. Ed. Peeters dat hij op de Neder Mongala hoorde zeggen: Bansongo waren de eerste stroombewoners en die zijn allemaal uitgestorven door de pokziekte. ?

* * *

Nog eenige andere benamingen:

De stammen op de « mokili » wonend rond de missie van Banga: Ngombe, Bobo, Mogbandi... noemen al de watermannen Kunda.

De Ngombe-klans van op den linkeroever ook zoo de stroomlui.

Nkoto en Libinza zijn wel één stam, met

1) Vgl. Mayombe, Budza, Mangala, Ngombe (?) en wellicht nog anderen.

twee benamingen en 'n weinig verschil in de taal.

Die van Ebuku bij Bomboma (Likaugroep) zeggen Nkoto tegen al de Ngiririvierbewoners van Monya tot Bolongo (dus Libinza inbegrepen).

De waterlui van boven Monya zeggen Nkoto tegen die van beneden Monya: en die van

beneden de Libandamissie zeggen Libinza tegen die van hooger op.

De Bobo (tusschen Bomboma en Banga) noemen de waterlui Kulama.

De Libinza zegden vroeger tegen de Likoka: Bakwala.

E. De Boeck, V. A.
Lisala.

INLANDSCHE GESCHIEDENIS.

Z. Exc. Mgr. B.O. Tanghe, Ap. Vicaris van Ubangi, heeft het gelukkig gedacht opgevat en uitgevoerd van een cursus samen te stellen over de geschiedenis van de volksstammen van Ubangi. De studie gesteld in 't Fransch met een bewerking in 't Ngbandi (door de moniteurs M. Nzumbu en R. Dongoro) is gepolycopieerd op 30 blz., waaraan 3 kaarten zijn toegevoegd. Hij wijkt slechts weinig af van het artikel door den schrijver gegeven in *Congo*, 1938 II, bl. 361.

De cursus is verplichtend gesteld voor alle middelbare scholen van het Vikariaat (klein seminarie, normaalschool, landbouwschool). Hij behandelt de algemeene geschiedenis der verschillende stammen en groepen, vooral hunne verhuizingen.

De vorige studies van den eerbiedwaardigen en bekwamen schrijver zijn een waarborg voor de degelijkheid van dezen cursus.

We wenschen dat deze lessen het verhoopte resultaat opleveren: de leerlingen een nuttige stof ter ontwikkeling bieden, hen meer hechten aan eigen staten en aard, hen wapenen tegen den drang naar ontarding, oppervlakkigheid, ontwrichting, enz. En zou het in dezen zin niet nuttig zijn dat een dergelijke cursus (zij het onder een anderen vorm) ook in lagere scholen gegeven werd?— Voor de meer gevorderden zal het werk ook een goede inleiding bieden tot de algemeene geschiedenis, wanneer er lessen bijkomen over de voorvaderlijke beschaving.

Het voorbeeld van het vikariaat van Ubangi verdient ruime navolging. Dergelijke cursussen werden reeds in sommige streken gegeven (bv. in Mayombe, waar P. Bittremieux een cursus samengesteld heeft). Persoonlijke ondervinding heeft me bewezen hoe'n dankbaar onderwerp dergelijke lessen zijn in onze scholen. Zij zijn ver uit te verkiezen (en dit van af de eerste studie jaren) boven zooveel stof die op de programmas prijkt, vaak meer tot nadeel dan tot nut.

Dergelijke lessen zullen, mits een beetje aanmoediging vanwege het onderwijzend personeel, de leerlingen aanzetten om zelf de tradities en de geschiedenis van hun volk te onderzoeken. Aldus zal veel waardevol materiaal kunnen gered worden. Door oprechte samenwerking — de eenige gezonde en doelmatige methode op koloniaal- en op missie-gebied — zullen wij aldus op betrekkelijk korten tijd een synthese kunnen bekomen van de geschiedenis der Kongoleesche volkeren, die ons later dankbaar zullen zijn, omdat wij hun verleden aan de vergetelheid hebben helpen ontrukken.

Een tweede cursus behandelt de geschiedenis van de ontdekking en bezetting van het Ubangi-gebied door de Blanken. Het ware wel belangwekkend later te vernemen welke van beide cursussen, na voldoende ondervinding, blijkt het meest de leerlingen te interesseeren en het nuttigst is voor hunne vorming.

G.H.

DOCUMENTA

COLONISATION ET CONSCIENCE.

O. Lacombe examine « le devoir d'exploiter rationnellement, pour le bien de l'humanité, les richesses matérielles de la terre entière, et le droit corrélatif d'inciter, au besoin de contraindre, tel peuple pourvu de territoires particulièrement riches, mais dont il ne saurait pas tirer parti, à une activité économique meilleure, plus humaine ».

Certes, dit-il, « la souveraineté nationale ne peut être considérée comme un absolu » et « les nations ne sont pas des entités isolées ». « Une nation qui prétendrait se retrancher absolument du reste de l'humanité, ou qui se trouverait de fait dans cette situation, viole d'une certaine manière, volontairement ou involontairement l'ordre international; et, dans le cas où cet isolement farouche nuirait gravement aux autres nations, celles-ci seraient fondées à intervenir, avec toute la discrétion possible d'ailleurs quoique fermement, pour que ce désordre cesse. De proche en proche on conçoit des cas limites, où un peuple détenteur de certaines richesses très précieuses pour le bien commun de l'humanité, et qui ne voudrait ou ne saurait les exploiter, pourrait être exproprié temporairement à raison du dommage subi par la collectivité. Mais, qui ne voit combien ce droit s'entoure de restrictions: d'abord il faut qu'il s'agisse d'une nécessité véritable eu égard à un état donné de l'organisation humaine. Il ne peut être question de justifier par ce biais une forme quelconque d'impérialisme économique. Il ne s'agit pas non plus d'accorder aux valeurs économiques un primat quelconque sous le prétexte qu'à telles conditions matérielles doit correspondre un climat spirituel nouveau, et que la hardiesse et le renouvellement à ce plan très humble est le gage des grandes conquêtes de l'esprit.

L'économie fait partie intégrante de la morale tout comme la politique: elle doit se plier à des normes supérieures: notre civilisation, qui a bien ses mérites, mais qui meurt de ce primat de l'économie, n'a aucun droit d'imposer ses intempérances et ses indiscretions au reste de l'humanité...

Enfin l'expropriation doit se faire avec indemnités convenables, pacifiquement, sans dol ni brutalité, le recours à la force n'étant justifié que par la légitime défense, si le peuple pris en tutelle économique s'entête dans une opposition irraisonnée et violente. À lui tout seul, on le voit trop, ce titre est des plus précaires.»

(La Colonisation devant la conscience chrétienne). (Esprit I 6.)

L'ACTION SOCIALE EN PAYS DE MISSION.

Le livre de ce nom, par Joseph Wilbois, a eu un certain retentissement. Il épouse assez bien les vues « françaises » de la colonisation. Pour lui « la civilisation noire est adversaire tant de la Civilisation que du christianisme. Et le missionnaire a à changer toutes les institutions indigènes, à les mettre à bas » (p. 17-18). Il n'aime donc pas l'administration indirecte (p. 20, 29 etc.): « L'administration colonisante est aussi révolutionnaire que la mission, elle aussi veut bouleverser la masse indigène de fond en comble. « Le plus souvent, ce sont les institutions politiques qui ont le plus vite et le plus complètement disparu: les chefs indigènes ont été destitués ou fonctionnarisés: nous ne pouvions pas tolérer de rois nègres. D'ailleurs les chefferies n'ont été établies que dans de rares régions et, même là, elles étaient loin d'avoir sur les mœurs autant d'action que les institutions politiques des États européens ».

Et la cause profonde de l'inculturable de la société indigène? Encore très française. « Les Noirs n'ont qu'une tare, l'inégalité des sexes, dont toutes les autres découlent comme d'une faute originelle. Il ne s'y ajoute aucun péché vraiment neuf. Leur pire misère, c'est celle qui, entre un homme et une femme, n'établit d'autre lien que celui du maître à l'esclave ou de l'animal à sa femelle. L'Afrique a reçu la plus épouvantable des malédictions: elle est un continent sans amour.»

(p. 64). Pour l'auteur l'édifice européen reste évidemment l'idéal de toute civilisation possible: « Avant de transformer une femme noire en électrice, il faut changer une femelle en femme » ose-t-il dire (75). Mais si les femmes noires ont été abaissées au rang de « femelles » ce n'est certes pas par les institutions indigènes. Seulement, pour l'auteur « le morceau d'Europe que nous habitons demeure, entre tous, le continent sanctifié: là on sait travailler, là on sait aimer. » Il n'a, certes, pas pensé à l'amour libre et au travail de destruction qu'est une guerre mondiale...

Encore une autre affirmation qu'on ne peut passer sans protestation, c'est que le simple ménage et non la communauté de ménages est la véritable cellule sociale.

Malgré tant d'affirmations gratuites et difamantes pour les indigènes, il arrive à l'auteur de jeter un coup d'œil perdu sur le revers de la médaille: « Comme notre civilisation est ambiguë, son contact avec les civilisations indigènes les pousse tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, d'une façon que nous n'avons le plus souvent ni voulue, ni prévue. Les Administrateurs, les colons, les missionnaires ne peuvent travailler sans monnaie: voilà que les indigènes en profitent pour spéculer sur les femmes. Nous voulons libérer les femmes de la puissance de leurs patriarches: beaucoup d'entre elles deviennent des anarchistes de la prostitution. Nous avons des tournées de médecins pour combattre les maladies d'un canton: les boys qui les accompagnent propagent les maladies d'un canton éloigné. Nous déclarons volontiers la polygamie immorale, mais dans nos bureaux nous payons si largement nos secrétaires noirs qu'après avoir rompu avec la sévère polygamie de la brousse ils reconstituent de joyeux harems dans les escales. Ainsi nous ne jetons sur la côte d'Afrique que

l'écume de nos usages. A coup sûr nous ne nous en sentons pas responsables. Mais précisément il nous faut prendre nos responsabilités. Ur Blanc, dès qu'il vient au milieu des Noirs, y rayonne la révolution; s'il se contente de laisser faire en se lavant les mains, la révolution tournera presque sûrement en chaos; prenons-en donc la tête et menons-la vigoureusement. » (p. 102)

NOS INDES NOIRES.

Ce récit du voyage de Henry Bordeaux en Afrique, est bien plus inoffensif. Glanons-y pourtant: « Dans le problème de la colonisation et du droit de colonisation, la solution de Lyautey, c'est la protection d'une civilisation supérieure apportée à un peuple qui n'est pas contrarié dans sa religion ni dans ses mœurs, qui ne l'est que dans ses excès, sa barbarie, son manque d'hygiène, ses maladies et sa misère » (p. 25) « Nous ne paraîtrons grands aux yeux des indigènes qu'autant qu'ils connaîtront la grandeur de notre religion. Nous ne nous imposerons à eux qu'autant que la puissance de notre foi s'imposera à leurs regards » (p. 34; citation de Psichari). Et puis une citation de la Rev. Sœur Javouhey, fondatrice des Sœurs de St Joseph de Cluny: « Les noirs sont bons, simples; ils n'ont de malice que celle qu'ils tiennent de nous. Il ne serait pas difficile de les convaincre par l'exemple: ils imitent facilement ce qu'ils voient faire aux blancs. Vous jugez qu'ils n'ont pas beaucoup de vertus religieuses à copier. Malheureusement nous ne sommes pas les plus sages; ils doivent croire que les catholiques sont bien audessous d'eux, puisqu'eux ont une religion et que nous ne faisons profession d'aucune. »

E. B.

ERRATUM. Dans le n° 1 de cette année, à la page 15, 1^{re} colonne, alinéa 3,
 Au lieu de: Nous pourrions moins difficilement dire:
 Lire: Nous pourrions plus difficilement dire.

DE NKUNDO-MAATSCHAPPIJ.

INLEIDING.

Heel de blanke beschaving is op zoek naar een «nieuwe orde», naar een reorganisatie der maatschappij. De desorganizerende krachten, die in de fransche revolutie haar doorbraak vonden, hebben alle tusschengeledingen, alle ondergeschikte organen van het maatschappelijk lichaam gesloopt, al hun rechten en plichten op den onpersoonlijken Staat geconcentreerd, die alleen nog macht en leiding heeft over de gelijk-berechtigde individuen.

Opgevoed in een dergelijke opvatting, waarvan wij slechts heel langzaam de onvoldoendheid en onrechtvaardigheid leeren inzien, is het ons zeer moeilijk om ons een juist begrip te vormen van wat een georganizeerde maatschappij zou moeten zijn. De pogingen om werkorganisaties en standsorganisaties in 't leven te roepen en om een korporatieve ordening tot stand te brengen, hebben sinds haast honderd jaar alle sociale krachten opgeslorpt. Het vraagstuk, hoe wij het huisgezin weer tot kernorgaan der gemeenschap kunnen maken, is nog maar ter nauwernood aangeraakt, terwijl het vraagstuk der ethnische volksgemeenschappen Europa tot een vulkaan heeft gemaakt. En toch zal de kwestie der nieuwe orde enkel hare oplossing gevonden hebben, wanneer aan elk dezer krachten: ethnische (huisgezin en volksgemeenschap), ekono-

mische (vak, klas, stand) en politieke (staatsinrichting) recht is gedaan.

Het is dan ook niet te verwonderen, dat het ons moeilijk is een juist inzicht te krijgen in eene maatschappij, die volledig indruischt tegen de bij ons heerschende opvattingen. Dat wij al te gemakkelijk als onverstanding, primitief en barbaarsch gingen beschouwen wat wij niet begrepen, omdat het inging tegen onze eigen foutieve opvattingen. Dat wij de beschaving meenden te dienen door natuurlijk-georganizeerde maatschappijen te ontmantelen, alleen met het doel ze aan de onze gelijk te maken. Dat wij natuurrecht met eigen positief recht, beschaving met eigen dekadente gewoonten gingen verwarren. Ten overstaan van de inlanders vergaten wij volledig de onvolmaaktheid en «groeijende verwarring» onzer eigen maatschappij om ze tot onaantastbaar ideaal te maken voor hunne «verheffing».

De vraag naar de werkelijke grondslagen der inlandersche maatschappij begint pas gesteld te worden nu deze volledig aan het wankelen gebracht zijn. De vraag of die maatschappij in haar grondslagen of principieele elementen werkelijk in tegenpraak is met het natuurrecht, het algemeen welzijn der menschheid en het geloof, de vraag dus naar het bestaansrecht dier maatschappij, is nog altijd opzij geschoven voor

den vermeenden plicht van het oogenblik: die maatschappij aan de onze gelijk te maken.

In onderstaand artikel heb ik getracht de maatschappelijke ordening der Nkundo-Mongo zoo duidelijk mogelijk te omlijnen, ten einde een antwoord op de laatste vraag te vinden.

DE ETHNISCHE KLAN.

Wanneer men bij ons blijft zeggen dat het huisgezin de cel is der gemeenschap, dan houdt men tenslotte nog enkel aan eene juridische fictie, of liever: men zegt, wat het rechtens zou moeten zijn. In feite is het huisgezin bij ons nog enkel de voortbrenger der individuën, die hun rol zullen spelen in de gemeenschap. Het huisgezin als zoodanig is noch sociaal, noch juridisch, noch politiek een tusschengeleding, een bemiddelingsorgaan tusschen de enkelingen en de hoogere organen der maatschappij.

Tweedens is het huisgezin, in onze gemeenschap, tot een gansch afzonderlijk oegrip uitgegroeid ten overstaan van de familie. Het patriarkaale gezin, waarvan Le Play het model uitteekende, of de groote familie is gansch verdwenen. Bij onze Nkundo-Mongo daarentegen is het juist die patriarkale familie die nog in den meestvolstrekten zin de cel is der gemeenschap, het eerste zelfstandig orgaan dier gemeenschap.

Meestal duiden wij die groote familie aan met den naam van klan, waaraan vagelijk verschillende kenmerken toegekend worden: bloedverwantschap, totemisme, exogamie, gemeenschappelijkheid van bezit en andere. Men spreekt van ethnische (patriarkale of matriarkale), juridische, exogamische en politieke klans, zonder verder duidelijk de omschrijving dier begrippen

aan te geven.

De ethnische nkundo-klan omvat alle personen, die langs mannelijke lijn van een bepaalden voorouder afstammen. Het is de afstamming langs mannelijke lijn van dien bepaalden voorouder, die elken Nkundo aan dien klan verbindt.

ORGANIZATIE VAN DEN KLAN.

De ethnische klan, zooals hierboven afgestippeld, valt dus in algemeene lijnen samen met de zoogenoemde hoofdijen, mits terzijde laten van de juridisch-onderhoorige niet-afstammelingen, die niet deelen in het gezag.

Die klan vormt de zelfstandige politieke éénheid, de autonome staat, die geen wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht boven zich heeft.

Voor wat de inwendige structuur van dien klan betreft, is hij hierarchisch en decentralistisch geordend: elk orgaan is inwendig autonoom, maar uitwendig afhankelijk van het hooger orgaan.

De grondwet, die den klan staat regeert, is de overgeleverde gewoontewet, de besise bya Njakomba. Die gewoontewet regelt de rechten en plichten van elk klanlid. Die rechten en plichten verschillen echter van persoon tot persoon, naar gelang de rangorde van afstamming. De hoogergeplaatste deelt in de rechten en plichten der ouders, de lagergeplaatste in die der kinderen; eenerzijds dus opvoeding, bescherming en steun, anderzijds eerbied en gehoorzaamheid.

Huwelijk.

Het hierarchisch laagste, maar natuurlijk-eerste orgaan der gemeenschap is het huwelijk, waar de man gezag heeft over vrouw en kinderen. Binnen het kader der

grondwet kan de man dus bevelen en straffen, zonder dat voor zoover het de innerlijke aangelegenheden van het gezin betreft, iemand hoogers daarin heeft tusschen te komen.

Dat gezag en strafrecht is het eerste wat de natuurwet zelf toekent, en mag uitgeoefend worden, zonder dat eenig uitwendig gerecht eerst uitspraak te doen heeft. Waar men dus spreekt van « tribunal du mari » gebeurt dit slechts in onechten zin, want de man oefent zijn gezag uit zonder vorm van proces.

Onze echt modern westersche zin voor « vrijheid, gelijkheid en broederlijkheid » = losbandigheid schaft echter de rechten af om de misbruiken te voorkomen en maakt daardoor de misbruiken wettig. Elke lijfskastijding wordt den man ontzegd, zoodat vrouw en kinderen straffeloos hun eerste plichten kunnen overtreden.

Haard.

Toch is het gezin in strikten zin niet de eerste cel der maatschappij. Sociaal-politiek gesproken is dat gezin maar een deel van « den haard » (feu, foyer = isto), die schematisch den vader omvat met al wie onder den vader staan. In kwesties van huwelijksluiting, van bruidschat, van geschillen onder zijn onderhoorigen, uitbating van het terrein, heeft die vader of zijn plaatsvervanger het laatste woord. Naar buiten is hij de verantwoordelijke persoon voor al de leden van den haard, aan hem moet dus alle vordering van recht en plicht gericht zijn.

Klot.

De klot, of etuka is het organisme der volksgemeenschap, dat onmiddellijk boven den haard staat. Het omvat de verschillende haarden, die - weer schematisch-

van denzelfden grootvader voortkomen: is'ea mpaka. Aan het hoofd ervan staat de grootvader, of zijn onmiddellijken opvolger: de jongere broer of de oudste zoon. Met dien verstande, dat de gezagsdrager steeds is de oudste uit den oudsten haard.

Dikwijls wordt de klot beschouwd als de klan. Hij bezit de klaarstuitgesproken rechtspersoonlijkheid en een groote zelfstandigheid. Naar binnen en buiten is hij vertegenwoordiger van en verantwoordelijk voor al zijne onderhoorigen, zoowel afstammelingen en bloedverwanten als andere juridische onderhoorigen, voor de gronden en waters van den klot. Hij beschikt over de bruidswaarden en beslist over de palabers, die den klot betreffen. Voor dergelijke palabers roept hij zelf de ouderen van den klot samen, ook van verwante bituka. Hij is de werkelijke burgervader, burgemeester van een sterk autonome gemeente.

Bololo.

Meestal zijn het verschillende kloten, die van denzelfden overgrootvader voortkomen. Hier ook weer komt de prioriteit toe aan den oudste van den oudsten klot. Maar hij heeft geen eigenlijk staatsgezag, meen ik. Hij heeft zich niet te mengen in de innerlijke aangelegenheden van de bituka, enkel leidt hij palabers, die den heeler bololo aangaan en doet uitspraak voor kleinere oorlogen van dorp tot dorp.

Klan.

Meestal groepeeren verschillende bololo, die van denzelfden betovergrootvader voortkomen zich weer in ondergroepen, groepen en bovengroepen, waarvan steeds de oudste van den oudsten groep het prioriteitsrecht heeft. Vaak wordt hier dan nog onderscheid gemaakt tusschen de groepen

die van denzelfden stichter afstammen maar langs verschillende moeder. Maar ook hier is geen echt staatsgezag aanwezig, meen ik, enkel prioriteitsrecht door nadere bloedbanden.

Werkelijk suzeriniteitsrecht heeft alleen de klanleider, de man, die het dominium altum heeft over heel het grondgebied, de man, die in laatste instantie over grondgebied en oorlog en staatsbelangen kan beslissen zelfs tegen allen in; de man, die geen ander gezag boven zich heeft en enkel door de goddelijke gewoontewetten gebonden is. Hij is het echte hoofd der « hoofdij », die door alle onderhoorige gezagdragers vertegenwoordigd wordt. Hij is het werkelijke staatshoofd.

Klangroeping.

Verschillende autonome klans kunnen door banden van bloedverwantschap, aanverwantschap of vriendschapsverbond aan elkaar verbonden zijn tot kleinere volksgemeenschappen of tot stammen, waarvan de oudste dan steeds een prioriteitsrecht blijft behouden, dat zich in het voorzitterschap bij internationale palabers of oorlogen uit.

Volksgemeenschap.

Maar al die klans en stammen hebben een diep besef van hun samenhoorigheid in een ééne en groote volksgemeenschap, verbonden door de banden van bloed, van geschiedenis en van beschaving, gevestigd op gelijke principen der goddelijke grondwetten. Dat besef, dat evenals in onze Europeesche volksgemeenschappen vroeger minder tot uiting kwam, breekt zich baan onder invloed van uitwendige gebeurtenissen en in botsing met andere, vreemde volksgemeenschappen. De ergste

miskennis wordt de beste bindstof voor dat nationaliteitsgevoel.

BESLUIT.

Onze Europeesche volksgemeenschappen wortelen in duizend jaren voor-geschiedenis. Oorlogen en willekeurige verkrachtingen hebben ze niet kunnen dooden maar enkel duidelijker hun natuurrechten kunnen doen opvorderen. Politiek imperialisme en economisch internationalisme hebben enkel duidelijker de prioriteit van de volksgemeenschap kunnen beklemtoon, en in den bittersten strijd, dien de wereld ooit gekend heeft, komt overal als eerste eisch voor vrede en nieuwe orde juist de herkenning naar boven van dat prioriteitsrecht der volksgemeenschappen.

Maar de waarheid is één. Ook in de kolonies leven menschengroepen, die dichter bij de natuurlijke orde staan dan onze vermoeide en vermengde volksgemeenschappen van de oude wereld. Die menschengroepen leven in volksgemeenschappen, waarin enkel door uitmoording het besef der volksgemeenschap kan vernietigd. Boven alle staatsverbanden en politieke combinaties uit, roept dat besef om herkenning. Enkel langs die herkenning om kan ware beschaving gebracht worden, kan ontwikkeling bereikt. Buiten die herkenning ligt enkel vernieling van beschaving, ondergang en opstand. Boven, torenhoog boven alle redenen van staatsgezag en gevestigd beleid, staat dat recht geschreven in bloedige letters over de wereld. Zoo ooit dan nu moet dat recht herkend worden als grondslag van beschavingswerk en missioneering.

E. Boelaert.

Le Sens des Préfixes Nominiaux en Mashi.

(Suite)

VIII. CI (ECI): préf. sing. de la 5^{me} cl. nom. Plur. bi. Avec la 2^{me}, c'est la classe qui contient le plus de mots. Le préf. ci présente le sens général de neutre.

1. Il se place devant des concepts caractérisés par une certaine indétermination, la nature exacte de l'être n'étant pas précisée: c'est un être, quelque chose:

cintu	chose
cikulo	chose, objet
cirémwa	être créé, créature
cinwa	parole, ordre
ciriibwa	aliment
cirundo	tas

2. Ce caractère d'indétermination le fait placer devant des lieux de passage ou de réunion:

cibuye, cámbu	marché
ciraalo	gîte de nuit
cihando	logement (pour voyageurs)

et de même devant des noms d'ustensiles dont la forme n'est pas bien déterminée, ustensiles d'occasion souvent:

cíitiro	ce dans quoi l'on mange à l'occasion, écuelle quelconque.
cihyaajiro	balai (on se sert de n'importe quelle branche, de quelques herbes, pour balayer)
cirolero	miroir.

3. L'idée d'indétermination amène naturellement celle de désordre, de mal, et c'est un des principaux sens de ci.

a.- désordre ou mal physique:

cirema	estropié, boiteux
cimomano	avorton

címasha	vache stérile
cihùlu	plaie
cibande	blessure par coupure
cihoogero	fracas.
b.-	difformité, ridicule, mauvaise qualité, ce qui inspire le mépris:
cikere	crapaud
cihebe	bouc
cibwaana	petit chien
cinganyi	sot, idiot
cijumbu	patate douce (toujours difforme)
citu	nuage (qui n'a jamais de forme bien déterminée)
c.-	désordre et mal moral:
caaha	péché
cítumulo	crime
cijaaci	imprécation
cíuru	amende réparation du mal
círheero	coup de main (la nuit)
cishambo	voleur
d.-	mauvais caractère:
caabi	mauvaise tête
círalá	vagabond incorrigible
cóoba	lâche
cikwe	vieux gorille
cibwa	chien méchant
ceenya	figure renfrognée.
e.-	ce qui inspire du dégoût, de la crainte, l'horreur:
cibenzi	tache de lèpre
ciguzi	lieu d'aisance
cihonzi	pluie diluvienne
ciramba	fer de lance très large
cikanqu	reproche d'ingratitude
cikomero	ingrédient entrant dans la composition des sortilèges.

IX. BI (EBI): préf. plur. de la 5^{me} cl. nom. Sing. ci.

Pluriel du précédent: bintu, biremwa, binwa, byaaha, etc.

Pour ce préfixe, le sens de neutre est, si possible, encore plus accentué que pour le singulier ci, en particulier dans les pronoms bi, byo, etc.

X. I: préf. sing. de la 6^{me} cl. nom. Plur. ma.

Ce préfixe i est toujours légèrement allongé, et n'a pas de voyelle-article. A la place de i, on trouve parfois li (avec l'article: eri). Cette classe est peu fournie (elle ne doit pas atteindre le chiffre de 200 mots). Elle se rapporte:

1. à la dualité:

a.- Le préfixe i désigne un objet appartenant à un groupe de deux:

ihembe	corne
ibeere	mamelle
isu	œil
idwi	genou
liino	dent (chacun ayant son correspondant)
itumu	lance.

Ce dernier mot, itumu, apporte une curieuse confirmation à la théorie: les Bâshi allaient toujours à la guerre et à la danse avec deux lances, ni plus ni moins (ce qui explique l'expression fréquemment employée: amátumu gaage gómbi, ses deux lances; « gombi » est un duel); actuellement encore, le port de la lance étant prohibé, ils vont à la danse avec deux roseaux. 1)

b.- Un objet présentant deux parties symétriques; ou simplement plus ou moins sphé-

1) De même, l'armement d'un guerrier du Rwanda ou du Burundi comportait deux lances, pas plus; mais une seule lance (icumu) lui paraissait insuffisant.

riques:

igonyero	angle
ikombe	tréfilère indigène qui a 2 pointes.
ikondo	pieu en forme de fourche
ihiri	crabe
irhwe	tête
ishondo	grelot (rond)

2. à une certaine multiplicité, mais sans viser l'unité, à la différence du préf. lu (VI, I):

a.- ce qui se trouve en grand nombre, un objet parmi d'autres de même nature:

ibuye	une pierre	ishami	une branche
íkala	un charbon	ihano	un conseil
ishwa	un champ	ihwe	un secret.

A ce sens se rattachent quelques noms de lieux:

ítuliro forge

b.- le grand nombre lui-même, la quantité:

ikumi	dizaine (dix)
igana	centaine (cent)
ironge	forêt de bambous
ífaano	parenté
ishanja	clan
ihánga	peuple, tribu.

Dans ce sens i est donc un collectif; c'est pourquoi on le place devant des mots comme:

íbumba	argile
igunjo	sérum du lait
ibinda	soupe chaude
ishéba	eau bouillante pour ordalie.

c.- dans l'un ou l'autre de ces deux sens (« un parmi d'autres » ou bien collectif,) ce préfixe s'emploie devant des phénomènes physiologiques, comme:

íro	sommeil
isháli	faim
ishuushira	fièvre
íduurhu	chaleur
íziimi	grossesse

ifünze grossesse extra-matrimoniale
ou des phénomènes psychologiques :

isiina dédain
ihuga nostalgie
igwaarhiro raison d'agir
iragi bonheur
irenge gloire
ibala malheur.

ou des désignations de temps :

injo hier
irhondo demain
irhundu un clin d'œil
ilaaliro veille

XI. KU (OKU) : préf. sing. de la
7^{me} cl. nom. Plur. ma.

Cette classe ne contient que sept
mots, dont quatre désignent des membres
doubles du corps :

kúboko bras
kugulu pied
kwaasha aisselle
kurhwi oreille (on dit aussi : kúrhwiiri)

Les trois autres mots désignent les deux
côtés du corps :

kúlyo côté droit.
kúmóshó ou bien kùlembe côté gauche.

Le mot kúzi mu = intérieur de la terre (sé-
jour des mânes), semble devoir se rappor-
ter au locatif (préf. ku), de la même fa-
çon que ha n t u = lieu (préf. locatif ha). On
pourrait se demander si kúlyo, kúmóshó
et kùlembe, eux aussi, n'appartiennent
pas au locatif. Mais le locatif ne peut avoir
de pluriel ; or kúlyo est usité au pluriel ;
mályo, qui indique les tours à droite dans
la fabrication de ficelle.

XII. BU (OBU) : préf. sing. de la
3^{me} cl. nom. Plur. ma ou absent.

Classe relativement nombreuse. Le

préfixe bu est celui, non seulement de l'u-
nité, mais de l'indivision.

1. Il désigne la masse consistante,
le conglomerat, un ensemble dont les par-
ties sont indistinctes :

buuci miel
buntu pâte de manioc
bùdiku foie
bushunju touffe de cheveux
bùgùkuula restants d'une provision
bùfumu remède (c'est le plus souvent un
composé d'herbes)

2. Un ensemble étendu :

bwaami l'ensemble des constructions de
la résidence royale
bulambo les pâturages
bùhinge la terre cultivée non ensemencée
bùrheme champ de sorgho moissonné
Les noms de pays se rangent dans cette
catégorie : Bùshi, Buhunde, Bùfùliiru, Bù-
bembe, Bùrhinyi, etc.

3. Une troupe, une bande :

bùso troupeau, meute
bwaana bande d'enfants (de : mwaana)
bùnyéré bande de fillettes (de : mùnyéré)
bùrhabana bande de garçons (de : mùrhaba-
na)

Dans ce sens, le mot prend souvent une
nuance de mépris ou de moquerie.

4. Tout ce qui présente particuliè-
rement un caractère d'indivisibilité :

bùshàngiire association
bùgo secret entre 2 personnes
bùhya mariage
bùdufu la nuit
bwéche odeur d'animaux
bùshá chose vaine, inutile.

5. Cette dernière série de mots amè-
ne tout naturellement à la conception ab-
straite ; ce sens peut être donné par le pré-
fixe bu à toutes sortes de mots :

hurhe	tristesse
bwinja	bonté
búlénga	art
búkulu	grandeur (kúkula, grandir)
bwiibone	orgueil (kuciibona, être orgueilleux)
búzima	manque de bois de chauffage

Les mots signalés sous 3 peuvent aussi signifier l'abstrait: bwaana, enfance, etc.

XIII. MA (AMA): préf. plur. de la 6me, 7me, et 8me cl. nom. Sing; i, ku, bu.

1. D'après les bantouistes, le préfixe ma avait primitivement le sens d'un duel. En mahsi il l'a gardé dans bien des cas, soit comme pluriel des préfixes i et ku: márhama les (deux) joues (sing. írhamá) magulu les (deux) pieds (sing. kugulu) soit indépendamment de tout préfixe singulier:

máhasha	jumeaux
mashangaanyizo	croisée de chemins.

2. Comme pluriel des préfixes i et bu, ou en relation avec leur sens, ma désigne souvent un ensemble de faits, d'actes, de choses, que leur nature fait réunir sous une seule dénomination; ces mots sont des collectifs:

mákala	du charbon de bois
mínja	des bienfaits

Plusieurs de ces mots n'ont pas de singulier:

nango	le temps
nas:amo	la danse
nálu ma	souffrances
nalibuko	maux, angoisses
nálunga	les cimes, le haut pays
másigala	les restes de repas.

3. Alors que bu indique le pays, ma est le préfixe qui signifie la langue qu'on y parle; c'est encore un collectif:

máshí	langue des Báshí

máfúlitru	langue des Bafúlitru
mahunde	langue des Bahunde

4. En général, les mots qui désignent des matières plus ou moins liquides prennent ce préf. ma et n'ont pas de singulier: il faut les considérer comme des collectifs:

miishi	eau
márha	lait
maavu	bière de bananes
mávurha	huile, graisse
mákáave	beurre
mazi	excréments

5. Quelques rares substantifs avec préf. sing. lu, font le pluriel en ma:

lúháha	poumon;	máháha
lúkúba	calamité;	mákúba
lúhazi	coq;	máhazi
		(ou: mpazi, avec m haut)

XIV. KA (AKA): préf. sing. de la 9me cl. nom. Plur. rhu.

Cette classe compte relativement peu de mots. Quoi qu'il en soit du sens de ka en d'autres langues, en máshí ce préfixe n'a aucunement le sens d'un diminutif. Toutes les fois qu'à l'exemple d'autres langues, on veut utiliser ka comme diminutif, les Báshí protestent; d'ailleurs les mots des autres classes ne prennent pas le préfixe ka, les substantifs de cette classe sont originaux. En máshí, ce préf. ka présente une analogie frappante avec la classe n, et même avec lu dans son deuxième sens (VI, 2). Ainsi on y trouve:

1. un assez grand nombre de noms d'animaux:

kabwa	chien
kaduurba	épervier
kafunya	tortue

kanyunyi	oiseau
kása	antilope
kánina	veau.

2. des êtres particulièrement agissants, ou doués d'une activité spéciale :

Kábumba	le Créateur
Kalanga	le Conservateur, Dieu
kaabi	poison d'épreuve
kábabo	dard d'abeille
káfundalume	nœud solide (litt. nœud viril)

ou des êtres possédant une situation ou un rôle spécial dans la société ou la famille :

kábonjo	nouveau-né
kásigwa	garçon orphelin
káshambala	bracelet porté comme signe de l'héritage paternel
kánshóshóla	petit enfant qui joue un rôle dans les rites du mariage.

3. plusieurs noms de maladies :

káfinjo	ulcère phagédénique
kasu	maladie de l'œil
kábera-múlundi	maladie de la jambe
káfúufúze	douleurs dans les seins.

4. des instruments, outils, ce qui sert à faire quelque chose :

kéere	couteau
kéeshe	filet (de pêche p. ex.)
kábéhe	petit pot en bois
káhámikizo	loquet de porte (kúhámika, fermer)
kayungulo	tamis (kuyungula, tamiser)
kábónézo	trou de guet (kubona, voir)

5. des actes ou des situations qui supposent quelque éventualité psychologique ou sociale :

kaanáfu	deuil pour la mort d'un enfant
kábúuli	youyou des femmes
kádáli	dispute

káhaaye	dispute bruyante
kágasho	serment
káyéeye	ou kalengwe disette.

XV. HI (EHI) : préf. sing. de la 10^{me} cl. nom. ¹⁾ Plur. rhu.

C'est le préfixe du diminutif, signifiant ce qui est petit par la taille, la quantité, l'importance, etc. ; assez souvent s'y ajoute la nuance d'un dédain moqueur. Cette classe ne possède aucun substantif qui lui soit exclusivement propre, mais la plupart de ceux des autres classes peuvent prendre hi à l'occasion :

hirume	petit homme (múlume)
híhene	chevrette (mpene, avec m haut)
hibuye	petit caillou (ibuye)
hijumbu	petite patate (cijumbu) ; etc.

XVI. — RHU (ORHU) : préf. plur. de la 9^{me} et 10^{me} cl. nom. Sing. ka, hi. rhu correspond à tu dans les autres langues (rh=t).

Ce préfixe a le même sens que ceux dont il est le pluriel :

rhubwa	chiens ; sing. kabwa.
rhubuye	petits cailloux ; sing. hibuye. Etc.

Les substantifs qui n'ont que la forme du pluriel dans leur classe, prennent rhu comme diminutif ; ce qui a lieu surtout pour ceux de la classe ma :

rhwiishi	un peu d'eau (miishi)
rhurha	un peu de lait (márha).

R. Cleire, P. B.
Nyakibanda, Rwanda

1) Ce préfixe hi se trouve en kikongo sous la forme, plus archaïque sans doute, de fi.

La refonte de la famille sur un plan nouveau?

* La refonte de la famille nègre s'avère nécessaire dans un sens chrétien. M. le chanoine de Lacger l'a dit à propos du Ruanda: « On voit qu'ici le travail de la régénération sociale n'est pas de simple replâtrage, mais de complet remaniement. »¹⁾

Nous croyons que le replâtrage peut consister surtout en deux choses superficielles. L'une serait un plâtrage simple et consisterait à superposer au sens païen des paroles chrétiennes. L'autre serait une démolition de ce sens païen mais alors avec un replâtrage des débris par un christianisme tout aussi plâtré, superficiel, du bout des lèvres.

Mais, comprenons-nous bien! La vie divine agit indépendamment de l'homme, du moins en ce sens que l'homme n'agit pas seul; Dieu agit aussi. C'est ainsi que même malgré les erreurs des hommes, l'Eglise est en marche. Mais, a dit Jésus, lorsque je reviendrai, trouverai-je encore la foi sur la terre? Notre action, à chacun de nous, résoud cette question de plus ou de moins, cette question de maximum comme disent les mathématiciens. L'appui du Christ à son Eglise est-il tel que plus jamais l'un des siens ne sera un type achevé de pharisien? Est-il tel que l'on puisse se livrer aveuglément à l'erreur? Sans charité on ne sera même chrétien que de nom. En se trompant sur la politique indigène du mariage on ne civilisera pas. Ni plâtrage chrétien ni replâtrage chrétien,

après démolition, ne civilisent.

M. de Lacger est un témoin singulièrement impartial, averti et éloquent que l'Eglise du Ruanda a été heureuse de recevoir dans son sein. Il constate, comme quiconque, le succès catholique au Ruanda. Il indique clairement la cause apostolique profonde de ce succès: « on développe chez le catéchumène l'esprit de prosélytisme... Cette méthode, renouvelée des premiers temps de l'Eglise, donna les plus heureux résultats. On y pratiqua certains détails de l'action jociste, ce type achevé d'action catholique mais on donna prise à « l'administrativité » des temps modernes en n'admettant « au baptême que le croyant qui amènerait deux frères au catéchisme ».

Le succès, s'il est réel et profond, ne peut être dû à cette *formule* passe-partout, mais à l'application spontanée par ces âmes nouvelles du *principe* que nul n'est chrétien sans être aussi apôtre, principe trop oublié et que Pie XI a remis en honneur, avec le concours providentiel du jocisme mondial.

M. le Chanoine Lacger indique aussi une cause de faux succès: « l'alerte dans le patriciat, lequel se prononça pour l'Eglise catholique, phénomène qui fit que « la plèbe, qui avait déjà pris les devants, moutonnaire par nature, maintint sa direction et força le pas ».

Mais à ces causes, l'une de succès profond, l'autre de superficialité, M. de Lacger oppose la cause et le fond de l'insuccès relatif rencontré. Il les trouve

1) Grands Lacs. 1 juill. 1939, p. 118.

dans le système juridique nègre, « usité par la société ruandienne pour garantir l'ordre, la paix, l'unité des foyers, l'élève des rejetons, ... celui de la famille patriarcale de *l'umuryango*, du « seuil » .. (p. 117) Disons, quant à nous, qu'on les trouve dans ce que le missionnaire ou l'Etat civilisateur n'ont apporté à ce droit jusqu'ici, en gros, qu'un replâtrage ou quelque mépris.

En effet, comme le dit l'auteur, « quelle eût été l'efficacité d'une réforme décrétée par quelque ordonnance, si elle n'eût été préparée par un renversement des préjugés ancestraux, ni supportée par un redressement préalable des mœurs? »

L'auteur entend parler de la refonte de la famille et du droit sur un plan nouveau, le chrétien. « Proscrivant la polygamie, la réclusion des femmes, la semi-communauté des épouses dans l'enclos du kraal, la répudiation, comme aussi bien l'abandon inconsidéré du domicile conjugal, l'Eglise fonde l'union des époux sur le consentement libre et formel des contractants aux âges fixés par le droit canon, faisant confiance pour sa solidité à la grâce mystique ».

Une telle confiance ne peut vivre sans travail personnel. Aide-toi, le Ciel t'aidera ! C'est pourquoi l'église du Ruanda agit sur le droit païen. C'est pourquoi l'auteur continue : « Mais, loin de dédaigner cette jambe de force de la dot antique, fût-elle précaire, soucieuse plutôt de lui faire rendre tout son efficace, elle ne se contente pas d'une promesse de cession, même corroborée par des arrhes ; elle refuse d'enregistrer les engagements et de les bénir tant que le paiement n'a pas été intégralement effectué. Avant la cérémonie sacramentelle, les auteurs de la future doivent devant témoins donner oralement qui-

tus de la compensation reçue. Et puis on exige autant que possible que le jeune ménage fixe sa demeure à bonne distance du seuil patriarcal, afin que la tentation des commerces illicites au sein de la famille soit écartée. (l. c. pp. 118—119)

Hélas ! dirons-nous sans déjuger l'auteur, l'entreprise sur le droit antique n'est qu'un demi-succès. « Les réflexes sont païens, dit-il, chez le plus grand nombre, sur les questions de justice, de bon usage de la propriété, de la tempérance et de l'honnêteté des mœurs. Culte des ancêtres et terreur des revenants, charmes, talismans et ordalie, bref toute la gamme de la barbarie antique remonterait vite à la surface, à mesure que le sillage du navire emmenant les occidentaux s'effacerait à l'horizon. Ainsi est-il advenu à Haïti, au Libéria, ailleurs » (l. c. p. 114).

Ne méconnaissons ni le peuple, ni ses idées, ni son droit. Ne méprisons point, mais soyons chrétiens, c'est-à-dire débordants de charité compréhensive. S'il faut agir sur le droit antique et ne pas laisser les principes de charité évangélique isolés des faits, du milieu, de la vie totale, comment donc tous ces insuccès, plus juridiques qu'apostoliques, sont-ils nés ?

Le texte ci-dessus cité nous offre un exemple. Supposons un instant que la coutume nègre ne soit pas exactement comme ce texte l'implique. Supposons que les objets remis pour cause de mariage au clan de l'épouse ne soient pas tous livrés comme les individus d'une même classe, mais que les objets remis jusqu'au mariage soient des éléments de constitution de celui-ci, tandis que les objets délivrés dans la suite aient une autre nature juridique, qu'ils soient relatifs à certains faits momentanés, par ex.

des amendes dues pour une faute du mari ou encore des consolations pour une peine de la femme ou des siens. Quel résultat aura atteint le missionnaire qui exige que la totalité des objets, qui peuvent être livrés au cours d'une vie conjugale de durée normale, soit entièrement remise le jour du mariage? Dans la première hypothèse émise, il se passera ceci: que toutes les fautes du mari à commettre pendant le mariage seront effacées dès le jour des noces par le civilisateur et que l'opinion publique nègre verra que le christianisme orthodoxe exige que le mari ne soit plus inquiété pour ses frasques, du moins plus puni par une amende à payer à son beau-père. On ne le prêchera pas; cela ne sera pas compris dans le par-cœur du catéchisme. Sans paroles, cela sera prouvé par les actes, comme deux et deux font quatre, arithmétiquement, par la plus simple opération de la raison et sur les plus graves des faits pratiques.

Prenons un second exemple par le même texte qui continue ainsi: «Le chef chrétien de la colline lui assignera un emplacement nouveau. Si des froissements légers surgissent dans l'intimité de la vie conjugale, le *mukuru* de l'*inama* local les aplanit privément. Les différends plus graves sont portés devant le conseil hebdomadaire. Enfin, si celui-ci est impuissant à rétablir l'entente, on recourt à la médiation du pasteur de la paroisse. Ainsi, par des actions en conciliation d'autorités sociales et religieuses, la plupart des querelles de ménage s'assoupissent et le souvenir des disputes s'efface sans laisser de rancune et sans provoquer de ruptures». (o. c. p. 119)

Pour celui qui n'aime pas le plâtras, gardons l'euphémisme. Disons que pareille action est générale dans les colonies.

Disons qu'elle est le fait, même des autorités qui ont la force du bras séculier pour elles et qui peuvent sanctionner les décisions des juges pour les innombrables cas non gracieux, de non-conciliation. Pour tous ces cas, le Nègre n'a d'autre recours que son droit civil coutumier.

Or, supposons que celui-ci connaisse l'institution que le R. P. Hulstaert décrit ²⁾ sous le nom de *ndonga*, qui s'appelle ailleurs *lokolo* et que jusqu'au Japon on dénomme «*courtier en mariage*», alors on a remplacé le *garant en titre du mariage* par un arbitre amateur, ce qui est proprement du replâtrage. Remplacer un connaisseur par un ignorant n'est pas encore christianiser et même si l'ignorant est plus chrétien que le juriste, le gain pour l'orthodoxie des ouailles n'est pas assuré.

Supposons que le groupement nègre où tout cela a lieu, possède l'organisation judiciaire décrite par M. le Procureur-Général Sohier ³⁾, alors l'intervention de l'étranger «social et religieux» apporte le trouble dans une société bien organisée et fait un nombre illimité de victimes.

Tenez. Voici un autre exemple pris dans le texte cité. Selon le coutumier nègre la femme lésée a le droit de se retirer chez son père. Certes, elle en abuse, même en dehors du cas de repréailles et elle y offense le droit naturel. Mais ces chefs d'action catholique, ces *mukuru* d'*inama* locaux, ont-ils bien pour rôle de remplacer les parents? Si on fait chrétiens ses frères, ne fait-on donc pas chrétien son «père juridique»? Et puis, à quoi aura servi la démolition? Si la famille est christianisée, ne

2) Mariage des Nkundo, pp. 107, ss. et passim.

3) Africa, XIII, I, p. 25, 1940.

le sera-t-elle pas dans la même foi que ce *mukuru* ?

Un autre exemple : le culte des ancêtres. Ne disons pas que c'est celui des morts. Mais reconnaissons que c'est celui des intermédiaires entre le Père éternel et le Nègre actuel. Ne commençons pas par laïciser pour rendre religieux ensuite. Il faut craindre que l'homme ne soit trop crédule à la négation, surtout lorsqu'on apporte le trouble au lieu de la lumière, de la paix, de la joie conquérante.

Autre exemple : la dot devient compensation et quitus. Sans doute est-ce signe de juiverie et de lucre, mais non de droit. Et sans doute alors, ne faut-il pas encourager ce sens peu juridique de l'institution, mais l'autre, qui est celui d'obligation bien établie et manifestée.

Autre exemple : toute la gamme de la barbarie. Jusqu'ici le Nègre l'appelait : la gamme du droit sacré. On lui dit : Non, pas. Notre Dieu est venu abolir le droit naturel. Et le Nègre attend comme sœur Anne qu'on lui en propose un autre. Craignons de pareille méthode qu'elle n'engendre l'anarchie sous un nom catholique et sous une réalité d'ignares.

Si l'expérience démontre que le missionnaire doit se contenter d'étudier Dieu et d'ignorer l'homme, pareille expérience n'impliquerait-elle pas un mépris qui n'est pas chrétien ? Pareille attitude ne fait-elle pas courir le risque de laïciser le Nègre ? Ne fera-t-elle pas du christianisme une jambe de bois ? Supposons qu'un païen dise

demain au représentant du Christ : « Nos pères ont fauté dans leur droit. » Ne dirons-nous pas alors : « Complétez la mesure de vos pères. Vénérez vos ancêtres. Recherchons ensemble à partir de quel point il nous faut refaire leur édifice social et à partir de quelle pierre nous pouvons continuer à réédifier sans risque de replâtrer ? »

Tertullien l'Africain, qui connaissait la Pierre d'angle, ne disait-il pas : *omnis anima naturaliter christiana*, tout comme Pie XII ? Ce fond presque chrétien ne se trouve-t-il nulle part dans leur droit ? Un seul Dieu n'est-il pas garant de tous leurs mariages ? En tous n'agit-il pas pour qu'ils soient un ?

Et lorsque le savant chanoine de Lacger dénonce le défaut dominant de la cuirasse ruandienne, ne l'écouterait-on pas ? Toute l'œuvre missionnaire d'Afrique, et d'ailleurs, sera-t-elle plâtre, faute du bon vouloir qui aime le Nègre tel qu'il est ? Tant de millions d'âmes seront-elles destinées à s'allier contre l'éternel ennemi des pharisiens ? Pourquoi ne pas un peu s'abaisser à trouver le sens de leur Droit antique et le sens profondément humain de leur esprit ? Ah ! le défaut dominant ! Songeons à le combattre en nous ! Est-ce, en Afrique, l'européanisme, cet esprit de clocher, ou bien la négrophilie, cette absence d'esprit catholique, c'est-à-dire de sens classique, cultivé et généralement humain ? Ne sont-ce pas deux formes pharisiennes ? Deux emplâtres sur une jambe de bois ?

E. Possoz.

IS HET «HART» DE ZETEL VAN HET GEMOED IN DE TAAL DER NEGERS?

Naar aanleiding van de vraag in Aequatoria N° 1, 1941 gesteld door Mr. R. Nonkel A. T. Likimi, nopens het woord «MOTEMA»

Ik tracht hier te antwoorden voor zoveel het de Soedan-talen aangaat in Ubangi.

1) De negers hebben een onderscheiden

woord om het orgaan «hart» aan te duiden, en om in figuurlijken zin te spreken over het «hart» als zetel van het gemoed en de gedachten. Dit tweede woord nu om het hart aan te geven in figuurlijke beteekenis, is in menige taal hetzelfde woord als om lever aan te duiden.

	Hart (orgaan)	Hart (figuurlijk)	Lever
Ngbandi:	Gonda.	be.	be:
Mbanza:	le be; zu.	su; t/alambusu.	be.
Ngbaka:	'bunguru.	sila.	sila.
Ngbaka-Mabo:	tenze; ngboku.	konde.	konde.
Furu:	segbels.	tala ngalu.	tala ngalu.

Uitdrukkingen waarin het woord «hart» in de figuurlijke beteekenis gebruikt wordt, zijn als deze:

Ngbandi:	be lo de	= lever (van) hem (is) koud	= hij is gelukkig.
Mbanza:	su ya zets	= (boezem)	
Ngbaka:	sila ge	= lever	
Ngbaka-Mabo:	konde gu	=	
Furu:	tala ngalu kuli ko	=	
Ngbandi:	be lo so	= lever (van) hem doet pijn.	= hij is bedroefd.
Mbanza:	su ya aka t / a ka	= boezem	
Ngbaka:	sila zere	= lever	
Ngbaka-Mabo:	konde mi ye	=	
Furu:	tala ngalu ngo be	=	
Ngbandi:	be mbi da na mo	= lever (van) mij is met u	= ik denk op u.

In geen enkel van dergelijke uitdrukkingen wordt het woord gonda enz. (hart als orgaan) gebruikt; maar wel het woord be enz. dat ook lever beduidt. En dit in al de aangehaalde talen. Een uitzondering maakt hierop het Mbanza, welke voor hart in figuurlijken zin een eigen woord heeft: su, mbusu, t/alambusu. Waarschijnlijk wel is dit woord «su», een woord overgenomen uit een ander taal, waar het dan ook de beteekenis zooals hierboven heeft.

2) Hieruit echter besluiten, dat de neger

de lever beschouwt als de zetel van het gemoed en de gedachten, ware bezijden de waarheid.

De negers beschouwen al de organen, welke in de bovenbuik en ribbekas gelegen zijn: hart, longen, lever, milt enz.... als één geheel. Dit geheel dan, en niet enkel één orgaan ervan hetzij hart of lever, beschouwen ze als de zetel van het gemoed. Dit beantwoordt ten ander aan ons nederlandsch woord borst, boezem, hetwelke (zie Verscheuren) aangeteekend staat als de plaats waar zich het uitgangspunt van het gemoedsleven bevindt.

Hiertoe besluit ik, uit het feit dat in enkele talen de onderscheiden organen een samengestelde naam dragen, waarin eenzelfde woord als samenstellend deel telkens aanwezig is, en hetwelk dan ook goed kan vertaald worden door borst of boezem.

In 't Ngbandi :

ngbina be = oude boezem = lever
fana be = nieuwe boezem = longen
li be = top van boezem = borststreek.

In 't Mbanza :

bs = (waarschijnlijk over genomen uit het Ngbandi) = lever.
le be = kern van boezem = hart.
taka leke be = ...? van boezem = longen,
gboro be = oude boezem = milt.

Het woord be en be zou dus oorspronkelijk niet de lever beduid hebben, maar het geheel van al die organen samen. Voor ons nu is het hart het bijzonderste van die organen. Voor de neger echter is het de lever. Zij stellen zich op een ander standpunt dan wij. Wij beschouwen het hart als het bijzonderste wegens zijn werking, de neger beschouwt de lever het bijzonderste wegens zijn omvang.

* * *

Hier volgt nu als besluit, hetgeen Mgr. B. Tanghe nopens dit onderwerp schrijft in zijn boek «De Ngbandi naar het leven geschetst»

bl. 192 in voetnota.

«In hun (Ngbandi) taal wordt alles wat wij aan het hart toeschrijven, toegekend aan «be». Liefde, vergetelheid, vernuft, gramschap enz. zettelen daar. Nadenken en overpeinzen gebeuren in «be» . »

«In de letterlijken zin beteekent be, de lever. De lever van een mensch, een dier heet be. Doch dit woord be heeft een algemeener beteekenis als er spraak is van de zetel der gevoelens. Be krijgt alsdan de breedere beteekenis van alles wat in het middenlijf van den mensch zit, in de borstkast en daaronder tot aan de darmen. Daar verandert de naam, en men zal niet meer van be spreken maar van ya (buik). Dikwijls wordt ya gebruikt als van zekere gevoelens, zooals het verdriet. »

«Gonda is het woord dat eigenlijk wil zeggen: het hart. Nooit wordt Gonda als zetel van de gevoelens gebezigd. Het woord be dient soms om het hart aan te duiden. Als hun hart klopt van te loopen bijvoorbeeld, zullen zij zeggen: be mbi go (mijn hart klopt). Zij weten toch ook wel dat het hun lever niet is die klopt. Wat er ook van zij, laat ons vaststellen dat zij bewijs geven van weinig physiologische kennis. De praktische conclusie is deze: Waar zij van be spreken als zetel van gevoelens, mogen wij gerust door hart vertalen. »

Pater Rodolf Mortier O.M.Cap.
Businga.

Tonetiek van Lomongo en Tshiluba.

Het tshiluba is de tweede Kongolesche Bantu-taal die aan een grondige tonologische studie werd onderworpen. Ik durf niet zeggen: de vierde, omdat de studie van dit taalkundig element door Rev. LAMAN in het kikongo en het kiteke niet verder bevestigd werd en ons te zeer ingewikkeld en afwijkend toeschijnt om als definitief aanvaard te worden.

De studie van de tonetiek eener taal is uiterst belangrijk, niet enkel praktisch voor de juiste kennis der taal, doch ook theoretisch in de algemeene linguïstiek en bijzonder voor het opstellen van een wetenschappelijke etymologie van de Bantu-talen. Zonder eene grondige studie van de tonetiek kan in deze talen niet met etymologie begonnen worden.

De vergelijking van de tonetiek in twee Bantu-talen welke tot twee onderscheiden groepen behooren lijkt ons voor de verschillende aangehaalde doeleinden reeds van uitzonderlijk belang. Ze laat ons toe enkele gevolgtrekkingen te maken die voor de vergelijkende etymologie een eerste basis kunnen vormen.

Deze vergelijking tusschen de tonetiek van het lomongo en die van het tshiluba is mogelijk gemaakt door de verschillende studies die Prof. A. Burssens heeft laten verschijnen in Kongo-Overzee. De volledige uitkomst van het onderzoek hebben wij niet kunnen gebruiken, daar het boek dat eraan is gewijd niet in ons bezit is gekomen.¹⁾ Het materiaal verzameld op

phono-platen heeft Prof. Burssens ons welwillend laten hooren te Melle; zoodat wij ons *de auditu* hebben kunnen vergewissen van de nauwkeurigheid en juistheid van zijne gegevens. Persoonlijke gesprekken met een Mongo die in Kasai gedurende jaren tshiluba heeft geleerd hebben me dat alles bevestigd.

De algemeene uitkomst van de vergelijking tusschen lomongo en tshiluba op tonetisch gebied is dat de tonen in beide talen gansch tegenovergesteld zijn aan elkaar. Met andere woorden: al wat in het lomongo hoogtonig is, is in het tshiluba laagtonig, en omgekeerd. Een paar zeldzame uitzonderingen, waarvan de reden onbekend is, worden verder aangeduid.

Hier volgen enkele voorbeelden van vergelijking. Wij hebben er slechts enkele uitgepikt uit de groote hoeveelheid tshiluba-woorden door Prof. Burssens in zijn artikels aangegeven.

In het lomongo zijn de naamwoordelijke prefixen steeds laag, in het tshiluba zijn ze hoog, zooals blijkt uit de voorbeelden, die volgen.

Het koppelwoord is hoog in het praesens in tshiluba (dī) en laag in het lomongo (le). In de relative vormen behoudt het tshiluba de hooge toon; in het lomongo blijft het koppelwoord laag, doch er zijn enkele dialekten die het in deze vormen hoog maken.

Het bezits-partikel a is in het tshiluba laag, doch hoog in het enkelvoud der klassen mu-ba en n-n. Het lomongo heeft het tegenovergestelde: a is hoog, maar in het enkelvoud der overeenstemmende klas-

1) Tonologische schets van het Tshiluba: De Sikkel, Antwerpen.

sen bo-ba en de klasse zonder prefixen is het laag.

Ziehier enkele voorbeelden van substantieven in beide talen:

<u>lɔmɔŋɔ</u>	<u>tshiluba</u>	<u>Nederlandsch</u>
bána	báná	kinderen
bóme (bolóme)	múlumé	echtgenoot ²⁾
jása	difásá	tweeling
jála (likála)	dikalá	houtskool
litá	dívíta	oorlog
linkɔndɔ	dikɔndé	banaan
baíno	ménɔ	tanden
bási (mái)	máyi	water
njala	nzálá	honger
nsé	nshi	grond, beneden
mbólókó	mbuluku	kleine antilooptamboer
ngɔmɔ	ngómá	inlandsche dokter
nkanga	ngángá	parelhoenen
nkángá	vánkanga	pluimen
nsálá	nsala	prauw
wáto	buáts	vuurgenster
nsáse	nsasé	

Zoo ook werkwoorden:

sɔmba	sómba	leenen
lé (lyá)	dya	eten
lɔta (káta)	kwata	houden
ɔma ³⁾	mona	zien

Telwoorden:

inei	ináyi	vier
jómi (likómi)	dikumí	tien
nkámá	nkama	honderden

Zooals gezegd bestaan er echter enkele uitzonderingen, die hier volgen:

- táno	- tánú	vijf

- sáto	- satu	drie
- fé (felé, balé)	- bidi	twee
ba (b) éle	mávélé	melk
baíná	máfiná	etter
bolembo	vudímbo	vogellijm
futa (·)	futa (·)	betalen.

Dit laatste voorbeeld is echter geen eigenlijke uitzondering. Het lɔmɔŋɔ heeft dit woord klaarblijkelijk overgenomen in het begin der kolonisatie, hoewel het tegenwoordig gansch is ingeburgerd en vele inlanders denken dat het oorspronkelijk is. Getuigenissen van ouden bestrijden echter deze opvatting. Het is dus niet onmogelijk dat ook andere uitzonderingen aan een ontleening te wijten zijn.

De persoonlijke voornaamwoorden komen gansch overeen in toon met het lɔmɔŋɔ. Hier hebben we wel degelijk een echte uitzondering op den algemeenen regel.

Wat betreft het woord mbwá: hond, het wordt hoogtonig opgegeven door Prof. Burssens; doch voor het kiluva-dialekt geeft hij mbwà, welke uitspraak me ook door den Mongo die tshiluba van Kasai kent als de juiste weergave wordt bevestigd. Zoodat ook hier de regel opgaat.

Alles te zamen genomen, mogen wij dezen regel aanvaarden als grondslag voor etymologische vergelijking tusschen lɔmɔŋɔ en tshiluba. Waar de woorden fonetisch overeenstemmen en den gestelden tonetischen regel volgen kunnen de uitslagen als vaststaand aanvaard worden. In uitzonderingsgevallen dient men echter voorzichtig te zijn en verder te zoeken.

De regelmatigheid van het verschil in het tonetisch stelsel tusschen lɔmɔŋɔ en tshiluba is een argument te meer voor de standvastigheid van dit verschijnsel in de Bantu-talen. Zelfs waar de tonetiek veran-

2) De tusschen haakjes geplaatste woorden zijn dialektisch.

3) De Balóí der Ngiri hebben bóna.

dert, blijkt dit volgens vaste regels te geschieden. Van den anderen kant komt de kloof tusschen de Noord-West-Bantu-talen en de talen van het Zuiden der kolonie nog dieper voor, dan reeds op grond van andere taal-elementen bekend was. Dit is des te opvallender, dat het toonstelsel van lomongo zich ver buiten dit gebied uitstrekt. Men vindt het terug, niet enkel in de onderscheiden mungo-dialekten, doch ook in de aanverwante idiomen van tusschen Beneden-Ubangi en Kongo-stroom, alsook in het voor de rest zeer sterk afwijkend lingombé. In de Kameroen-talen treft men hetzelfde syteem aan. Wat de overige Noord-Bantu-talen betreft bezitten wij geen gegevens. De enkele woorden uit het *kibira*

die wij in tonetische spelling aantreffen in artikels van P. Maeyens in Kongo-Overzee duiden echter eveneens op overeenkomst. Die woorden hebben dezelfde tonaliteit als in het lomongo, behalve kômi-tien.

Gezien de kloof tusschen Noord-en Zuid-Bantu-talen in Kongo, zou het zeer interessant zijn de grens ervan op grond van de tonetiek vast te stellen. Het idioom der Bakuba, zeer nauw met lomongo verwant, zal waarschijnlijk ook tonetisch hierbij aansluiten. Ook verder langs de Kasai en naar het Oosten toe zou het onderzoek een belangrijk studie-onderwerp zijn.

G. Hulstaert, M. S. C.

Résumé

Une étude comparative des lois tonétiques qui régissent le lomongo et le tshiluba conduit à la constatation d'un fait extrêmement important et fondamental: que les mots phonétiquement correspondant ont des tons opposés dans les deux groupes de langues.

Ce fait, inconnu jusqu'ici, prouve que la

frontière linguistique est bien plus prononcée et qu'elle doit être bien plus facile à retrouver qu'on ne le supposait jusqu'ici.

Si l'on veut enfin sortir de la confusion destructrice de toute communauté indigène, cette démarcation s'impose.

E. B.

DOCUMENTA

L'HOMME DE COULEUR.

Un livre à méditer... à vérités parfois très dures, mais écrit avec la meilleure volonté possible de sauver de la colonisation tout ce qui peut en être sauvé devant le tribunal de l'histoire et de la civilisation. La préface est de Mgr Verdier, la conclusion de M. le Ch. Leclercq. Les articles de fond sont occupés par des autorités indigènes de toutes les grandes colonies du monde.

« La vraie civilisation ne peut se proposer qu'à deux conditions :

1° il faut que les éléments de la vraie civilisation qu'on propose soient un bien pour les indigènes, un bien qu'ils auraient le tort de refuser, parce que leurs intérêts, ceux de leurs enfants, de leurs compatriotes, et même de l'humanité le demandent légitimement.

Et de ce chef quel examen de conscience pour les colonisateurs. »

2° il faut ensuite que les propagateurs de la civilisation se considèrent à l'égard des indigènes, comme les parents à l'égard des enfants mineurs, les gérants momentanés de leurs droits : ce qui implique le devoir d'assurer à ces peuples l'ascension morale et sociale qui leur permettra un jour de gérer eux-mêmes leurs propres intérêts. » (Mgr Verdier).

— « Mais partout et toujours c'est de la hêtise du nègre que l'on parle. Quant à sa propre incompréhension, comment le Blanc en aurait-il conscience ? Et je ne veux point faire le Noir plus intelligent qu'il n'est ; mais sa bêtise, quand elle serait, ne saurait être que naturelle. Celle du Blanc à son égard, et plus il lui est supérieur, a quelque chose de monstrueux. »

— Et sur le problème noir en Amérique : « Pour notre part, nous nous refusons de faire l'injure à la femme américaine d'admettre qu'il faille à la sauvegarde de sa vertu, la contrainte légale et les fureurs du lynchage. Contre un être aussi abominable dans l'ordre biologique et moral que le nègre, une répulsion toute naturelle devrait suffire à brandir devant les paradis interdits le glai-ve flamboyant de la pudeur raciale caucasique.

Et l'Américain n'étant pas, que je sache, d'une autre espèce zoologique que sa femme, partage si bien cette insurmontable répugnance que la population de couleur des États-Unis ne comprend qu'à peine quatre vingts pour cent de métis. Ce qui constitue un scandale dont je suis sincèrement navré. Mais l'existence même de ces millions de métis prouve suffisamment qu'il n'a jamais été question d'une éventuelle « protection de la femme noire », et un nègre, s'étant avisé, avec une candeur assez compréhensible chez cet obscur primate, de défendre sa femme contre les entreprises de plusieurs Blancs pris de boisson, fut proprement lynché. »

DE LA COMMUNAUTÉ POPULAIRE.

Jacques Leclercq, 1938.

Avant la guerre cette brochure eut un grand retentissement, surtout en pays flamand, parce qu'elle tenta de rallier l'opinion belge à la thèse des parlementaires flamands sur la primauté de la nation sur l'état. C'est en somme une thèse Wilsonienne, la première base de la paix indiquée par le Souverain Pontife : « d'assurer le droit à la vie et à l'indépendance de toutes les nations, grandes et petites comme « le postulat fondamental pour une paix juste et honorable ». (C. d'Afr. 11-1-40).

« Il serait excessif, dit l'auteur, de dire que la communauté populaire est une conception chrétienne ; on peut la concevoir en dehors du christianisme et la présenter à des non-chrétiens comme la réalisation de l'idéal social d'égalité et de collaboration sociale. Mais c'est une conception qui s'accorde particulièrement avec le christianisme. »

« Cette conception de la communauté populaire s'oppose à l'identification, essentiellement française et propagée par la Révolution française, de l'état et de la nation. » Dans la notion de communauté populaire, la patrie, c'est la communauté populaire ; l'État n'est plus qu'une institu-

tion juridique... Il devient une institution utile qui ne vaut que par les services qu'il rend, comme une compagnie de tramways ou un métro... Cette distinction est difficile à saisir pour la plupart des Français... Dans d'autres pays, elle paraît très naturelle.

« Cette conception remet l'Etat à la place qui lui revient... Elle permet une stabilité politique plus grande, du fait qu'elle n'oblige pas à bouleverser l'Etat chaque fois que la conscience de former une communauté se développe dans certaines régions.

A ce titre elle appelle évidemment un Etat décentralisé...

L'étatisme constitue le danger de notre temps pour tout le développement humain. De nos jours, toute l'évolution sociale, semble pousser à l'étatisme; les forces de résistance paraissent minimes; la communauté populaire peut en être une, si elle parvient à mûrir. »

Ce que l'auteur entend donc par communauté populaire, c'est bien l'ethnos des ethnologues et de tous ceux qui ont réclamé ou qui réclament une autonomie communautaire: « un groupe de populations parlant la même langue, se reconnaissant une commune origine, possédant un même complexe de coutumes et de système social, sciemment et traditionnellement maintenu et différent de celui des autres groupes ».

Mais cette thèse, si importante comme base de paix pour l'Europe, est générale. Elle vaut aussi bien pour les colonies et les peuples sous mandat. Plus les populations sont « primitives », plus elles ont gardé cette unité de sang et de langue. Créer des empires, comme on l'a fait un peu partout, à grands coups de crayon et en respectant uniquement les pétroles et le cuivre, n'est que semer des révoltes, qui peuvent être millénaires, mais qui ne cesseront que par l'extinction des colonisés ou la défaite des colonisateurs.

MOEDER, IK STERF.

Een verhaal uit Kongo, R. Poortmans.

Zeer opvallend, hoeveel koloniale romans aanklachten zijn tegen de kolonizatie. Men moet zoo ongeveer naar de missie-lectuur gaan, die den invloed van missie en staat wel onder een onwaarschijnlijk schoon kleurtje moet voorstellen, om er andere te vinden.

Deze hier is érg anti-koloniaal, zonder thesis. De blanke wordt er geschilderd met « zijn beide heete passies: negerinnen en whisky »: « waar de blanke in een hut verscheen, legden de negerinnen zich op hun stroomat, deemoedig en uit gewoonte. » De kolonizatie als louter winstbejach: « Het recruteeren van werklust voor de mijnen had enkele jaren stilgelegen, uit overwegingen van humaniteit. Enkele stammen waren gaandeweg uitgestorven, de mijnen verslonden alle krachten. Het Moederland had toen besloten; het sociale leven der negers mocht niet verwrongen worden. In iedere stam moest 'n zeker percentage weerbare mannen achter blijven in het ancestraal milieu; dat was een soort negerreservaat. 't Getal was wetenschappelijk vastgelegd; ze hielden het volk in stand. Maar de mijnen hijgden weldra, en toen kwam het bevel: 't was niet goed, dat de negers rondlierden door hun bosschen; daaruit groeide ontucht, hoererij en onderlinge rooftochten. Dat was het masker van de humaniteit. 't Rekruteeren voor den zegenrijken arbeid in de mijnen mocht opnieuw beginnen. »

Als verhaal is het boek de ontgoocheling van een menschelijkvoelend ambtenaar, die zich doodloopt tegen een muur van onmenselijkheid. Het boek eindigt op een dramatische klucht zonder weerga.

Over Inlandsche Taal in het Onderwijs

Onder bovenstaanden titel gaf E. P. Rodolf MORTIER, o. m. c. (Businga) in Aequatoria III, '40, op blz 112 en 113 een reeks termen voor het onderwijs in de Ngbandi-spraakleer. Ingaande op zijn uitnoodiging om dergelijke termen in andere inlandsche talen hier te laten verschijnen, geven wij hier een korte uiteenzetting van benamingen welke dienen voor het onderwijs in het Lonkundó-Lomóngo in het Vikariaat van Coquilhatville, en die op het Klein-Seminarie te Bokuma ook dagelijks gebruikt worden voor het aanleeren van het Fransch en het Latijn.

Wij durven verhoppen dat missionarissen uit andere taalgebieden eenig nut zullen hebben aan deze gegevens om geschikte termen te vinden voor het onderwijs van taal en spraakleer in hunne scholen. Om die reden zijn meerdere vormingen in bijzonderheden uitgelegd.

Tot grooter gemak zouden wij de stof in drie deeltjes willen splitsen. In het eerste geven wij buiten enkele algemeenheden de benamingen der letters en leestekens, plus die van al de rededeelen behalve het werkwoord. In het tweede deeltje zullen we de benamingen van het werkwoord geven, in het derde, die der ontleding. ¹⁾

1) Het grootste gedeelte der hier te behandelen termen werd reeds gepubliceerd door E. P. Hulstaert in zijn Praktische Grammatica.

RICHTLIJNEN BIJ DE KEUZE.

De gedachte die voorgezetten heeft bij het zoeken en kiezen van deze termen is: zooveel mogelijk, bestaande inlandsche woorden nemen. Indien er keuze is, verkiest men kortere woorden boven langere, enkelvoudige boven samengestelde.

Indien een woord tot grammatische term wordt gekozen, zal het soms aangevend worden in een meer uitgebreide of meer ingekrompen beteekenis, dan deze welke de spreektaal bezigt, soms ook wel is het de figuurlijke beteekenis die genomen wordt. Het is de taak van den leeraar de beteekenis der termen dan uit te leggen, vooral bij meer gevorderde leerlingen, om ze den grond der keuze beter te doen begrijpen.

Enkel waar men staat voor een totale afwezigheid van benaming zal men zijn toevlucht nemen tot euphonische aanpassing van europeesche benamingen. Men moet daarbij nog immer bedenken of de term werkelijk noodig is.

Niet zelden wordt de baan tot gelukkige keuze geopend door het nagaan der grond-etymologie van Europeesche benamingen. Bv. onze uitdrukking: « trappen van vergelijking » is slechts een figuurlijke toepassing van het gewoon woordje: trap (trede). Zoo hebben we in het lonkundó eveneens: bieké byä bisónganyelo, lett. de

trappen van vergelijking, want: eeké, mv. bieké, is ten slotte niets anders dan een trap of trede, bv. in een jachtput, aan een huis, enz.

Men dient echter omzichtig te werk te gaan in het aanwenden van deze vormingswijze, omdat Europeesche grammatische benamingen in hunne etymologie vaak niet overeenstemmen met het begrip dat men wil vertolken. Daarom is het in veel gevallen geraten het begrip van het grammatisch element eerst goed te omschrijven en daarop dan een benaming te zoeken die dat begrip zoo juist en duidelijk mogelijk uitdrukt, zonder zich te laten leiden door de etymologie der Europeesche benamingen.

BENAMINGEN VAN LETTERS EN LEESTEKEN

Van huis uit hebben de Nkundó-Móngo geen idee van letters of 'schrift. Voor het werkwoord: schrijven, gebruikt men een woord dat net zoo goed de heftige bijslagen van den boomkapper beduidt, als de min of meer sierlijke handbewegingen van den leerling, namelijk-kota ¹⁾. Afgeleid van dezen stam, heeft men de benamingen: lókotsi, = geschrift, en: skotelo = het schrijven, de schrijfwijze.

Het woord « létele » = letter, is niets anders dan de euphonische aanpassing van ons Nederlandsch. De eerste lees- en schrijfmethode door E.P. Hulstaert voor onze lagere scholen uitgegeven ²⁾ gaf aan den anderen kant de « létele yá basini » = lett. letters

1) Aldus geven wij den stam der werkwoorden aan, met een eind-α voor de gemakkelijheid van de uitspraak. De onbetoonde lettergrepen in lókundó-woorden zijn laag uit te spreken.

2) Buku éá njékóla eandelo la skotelo I & II, Coq' 33. Het eerste deeltje is uitgeput.

van het machien, of: drukletters, en aan den anderen kant de « létele yá skotelo » of schrijffletters.

De hoofdletter heet « létele éá mpaka » of met weglating van het bezitswoordje: létele mpaka, omdat mpaka de naam is van een oudere, terwijl de kleine letter maar: létele éá bññju, of létele éá lntei is, twee benamingen voor den jongere.

Medeklinker-letter noemt men: létele nyangó (letterl. letter-moeder, moederletter); klinkerletter heet: létele bña (letterl. letter-kind, kindletter). Zoo zeggen we ook, voor medeklinker: lófso nyangó (lófso = geluid) en voor klinker: lófso bña. Deze benamingen steunen op de polare uitdrukking: nyangó la bña = moeder en kind, een figuur voor twee zaken die in intiem, causaal of begeleidend verband met elkaar staan; in ons geval: het uitspreken van een medeklinker roept in lókundó natuurlijk een klinker te voorschijn.

Een stemhebbende klank noemt men best: lófso jwá bonkóma (= met klank); een stemlooze daarentegen: lófso jwá lokisi (stom geluid). De neusmedeklinkers (nasalen) heeten: bómeko, mv. bómeko (eigenlijk: zucht, kerm) (m = bñ meko wá bonéne = groote zucht, n = bómeko wá isisi = kleine zucht).

Verdubbelde klinkers of medeklinkers heeten leukweg: létele baása lett. tweelingsletters. De uitdrukking: losiké jwá lókotsi (teeken van geschrift) is zeker even goed als ons: leesteeken. Men kan het in verscheidene groepen onderverdeelen. De rustteekens heeten nsiké yá njóoma = teekens van rusten. Voor punt, heeft men een heel pittoresk woord aangenomen, namelijk. litangá = druppel, van den stam -tanga; druppelen, afgeleid. Dit is zuiver

inlandsch, terwijl men voor : komma, niets beters vond dan de overschrijving van ons nederlandsch door: kóma. ¹⁾ Wat wij verder punt - komma of komma - punt noemen, zal hier ook niets anders zijn dan de verbinding der twee voorgaande benamingen: litangá là kóma (litang'á kóma) of kóma là litangá. Persoonlijk verkies ik de eerste wending omdat de hooge toon van kóma là litangá moeilijker is om uit te spreken dan de gewone lage toon van litang'á kóma. Om van regel te veranderen heeft men natuurlijk de klankrijke aanduiding: alinea die men zonder meer kan overzetten, ofschoon ik geen moeite zie in de aanduiding: bɔlɔngɔ bɔmɔ, of bɔlɔngɔ bɔnkiná, namen die dan zeker zoo duidelijk zijn: andere streep, of andere lijn.

De naam voor uitlegteekens is: nsiké yá ntsikólá = teekens van uitleggen (cfr. ww. -tsikola of -tsingola = uitleggen). Het dubbel punt is: batangáfé = lett. punten twee. Liefst schrijve men de benaming aan een ofschoon het duidelijk is dat ze niets anders is dan batangá báfé. ²⁾ De haakjes van ons « tusschen haakjes » heeten: bakɔfɔ, mv. van likɔfɔ = haak. In een diktaat zou men goed kunnen aangeven: lkɔfyá bakɔfɔ, voor: opent, of, sluit de haakjes. Dit is immers niets anders de gebiedende wijze, meervoud, van den causatieven vorm van den stam -kɔfa = haken, dus: doen haken. De aanhalingsteekens zijn: tɔkɔkɔfɔ = haakjes volgen de gewone vorming der verkleinwoorden ³⁾, terwijl aanhalingsstreepjes: tɔlɔngɔ = streepjes, heeten. Om

een verduidelijking van den tekst aan den voet eener bladzijde aan te geven kan men het woord: « nóta » misschien invoeren, ofschoon « ifɔmbɔla » = verduidelijking (ww. -fɔmbɔla) allicht de bovenhand zal halen in het gebruik.

Verder blijven dan nog: het uitroepingsteeken: losiké jwá nsimbí (nsimbí is het echt inlandsch woord voor: een uitroep):—het vraagteeken: losiké jwá njúólá (ww. -úola = vragen);—het gelijkheidsteeken: losiké jwá njelámá (ww. -elama = gelijk zijn);—het verbindingsstreepje op het einde van den regel: ilɔngɔ yá mbamányá (lett. streepje van vereenigen, ww. bamanya);—de gedachtenpuntjes: totagá tswá nkanyi (lett. druppeltjes van gedachten = nkanyi, enkv. lokanyi); en ten slotte: het afkappingsteeken: kóma éá nténólá = lett. koma om af te snijden (-ténola).

BENAMING VAN DE VERSCHILLENDE REDEDEELEN.

Om de rededeelen zelf met een algemeen woord aan te duiden, heeft men tot hiertoe nog geen ander woord dan: baóí, enkv. jóí = zaak, ding, woord. Dat zegt natuurlijk iets, maar is toch veel te algemeen. Want niet enkel de spraakleer = etsifyeláká (gevormd uit -tsifya = aandachtig beschouwen en loláká = taal) kent: baóí, maar verschillende andere bitsifyá hebben hunne: baóí, zaken, stof. ⁴⁾

4) Het gebruik van -tsifya heeft hier veel gelijkenis met de toepassing van het Latijnsche studere = zich toeleggen op iets, waarvandaan: studie en studeeren. Zoo vormden we: etsifyá voor: wetenschap. Dit lonkundó-woord is ongetwijfeld veel juister gekozen dan onze woorden: scientia, science, wetenschap, enz. De onderscheiden weten-

1) Volgens de regels der schrijfwijze van het Lonkundó-Lɔmɔngɔ in Aequatoria I. N° 1 uiteengezet, maar met één M geschreven.

2) Cfr. P. G. Hulstaert. Praktische grammatica van het Lonkundo, blz. 7, N° 8

3) Cfr. ibidem, blz. 34, N° 5.

Het naamwoord heet in het Lonkundó-Lómóngó: lína, mv. báina. ¹⁾ In dit groot taalblok is lína wel het bijna overal gebruikte woord om naam te beduiden. Deze term is in de spraakleer echter niet volmaakt, daar de Zwarten ook gemakkelijk de werkwoorden báina noemen; het zijn immers ook namen van werkingen. Let wel dat men in de eerste proeve van Lonkundó-spraakleer den term: jói já lína, gebruikte; letterlijk beteekent dit: woord van den naam (naamwoord). Dit bleek echter te lang en ook te ingewikkeld, zoodat men van lieverlede kwam tot lína, kortweg.

En eigennaam is dan: lína já bomóngó. Bomóngó (stam: móngó=eigen, zelf) is een echt veelgebruikt inlandsch woord, dat beteekent: eigenaar, of: hij zelf. Zoodat lína já bomóngó=zijn eigen naam. Een gemeen- of soortnaam is: lína já bosálo, of lína já botsindo. Bosálo zowel als botsindo duiden: soort aan. De verzamelnaam is: lína já esangányi, lett. naam van verzameling, terwijl het samengesteld naamwoord is: lína já eambé. Eambé of ebambé (zfr. ww.-bamba=bij elkaar staan) is de benaming van twee aan elkaar gegroeide vruchten, bv. bananen. In zijn uitgebreide beteekenis kan dit woord dys best gebruikt worden voor samenstellingen als: etsifyeláká, etsifyokili, aardrijkskunde, ibúnéséndú=naam eener rups

schappen noemt men dan: etsifyokili (aardrijkskunde), etsifyamsjwá (plantenkunde), enz. waarbij men dan niet het substantief etsifyá neemt, doch teruggaat tot het werkwoord tsifya.

1) De i van dit woord wordt stijgend in het enkelvoud, door samentrekking met den lagen toon van het prefix. Wegens gebrek aan gepaste letterteekens is de toon hier slechts hoog gegeven zooals hij in den stam is. Hetzelfde geldt voor u. (N. v. d. R.)

die zich met kleine stokjes (beséndú) ongeeft, en dergelijke meer.

Voor het abstrakte naamwoord hebben wij: wímójwá, mv byímójwá. ¹⁾ De stam van dit woord is: imola=afnemen, aftrekken (denk aan het latijnsche « abstractere »). Wímójwá correspondeert dus aan onze benaming van abstrakte of afgetrokken naamwoorden: ze zijn immers ook niets anders dan de uitdrukking van afgetrokken begrippen of eigenschappen die wij in de wezens waarnemen. ²⁾

Aansluitend bij de naamwoorden komen de twee namen: verkleinwoord en vergrootwoord. Het eerste heet: esítsá, van den stam -sítsa=klein doen worden; het tweede: enónvá, van den stam -nónva=groot, struisch doen worden.

Voor het getal van de woorden hebben wij het inlandsche woord: boanji met zijn eigen beteekenis. Enkelvoud wordt weergegeven door: bokaíka. Eigenlijk beteekent dit woord een palmboom die gansch alleen staat, zonder andere palmboomen in de buurt (bokaík'á livá): in overdrachtelijke beteekenis komt het ook voor om iemand die geen verwanten meer heeft aan te duiden, iemand die « alleen » op de wereld is. Het is dan ook in deze beteekenis dat het genomen wordt om ons « enkelvoud » weer te geven. ³⁾ In de gewone spreektaal is iets wat meer- of veelvoudig aanwezig is: bofula, van den stam -fula=veelvoudig zijn. Dit bofula was dan het aangewezen woord voor het grammatische meervoud.

2) Vergelijk den uitleg van het woord in het tweede leerboekje van Etsifyeláká, uitgegeven door de M.S.C. Coq. '37.

3) In sommige dialekten is kaíka hetzelfde als kika=slechts, eenig, enkel.

De meeste naamwoorden in het Lonkundó-Lomóngo bestaan uit een stam voorzien van de noodige affixen. De stam is het voornaamste en blijft onveranderd, de rest zijn bijkomstigheden die vaak veranderen. Het inlandsch woord: bonkéké, wat gekozen werd om ons «stam» aan te duiden, geeft niets anders dan den stam van een boom te kennen, of nog: de romp van een lichaam van mensch of dier.

Het achtervoegsel, zoo in naamwoorden als in andere rededeelen heet: nsúko, van het ww. súka of-súkela=eindigen, beëindigen: in de gewone taal der inlanders is nsúko: einde, uiteinde.

Het voorvoegsel van zijn kant is: boangyá, van den stam -bangya=causatief van -banga: beginnen. Boangyá is dus zoo veel als: wat iets begint (in transitieve beteekenis genomen). In gewone spreektaal beteekent het: een voorschot, een inzet, iets bijkomstigs waarop de hoofdzaak moet volgen.

Zooals bekend, worden de naamwoorden volgens hun voorvoegsels in klassen (=beloi, enkv. boloi=groep) ingedeeld. Voor de meeste klassen moet men toch nog onderscheid maken tusschen de voorvoegsels van stammen die met een medeklinker beginnen, en die welke met een klinker aanvangen. De eerste reeks voorvoegsels wordt om verschillende redenen als de voornaamste aanzien: daarom heeten ze: beangyá byá ntsína, lett. de voorvoegsels van basis; terwijl de andere, om reden der euphonische veranderingen die ze ondergaan, beangyá byá nkalimwá heeten, lett. voorvoegsels van veranderd zijn, van het ww. -kalimwa, veranderd zijn.

In het Lomóngo hebben de woorden geen grammatisch geslacht. Voor het

Latijn, het Fransch, enz. is de benaming onontbeerlijk. Geslacht, in het algemeen, heet men; eléngé. Dit verklaart echter niets meer dan: manier, wijze. Voor: vrouwelijk hebben wij een echt inlandsch woord; j(w)ómoto. In de spreektaal wordt hiermede aangeduid: de vrouwelijke familietak, de afstamming langs vrouwelijke lijn. Dit gaat dus heel goed voor: vrouwelijk. Het woord voor: mannelijk werd gevormd met het dialektische woord; mpámé¹⁾ met voorvoegsel: lo, duidend op: gelijkenis met, wijze van. Lompámé is dus zoo veel als: op de wijze van den man, zoodat het ook goed het begrip van het grammatische geslacht weergeeft. Deze termen zijn dus letterlijke vertalingen van de Europeesche benamingen.

Het Lonkundó-Lomóngo kent, evenals andere Bantoetalen, het bezitspartikel. Dat heeten wij: yöyoi yá eátelo, lett.: woordje van bezittelijkheid. Yóyoi is het verkleinwoord van: j-ói=woord (cfr. hierboven); eátelo is afgeleid van den stam -báta: hebben, bezitten.²⁾

Het voornaamwoord, heet: linkitsá³⁾na. Dit beteekent letterlijk: wat in de plaats staat van naamwoorden. Linkitsá: beteekent in de spreektaal: wat in de plaats staat van een ander. Het werkwoord nkitáná, waarmede dit woord verband houdt, wil ook zeggen: in de plaats staan van iemand. Als men daarbij nu het woord: lina voegt heeft men volledig wat wij een

1) Over het woordje: mpámé, zie: Aequatoria I, '38 N° 7. P. G. Hulstaert; Dialektale stroomingen in het Lomóngo-Lonkunuó: blz. 5, 13

2) Over dergelijke vorming van naamwoorden in de klasse e-bi, met uitgang: elo, zie: E. P. Hulstaert: Praktische grammatica van het Lonkundó: blz. 24 N° 5.

voornaamwoord heeten. Indien ik het wel voorheb stond in de eerste proeve van spraakleer, waarover ik hooger gewaagde, zelfs: linkitsáína, maar die l hebben de inlanders er al heel gauw van zelf uitgestooten, om te komen tot de huidige benaming.

Met linkitsáína kan men dan de verschillende soorten betitelen: linkitsáína já bokeli: lett. voornw. van den dader=persoonlijk vnw.; linkitsáína já botúmo: lett.: voornw. van aanwijzing (=botúmo, van den stam: -túma, aanwijzen, aanduiden); Linkitsáína já eátelo=voornw. van bezit (cfr. hierboven voor: eátelo); linkitsáína já nkóloswélé=voornw. van onbepaaldheid. Bepaaldheid is in de gewone spreektaal=loswélé, maar iedere Nkundó zet er het partikel nkó=zonder, vóór, als het er op aan komt iets onbepaalds aan te geven: bonto nkó loswélé=een onbepaald iemand. Als wij nkólöswélé aan één schrijven is het ook maar in de richting van de taalontwikkeling dat wij voortschrijden. Linkitsáína já boamano, ten slotte is: betrekkelijk voornaamwoord, want boamano is de term die wij gekozen hebben om de betrekkelijke vorm van het werkwoord aan te geven. Feitelijk beteekent het woord ook niets anders dan: vereeniging.¹⁾

Een dergelijke benaming zouden wij willen voorstellen voor het lidwoord van Europeesche talen, namelijk: yöyoi yá lína. De benaming « article » of « lidwoord » woordelijk vertalen heeft zeker geen zin.

Het Lómóngó kent geen bijvoegelijke woorden die een hoedanigheid aange-

1) Het lómóngó kent wel geen betrekkelijke voornaamwoorden (of bijvoegelijke woorden), doch de term komt van pas bij de studie van Europeesche talen.

ven. Het kent enkel die welke een nadere bepaling der naamwoorden beduiden. Men heet ze: bekóbyá, enkv.: bokóbyá, van den stam - kóbya = bijvoegen. Wil men het verschil tusschen hoedanigheidswoorden en deze bijvoegelijke woorden doen uitkomen (voor de Lonkundó-spraakleer is dat niet noodig) dan zou men kunnen spreken van: bekóbyá byá lingámó = bijvoegelijke woorden van hoedanigheid. Lingámó is geen gebruikt inlandsch woord, maar zijn stam is: ngámó, wat beteekent: hoe.²⁾

De andere bijvoegelijke woorden, wel in het Lonkundó voorkomend, zijn dan: bekóbyá byá libáko, lett. bijvoeg. woorden van bepaaldheid. Libáko, of lobáko is een gewoon woord voor: bepaaldheid, net zooals loswélé waarover we het hooger hadden. De verschillende andere benamingen van bekóbyá: bezittelijke, aanwijzende, enz. worden op dezelfde manier gevormd als die der voornaamwoorden die we zoo even bespraken.

Het telwoord heet: loanjí, mv. mbanjí.³⁾ Men heeft verschillende soorten: hoofdtelwoorden: mbanjí yá ntsina (over: ntsina, zie hierboven) en rangtelwoorden: mbanjí yá etandé (= rangschikking, echt inlandsch woord van het ww.-tanda: open spreiden, rangschikken).

Vragende voornaamwoorden kent het Lonkundó-Lómóngó niet, maar het kent wel vraagpartiekels, die men byúójwá⁴⁾

2) Over de vorming van naamwoorden met voorvoegsel li, zie Prakt. Gramm. blz. 29, N° 4. - Vergelijk ook ons: hoe-danig-heid: Lat. qualitas (qualité) van: qualis = hoe, hoedanig.

3) Loanjí is gevormd van: boanjí, dat het gewoon inlandsch woord is voor: getal, aantal (dialektisch ook: boali) en zelf komt van: banda (bala) = tellen. Over de vorming met voorvoegsel lo, cfr. Prakt. Gramm. blz. 42, N° 6.

4) Zie nota 1. blz. 64

enkv. : wúóǰwá heet. Gevormd van den stam : úola : vragen, suffix wa, wil dit zoveel zeggen als : middel om te vragen, het vraagpartikel is feitelijk niets anders

Echte bijwoorden zijn vrij schaarsch in het Lonkundó-Lómóngo. Men noemt ze: bolongyá, mv. : belongyá ; van den stam -longyá : regelen, juist maken, wegens de functie die ze vervullen, namelijk : de beteekenis van de reedeelen nader te bepalen. Die bepaling kan gebeuren met toevoeging van een begrip van tijd : belongyá byá ekeké ; van plaats : belongyá byá eténélá ; van wijze : belongyá byá eléngé ; de antwoorden van bevestiging (jwimejo) of ontkenning (jwángano) heeten : belongyá byá wambo (= antwoord) .

De term voor voorzetsel is : josáina. Dit woord werd gevormd uit : josó = eerst, vóór, en lina, mv. baína ; dus : vóór de naamwoorden. Die voor voegwoord is bosámbwá, dat een echt inlandsch bestaande woord is en beteekent : verbindingsmiddel (stam - samb, suffix wa ; zie boven). Het zal wel moeilijk zijn raker de functie van het voegwoord te kenschetsen door een benaming.

De onomatopeeën zijn in het Lonkundó-Lómóngo zonder meer ontelbaar. Omdat echter de functie van een vrij groot aantal bestaat in de beteekenis der reedeelen aan te vullen zoo ongeveer als de bijwoorden, en zij als woordsoort toch van deze laatste onderscheiden zijn, heeft men den naam bedacht van : bokokantsingó, lett. waardoor de beteekenis volledig wordt, van de stam : -koka : volledig zijn of wor-

den, en ntsingó = beteekenis. De inlanders zoeken spontaan dezen uitleg aan de benaming : bokokantsingó te geven en wijzigen ze daarom ook gemakkelijk in : bokokantsingó dat ook het juiste woord is om hun begrip weer te geven. Eigenlijk was de benaming : bokokantsingó bedoeld om uit te drukken (en in dien zijn is ze juist) : dat de onomatopeeën allerlei functie-beteekenissen kunnen hebben ; ze vervangen immers zelfstandige naamwoorden, werkwoorden, bijwoorden, zelfs een heelen zin.

Ieder weet bij ondervinding dat de zwarte uitmunt om de gansche gam van zijn gevoelens lucht te geven door allerlei uitroepen. Deze uitroepen heeten in de spraakleer : bosimbo, mv. besimbo. Dit woord is afgeleid van den stam -simba : uitroepen, en past dus goed op die partiekels. Er zijn er van vreugde (bosalangano), van smart (loksséli), van kwaadheid of toorn (nkela) enz. tot zelfs die van den veel gebruikten en veelvoudigen eed : ndai, toe.

Veel basombó, of aansporingen bij rechtzittingen of dansen zijn ook besimbo, maar me dunkt dat deze opsomming reeds zal volstaan om te doen inzien, dat, zoo ze niet volledig is, er toch kans bestaat, dat ze eens al de eischen van alle reedeelen ruimschoots zal voldoen. Dat hopen wij trouwens in de twee volgende deeltjes nog beter te kunnen aantonen.

G. Van Avermaet, M.S.C.
Kl. Seminarie, Bokuma.

Le Veuvage chez les Nkundo.

Nous croyons intéresser nos lecteurs en leur présentant une notice sur le veuvage chez les Nkundo de la région d'Ingende-Bokunda. Cette notice est écrite par un indigène de la région, monsieur A. Bukama.

Nous donnons le texte nkundo comme exemple de prose descriptive et de style scientifique. La traduction, aussi exacte que possible, et les notes explicatives qui l'accompagnent sont dues au P. J. B. S. S. S.

La notice laisse en suspens une quantité de questions et laisse sous silence de nombreux usages. Nous espérons que nos collaborateurs ardents à compléter la documentation, pour cette région comme pour d'autres. (N.d.R.)

Botuka ans ek'iso.

Ndanga fele ntsingole ng'onduf'is etuka, l'ls esile nk'em mongo okota!

Wali okam okoetsi l'esfe ea l'ksu aowa. Emi oa bome ntsiata fele losango nda jefa liko ntsin'ea toki bise bife, k'ende awaki o l'otso. Boo la nkesa bankana bakae basato baoya eka ndonga, kela bakole efomba eka'mi. Mo! Om'oa nyama ng'amotsi ko likonga pu l'ansel Em mongo ntswaki ilfa nda ntando.

Bakilo la ndonga baoyaseketa ele fafa la ngoya. Lim'ako eleelo eotokola ko bome oa nkan'ekam la bona oa ngompame baonkima wij'a ntando. Baonjusa loela. Njolamba, l'ls nd'is batoka. Baompema l'ns loela ko njolamba. Lim'ako njolofwa fele o waj'okam okoetsi l'esfe ea bolo. Ko njomang'okotswa ntsin'ea batakimaka bonto otse ei ngonda ekakima.

Bolil'oa jwende aoya, emi l'ende efoma bel « Ngamo? » « Likwsi mpiko nd'ola na? » « Yaka okonde ans toluke is'afe l'ikao. Wena bakimaka bonto rko ntsina? »

Nkai, nkai, tokite nd'aongo: « W'onjuola, w'ofze te wali aasil'owa! »

BIKOSA BIMO.

Njolsnga mongo: a) la l'keseli; b) ntsi-

fea la joi limo joso, na ndek'ols nko?

Njolukumwa la loangu mongo. Anko ea 'mi aotsomwa, la la bilelo ko la la bisaka. Njokita nd'ilombe. Ntanyi nde bomoto la jwende aolemla nda joso j'ilombe tutu! Endamba, baompomla bojwela boki'm'oklotsi. Baonkekemya bonsenge, mpe baonsamanya ingwanda. « Ha! On l'imango e? » Nkanela o nd'otema. Emi joso ko ndeli y'amato bafeka. Ank'etsw'iso em njokunde o bisaka. Sasimo nda litoi bomot'om obweyaki bome joso ansangela: « Bala etuka ni kundaka bisaka; otsika nk'anko, tokundake len'itra! » Njofonga boeko bonko.....

Ndonga mpe aotsvuteya nd'ilombe ntsin'ea ilaka yoye ko ntalang; te totsw'eko. Ko njotatena la bilelo nk'anko nd'ololo bokiso. Ko o ndela baondotsa bakongá ko baonsomya balombe.

Ilaka yoya. O tolela baombisa biongo nda byonge. Bionga biko bafobinyome o la basi kika, l'ls basanganya nde la toma tswa byangi ko la esoso nda lofoso (ng'ole: bansansa, bafambalanki, la bamenga). O tolela, em'ekosa eolola, wate bonkim: Anko e'iny'olele bomot'om aembaka boleli k'inyo bauma (la we mongo ow'ome) loikaka bonkim nd'amotsi. Mneke l'ofengoli, bankitsi! Baonde'ya o joso j'aleli bauma. Toanbaka njelo ko toikaka bonkima. « Ai! On la

nk'okambo e! Njaninga o nd'oloko.

Bala baoy'oilu ebumbwa nd'efomba. Ntutame ng'one te ntsindeje elongi ea waf'okam, baompeka bilelo: bala bom'obina! Mmeki l'oika mpi-ko, nkela: «Ole bilelo wat'obina?» Nko mboka! «Elaka nk'obine!» Baokunda bisaka, ko bauma bal'ako baobina ko l'em ng'oko. Ntsingo ey'obina bone na? O boeko boki bankoko. Wea nsao itu-w'is nd'obin'oko? O bitoli bya nsanyi mongo! Wea ekindo ey'akolo? O bembonjo la biteko. Bole-m'oko la weli l'okelesu e?

BEEKO BY'ETUKA ND'AMOTSI.

Ilaka yokundama tootswa nd'aongo. Bant'auma nko loswele basuwayaki emuki ey'amotsi nda boomba bayasolake etatenyi, nkina byong'ouma. L'emi ow'etuka njasolaki byong'ouma, mpe njoimole l'akonga ko l'alobombo. Ntsikalaki kika o l'ingwanda l'ombembe, ng'olotaka bituka biuma.

a) Ekila ea ito.

Toma tokats'is nkina totumb'is nd'ito y'etuka, bant'auma bale l'ekila bafole tsko.

Lolo mpunjo el'eko. Bafunjola ekila ea ito nde ng'one: Baokunda ilaka, kyak'a nkesa, baonuke byampula la ndombo ko baobobye iy'afe isanga ebobya; mpe baokole yoko baotumbe bangya; baotumbe toma tonko touma o nd'ito y'etuka. Nga ebobya enko eoye, baokaa etuka euma te ile. Ko bangya baowatole bitate bife: enyi baokaa etuka, enyi baokaa banto bauma bale nda loanja, bont'onto itaat'itaate, baole o f'is. Ekila ea ito eosila.

Boeko w'ito botsiki kika o te l'ofolake ea elaka o nd'okolo wa boonga. Inyangofofa jwimanake nd'amotsi o jefa liko.

b) Etanjwa ea etuka.

Toolundola lima ngelo, etuka akisake o nd'amotsi. Ole nda mpifo ea wali (bokune oa wali, nkina bona oa nkana ea wali) akola batunda bafe (nkina etenyi ea itoko) atandela bome oki botomolo. Wij'ako akola menya (l'ngalo kala-kala) k'ila nd'ans'itunda. Menya enko etsikalake sko efonyamwe. Elaka bokolo bondimana etuka nd'amotsi ikole ko ifonga botaako. Ntsina efa

menya enko onyamwe wate o: Nga menya enko ea joso ele ele we oataka baumba nd'afeka b'iwa ya wali o nko bolo. Ko ng'onyang'inyamola, ofaata baumba buke nd'afeka b'iwa ya wali. Mpe o la batunda banko bafe bak'is okotandelaka bafotanjwe. Ntatanjwa ey'ako o nda botso wa boonga. Mpe nda bots'oko ondatandola o bomongo otandaki.

Nk'anko mpe oetama nda batunda banko; imango ya botuka nk'ako

c) Bilewa by'Etuka.

Nda joso ja ndele toma touma hatelake etuka fele o botoko. Wate baokole botoko bantsitse tsutsutsetsu mongo mpe baokatse isanga la mba; o nga ikula ya mmoma nkina ya benkufo.

Wambene etuka ale la slewa enko ela ende joso, afile o nda jefa liki wali (nkina bome) owaka. Yomba il'ende kyak'a nkesa ek'is osije okunda ilaka o mpunjo enko ea ito (lenda nda a)

Lolo mpimba el'eko. Wate la nkela ea iwa ya oki l'ende bome nkina wali, etuka ifokisa fele la mpimba ea betsw'efe nk'afole yombomba la y'isisi mongo. Ko boeko boko bokaka ng'oko ele ilongo ya bowei. La ng'oko bome esingi'nde ole botoko nd'afeka ba betso befe nkin'esato, joso akole likonga jitu wansamba, j'afe loko jw'etoo: losango jwa te bona otswaki liala aowa; jasato ntseaki (wate ek'ise ntea ng'oki bona ofolaka nkange). Toma tonko touma asokoje ilongo ya wali la ndonga. Lim'ako ise ea bowei akumba bompanga (isweswe nkina nsoso ife), ayela bome k'akaa bioto bikae kela bokateje banganju ba joso. Bompanga bonko wate etenelo ea bombembe wa mpimba.

Ayaka etuka la nkana nkina botomolo nkina bakune, esingi is ole banganju ba joso, boja fele bokis bofuto (nyongo). Bamele basi: o nyongo, yomb'iuma nko loswele, la bitanjwa: o nyongo.

Anko mpe eetsi etuka nd'amotsi slewa euma nk'anganju la bempala. Bempala bendotumbel'is nkina nkakatsa, bafosolake; bafimole bembembe mpe bafseke baolo.

Nda Nkole, nga nyang'ea wali al'eko, akateja bokilo ntukunyu la nyama nda baefa bamo ng'alanga. Lolo o ng'ale bokilo ow'oltsi; ng'oa bonjwa ise nk'anganju ako nyango nk'anganju.

d) Byijwa bindilela lo etuka toma.

Bilelake etuka toma o nda lokasa. Ele banto baleki bonjwa o nd'amotsi mongo. Okaka mpos'ey'asi bowilela o nda lokasa.

Wengi bonto owei atsikelake ilongo boango ntsin'ea wali nkina bome okae.- Okam wali atsikelaki ise bosise te: Bankaake toma o nda nkongo ya bitate. Wate ntalanga te banjilele nda nkasa nkina nd'emotsi.

Wengi bala bole etuka toma afosole bakata la nda joso la nd'afeka ba ndels nye. Asingi l'oota lotomo jwa nsosola bakata, elaka nk'asombe joso eka eoto ea ntsina ea bowei enduji l'ende botuka nd'ilombe inko. Nda ikam'ikala nsombaki nsuko ey'akata la menya.

e) Etuka afosambele banto.

Biyenga nkina nsanja ile etuka nd'amotsi afosambele banto l'akata. Nga bonto aolosambele atosembejake bok, imejake o nd'anse nkingo (mm!), atawuteyake lisango likae. Lolo nde bont'ouma ole nda mpifo ea wali, asingi l'okoekolaka, joso oje fele o nyongo (hofuto). Mpanga akoekolake nda bekela by'afeka o mpampa. La nkuma ataate nyongo, omeka nde afengole ilombe inko ikisi wa: anyangotswa o komongo, bokandela yomba imo ikae, elaka nk'aye oisikola la nyongo mpanga iate. Ale nde boeko wa bolo.

Etuka afoale bokala w'anja, afolela bamato baleka. Afosole ende la bamato ko afaale nda bilongi nga baowatswala. Afole nda loanja nko ntsina, elaka o ng'aotswa nda bondondo. Ko nga aolembwa ifa e'ilombe, l'otso akuseya okisa fele nda foele ende l'anto bakombi l'ende.

Etuka afotswe nd'akusa l'otso ende kika. Anyangotsikala nd'ilombe la wane afolekole bailsib. Lolo bafotsike ende kika nd'ilombe elaka o l'onto ondowesanya. Ntsina wate bankoko ko la buke wa banto bamo basanga mba te: bowei ifowenela nd'akusa nkina nd'ilombe ng'afene te etuka ale ende l'ont'omo.

f) Lumba.

Tseta lumba wate ntsina ea bofinji. Iwa ale linyango limo ja lumba. Wate: iwa iotela otsiki bofinji wa atoate wali nkina bome onkina.

Onko nde bobelaki wa ntsina wa lumba. Bobelaki wa bokobya wate: lumba asengya etuka toma, asengya mpe o la bioto.

Elota banto te bafoyala l'ofinji nd'afeka ba iwa ya wali nkina ya bome, bimola lumba lonko la mbula. Nga mbula eajwe etuka ola nda loanja, okake basi ba mbula, ayabilingolake nda ngoolo y'asafa. Ola nga onko nda mbula ife nkina isato; wate nd'ekeke eetsi ende nda bamotsi.

Onko nde njimola bofinji wa nkumbola nkina wa nkukumbwa nd'afeka batsiki wa.

BOONGA.

Baefa ba ntkisa la mbetama nd'amotsi baosila. Nd'okolo w'elekoli bakilo bakwetsa nyongo ea nkoola babwo, ntetena nkola la njoka basi byong'ouma. Nd'ekunja eki bankoko: babwo bakonga bafe, bombembe kongka 1. Nd'ekunjene, l'abwo la baol bauma baki mi oandolaka wiko nde fal. 75. Onyangofuta, bamanga okoola babwo. Bonto ole nda mpifo ea wali akokoole joso, mpanga bokooli ayokosije babwo bauma boltsi.

Boo, la bompuma mongo, la etuka la banto bauma bakuji l'ende baotswa joka basi. Etanjwa eki etuka okoetsi onditandaki iboka nda ntando nkina nda ngonda.

Ana mpe eki etuka oye joka basi, ole nda mpifo ea wali akola bompulukaka wa ngola la beleleke mpe okosola. Okolo eum'ey'asi bo taako: ekila ea bososo eosenjwa. Bompulukaka wate la ntsin'ea lumba ko beleleke la ntsin'ea elangya.

Nd'Elinga, banto te bundol'eko, nk'omoto onko ole nda mpifo ea wali akola nkai la jwako ko akitsa etuka, akola lenkina ikoko ko okitsa, ko l'iko etuka eja l'osala bailo. Lim'ako boja boanga, k'omoto onko atanda mpe akisya etuka. Nk'end'oko aotswe ooma nsoso ko aoyela etuka. Lim'ekeke enko limango ja belemo bya bole. Nda Nkundo bafokitse etuka byekwa bya liluka: bokitsa o bifeko bya belemo la bya baasi.

Ele etuka ea bomoto, ole nda mpifo ea bome okitsa byekwa: nda Elinga: iomba, ekili, eoko, byijwa bya balambo; nda Nkundo: eoko, ilolo, ikoko, la byijwa bya lambo.

BOLEO.

Ntsin'ea laksi jwa ise la nyango, nkana, botomolo, wali nkina bome, botsikali ale la bankambi buke mongo. Bankambi wa lkeseli lonko bole wa :

Jwende.- Nd'ekunj'eki bankoko kalakala (l'amato ng'oko) balstake o ntüwa, wate etoo ekel'is la banyuka ba benkongé). Nde nda lndele eki bitoo oye, jwende alstake ikakya ya mpili nkina mbenja. Nda wili wa nkolo, nga abweyaki wali, abte joso ifuta ya mbenja nkina mpili. Ayaka eoto nko loswele abts kupe ea mbenja nkina mpili.

Bomoto. Nd'ekunj'sne ea lndele asiywawe l'ojwela bomoko byeli bemo; lim'ako abta bitoo bya mbenja. Ank'ea'nd'abts bitoo binko basoki o folefole. Lima mbenja abta nkanga k'akuka basoki ng'oko la akala ea nkanga. Anko

ntake yakolake ng'ele banto bale la liatsi.

Nd'ikala ya toma. Bilewa bituma la bibobya o nk'ekila, bts nd'omboka wa befambe ayake asosola. Ko ale o ng'otswa bootswa wa liotsi la boloi wa banto.

An'ek'iso, la Elinga la Nkundo, bolai aleks nda joso o njoku la nyama y'asi (nkonde, lokesele, nkufu, enjenje, smboco); mpanga nse isisi isisi: ntula, byonga, nkombe, byangs, bikaa, bekenge, nkaka, bifeele, befali, ko la nyama iuma ya ngonda.

Bolemo wa ibweya bole nkaka mongo nd'okili bokiso. Okisi la wali nkina la bome ta-wotambwelake iwa. Ale nde lotuku la bonganda wa nsuki nda iwa ya omo.

P. Ngoi.

Le Veuvage ici chez nous.

Je voudrais expliquer comment se comporte un veuf, mais je prendrai comme exemple moi-même qui écris.

Mon épouse qui était alitée malade de tuberculose mourut. Moi le mari, je n'en eus pas la nouvelle ce jour-là, parce que nous nous trouvions dans deux villages différents, et qu'elle mourut la nuit.¹⁾

Le lendemain ses trois frères vinrent chez le ndonga (témoin), pour prendre le cercueil chez moi. Quoi?! Quelle bête énorme comme le sol et la lance par terre à côté!²⁾ Moi-même j'étais absent, étant parti pêcher au fleuve. Les frères de ma

femme et le ndonga se transportèrent chez mon père et ma mère. Alors les pleurs éclatèrent, et mon beau-frère et le fils de mon oncle maternel vinrent me chercher au-delà de la rivière. Ils m'appelèrent. Je répondis, mais eux ne m'entendirent point. Ils me lancèrent un appel plus fort et je répondis. Alors je me rappelai ma femme gravement malade. Et je commençai à me

beaux-parents étaient normales, ceux-ci devaient d'adresser directement à lui et à sa famille. Le recours au ndonga n'était pas du tout indiqué. Tout le monde sait que l'office principal du ndonga est de représenter le mari auprès de ses beaux-parents et qu'il doit en règle générale être envoyé par lui vers eux, et pas *vice versa*. L'erreur est donc commise non seulement dans une matière grave, mais en outre dans un cas qui est très clair. C'est à cela que fait allusion la « bête énorme comme la terre même » et pourtant la lance la manque! Ce proverbe est employé dans tout cas semblable. Il est du domaine du droit, mais peut s'employer en dehors de la juridiction.

1) Il est de coutume de faire soigner la femme malade par et dans sa propre famille. Les Nkundo trouvent que c'est préférable et ils ont, en règle générale, raison. (Cfr. Mariage des Nkundo, p. 267)

2) L'auteur cite ce proverbe pour marquer la grave erreur commise par la famille de sa femme. En effet, comme les relations entre le mari et ses

rendre compte, car ce n'est pas sans motif qu'on va à la recherche de quelqu'un qui est allé en forêt.

Mon beau-frère arrive, voilà que nous nous rencontrons! « Comment? » « Qu'est-il arrivé là-bas au village? » — « Viens, embarquons-nous ici, pagayons à deux avec vitesse. Est-ce qu'on va à la recherche de quelqu'un sans motif? »

Nous pagayons vigoureusement, nous arrivons au port: « tu me demandes... ne sais-tu pas que ta femme est morte? »

QUELQUES COUTUMES

Je tremblais fort: a) de chagrin; b) je ne sais rien de tout cela; comment dois-je faire?

Je courus en hâte. Je m'élançais pleurant et battant des mains à la fois. J'arrivai à la maison. J'y trouvai hommes et femmes massés devant la maison. On me reçoit, on m'enlève la pièce d'étoffe dont j'étais vêtu. On me serre la ceinture, et on me met entre les jambes un *ingwanda*³⁾ « Ah! est-ce là le commencement? » Je pense seulement dans mon cœur... Moi devant et des pleureuses derrière! Pendant que nous marchons, je bats toujours des mains. Soudain j'entends une femme dont le mari était mort précédemment me dire à l'oreille: « Ecoute: un veuf ne peut battre les mains, cesse maintenant, ne bats plus! » J'observai cette loi...

Le *ndonga* nous fait rentrer dans la maison, parce que le cadavre arrive, et il ne voulait pas que nous y allions. J'allais

3) Pièce d'étoffe mise entre les jambes en guise de culotte, et portée pour se rendre en forêt ou faire les besognes salissant les vêtements ordinaires.

et venais dans notre rue, pleurant sans trêve. Et pendant que je pleurais on me vêtit de *bakóngá*⁴⁾ et on me fourra des *balómbó* dans la ceinture.

Le cadavre arriva. Pendant que nous pleurons, on m'enduit le corps de kaolin. On ne dilue pas simplement ce kaolin avec de l'eau, mais on y mêle des objets urticants et brûlants pour la peau (comme: des orties *bansànsà* et *bafambalan* *nkoi*, et du poivre).

Pendant que nous pleurons, une autre cérémonie commence: c'est le *bonkima*. Pendant que vous pleurez, une des femmes doit chanter le chant funèbre et vous tous (même toi-même le mari!) devez marquer sur le sol le pas du *bonkima*. Je tâchai de m'échapper, on me retenait! On me fit passer devant toutes les pleureuses. Nous répondions aux solos et nous marquions le pas. « Ah! quelle misère! » Je gémis ainsi intérieurement.

Voici qu'ils viennent mettre le couvercle sur le cercueil. Je m'approche un peu pour regarder une dernière fois le visage de ma femme, on me défend de pleurer: voici encore une danse! J'essayai de prendre courage; je me dis: « Pleurer c'est donc danser » Point d'issue! « Il faut absolument danser! » On bat des mains et tous ceux qui sont présents dansèrent, et moi aussi. Quelle est l'explication de cette danse? La loi des ancêtres! Sais-tu ce qu'on chante dans cette danse? Rien que des paroles obscènes! Connais-tu les cadences des pieds? Rien que des gestes indécents! Est-ce là une chose qui sied à un chrétien?

4) *bakóngá* = feuilles de bananiets portées en écharpe et à la ceinture. *liblombo* = espèce de plante très commune à grandes feuilles cordées.

LES LOIS DU VEUF A MEME LE SOL.

Après que le cadavre a été enter-
ré, nous nous rendons à la rive. Tous ceux
indistinctement qui ont laissé tomber dans
la tombe une motte de terre doivent se
laver en partie ou entièrement. Moi même
je me lavai tout le corps: et j'enlevai les
bakóngá et les balómbó. Je gardais
seulement l'ingwanda et la ceinture,
comme sont vêtus tous les veufs.

a) L'interdit du foyer.

Il est interdit à tous de manger les
aliments qui ont été bouillis ou cuits sur le
foyer du veuf.

Cependant il existe une dispense.
Voici comment on dispense de l'interdit du
foyer. Le lendemain de l'enterrement on
cueille des fougères byámpula et des
ndombó;⁵⁾ on les cuit ensemble dans un
paquet de feuilles; ensuite on prend du ma-
nioc et on le cuit dans les cendres; on
cuit tout cela au foyer du veuf. Lorsque
les légumes sont à point, on les donne en
entier au veuf pour qu'il les mange. Quant
au manioc, on le fend en deux parties: l'une
est donnée au veuf, l'autre est donnée à tous
ceux qui sont à la cour, à chacun une par-
celle; eux aussi mangent. L'interdit du foyer
est terminé.

Comme loi du foyer il ne reste que
celle-ci: le feu ne peut s'éteindre jusqu'au
jour du boonga.⁶⁾ Si le foyer s'éteint, on
doit se lever de terre ce jour-là même!

b) La couchette du veuf.

Quand nous revenons du cimetière

5) londómbó, ndombó = espèce de cucur-
bitacée à feuilles comestibles dégageant une forte
mais fraîche odeur acidulée.

6) Voir *suo loco*.

le veuf doit s'asseoir par terre. Celle qui
a rang d'épouse (sœur cadette, ou nièce
de l'épouse)⁷⁾ prend deux nattes-ramasse-
balayures⁸⁾ (ou une partie de natte) et les
étend devant le mari de sa sœur. Ensuite
elle prend un demi-franc, (ou un fil de cui-
vre, autrefois) et le place en dessous de
de la natte. Cette pièce de demi-franc doit
rester là, elle ne peut être dépensée. Seu-
lement le jour que le veuf se lève de ter-
re, il la prend et la conserve toujours. La
raison pour laquelle ce demi-franc n'est pas
dépensé est que: si ce premier demi-franc
reste avec toi, il ne te sera pas difficile
d'obtenir des richesses après la mort de
ta femme. Et lorsque tu l'auras dépensé,
tu n'auras pas beaucoup de richesses après
la mort de ta femme. De même les deux
nattes qu'on a étendues ne sont pas enle-
vées. Leur enlèvement ne peut avoir lieu
que le jour du boonga. Et ce jour-là c'est
celle qui les a étendues qui les enlève.

Dès lors tu dors sur ces nattes;
c'est là le début du veuvage.

c) Les aliments du veuf.

Avant de manger aucune nourriture,
on prépare pour le veuf d'abord le bató-
kó⁹⁾. On prend un batókó, on le coupe
en morceaux très fins et on le prépare avec

7) On appelle chez les Nkundo: « personne qui a
rang d'épouse », ou plus simplement: « épouse »
toute personne qui est capable de devenir la fem-
me de quelqu'un. Il en est de même *mutatis muta-
ndis*. des termes: "celui qui a rang de mari".
Cfr. Mariage des Nkundo, p. 255. 303, et *passim*.

8) itunda est une petite natte qui sert à ramas-
ser les balayures, à recevoir les résidus des aliments
à préparer, etc.

9) On nomme batókó la substance blanche du
sommet d'un palmier *Elaeis* et que les coloniaux
appellent souvent: chou-palmiste.

les fruits de palme, tout à fait comme une purée d'ignames ou de manioc doux.

Quoique le veuf (la veuve) reçoive ce premier aliment dès le début, il ne peut le manger le jour où son épouse (ou son mari) est décédée. Ce qu'il mange le lendemain de l'enterrement du cadavre, c'est l'aliment de dispense du foyer (voir sous a).

Il y a encore le jeûne. En raison de la colère¹⁰⁾ qu'il ressent à cause de la mort de celui ou de celle qui fut son mari ou son épouse, le veuf (la veuve) observera le jeûne durant deux jours sans manger fût-ce la moindre chose. Et cette loi vaut aussi pour la famille du défunt. C'est pourquoi, avant de manger le chou-palmiste après ces deux ou trois nuits, le mari doit prendre 1° la lance « perce-toit » 2° une brasse d'étoffe, en guise de faire-part du décès de leur enfant mariée; 3° le *ntséáki* (parce que le père ignorait comment sa fille a contracté la maladie)¹¹⁾.

Tous ces objets, le mari les envoie à la famille de la femme par l'intermédiaire du *ndonga*. Là-dessus le père de la

défunte saisit un animal domestique¹²⁾ (un canard ou deux poules), qu'il apporte au mari; il le donne aux parents de celui-ci, afin qu'ils lui préparent les premières légumes *banganju* (feuilles de manioc). Cet animal domestique sert à couper la ceinture du jeûne.

Si le veuf a une sœur ou un frère aîné ou des frères cadets, eux tous doivent payer avant de manger les premières légumes. S'ils veulent boire de l'eau, ils doivent payer.

Tout le temps que le veuf dort par terre il ne mange pour toute nourriture que des *banganju* et du manioc non préparé. Le manioc qu'on lui fait cuire dans les cendres ou qu'on bout pour lui n'est pas l'objet de soins: on n'ôte pas la tige centrale et on ne coupe pas les extrémités.

Chez les *Nkols*,¹³⁾ si la mère de la défunte est présente, elle prépare pour son gendre des champignons *ntukunyu* et de la viande, si elle le veut bien, mais seulement durant ces deux jours. Mais cela ne se fait que si elle est une bonne belle-mère; si elle est sévère: pour toute nourriture,

10) La chagrin et la colère sont, dans la psychologie *nkundo*, deux sentiments intimement associés. A la mort d'un parent, enfant, conjoint, on dit aussi bien qu'on ressent du chagrin qu'on se proclame être en colère. Cfr. notre étude: Coutumes funéraires, dans: *Anthropos*, XXXII, p. 503 (1937)

11) Les objets énumérés ici sont décrits et expliqués au long dans notre « *Mariage des Nkundo* », p. 430 suiv., ainsi que dans « *Les coutumes funéraires des Nkundo* » (*Anthropos*, XXXII, p. 736, 1937). Le « *ntséáki* » n'y est marqué que sous le nom de « *nsango* = nouvelle ». Il consiste en un anneau ou un couteau. *Ntséáki* est la forme de la première personne singulier du passé du négatif et signifie littéralement: je ne savais pas. Tel quel le mot est, dans le cas présent, employé comme substantif de la classe sans préfixes.

12) Le mot *bompángá* est le terme juridique pour: *ebwá* animal domestique. Il est rarement employé dans le langage ordinaire; on l'entend cependant dans des proverbes, des *nsako* (réponse à un salut solennel), etc. L'auteur explique plus loin la signification de ces animaux domestiques, ou plutôt leur usage symbolique. Ils servent, dit-il, à couper la ceinture du jeûne. Ce qui veut dire: en mangeant cette viande, le veuf est libéré de l'obligation du jeûne rigoureux, auquel il était astreint au début du veuvage.

13) Les *Nkols* dont il s'agit ici sont les quelques villages *Nkols* riverains de la région. Ils habitent ci et là avec les véritables riverains. Ce sont des groupements détachés des *Nkols* de la 'Lokolo. Autrefois ils habitaient un peu à l'intérieur des terres. Les alliances contractées avec les riverains

rien que des bangánju!¹⁴⁾)

d) Les récipients dans lesquels on met la nourriture du veuf.

On met les aliments d'un veuf dans une feuille. Chez les gens qui sont très sévères, on les place même par terre. Lorsqu'il a soif, on lui met de l'eau dans une feuille.

Chaque mourant laisse à sa famille sa dernière volonté relativement à sa femme ou à son mari. Quant à moi, mon épouse avait laissé à son père l'ordre de me donner à manger dans des morceaux d'écuelle. C'est qu'elle ne voulait pas qu'on me présente à manger dans des feuilles ou sur le sol.

Chaque fois que le veuf mange, il ne lave pas les mains, ni avant ni après le repas. Avant de pouvoir laver les mains, il doit en acheter la permission à un proche parent du défunt qui est reclus avec lui dans la même maison. Pour ce qui me regarde, j'achetai le lavage des mains pour un demi-franc.

de plus ancienne date (Eliku-Bonsela) les ont amenés à s'établir plus à proximité de ceux-ci, aux bords de la rivière et à adopter entièrement leur genre de vie et leur dialecte. A présent le terme devient, dans cette région, de plus en plus synonyme de Elinga = riverain. Ainsi l'auteur ne fait ici aucune distinction entre les véritables Elinga et les Nkols et leur applique indifféremment les deux noms.

14) Pour expliquer que veuf ne reçoit pour toute nourriture que des légumes de feuilles de manioc, l'auteur emploie une des fortes expressions polaires chères aux Nkundo: isé nk'angánju, nyangó nk'angánju: pour père rien que des bangánju, pour mère rien que des bangánju! Cette expression: les bangánju sont son père et sa mère, marque la totalité exclusive: rien d'autre que des bangánju.

e) Le veuf ne donne la main à personne.

Durant les semaines ou les mois que le veuf reste par terre, il ne donne la main à personne. Si quelqu'un lui donne la main, il ne peut lui tendre le bras; il doit seulement donner un signe d'approbation du fond de la gorge (mm!), il ne peut lui rendre son salut. Toute personne qui a rang d'épouse doit d'abord payer, avant de pouvoir le saluer. Ensuite elle peut le saluer chaque fois gratuitement. Même si elle ne possède rien, il vaut mieux qu'elle fasse le détour pour éviter la maison; si elle entre on saisit un objet qui lui appartient. Et on ne le lui rend que lorsqu'elle viendra le racheter. C'est une loi stricte.

Le veuf ne peut regarder dehors, de peur qu'il ne voie les femmes qui passent. Il ne peut causer avec les femmes ni les regarder au visage quand elles entrent chez lui. Il ne peut sortir dans la cour sans motif, mais seulement quand il doit satisfaire un besoin. Et s'il ne supporte plus l'étouffement de la maison, il peut la nuit s'asseoir un peu dehors, lui et ceux qui sont enfermés avec lui.

La nuit, le veuf ne peut sortir seul derrière la maison. Quand il se trouve dans la maison pendant le jour, il ne peut trop dormir. Mais on ne le laisse pas seul dans la maison; il y a toujours quelqu'un qui lui tient compagnie. La raison en est que les ancêtres et beaucoup de gens disent que le défunt lui apparaîtra derrière la maison ou à l'intérieur, s'il ne voit personne avec le veuf.

f) Lumba.

Nous appelons lumba la source de

la stérilité des efforts¹⁵⁾ La mort est une des causes de lumba. Cela signifie que le décès produit chez le conjoint survivant l'impossibilité d'obtenir une épouse ou un autre mari.

C'est là la conséquence principale du lumba. La conséquence accessoire est que lumba prive le veuf de nourriture et qu'il en prive aussi les parents. Comme on craint de contracter la stérilité des efforts après la mort de la femme ou du mari, on enlève ce lumba au moyen de la pluie. Lorsqu'il pleut, le veuf sort dans la cour, il s'y lave à l'eau de pluie, il se roule dans les torrents des flaques d'eau.¹⁶⁾ Il sort ainsi dans deux ou trois pluies; et cela au temps où il couche par terre.

Cela enlève l'impossibilité d'épouser ou d'être prise en mariage après qu'on est resté seul.

15) Il est malaisé de traduire exactement la terminologie religieuse, philosophique ou magique des Nkundo. Lumba est la propriété de rendre infructueux les efforts, la chasse, les travaux, etc. Elle n'est pas inhérente à la constitution de la personne, mais provient d'une cause extérieure qui l'entache de ce pouvoir débilitant. C'est une espèce de fatalité funeste qui se rend maître de la personne donnée. Bofinji est cette stérilité des efforts, l'insuccès persistant et d'ordre ontologique, métaphysique, « magique ». Le bofinji peut naître de diverses causes: malédiction, (wámbo), lumba, ensorcellement (libka) etc. Dans le cas qui nous est soumis tout se passe comme si le décès d'une personne, constituant une diminution d'être, s'attache par suite à tous ceux qui lui étaient intimement liés, en commençant par le conjoint. Cette sorte de contagion débilite les forces vitales de ces personnes et stérilise leurs efforts.

16) A remarquer la croyance à l'énergie purificatrice, à la force lustrale de l'eau, tant pour enlever le lumba, que pour faire disparaître l'influence néfaste du cimetière (premier paragraphe du No 2).

Toutes ces lois et tous ces usages valent tant pour les hommes que pour les femmes.

BOONGA.¹⁷⁾

Les jours qu'on doit s'asseoir et se coucher par terre sont terminés.

Le jour de la veille les beaux-parents exigent le prix de couper les cheveux, de couper les ongles et de se laver tout le corps.

A l'époque des ancêtres c'était: deux bakonga (anneaux de cuivre) pour les cheveux, un konga pour la ceinture. Actuellement, à la fois pour les cheveux et pour toutes les choses que j'ai nommées, le prix est de fr. 75. Quand vous avez payé on commence à couper les cheveux. Celle qui a rang d'épouse coupe d'abord; ensuite le coiffeur achève bien toute la chevelure.

Le lendemain très tôt, tant le veuf que ceux qui étaient reclus avec lui vont se baigner. La couchette sur laquelle le veuf a couché est jetée dans la rivière ou en forêt par celle qui l'avait dressée.

Au moment où le veuf vient se baigner, celle qui a rang d'épouse prend du bompulukaka rouge et des feuilles déchiquetées de bananier et l'en frotte. C'est là tout le bain: dorénavant la défense de se laver est annulée. Le bompulukaka est employé pour le lumba et les feuilles de bananier à cause du charme.¹⁸⁾

17) Pour l'explication de ce qu'est proprement le boonga, voir notre Mariage des Nkundo, p. 423.

18) Bompulukaka est le nom de deux plantes botaniquement très apparentées. Le bompulukaka wa ndélé ou comestible est vert; le bompulukaka wa ngóla ou wa soósoó a les feuilles rouge foncé, il n'est pas mangé, mais est fort utilisé dans plusieurs cérémonies. Outre dans

Chez les Riverains, lorsqu'on revient de là, la femme qui a rang d'épouse prend une pagaie et une écope ¹⁹⁾ et les met aux mains du veuf; elle prend en outre un couteau et le lui donne, et le veuf fait le geste de couper les ivraies. Ensuite on sort un lit transportable et cette femme l'arrange et y assoit le veuf. Elle va encore tuer une poule et l'apporte au veuf. Dès ce moment commencent les travaux du deuil (permis pendant le deuil). Chez les Gens d'Intérieur on ne donne pas au veuf des instruments de pagayage; on lui donne des outils pour les travaux et pour la chasse.

S'agit-il d'une veuve, c'est celui qui a rang de mari qui lui présente les instruments. Chez les Riverains ce sont; de la terre glaise, une nasse ekili, un eóké, et des ustensiles de cuisine. Chez les Nkundo ce sont: un panier eóké, un panier ilóló, un couteau et des ustensiles de cuisine. ²⁰⁾

celle-ci, on l'emploie encore p.ex. pour le massage des seins après l'accouchement. Le frottement au moyen de bompu lukaka semble être le dernier stade de purification du veuf. C'est ce que l'auteur indique par la phrase: le bompu lukaka est employé pour le lumba. Ce qu'il ajoute: «les feuilles de bananiers à cause du charme» doit s'entendre comme suit: les feuilles de bananiers servent à rendre au veuf son amabilité, son charme qu'il avait perdu par le décès du conjoint et par les sévérités des pratiques du deuil.

19) Le jwako est une écope en bois employé pour écoper l'eau qui est entrée dans la pirogue. L'auteur décrit ici les cérémonies qui rendent au veuf la permission de vaquer aux travaux ordinaires et marquent le début de la dernière période du deuil, celle que l'auteur nomme sous le n° suivant simplement bole = deuil, nom qui s'applique à proprement parler au deuil tout entier.

20) L'eóké est un panier court, qui sert à divers usages, mais spécialement pour écoper à la pêche. Ilóló ou lilóló est un panier long et

LE DEUIL.

A cause du chagrin pour (le décès de) ses parents, de son frère ou sa soeur, de son épouse ou de son mari, le survivant est très languoureux. La langueur de cette tristesse est extériorisée chez:

L'homme.- A l'époque des ancêtres autrefois (et il en était de même des femmes: ils étaient vêtus seulement de ntuwa (c'est-à-dire un vêtement fait avec des fibres de benkongé) ²¹⁾). Mais à l'époque, européenne, maintenant que les étoffes sont venues, l'homme s'habille d'une blouse en indigo-drill ou en drill blanc. Quant au vêtement couvrant les jambes, s'il a perdu son épouse, il porte d'abord un pagne de drill blanc ou indigo. S'agit-il d'un parent quelconque il porte une culotte de drill blanc ou indigo.

La femme.- Actuellement à l'époque des Blancs elle s'avilit au moyen d'un seul haillon durant quelques mois; ensuite elle s'habille d'étoffes blanches.

mince à base triangulaire. Il sert à divers usages, surtout à l'agriculture. C'est pourquoi il est réservé aux veuves des Nkundo. Il est évident que ce dernier nom est ici employé par apposition avec Elinga=Riverains, dans le sens de: gens d'intérieur, et non pour désigner une tribu ou peuplade spéciale. Cfr. notre article dans *Aequatoria*, IV, 2, 1941, p. 35.

21) Le ntuwa était porté par les hommes à leur façon, et prenant la forme d'une culotte. Chez les femmes c'était un jupon, ressemblant fort à celui que des femmes Libinja portent encore à présent aux environs de Coquilhatville. Benkongé est le nom générique de diverses plantes à fibres appartenant aux Malvacées et aux Tiliacées. Souvent il est appliqué plus spécialement à l'une des espèces. Celle-ci varie d'après les régions, mais l'application la plus commune est à l'*Crena lobata* (dont le nom spécifique est isolakngó).

Pendant qu'elle porte ces habits, les épaules doivent rester découvertes. Après les étoffes blanches elle se vêtit d'étoffes pointillées et elle couvre aussi les épaules d'une blouse en étoffe pointillée. Une fête s'intercale là, s'il s'agit de gens riches.

Par rapport à la nourriture. Tous les féculents et les légumes sont permis, ²²⁾

22) Le nom *el é w á* s'applique à tous les aliments hydrocarbonés ou féculents : manioc, patates, bananes, ignames, taros, etc. *Ebóbya* est à proprement parler toute nourriture enfermée dans une feuille en forme de paquet et cuite ainsi dans les cendres ou les braises. De là le sens s'est étendu à désigner toute espèce de légume préparée de façon quelconque. Sa signification est donc dans cette extension plus large que celle des mots : *njenjé* (*ndúnđa*) = légumes - feuilles, *bi m y - k é l á* = tout ce qu'on cueille, y compris champignons, tomates, aubergines, etc.

mais pour ce qui est des aliments d'origine animale il faut distinguer. Et la chose varie selon le genre de tribu et de groupement.

Ici chez nous, tant chez les riverains que chez les gens d'intérieur, la personne qui est en deuil mange d'abord seulement l'éléphant et les animaux aquatiques (crocodiles *nkonda* et *lokesele*, hippopotame, tortues *enjenje* et *sembó*) ; ensuite peu à peu les poissons : *ntula*, *bonga*, *lokombe*, *wenge*, *lokaka*, *efeele*, les crevettes, et toutes les bêtes de forêt.

L'œuvre du décès est pénible dans notre pays. En vivant avec une épouse ou un mari ne leur adresse point de souhaits de mort. Le décès de l'un engendre pour l'autre un abattement et un fardeau extrêmes.

P. Ngoi

EPISTOLARIA

TAALENMAKING.

Persoonlijk ben ik ervan overtuigd dat op taalgebied voor ons niets beters kan gedaan worden, dan ons aan te sluiten bij de beweging van den Evenaar: éénmaking der Nkundo-Mongo-dialekten. Meer en meer beginnen de Paters hier te Dekese daar ook voor te voelen. Wij beginnen hier reeds te Dekese toe te passen wat U schreef: voor zooveel wij er zelf van op de hoogte zijn, zullen wij de schrijfwijze aannemen die in Coq gevolgd wordt. Daar waar grammatische verschillen zijn tusschen de verschillende c'ans van het gebied zullen we zooveel mogelijk aansluiting zoeken bij het dialekt dat bij U gevolgd wordt. Meer nog: wij zullen trachten stilaan klasboeken die bij U in gebruik zijn, ook bij ons in gebruik te nemen.

Ofschoon verschillend van de taal die bij U gesproken wordt, toch bestaat er een groote gelijkenis van het Londengess met het Ionkundo. Meer nog komen we overeen met de dialekten die gesproken worden aan het Leopold-II-Meer.

Uwe « Praktische Grammatica » is voor ons een groote hulp. Er moet niet veel aan veranderd worden, opdat het een « Praktische Grammatica van het Londengess » zou zijn.

P. Alf. Goemaere, SS. CC. Dekese.

't Is vanzelfsprekend dat een of ander eilandje uitgezonderd, al uw spraken ginds tot een paar « talen » te herleiden zijn. Ik weet wel: zoo iets is gauw gezegd. Maar men late zich niet afschrikken door een naam. Ionkundo bv. In Mayombe wilden zelfs de Zwarten er, vroeger, niet van hooren, dat ze Bakongo waren, en de missie volgde hen in. Thans kraait daar geen haantje meer over. Eenieder weet dat, aanvaardt het, zegt het en schrijft het. Er is maar dit verschil: dat de Bakongo van ginds hun naam nooit hebben verloochend, terwijl hun stambroeders meer bekend staan als Bawoyo, Baluangu, basi Mayombe, of Munianga, Bazombe, en verder Amphende (denkelijk) Bambala, e. a.

SCHRIJFWIJZE.

Kwango? Ja, ik schrijf Kuangu. Dit zal wel hetzelfde zijn als ons Kuangu = de lagere stroom. De kaarten en de officieele namen zijn allesbehalve toonbeelden van nauwkeurige spelling. I en u vóór een klinker, resp. zoo maar tot y en w bevorderen is mis; wel is het een halve i en u, in deze streek zoo duidelijk als 't maar zijn kan. Kuangu is dus nog geen Kwango. Ook deze uitgang, passief, na stamklinker a, alhoewel doffer, is u.

Nog enkele voorbeelden van verkeerd geschreven inlandsche namen: Nzadi (Kongo-stroom) Bánaana, beter Ngeno, Mboma (immers: Mboma Nakongo, de stamvader; en er zijn zooveel andere Mboma's = panterlangen); Basólongo in 'Solongo ten N. en in 'Soyo te Z. van 't water; Bawoyo, streek Ngoyo (Kabinda); Baluangu, streek Luangu; Mayombe, hoofdplaats Mbuku Kiela (niet: Tshela); Manianga en ba-Manianga of basi Manianga; Nsona Ngungu (Thysstad); Kintambu en Kinsasa (Leopoldstad); Mpumbu (de Pool); Kasayi; Mikalayi (Luluaburg), enz. ')

FETISJEN - NKISI (MINKISI).

Dat is een heele wereld:

1° Een onzichtbare wereld, die men zowat overal, bij menschen met ongeveer dezelfde kultuur, terugvindt: hogere natuurkrachten, verpersoonlijkt, ja vergoddelijkt; — genieën en daemonen, van 't water, van de rotsen, van de wouden die zijn niet alle « slecht », al kunnen ze boos worden; ze hebben veelal geen « fetisjeurs ». Dan: hekserygeesten, in nieuwerwetsche taal « duivelen » door wier kracht de afgunstigen en hebzuchtigen aan magie doen. Ook nog: het hiernamaals der

1) Zouden onze lezers ons geen verdere voorbeelden kunnen geven van de juiste schrijfwijze van inlandsche aarrijkskundige benamingen? Dit zou een nuttig werk zijn, denkt ons. Aan allen dank op voorhand (N. v. d. R.)

afgestorvenen: uitmuntende voorouders, die misschien hier of daar een hogere categorie geesten uitmaken; de gewone stervelingen na hun dood, die misschien met hun nabestaanden en hun nakroost nog bekommerd zijn: of gewone nazielen, met wier bezoek men liever niet vereerd wordt; ook zielen van beheksers die zelfs na den dood of schijndood de menschen lastig vallen. Kindoki wordt toegeschreven aan booze menschen, welke met die « duivelen » omgaan en macht hebben over nazielen, om anderen te ontzielen en onzichtbaar te verslinden.

2° De zichtbare wereld, waar zooveel geheimen achter schuilen, dat niets of niemand te betrouwen is. Een luipaard, een krokodiel, is wellicht in werkelijkheid mensch en menscheneter, of « door een meester gestuurd ». Je hebt iets van iemands lichaam of persoonlijke zaken: dan heb je den persoon, zijn inwendig wezen zelf, en je doet ermee wat je lust... Dan, de zichtbare, tastbare nkisi's of fetisjachtige dingen en doeningen zijn legio: genees- en behoedmiddelen, voor het welzijn van den mensch of voor zijn verderf: zegeningen en bezweringen en vervloekingen: uitwendige teekens van menschelijke bedoelingen, dus iets van den menschelijken geest, zooals bij Pilemba en andere geplogenheden.

Zien we toch de negerwereld niet als een

museum of rarekiek! Het komt er bv. minder op aan, of een volk zijn genieën verbeeldt in manekes of posturen, hun krachten vasthoudt in potten of zakken of doozen. En wat kan het me scheelen dat « fetisj » van « feitiço » komt? Een beeld of iets anders is niet het wezen van den nkisi, stelt enkel zekere geesten voor (niet alle), doch hij is ongenaakbaar, al kan den fetisj, of hoe men dat ook noeme, kracht worden bijgezet door den daartoe gewijden of gedelegeerden fetisjeur, en al kan hij krachteloos worden door ontheiliging of eender hoe.

De opvattingen over de geestenwereld zijn in den grond overal dezelfde. Wel heeft in andere streken het manisme de bovenhand; elders is of was het de geodulie, eeredienst der numinosa... Op te merken is: dat het verval op z'n inlandsch, zou ik zeggen, sinds lang is ingetreden, ook wat de wereldbeschouwing betreft. Al wat eenigszins op een hooger plan stond—ik noem: Natuurkrachten- en Streekgeesten- en Heldenvereering, en den Huwelijksgeest,—is vergeten of vervormd; het lagere fetisjisme, de magia en anti-magia, onder oude en nieuwe, zelfs europeesche of mahomedaanse vormen, blijft of wordt vereenigd met de « beschaving » en modern leven!

L. Bittremieux, Mbango

Procédure du Tribunal Indigène d'après l'Ancienne Coutume.

Avant d'aborder les détails du sujet, que nous allons traiter, voici, en guise d'introduction, une fable qui donne une idée générale de la manière dont les indigènes faisaient la justice. La fable s'appelle: *bo-kóló wá likambo*, l'histoire d'une palabre.

Wali l'ome. Wali akela bom'okae: kola ifaka ko tókende ondambe nd'okonda; njotene bekombe bya tókó. Ko baokenda ende l'ome. Baokita nd'onkonda. Wali aoweta, aotana nsombo nd'ifoku. Asanga: onsafoje nsombo nda lifoku. Bome asanga: mpolange. Wali asanga: ontenele njete. Bome asanga: tena we mongo. Wali k'aotena. K'aolubola nyama nda lifoku. Asanga: onkeele bongonjo. Bome asanga: mpolange, kela we mongo. Wali k'aokela nk'omongo. K'aolambola, asanga: tsiyele, totsw'ola. Ko baotambola nda njela, baolola nda lisala. Bome asanga: wali okam umba linko. Wali asanga: mpolange, umba linko we mongo. Bome ko aolumba, Aolambola ko aolantela. Baotambola o la njela. Nk'anko bomongo linko la nyama aoya, asanga: inyo loataki nyam'enko nko? Nsolekanda l'iya. Loleka, tsiyele el'akulaka. Ko baoliyela, baokita nd'olongo bokio. Baokema lokole. Aoleta balimo nd'ats'akio: « Lotakana, tole nd'otena nkels nkels, totefeie litefela mposo, lile nde tseleke tseleke. »

Ko baotakana, baoluola. « Is'Ekila otseta we na? » « Mpojwete mpampa. Nsokanda wali l'ome, bome aoliya nyama ekam, wali aoliya linkondo likam. » Ko wali l'ome baoy'osangela balimo: « lako, iso ntatsiya toma tokae. » Basanga: « afa ng'oko, iso tofaea l'okaola, jeta nkanga ea mbondo amaje nsoso. » Nkanga k'aoya. Baofoma nkole la ngo-

mo. Nkanga aolemba: « byokoko bya nkonyi, ko wifaka befale. » Nkanga aokola nsoso ife. Aokela: « jwende aoliya nyama e'is'Ekila. » K'aomeja nsoso kyo. Nsoso mpe efsakwa. K'aut'omeja emo; asanga: « wali aoliya linko. » Ko nsoso efsakwa. Ko baotswa lokuko, baoleta balimo baotswa lokuko. Balimo baolemba, bakela: « nyango l'ona bakafa nse, byandanda bekit'ola. » Em'elimo, is'Omenga akela: « Is'e'Ekila e, tooloka likambo linko e; ookanda wibi la lina, ko: ootaki o nko mpote, oyaki olela l'ekwakosa, k'oyaki osim'ona la lokoso. Likambo okwa. » Is'e'Ekila ntalanga: « boltsi, o tounel » Balimo basanga: « e. louna! Ebweji ea nfaa wese wa mbwa, na ikam nsoso il'eko na? » Balimo bauma baoketswana, basanga: « Ambya etumba. W'okandaki wibi la lina. Wafute. » Ko afutaki benkama betano bya ngelb. K'aolambaka losako te: nsosit'aumb'aki l'ekam. Lolb bome la wali ntabalonga likambo mpampa: ntsin'ea bomoto okolaki nyama nda lifoku ko Is'ekila akanelaki o jwende osafolaki.

Une femme et son mari. La femme dit à son mari: prends ton couteau et par-tens, attends-moi en forêt, pendant que je coupe des tiges de bakombe pour tresser des nattes. Et les voilà en route, elle et lui. Ils sont arrivés en forêt. La femme appelle son mari: elle vient de découvrir un sanglier dans une fosse de chasse. Elle dit à son mari: viens donc, enlève le sanglier ici, qui est dans la fosse. Le mari répond: je refuse. La femme dit: coupe-moi un bâ-ton. Lui de répondre: coupe-le toi-même.

Là-dessus elle coupe le bâton elle-même et retire de la fosse le sanglier: Elle dit à son mari: tresse-moi un panier pour envelopper le porc. Mais il refuse: fais-le toi-même. Elle se débrouille alors elle-même. Elle porte le sanglier et dit: allons-nous-en, rentrons au village. Ils se mettent en route, et en sortant de la forêt, ils arrivent à un jardin. Le mari dit: femme, coupe ce régime de bananes. Elle répond: fais-le toi-même, moi je ne veux pas. Le mari alors le coupe et l'enlève. Il le porte en bandoulière. Les voilà de nouveau en marche. Mais voici que le propriétaire des bananes et de la bête passe dans le chemin. Halte, dit-il, vous autres, où avez-vous pris cette bête? Je vous surprends à voler. Marchez donc, allons chez les anciens.

Ils retournent ensemble et sont bientôt arrivés à leur village. Ils font sonner le tamtam et appellent les anciens. « Venez, nous sommes en pleine dispute, délibérons et tranchons cette affaire. N'oubliez pas de venir, n'oubliez pas de venir. » Là-dessus les anciens arrivent. « Is'e'Ekila, pourquoi nous avez-vous appelés? » « Ce n'est pas pour rien, croyez-moi. Je viens de surprendre cette femme et son mari; le mari a volé mon gibier et la femme a volé mes bananes. » Le mari et la femme disent là-dessus aux anciens: « Pas du tout, nous ne l'avons pas volé; cela n'est pas ainsi; nous n'en savons rien. Appelez donc le sorcier (nkanga) qu'il fasse boire du poison aux poules. » Le sorcier est appelé, et à son arrivé, on bat du tamtam et du tambour pour le saluer. Le « nkanga » se met alors à chanter: « Toi qui te chauffes à toute sorte de bois indistinctement, tu te chaufferas un jour au bois du bofale. » Le nkanga prend alors une poule. En disant: « L'homme a volé la bête de Is'e'E-

kila », il donne une pleine gorgée de poison à la poule. Celle-ci s'envole. Il donne alors à boire à une autre poule, en disant: « La femme a volé les bananes ». La poule se sauve. Alors on se retire et on appelle les anciens pour délibérer en privé. Les anciens chantent entre eux: « La mère et l'enfant se sont partagé du poisson, leurs éclats de joie arrivent jusqu'au village. »²⁾ Là-dessus, un des juges, Isomenge, dit: « Is'Ekila, nous avons entendu cette palabre; vous avez arrêté le voleur par la trace du pied, et: celle qui a enfanté est sans pustules, celle qui est venue prendre l'enfant sur ses bras a des démangeaisons, et celle qui est venue louer l'enfant est couverte de gale! »³⁾ Cette palabre, vous la perdez! » Is'Ekila ne se rend pas à cet avis. « Eh bien! nous nous battons! ». Les anciens disent: « Eh oui, battez-vous! La feuille morte est pour la chèvre, l'os appartient au chien, qu'y a-t-il là pour moi, poule? »⁴⁾ Tous les anciens interviennent en disant: « Cessez de vous battre. »

1) Tout bois n'est pas propre à être employé comme bois de chauffage. La combustion du bofale p. ex. provoque des démangeaisons. Il faut donc agir avec prudence et non pas inconsidérément. Le manque de jugement a souvent des conséquences fort désagréables.

2) Les juges parlent ainsi eux-mêmes de leur entraînement. Le proverbe signifie: quand des parents partagent quelque chose, ils le font avec grande joie, sans se disputer. C'est ainsi qu'on doit vivre en bonne entente!

3) On ne peut pas accuser quelqu'un sur la découverte d'une simple trace de pied. Il faut des preuves plus solides.

Le second proverbe stigmatise les accusations et les condamnations injustes: Le coupable est indemne, le complice souffre peu, mais tout le poids de la condamnation tombe sur la personne qui n'a avec le fait qu'une relation purement accidentelle.

4) Quand on jette les restes d'un repas, la chèvre mange la feuille qui a servi de récipient, et le chien

« Vous avez arrêté le voleur sur la simple découverte d'une trace de pied. Payez les donc. » Là-dessus il paie cinq cents fils de cuivre et il dit désormais en guise de proverbe : « j'ai gaspillé tout le cuivre que je possédais. » Ce n'est pas pour rien que le mari et la femme ont gagné la palabre; c'est, en effet, la femme qui avait enlevé la bête de la fosse et Is'ekila avait pensé que la bête avait été extraite de la fosse par le mari.

Nous distinguons dans cette fable une suite de faits, notamment, la découverte du vol, la mise en accusation, l'audition de la cause, l'appel au « sorcier », le verdict prononcé par le juge, l'indemnité imposée à celui qui a perdu le procès. Nous allons suivre cet ordre de faits pour décrire toutes les opérations d'une action en justice, et essayer de faire ressortir l'esprit qui domine et qui guide la procédure judiciaire.

I. CONSTITUTION D'UN TRIBUNAL

Le droit d'intervenir d'autorité dans les litiges et les délits, appartient à la racine du groupe, ntsin'ésé, c'est-à-dire, l'aîné du clan ou de la famille, le patriarche, le représentant de tous les morts et vivants de la collectivité, le propriétaire du balai. Le balai est comme le faisceau du licteur Romain, l'emblème de la justice. Bomóngó bonsanswá=le porteur du balai décide d'un procès et c'est lui qui pro-

s'empare des os. Pour la poule il ne reste rien! C'est une affaire entre les deux parties; c'est à leur profit que nous, juges, tâchons d'arranger l'affaire; nous n'y avons rien à gagner; si vous n'êtes pas contents de notre décision, débrouillez-vous; ne pensez pas que c'est pour notre profit ou notre plaisir que nous nous fatiguons à rétablir la paix; nous ne sommes que des poules!

nonce le verdict. Il est assisté d'un certain nombre d'hommes âgés, experts dans la Coutume. Ceux-ci, les juges, s'appellent balimo, anciens, bilombé, prudhommes, nkónnga, juges. Parmi eux il y en a qui excellent par leur éloquence et leur érudition, ce sont les tondoló, ntéfeji, basooli, qui interrogent les comparants, qui dirigent le débat et qui puisent leur arguments dans la sagesse des ancêtres. En dehors des juges et des deux parties, il y a des témoins mpénaki, pour confirmer ou débiliter les dépositions du plaignant et du prévenu, ainsi que des amis avocats, nsabu ou nsau, qui assistent au débat.

II. PROVERBES JUDICIAIRES, BASOMBO

Au cours du procès les juges font souvent des démonstrations : l'un d'eux se lève et fait une déclamation ou il entonne un chant et se met à danser, tandis que les autres, assis, approuvent par des exclamations ou accompagnent la danse et le chant. Ces démonstrations semblent étranges à l'Européen qui assiste à une session en procès. Que signifient donc ces déclamations et ces chants dansés? Ce sont simplement des manières impressionnantes et solennelles de communiquer aux comparants les remarques, les admonitions, les rectifications qui sont jugées nécessaires à la bonne marche du procès. Les juges n'inventent pas leurs énonciations, ils ne débitent pas des observations qui viennent de leur propre fond; ils puisent aux dictons qui proviennent de leurs ancêtres, qui sont de tradition dans le clan, qui traduisent la sagesse de la collectivité et qui sont connus de tout le monde et écoutés de tout le monde avec respect. Et c'est pour accentuer l'importance de ces

énoncements, que les juges portent leurs plus belles parures et agitent, en déclamant ou en chantant, le faisceau, qui est l'insigne de leur autorité.

Nous appelons les sentences, déclamées ou chantées par les juges, des proverbes judiciaires, *basombó* ou encore *bakéká*: *Ntásámbáká likambo lakó bakéká*. on ne juge pas une palabre sans *bakéka*.⁵⁾ Parfois certaines de ces sentences sont appelées *besakó*, communications *besisé*, ordonnances, *beéko*, lois, *bekóló*, morales de fable. Les *besisé* sont des lois qui ont leur origine en Dieu. Elles sont enseignées aux membres du clan dès leur enfance et personne ne les ignore. Ces *bésisé* correspondent aux Commandements de Dieu, tels que nous les apprenons dans notre catéchisme, mais ils ne sont pas présentés dans une forme ou dans un ordre déterminé. On les appelle *besisé békí Mbombiándá*, les commandements de Dieu et on dit: *yofófó, wofwaka*: Vous qui avez de la mémoire, rappelez-vous (les Commandements.) Quand quelqu'un commet une transgression de ces commandements on chante, *wófela bosisé bókí Mbombiándá*, vous oubliez ce que Dieu nous commande: *aóbúng'osisé*, il a négligé le commandement. Le père et la mère en instruisent leurs enfants et le mari en fait la leçon à sa femme. C'est dans un coin retiré ou dans le silence du soir que les paroles de Dieu sont ainsi communiquées et c'est avec un sentiment de respect et de crainte qu'elles sont écoutées et conservées dans les cœurs. *Wányá nk'olóko*: c'est dans le cœur qu'on retient la sa-

5) *Likéká* veut dire littéralement intervention. *Lisombó* veut dire salutation et dans un sens dérivé il signifie admonition.

gesse. En voici quelques-unes: *totswáké nd'ilombe y'ónto*: n'entrez pas dans la maison d'autrui; *totóláké isé la nyangó*: ne dites pas d'insultes à votre père ni à votre mère; *totúmóláké mpaka*: n'injuriez pas le vieillard; *tofejáké lotómo l'isé la nyangó*: ne désobéissez pas à votre père et à votre mère; *ókambake belemo*: travaillez; *tofitáké yómba y'ónto*: n'endommagez pas le bien d'autrui; etc., etc.

En dehors de ces *besisé*, il y a les *beéko* et les *bikosa*, c'est-à-dire les lois et les coutumes du groupe ethnique. *bómela wáli ntálenáká*: le mari et la femme ne se séparent pas; *Jěngí lifósile élaká nk'iwá*: le paiement de la dot ne finit qu'avec la mort; *Lonjenje lómenga nd'ibuté, litúká já nkána ntáwéngéyá*: le légume *lonjenje* pousse magnifiquement près des lieux d'aisance. (mais vous n'en mangez pas), ainsi la beauté de votre sœur vous ne pouvez pas la marier (il vous est défendu de marier votre sœur, malgré ses attraits). *bóna ntáongáká nsónyi éá nyangó*: il ne convient pas au fils de causer de la honte à sa mère. Etc., etc..

Dans les procès les *besisé* et les *beéko* ne sont pas rappelés à la mémoire des intéressés, qui sont supposés les connaître. Les proverbes judiciaires servent à inculquer les suites sévères qu'entraîne la transgression de ces lois, et c'est pour cela qu'on les appelle aussi *besisé* et *beéko*. Ils sont adressés spécialement à celui qui a perdu le procès, pour lui conseiller une meilleure conduite. Mais plus communément les proverbes judiciaires servent à diriger le débat, à dénoncer les fautes commises dans

les plaidoiries, à rappeler à l'ordre le comparant qui dévie. etc..

On peut affirmer que le tribunal est une véritable école, qui aide à former la conscience morale et qui détourne les hommes du mal en mettant sous leurs yeux les suites lamentables d'une faute.

III. CAUSES JUDICIAIRES, bitumo bya bakambo

Les causes les plus communes dans les procédures judiciaires sont :

Njündó, le remboursement de la dot, le divorce ;

átá, le paiement des dettes ;

Bontémbó, la surprise en adultère ;

Liloka, la sorcellerie ;

Liyá, le vol ; l'atteinte à la propriété ;

Bitumba, les rixes qui suivent les insultes, les jalousies, les jeux, la distribution de la nourriture, etc...

Le isé ou « père » du groupement, quand on lui présente, une plainte, ne l'accueille pas toujours avec empressement. Surtout quand il s'agit d'un litige entre personnes parentes, ou entre mari et femme ; le premier mouvement du patriarche est d'essayer une réconciliation entre les parties et d'éviter une palabre publique. Bók'á likambo ntósangél'éngambi : éngambi ákela, lóma : celui qui veut plaider une cause, qu'il ne s'adresse pas au patriarche, car le patriarche lui répondra : calmez-vous. Le « père » conseillera le plus souvent de s'entendre à l'amiable et d'éviter le scandale et les risques d'un procès. Réfléchissez, dira le « père » et rappelez vous le proverbe : mbuli aféndaka bosoki ó ju ju, áfole ntando sisili : L'antilope mbuli passe le golfe en se jouant, mais quand elle arrive

au fleuve : arrêt net ! Il est facile de se tirer de petites affaires, mais on peut à l'improviste tomber sur quelqu'un qui est plus fort, et alors on ne s'en tire pas si aisément !

Dans une affaire de divorce, la patriarche n'hésitera pas à tenir un long discours au mari, pour le dissuader de son action et pour lui conseiller de reprendre sa femme. Voici une admonition de ce genre.

Il s'adresse au plaignant :

Is'e'Ekila ó ! Père d'Ekila o ! Njóka ndé o, Jécoute, dites.

Wě óyáki la twēngane, óutáká la tswū-njwane : vous êtes venu une première fois en disant : faisons un contrat de mariage ; vous revenez maintenant pour que nous procédions au divorce.

Nkásó, tsiso tsiso : soyez donc prudent, ouvrez bien grand vos yeux sur ce que vous allez faire. Attention, des yeux, des yeux. Etényi tolelo tolelo : quand on coupe une chose en deux, on produit beaucoup de limites, quand on divise un terrain, on cause des démarcations, quand le mari et la femme se séparent, ils provoquent aussitôt un nombre d'interdits dans leurs communications : désormais on est seul chacun, il y a un vide entre eux deux, ils ne mangent plus ensemble, ils ne travaillent plus ensemble, ils ne se reposent plus ensemble, ils ne conversent plus ensemble, etc...

Inkonko ifá la ngonji : le mari cesse d'être le support de sa femme, et elle devient comme un bananier que le premier vent pourra renverser, parce qu'il est sans tuteur. Mbók'osiká, esang'otálé, wáli áfókolangé : le chemin est long et la forêt entre les deux villages n'en finit pas, quand le mari

et la femme ne s'aiment plus.

El'itsli l'elendela nsoso: d'un côté est l'oiseau itsli (nectarien), de l'autre se trouvent les fleurs du bananier. Vous faites comme cet oiseau; vous vous trompez dans cette affaire. Le nectarien devrait se trouver sur les fleurs pour en sucer le miel. El'iláká l'ětóngw'eleelo (l'ěsa'is bonkima): d'un côté se trouve le cadavre, ailleurs éclatent les pleurs (ailleurs on danse la danse du décès), C'est une erreur pareille que vous commettez dans cette palabre; vous êtes à côté de la question.

Bonkōnkōmo oōsija nkásá la nkōmkē, 3fa-tsa we la ná?: fourmi bonkōnkōmo, vous avez mangé toutes les feuilles (de votre arbre) et (encore) celles de la liane bokombe qui pousse à proximité, maintenant chez qui allez-vous demeurer? Comme la bonkōnkōmo qui habite l'arbre du même nom et n'y permet pas aux feuilles de se développer ni aux lianes de croître à proximité, ainsi sont certains hommes de caractère méchant et querelleur; personne n'aime leur compagnie; tous les fuient.

Nkang'ě'obé ntááták'ilongo: un homme méchant comme vous ne pourra jamais se constituer une famille.

L'homme qui s'entend interpellé de cette façon, en emporte une impression qu'il est bien difficile à comprendre pour quelqu'un qui n'a pas l'âme nègre comme lui. Ce n'est pas la voix d'une personne plus sage qu'une autre et d'une plus grande autorité, qu'il écoute, non, c'est plus que cela, c'est la critique de toutes les personnes bien pensantes du clan, c'est la leçon des ancêtres, la sagesse reçue d'eux le long des siècles. Celui qui l'écoute, y trouve la vie, celui qui la méprise encourt le désastre.

IV. INSTRUCTION DU PROCES.

1. Dénonciation, lišola.

La personne lésée porte plainte devant le patriarche de la famille ou du clan, isé.

Vous avez bien compris, n'est-ce pas, «père», comment les choses se sont passées? Oui, dit le «père», vous pouvez partir, j'ai bien compris.

Ntasambaka likambo bomwa bomókó: On ne tranche pas une palabre d'une seule bouche. Il faudra que j'entende la contre-partie. Vous n'ignorez pas le proverbe qui dit: Nseejá ntábimisana, bojāngā ntótényáká: Aussi longtemps que les termites n'ont pas zézayé, le filet n'est pas coupé. Aussi longtemps que les juges n'auront pas discuté entre eux, les mailles qui enchevêtrent cette palabre, ne seront pas démolées. C'est le bosooli qui sera chargé d'examiner cette affaire et d'interroger les parties engagées.

2. Convocation, loelá

Quand la date de la palabre a été fixée, un batteur de tamtam, loko lé, un téléphoniste, boekyi, un huissier, est chargé d'annoncer la nouvelle et d'appeler les juges à la session. Le téléphoniste se place devant son tamtam, les deux bâtons en main, et commence par battre un rythme qui impose silence et qui dit en même temps la raison de sa diffusion (ákémya loko lé). Il peut, en effet, s'agir d'une guerre, d'une chasse ou d'une pêche, d'une naissance, ou d'un décès. Cette fois, il y a question d'une palabre, et le tamtam dit tu ku, tu ku, tu ku.

D'où vient ce message? Voilà une question que les villages pourraient se poser. C'est pourquoi, quand il s'agit de parler au loin, le tamtam annonce d'abord son

propre nom, comme qui dirait: ici X. qui parle. Chaque grand tamtam a son nom propre qui est connu de toute la région. De même aussi chaque clan, chaque individu a son nom de tamtam. nkómbó éâ lokolé; par lequel on l'appelle quand on lui téléphone. Le tamtam, quand il envoie un message en dehors du village, s'adresse à l'autre village ou au groupe de villages par le nom qu'il porte sur le tamtam.

Écoutez le lokolé qui convoque: Tu ku, tu ku, tu ku, attention, voici une convocation à une session du tribunal.

Balóngó safala téfélé, benanga bakolela bakwóké foléfolé, ⁶⁾

Sang qui-couvre-le-sol en plaques, (- c'est le nom du tamtam, -) parle, les villages désirent t'entendre, qu'ils te comprennent bien clairement:

Nkóls baséká Lotombola, bonanga wa foléfolé,

Vous, les Nkole, qui êtes descendants de Lotombola et dont le village se trouve en clairière:

Lotákáná lotákáná,

Rassemblez-vous, réunissez-vous:

Tékendáké elingá l'enjalé,

Ne vous rendez pas au fleuve pour la pêche:

Tékendáké tokilingonda.

N'allez pas au fond de la forêt;

Tólanga ndé bonteke wá litéfélé mpaso.

Nous convoquons une réunion pour discuter d'affaires:

Bekólóngó, baséká Lonsómbé,

Vous Bekólóngó, descendants de Lonsómbé;

Lonkaka baséká Mpunji,

Et vous Lonkaka, descendants de Mpunji:

6) Les virgules indiquent les points de repos entre les diverses phrases de la communication au tamtam.

Bokolokoso wá jwende bókítáká likóngá la nguwa,

Hommes ardents qui portez la lance et le bouclier:

Bilimo bilítáká ngilá,

Vieillards qui portez vos couvre-chefs en fourrure de singe ngilá:

Loyákáká loyákáká,

Venez donc, venez donc:

Bonteke wá litékelé,

La session est en effervescence:

Likambo lifóngé l'ósamba,

La palabre ne réussit pas à se faire résoudre:

Lile ndé lsféléké lsféléké,

Elle s'embrouille de plus en plus:

Losíla fê fê fê,

Quittez tous, absolument tous:

Nk'ótsíkala nk'ótsíkala,

Que personne ne reste, personne:

Loyákáká loyákáká,

Venez bien tous:

Bolemo wá lokolé ntálekóláká lokúto,

Le travail auquel le tamtam vous appelle ne permet pas de retard.

Ko. C'est fini.

Bolongó bólóbóló bósfóngé lingá-ngola,

Bracelet de fer si fort, qu'il ne se laisse pas redresser; (- C'est le nom du village sur le tamtam.)

Loyákáká la nkésá la nkésá,

Venez de bon matin, de bon matin:

Bakambo básfóngé lisamba,

Les palabres ne se résoudront pas sans vous:

Bale ndé lsféléké,

Elles sont embrouillées:

Loyákáká tólaloónda,

Venez, nous sommes ici à vous attendre:

Tolimo tsá tséko tãbelembele,

Vieillards qui portez vos sièges avec vous

et qui ne travaillez plus :

Tɔlɔtáká ngilá,

Vous qui portez votre chapeau de four-
rure ngilá ;

Losángólábá tokáká,

Levez vos pieds (pressez-vous) ;

Bondambá bótáóláká tóléngé la nkɔla,

Troupe puissante d'éléphants, qui attaquez
les lianes épineuses.

Bɔlɛngɛ armées de griffes, (c'est le nom
du village dont les gens passent en bous-
culant à travers tous les obstacles et ne
laissent que des ruines sur leur passage) :

Loyákáká, bɔntɛkɛ wá litékɛlé,

Venez, notre réunion est en effervescence ;

La nkésá, la nkésá l'otsó l'otsó, tósanga-
na tósila fɛfɛfɛ,

Dès le matin jusqu'à la nuit on est venu
se rassembler et nous sommes tous ici :

Tófólangé lokúto já tekɛtɛkɛ,

Nous ne voulons pas que cela traîne en
longueur ;

Tsíkyáké lokolé ekoli,

Ne discutez pas avec le lokolé ;

Lokolé lɔsɔkɔ lósósila.

Le tam tam ne vous dit que cela : il a fini
son message ;

Tokáká tsɛmi la mbóka,

Nos pieds se sont déjà posés dans la route ;
(nous sommes pressés, nous voulons aller
en voyage)

Loyáká felé, tólanga tótɛfɛle,

Venez donc, s'il vous plaît, nous désirons
nous entretenir ;

Ale jói já nkáká nkáká,

C'est une affaire très compliquée ;

Tsíkáká lisoló foólófoóló,

Cessez vos entretiens nombreux ;

Iláká likáká ndá mbóka.

Posez vos pieds dans le chemin.

Si le message n'a pas été compris, les gens

répondent :

Totói tókakala, tófóke mó.

Nos oreilles sont en suspens, nous n'enten-
dons pas bien.

Si le message a été compris, ils répondent :

Tsutáké litéfɛla, tsutáké linsangɛla, nsóka
ndé foléfólé.

Ne recommencez pas à parler, nous avons
entendu votre message très clairement.

3. La session, etakanelo.

Les anciens se réunissent, soit dans
un portique, adhérant à la maison du chef,
soit dans un hangar, près de sa maison,
soit sous un arbre lokumo. L'endroit du
tribunal s'appelle Isánjá⁷⁾. Tous les no-
tables portent leur accoutrement de grandes
circonstances : leurs ceintures de cuir, gar-
nies de fourrures de léopards, de chats sau-
vages et de singes ; une gaine travaillée
de cuivre et portée en bandoulière, lais-
sant voir le manche décoré d'un coutelas ;
des colliers de dents de léopard et de cor-
nettes de médecine, au cou. Ils sont habil-
lés d'une grande pièce de raphia qui pas-
se entre leurs jambes, et retombe en panta-
lon bouffant. En main ils tiennent d'un côté
une lance, et de l'autre un balai, qui est
le signe de leur autorité. Ce balai est un
faisceau de tiges, côtes latérales de la feuil-
le du palmier qui sont serrés dans un tres-
sage en rotang. Chaque vieillard porte
avec lui son siège, le yɛkɔ, qui est une
branche de parasolier à plusieurs fourches,
entre lesquelles il peut s'asseoir. Ces vieil-
lards sont les juges. Durant la session ils
restent assis en demi cercle autour du prési-

7) Dans le langage du lokolé, le lieu de rassem-
blement est appelé : botumbá wá bɔnsɛne botómóló
oká tɔlumba = le grand hall qui est l'aîné des
maisons.

dent du tribunal. Quand celui-ci arrive, les juges chantent ses louanges, tout en l'invitant à la prudence :

Ikáké bolanga w'óme ófókwá liko, ófótsikela bololé mpífo : Soyez prudent, bolanga mále (la chenille qui marche en tête de la procession) afin que vous ne tombiez d'en haut et que vous ne laissiez votre autorité à un imbécile.

Boóná wá mbilé ékawe ekeké eóliela : chenille bóóná du midi (quand le soleil brille de sa pleine splendeur) votre temps est arrivé. (cette chenille descend de l'arbre pour se chrysalider en terre et le fait en plein midi).

Mpenye ó fefe, mpala fombó fombó : ce qui cloche va être complètement arrangé, le mystère va s'éclaircir.

Le président souhaite la bienvenue à chacun. Les notables répondent en lui demandant son losáko, sa devise, et lui, à son tour, demande la leur. Iny'áné ó ? Vous voici donc ? O ndé o. Mais oui ! La tosangó iny'áné ó ! Bonjour à tous ici ! Ek'inyó nkó nsango e ? Il n'y a pas de nouvelles chez vous ? O ndé : ék'ísó ó kó kó kó, ó. byá byá : tófa la nsango e ! Oui, il n'y en a point : chez nous tout est en paix, tout est tranquille ; nous n'avons pas de nouvelles !

Fafá (bokulaka) losáko ! Père (seigneur) je vous souhaite le bonjour (en demandant la devise). Kámbakámba aómbékola : Celui qui ne fait que me critiquer me salue. Wě lókě ? Toi la tienne (c. à d. ta devise en guise de salut). Ifeiféi ófénjaka njálé l'ótsó : la luciole traverse le fleuve pendant la nuit, avant qu'il fasse jour (elle est diligente, malgré sa taille infime et veut arriver au champ de façon à pouvoir commencer son travail dès l'aube).

Le : wě lókě, passe ainsi à chaque juge et chacun y répond par sa devise.

Pendant ces formalités, une foule de curieux s'amène pour assister au procès : les uns s'accourent à la balustrade ou s'appuient à une colonne, les autres s'asseyent à une petite distance, et ont apporté avec eux un petit travail, à main. Tous ces gens, sans cesser de parler entre eux et sans arrêter leur travail, ne laissent échapper aucune phrase de la palabre : plus tard ils sauront reparler du procès dans ses moindres détails.

4. Instruction, losambo.

Discours et chants d'entrée. Le président du tribunal adresse un discours au public. Il impose d'abord le silence : Mpónyóngóli sánja : aigle, pousse ton cri ! Nkói kumbá : léopard, attrape ta proie ! (Il fait ainsi allusion à la responsabilité qu'il porte⁸⁾

Il fait ensuite une exhortation : Une palabre n'arrive jamais toute seule ; il faut deux personnes au moins pour créer une affaire. Le lokumo (Ficus) ne pousse pas s'il ne s'enroule autour d'un arbre : lokumo ntásekwáká liko nk'ólingama l'otámhá.

Celui qui triomphe dans une plaidoirie et qui cause la perte du procès à un adversaire redoutable est comme la lame d'un rasoir qui fait une entaille dans un arbre dur sans même s'émousser : efakalaka é' ekengó ekotákí botúna mpótá, lóke-ngó nkó yongwa.

Les palabres arrivent souvent comme ceci : Hier nous allions ensemble couper des feuilles de palmiers, et nous ne nous

8) Ce qu'indique le proverbe : bokonji l'esé, omeka nd'ótomb'okonji ; il est plus facile de porter une grande termitière que la charge d'un village.

sommes pas disputés: tóótswá ngonjongo-njo totáséaná. L'affaire a pris une mauvaise tournure et voici qu'aujourd'hui nous mangeons des légumes ndombo amers et nos dents sont devenues rêches.

Quand vous êtes à la chasse commune, tenez-vous du côté qui vous est assigné, dans votre propre groupe; quittez l'aile droite, passez à l'aile gauche (qui est la vôtre), c'est là que les lances (pour abattre le gibier) ne rencontrent point d'empêchements: íma nd'élóme, leká nd'íáji: éfá bakongá nsákako é nd'íáji. Dé même ne faut-il pas s'approprier le bien d'autrui, ni tâcher de faire valoir des droits dans un autre groupement, mais plutôt rester à sa place.

Que celui qui n'est pas impliqué dans le procès ne s'en mêle pas. Que celui qui se présente comme témoin ne parle pas de parti-pris, qu'il soit impartial: tokeláké eke-ngókwá.

Que celui qui veut s'en tirer par des détours et des mensonges sache qu'il tombera quand même dans le piège, tout comme l'épervier qui tourne en l'air au-dessus des arbres à l'abri des flèches, mais qui se fait prendre dans le lacet au-dessus de son nid: nkómb'álémba: wambolémbe: wifotáa nd'ífofé yá likutsu.

5. Audition, lisoló, boloko.

Le plaignant est appelé. Il se place devant les juges. Il détaille son accusation d'une voix indignée et avec force gestes, s'appliquant à faire impression sur les juges. Ceux-ci sont dignes et calmes. Quand ils ont une remarque à faire, l'un d'eux entonne un chant et les autres lui répondent en répétant une partie de ses paroles. Le prévenu est invité à prononcer sa dé-

fense. Un nsabu, avocat, vient se placer à côté de son client et renforce ces paroles.

Les témoins sont appelés à produire leurs dépositions. Les juges interviennent pour diriger le débat. Voici un plaideur, qui parle avec éloquence et pertinence. Le défenseur va avoir dur à s'en tirer. Les juges le mettent en garde. L'un d'eux chante: Iwawa aókolandé, wotsítola = Un insecte rampe sur vous, tâchez de le secouer. Wotsítola = secouez-le, répondent les autres juges en chœur. Un homme a perdu une première palabre; il se défend si mal, qu'il risque un second échec. Le juge lui chante: Mbela ékí josó éfonda, oyümbé nk'ümbá = Les noix que vous aviez cueillies ont pourri dans l'auge et vous êtes encore en train d'en cueillir de nouvelles. Tâchez, au moins, que celles-ci ne pourrissent pas à leur tour. Quelqu'un a plaidé mal et avec cela il se met en colère et lance des menaces. Le juge, dégoûté, se lève et chante: Njôwá l'ompéle o. Bondenge boóbúnya nkingó = Je meurs d'ennui, j'en ai assez. Je suis comme l'oiseau indenge qui laisse tomber sa tête, et qui a le cou cassé. Quand quelqu'un plaide bien, nous autres juges nous imitons le martin pêcheur et nous exprimons notre approbation en clignant de la tête. Mais quand celui qui plaide s'en tire mal, notre cou se raidit et nous penchons la tête comme des personnes fatiguées.

Quand les juges soupçonnent que le coupable s'est trouvé sous l'influence d'un troisième, ils signalent la chose dans leur chant: Bábunákí l'Isóngóloénol'oyósangé = Ils se sont battus, parce que l'instigateur (Isóngóloénola) les y a poussés. Isóngóloénala est le bâtonnet qui soulève, le levier et, au figuré, l'instigateur (isóngó = bâ-

tonnet, bënola = soulever).

Quand le plaignant se défend mal, le chantre dit: *ókós'olikó, óála nd'áliko, óyásélé ò lí's'eonda* = Vous tirez sur la liane pour la faire tomber, en regardant en haut, c'est ainsi vous attrapez vous même de la saleté dans les yeux.

Pour encourager un plaideur qui semble se troubler parce qu'un vieillard fait des gestes menaçants avec son balai, on chante: *seká ò kye, téna tsiokotso, engambi ákosasimoja, ntóloté, ólota wangangalo wá lolé*: Courage, riez à l'éclat, défendez-vous, taillez donc dans cette affaire: le vieux essaie de vous effrayer, n'ayez pas peur, c'est sa barbe énorme qui vous fait trembler.

Ces débats, comme on voit, peuvent être très agités: et un étranger qui ne connaît pas les coutumes et les manières, craindrait le pire quand il verrait un plaident se démener en branlant sa lance ou coupant l'air de son couteau.

V JUGEMENT.

1° La délibération: *lokúko*. Quand l'affaire a été suffisamment débattue, les juges réclament le paiement des frais du procès, ils exigent que les parties leur versent les « pieds et les balais, » c'est-à-dire les frais de déplacement et de justice: *Baólétsa bakáká, baólétsa bensaswá*. C'est d'ordinaire un *konga* = anneau en cuivre, par personne. Quand les paiements ont été effectués, les juges renvoient tout le monde en disant: *loleká, tótswe ndá nkúko tswángo wángo*: Partez tous, nous voulons être seuls pour délibérer.

Une fois seuls, le président demande à chacun des juges son opinion sur l'affaire.

faire. L'un dit: je donne tort à tel et je donne gain de cause à l'autre. Le président lui demande le pourquoi de ce jugement. Chaque juge se prononce à son tour. Alors ils discutent ensemble et éclaircissent leurs doutes. Enfin le président dit le dernier mot et décide du verdict.

2° Verdict: *Boseka wa likambo*. Maintenant les intéressés sont rappelés en scène. Le président se lève et s'écrie: *Ntóm'b'éanga iyé. Ntomba d'Eanga écoutez* (A supposer que le procès a lieu chez les Ntomba d'Eanga). Tous répondent: *Iye, nous écoutons.*

Bonkéma iye. Troupe de singes, écoutez. Iye, nous écoutons.

Inwěnwě = pincé de plus en plus. Réponse: *nwě* = pincé! *Nk'ěonda* = juste sur la plaie (ou: sur le délit). Réponse: *baa* = bien tapé!

Le président évoque tous les notables de la tribu des Ntomba d'Eanga, les morts comme les vivants. C'est dans cette atmosphère qu'il prononce le verdict. C'est au nom de tous, morts et vivants, vieux et jeunes, qu'il va décider que tel a gagné le procès et que tel autre l'a perdu.⁹⁾

Il dit: *běndángá nkásá, byiji báfée* = ce que décident les feuilles, les racines l'ignorent. Ce que les juges ont conclu, les

9) En évoquant tous ces membres de la tribu, le juge nous semble plutôt s'adresser à eux et les prendre comme témoins de la façon dont il rend la sentence en toute droiture et justice, conformément aux *bésisé* et aux *beéko*, transmis par les ancêtres pour le bien de tous. On ne peut pas le considérer comme un « procureur de la république », comme un porte-parole de la communauté. Il applique l'ordre du Créateur; dans ses principes et leurs applications; il représente Dieu et la chaîne des intermédiaires: les ancêtres, et cela même lorsqu'il ne les invoque pas nommément (G. H.)

parties du procès ne le savent pas, mais je viens vous l'annoncer.

Il invite un indoló (juriste) à réciter des basombó (voir ci-dessus). Celui-ci se lève et, en chantant et dansant, il dit des proverbes judiciaires, auxquels les autres juges répondent en refrain.

Nkōngoli éy'ilingó, bōsek'akumba; nkōngoli éy'ilingó. Réponse: bōsek'akumba o! = Comme un mille pattes qui fait des détours en marchant, ainsi est une amitié qui n'est pas droite. Quand les gens ne s'entendent plus, ils n'agissent plus avec droiture; leur amitié change en fourberie.

Lisesengana lifa l'oáki. - R.: lifa l'oáki o! = Une affaire est embrouillée parce qu'il n'y a personne pour déterminer exactement les faits. Bēkelák'émí, jwēnaka. - R.: jwēnaka o! = Ce que je fais, regarde le! Nous autres, juges, ne cachons pas nos actes. Regardez comment nous traitons cette affaire sérieusement et avec justice.

Ikokel'ōnto, wānyá nk'olóko. - R.: wānyá nk'olóko e! = Ce qu'on dit, ne le croyez pas de suite; réfléchissez d'abord dans votre cœur qui vous enseignera la sagesse, la façon qu'il convient de vous conduire. Même si nous, juges, vous conseillons, réprimandons, etc. examinez d'abord nos paroles dans votre cœur; n'exécutez pas simplement nos ordres par contrainte; lorsque vous en aurez reconnu le bien-fondé, soumettez vous avec conviction, comme il sied à un sage.

Aōlikw'itambá! - R.: aōnyōma lonkende: il a glissé de l'arbre; il pétrit la boue. X. a produit une plaidoirie pleine de mensonges: le voilà tombé dans la boue.

Etúmola w'ēngambi; - R.: toleláké nk'óléla! = Quand vous offensez un vieillard, gare aux pleurs qui viendront après!

Otúláky'ólembo; - R.: oōmanangana! = Vous avez fabriqué de la glue: maintenant vous collez! Vous avez voulu tenter malgré tout un procès, chose toujours aléatoire; vous voilà pris à votre propre rancune.

Kúnúm wél'ēngondó, ósile ntólo. - R.: ósile ntólo = Heurtez rudement un arbre engondó et sûrement vous vous blesserez la poitrine (le tronc de cet arbre est couvert de grosses épines).

Le président (bolengoli) se lève: il dresse son balai et l'incline vers le gagnant (aōlumbela Sóngóló bonsaswá). Sóngóló, dit-il, oōlōnga likambo, balá botókó bōkē = Songolo, vous avez gagné le procès, voilà vos cendres! - Fakala, dit-il à l'autre, wē oōkwé likambo = vous, Fakala, vous avez perdu le procès. (Songolo et Fakala sont deux noms indéterminés, comme qui dirait X. et Y.). Là-dessus les juges frottent avec les cendres le dos du gagnant.

Après, cette déclaration le président invite un indoló à exhorter les deux parties. Le juriste, en se tournant vers le gagnant, chante:

Elóng'ēa wēngé, ēki lokolo ofēndáká mbóka = C'est la victoire de l'arbre wēnge quand la jambe a voulu traverser le chemin. L'arbre wēnge porte de grandes épines sur le tronc. Celui qui a marché sans précautions dans le chemin qui passe à côté de cet arbre, n'a qu'à s'en prendre à sa propre imprudence. Votre adversaire n'avait qu'à vous laisser en paix.

Ombise ngóla njólōnga = Vous avez le droit de dire: frottez-moi de poudre rouge, j'ai gagné.

Tokeláké elōnga ēki mbōnjú = Cependant, n'abusez pas de votre victoire, comme a fait l'arbre mbōnjú. Vous savez

qu'autrefois il était l'arbre le plus droit de la forêt, mais ayant gagné un jour un proces, il a, l'exubérance de la joie et la gloire de son triomphe, tant dansé qu'il en est resté tout tordu!

L'indoló apostrophe ensuite celui qui a perdu le procès, et il chante :

Ofaéna mbóka éleká wě = vous ne verrez pas le chemin par où vous passez. Si vous aviez réfléchi, vous ne vous seriez pas exposé à ce danger.

Nyama lókendó, ilóngá l'okisánsé = l'animal se promène, le piège reste en place ; cependant, un beau jour, l'animal s'y fera prendre. Ainsi le mal finit toujours par être puni.

Onko ndé bosáká bókí ulú = Vous êtes tombé dans la soupe comme la tortue en visite chez le ngilá. Ce singe, auquel elle avait joué un mauvais tour, lui a rendu la pareille.

VI. PEINE. INDEMNITE.

Nyongo, mbálaka. On demande au condamné son acquiescement : básámba ndanga ; on l'invite à arracher la lance qu'un des juges a plantée en terre (lubola ndanga), pour manifester son accord avec la sentence.

Après que le président a adressé aux parties ses félicitations et ses reproches, il reste à dédommager la partie lésée. Celle-ci est consultée pour savoir ce qu'elle réclame du coupable. Le président d'accord avec les juges, se forme ensuite son propre jugement et ordonne au condamné de payer au gagnant tant d'objets de cuivre, de fer, d'étoffes, de vivres, d'animaux domestiques.

Si le condamné n'a pas les moyens

de payer, on lui dit : tsúta la nkésá, nko líkafo língá = nous reviendrons demain matin, lorsque le partage pourra être réglé. Ou bien : lémbólá bonséngé, nyongo nd'eké mongo : Défaites votre ceinture, c'est à vous de payer avec ce que vous avez. On lui enlève ses habits, ou encore sa maison, ses champs. Si l'indemnité est excessive, on transfère le condamné comme esclave à celui qui a gagné.

VII. APPEL.

Le condamné ne se contente pas toujours du verdict qui est prononcé contre lui. Il peut alors se battre avec son adversaire et insulter le juge qui l'a condamné. Si ses protestations ne sont pas une révolte momentanée contre les peines qu'il va en courir, mais qu'il est bien décidé de se défendre jusqu'au bout, il en appelle à l'épreuve du poison, (efomi, nsám bá bokungú mbondó) ou il demande à faire un serment d'innocence en arrachant le bosóngó.

À son instance donc on plantera en terre le bâton bosóngó, qui est une pièce traditionnelle, ayant appartenu aux ancêtres et qui représente l'autorité ; cette pièce appartient autant aux morts qu'aux vivants, et si celui qui veut l'arracher de terre, peut tromper les vivants en faisant un faux serment, il ne peut pas tromper les morts et ce sont ceux-ci qui se vengeront de lui. D'ailleurs les indigènes sont persuadés que celui qui est coupable ne réussit jamais à arracher le bosóngó, parce que, en son cas, les esprits le retiennent en terre, pendant qu'il essaie de l'enlever.

Une autre épreuve est celle du feu. On creuse un puits et on le remplit de copal qu'on allume. Là-dessus on met une jeune feuille de bananier, sur laquelle le

condamné doit passer et repasser. S'il sort indemne de cette épreuve, son innocence reste prouvée. Cette épreuve est appelée e. t. u. m. b. o. = épreuve du brasier.

Au cas où le condamné refuse d'accepter le verdict et qu'il ne veut subir aucune épreuve, il est bafoué par la foule et on lui inflige les plus sévères punitions.

Nous n'avons pas l'intention de décrire les peines infligées dans les procès. Avouons pourtant qu'elles étaient sévères. Pour l'adultère surtout et pour le vol, les dédommagements comme les punitions étaient extrêmes. Un homme qui surprend un autre avec sa femme, pouvait tout simplement le tuer. Ce n'est que quand il était clément, qu'il se contentait d'exiger 20 ou 40 valeurs, à moins que ce ne fut un parent, auquel on ne réclamait qu'une poule. La femme, coupable d'infidélité, n'échappait pas non plus à une sévère punition. Son mari, emporté de colère, pouvait lui ouvrir le dos, d'un coup de son coutelas tranchant; il pouvait frotter de piment les parties intimes de son corps, ou encore il pouvait la mettre à nu devant un public la huant et l'insultant.

Un voleur pouvait lui aussi être condamné à d'atroces tourments et même à la mort. Le proverbe disait vrai: likambo la njala, bolótsi óètame la njala = un procès ou la faim, mieux vaut aller se coucher avec sa faim; car celui qui se couche avec un procès, ne récupère plus le sommeil, parce qu'il se sait menacé de devoir mourir dans la honte.

Pour le vol ou pour l'adultère on paie un n y o n g o; pour un meurtre, ou une mutilation on paie un m b á l a k a. Quand un homme a commis un meurtre, qu'il a rendu un autre aveugle ou invalide, le juge proclame: ntákenjáka liembe life nd'ókól'ómó-kó = on ne transporte pas deux cadavre dans une même journée; vous avez tué un homme, nous n'allons pas vous faire mourir; vous avez aveuglé quelqu'un, nous ne vous crèverons pas les yeux. C'est donc une réaction contre le talion. On se contente alors d'imposer une forte indemnité pour apaiser les cœurs des parents de la victime. Souvent le coupable ne voit pas d'autre issue que se constituer l'esclave de ceux qu'il a lésés.

† Ed. Van Goethem,

Vic. Apost. Coq.

Over het dialekt der Boyela.

De Boyela vormen een tamelijk grooten tak der Môngo. Zij wonen aan den bovenloop der Evenaars rivieren, in drie blokken: 1) aan de Opper-Tshuapa, van af de bronnen van de Bokombe (rechter-zijrivier van de Tshuapa) tot aan de grens van het distrikt van de Tshuapa; 2) geographisch daarbij min of meer aansluitend: de Bambuli-Balángá, denkelijk verwant met de Balángá van de Tshuapa groep en woneud tusschen Tshuapa, Lomami en Lualaba; 3) een groep op boven-Lomela en boven-Salonga.

De Boyela worden door vreemden veelal Bakela of Akela genoemd (waarvandaan denkelijk de naam Ikela gegeven aan den staatspost op de Tshuapa).

Het dialekt waarover de volgende regels handelen is dat van de Boyela van de Tshuapa. De notas werden genomen op de scholen van Bondombe en Ikela, bij leerlingen afkomstig van de Bankanja-Mbalá, de Likolómwá, de Bokétsi, de Sónjo, de Endé. Tusschen deze onderstammen is zeer weinig dialektisch verschil. Wat de andere blokken Boyela betreft, de Ekúkú van de Lomela verschillen ook weinig van hunne broeders der Tshuapa, te oordeelen naar een woordenlijst die ik opnam in 1927. Van de andere groepen is me niets bekend, tenzij grammatische notas over de Bambuli die me werden gezonden door E. P. Stanislas, C. P., en waaruit blijkt dat deze groep gebruik maakt van een gansch ander dialekt.

Over het algemeen sluit het dialekt

der Boyela waarover we hier handelen zeer nauw aan bij het Noord-West dialekt der Môngo (lonkundó, ook soms lokóté genoemd). Het staat er dichter bij dan andere dialekten die er geographisch minder van verwijderd zijn.

Wij kunnen niet alle verschillen aangeven met het Noord-Westelijk hoofddialekt; daartoe hebben we onmogelijk alle gegevens kunnen verzamelen. Verder zijn verschillende zaken niet uitgewerkt. We geven dus slechts een algemeen overzicht en de voornaamste afwijkingen.

De hier volgende gegevens zijn natuurlijk niet onaanvechtbaar. De bronnen onzer inlichtingen zijn zeker wel in groote lijnen betrouwbaar; doch gezien de omstandigheden van personen en plaatsen is het vanzelfsprekend dat er vergissingen zijn gebeurd; de methode van onderzoek liet geen betere uitkomsten toe, zooals duidelijk is voor ieder die dergelijk werk heeft aangevat.

Nochtans hopen we dat anderen die onder Boyela werken eenig nut mogen hebben aan deze gegevens en ze zullen verbeteren.

Waar wij verwijzen naar het hoofddialekt, gebruiken we de afkortingen: Nk (undo) en Pr(aktische) Gr(ammatica).

KLANKEN.

ng is steeds ten volle de velare naasaal ng + stemhebbende velare explosief g. u wordt soms tot i (Pr. Gr. bl. I); bv.

íta = ita: inpakken.

nd gaat soms over tot n; bv. bezitswoordje nda = na = van.

m valt gemakkelijk weg vóór b. Dit verschijnsel schijnt af te hangen van de onderdialekten. Zoo hoort men het infix mbo (zie verder, werkwoorden) naast bo: de weggefallen m wordt vervangen door een glottale explosief. Hetzelfde verschijnsel hoort men bij het wegvallen der n in het woord nkó = waar? Dit alles geeft op het gehoor een indruk die doet denken aan de uitspraak der Batswá der streek van Bokatola.

Tegenover het wegvallen der m staat het invoegen van een m wáar andere dialekten ze niet hebben; bv. bombé = slechtheid (Nk. bobé).

Het wegvallen der b (Pr. Gr. bl. 7) blijkt in het loyela verder gevorderd dan in de meeste dialekten. Bv. étama = gaan slapen (Nk. bétama, doch in de streek van Basankoso ook: étama); óta = baren (Nk. bóta, doch óta wordt reeds gehoord in Bokuma); áta = bezitten (Nk. báta); ánga = vreezen (Nk. b́anga); anga = beginnen (Nk. banga); íka = leven (Nk. bíka); una = vechten (Nk. bupa); enz. Hier kan ook invloed zijn van de naburige Bongandó, die ook nog al goochelen met de begin-b.

Zelfs in naamwoorden komt het wegvallen der b voor. Bv. wálá = een boomsoort, Pentaclethra (Nk. boálá); het kleinwoord yululú, van: lolú = slaapkamer (Nk. loulú of lobulú); het mv. behoudt echter b: mbulú of bebulú.

j komt veel minder voor dan in Nk. In één geval hoorde ik dezen klank vervangen door tc (stemlooze postalveolare affricaat) in: likontci = paal (Nk. likonji). Dit is een normaal verschijnsel in het dialect

der Ekota ten O. van Bokote.

ELISIES.

De elisies komen in de spreektaal veelvuldig voor. Er bestaan een paar eigenaardigheden:

De omwisseling van lo tot e komt niet voor. L valt gemakkelijk weg in de prefixen lo en li. Daarbij treedt dan een eigenaardigheid op die ik nog in geen enkel ander dialect heb opgemerkt. De uitgangen e, i en o worden met de volgende i verbonden door a. Hetzelfde geldt vóór o. Als a voorafgaat wordt deze dus lang. Wat betreft uitgang u bevatten mijn notas slechts een geval vóór lo. Voorbeelden:

luli lĩfksɔ wordt: luli a ɪfksɔ = één veder; jõi líksɔ: jõi a ɪksɔ = dat ding; litõi liné: litõny'a ɔné = dit oor; litõo líksɔ: litõo a ɪksɔ = die kleederen; õnsõmbéláké líkútsu: õnsõmbélák'á ɪkútsu = ga voor me kalebassen kopen.

lofanjé loné wordt: lofanjé á oné = deze zijde; olekí lɔfɔsɔ: olekí á ɔfɔsɔ = je maakt te veel lawaai; lokolo lɔfksɔ: lokolo a ɔfksɔ = één been; lokásá lksɔ: lokásá á sksɔ = dat blad; lolú lksɔ: lolú á sksɔ = die slaapkamer.

Men merke op dat de ingevoegde a den toon aanneemt van den voorafgaanden klinker.

Bij wegvallen van begin-l van li na a verbinden zich a en i tot e. Bv. lina lindáwe nɔ? = welk is je naam? wordt: lina endáwe nɔ? (N. B. i van lina en e van we zijn stijgend); ja inkiná: lenkina (/...)¹⁾ = nogmaals.

1) Hier en in nog verder volgende gevallen wordt de tonaliteit aangeduid tusschen haakjes, wegens gebrek aan letterteekens.

TONEN.

De tonen zijn als in lonkundo. Ook de tonetische regels verschillen niet. Zoo bv. het bewaren der tonen in elisie: en de uitzondering daarop bij prefixen e en o: bv. nsé sné wordt ns'éné = deze visch; botómóló onámí: botómól'ónámí = mijn oudere broeder.

Het lovela is wars van sommige elisies die normaal zijn in het lonkundo, en omgekeerd gebruikt gemakkelijk sommige andere die door het lonkundo vermeden worden. Bv. bosóngó'óné = deze boom (Nk. botám'b'óné; bosóng'óné = deze stok); endá bǒló = van sterkte, wordt gemakkelijk geëlideerd tot end'olo met eerste o dalend-stijgend; in zulk geval zouden de Nkundo zeggen: ená 'óló.

Inclisis komt voor als in lonkundo; bv. kwúla nkile wordt: kwúlǎ nkile = afschoon ik me onthoud. Dit verschijnsel hoort men ook bij het bijwoord ǒlǒ, dat een naaste toekomst, soms ook algemeene toekomst aanduidt. De begin-o valt gemakkelijk weg; de toon verbindt zich dan met dien van den voorgaanden klinker; bv. ekeké éyá ǒlǒ afá: ekek'éyá 'lǒ afá = de tijd waarop vader zal komen.

ZELFSTANDIGE NAAMWOORDEN.

Ziehier de afwijkingen met het lonkundo.

1. Prefix be wordt vóór klinkers niet by, doch y (de b valt dus weg). Bv. wesé = been, mv. yesé; bǒlo = neus, mv. yǒlo. Enkele woorden die in lonkundo klinkerstammen zijn, worden in loyela behandeld als medeklinkerstammen: bounu, mv. beunu = vleesch; boófo, mv. beófo = zaad.

In deze gevallen zou ook invloed kunnen zijn van de naburige Bongandó.

2. Prefix bi is hier li, zooals in meerdere streken van het lonkundo-gebied (vooral het Noorden). Vóór klinkerstammen wordt het ly of l; bv. álé, mv. lyálé = een soort eekhoorn; iko, mv. liko (/) = stekelvarken; ulu, mv. lulu (/.) = schildpad.

3. Het prefix li der li-ba-klasse wordt tot ly vóór klinkerstammen. Nochtans: jǒi = woord, ding.

'Vereenvoudiging tot l vóór i-stammen biedt wat meer gevallen dan in Nk. zooals: lisoli (/.) = traan; limo (..) = een soort aap.

Ditzelfde verschijnsel bestaat ook voor u-stammen: bv. luli = veder; lumbu (/.) = nest.

Het meervoud ba van deze klasse wordt verkort tot b in bási = water (als in Nk.) en ook nog in liélé, mv. bele (/.) = borst van vrouw.

4. Prefix to wordt vóór klinkers tot tw of tsw; soms ook tot t zooals in teyá = vuur, en in verkleinwoorden, die als gewone regel verdubbeld worden als in Nk.; bv. yǒlolo = neusje, mv. tǒlolo; yánana = kindje, mv. tswánana. Yánámpɔu = jongeling, maakt als gewoon mv.: bǎnámpɔu; émba = zaak, maakt mv. tǒma.

5. Het meervoud-prefix der lo-n-klasse is vóór klinkers nj of nd (beide varianten komen ook in Nk. voor). Bv. lolé, njolé = baard; lɔyá, njɔyá = bloem; lwilo, ndilo = honger naar vleeschspijzen; leu, ndeu = lip (let hier op het wegvallen der b, Nk. lo(b)ɛu; cfr. boven onder: Klanken).

Een onregelmatig woord is lolú = slaapkamer (Nk. lo(b)ulú duidt op versmelting van o van het prefix met u van den stam). Naast een regelmatig mv. mbu-

lú komt ook bebulú voor (als onder volgend n° 6). Beide vormen treft men ook aan in het verkleinwoord: yulúlú, mv. tolúlú, naast imbumbulu' (./.).

6. In de resten-klasse lo-be (Pr. Gr. bl. 42, n° 7) komen, naast lokolo, bekolo=been, en lóś, bəś=arm, ook nog: lwele, mv. beele=man (vir), en het bovengenoemde lolú.

7. In de resten-klasse lo-ba (waarin het Nk. jwende, man, plaatst naast, dialektisch, lokolo=been, en lóśko=arm) treft men aan: lómśsi, mv. bamśsi=leemgrond; loumbu, baumbu=mannelijke palmbloem; lotá, baotá=een huidziekte; lino, baino=haat (men kan dit laatste ook beschouwen als hoorende tot de klasse li-ba; doch in Nk. en meeste andere dialekten is het prefix lo).

AKKOORD-PREFIXEN.

Deze komen overeen met de prefixen der klassen zooals in Nk. De resten-klassen hebben akkoord-prefixen overeenstemmend met het naamwoordelijk prefix.

De phonetische afwijkingen zijn dezelfde als in de naamwoordprefixen: y (voor by), li (voor bi), i (in elisie voor li).

BEZIT EN GENITIEF.

Het loyela gebruikt hiervoor het akkoord-woord ndá, soms vervormd tot ná (Pr. Gr. bl. 67, nota).

Wanneer men duidelijk wil onderscheid maken tusschen bezit en hoedanigheid gebruikt men om dit laatste uit te drukken het bezitswoordje α zonder prefix (hetzelfde gebeurt in Nk.): bv. lilama lindá nsombo=de ledematen van een everzwijn; lilama á nsombo=varkens-ledematen,

VOORNAAMWOORDEN. EN BIJVOEGLIJKE WOORDEN.

1. Persoonlijke voornaamwoorden. Dat van den 3n persoon enkv. is ándé; de overige als in Nk. Zelf, eigen=méngé (nu ook reeds móngó).

2. De bezittelijke, bijvoegelijke woorden (voornaamwoorden) worden gevormd met het bezitswoordje -ndá + pers. voornaamw. De vorm ná wordt gebruikt voor 1e en 3e persoon enkv. We hebben aldus: -námí, -ndáwé (./), -nándé, -ndisó, -ndinyó, -ndís.

3. De aanwijzende zijn als in Nk. -né, -nyí -kś, -sokś, doch -nko wordt vervangen door het in veel andere dialekten gebruikte -íko, waarvan de vormen, na bijvoeging der prefixen, zijn: íko (./), baíko, boíko, beíko, eíko, líko, iíko, tíko (./), líko (./), íko (./).

Kś heeft hooge prefixen, behalve o en e.

4. Onbepaalde zijn: -mali (met stijgend prefix, behalve o en e die laag zijn)=sommige, enkele, enkele meer; en -nkiná=ander, met hoog prefix, behalve o en e, die laag zijn.

5. Verbindingen van persoonlijke + aanwijzende voornaamwoorden als in Pr. Gr. bl. 59, doch met enkele afwijkingen in de vorming. Naast ané voor 3n persoon enkv. komt ook andé voor. Emi wordt vaak afgekort tot mi als in Nk. Voor zaken wordt in plaats van -kś (boven, n° 3) -ká gebruikt met hoog prefix (evenals in enkele Bosaka-dialekten); bv. lokásá líko (./) lóká líko (./)=hier is dat blad; nkásá iné=hier zijn deze bladeren; batófó baíko báká baíko=hier heb je die matten, tóma tonyí tóká tonyí=ginds heb je die zaken.

(vervolgt)

HET PALAENEGRIDE RAS.

Men is het er vrijwel over eens tegenwoordig, dat de rassenkunde haar woord mee te spreken heeft, waar het erom gaat een kultuur in haar wording en wezen te bepalen.

Maar de Rassenkunde van Afrika is nog in een periode van zoeken en tasten en werkhypothesen.

In zijn « *Les Races exotiques et l'Anthropologie* », I, 257-294, neemt Deniker maar één negerras aan, dat hij, meer op taalkundige dan op anthropologische gronden, verdeelde in Nigriten en Bantoe.

In zijn « *L'Ologénèse humaine* », 1928, neemt Montandon acht rassen aan, en noemt het ras, dat het oerwoud zou bewonen: het paleotropisch negerras.

Von Eickstedt volgt hem ongeveer op den voet, in zijn Rassenkunde. Van zijn thesis vind ik een goede samenvatting in « *de Rassen der Menschheid* », door Steinmetz en anderen bij Elsevier uitgegeven in 1938.

Hij verdeelt de menschheid in drie hoofdrassen: het europide of blanke, het negride of zwarte en het mongolide of gele.

Het zwarte hoofdras omvat acht onder-rassen in vier groepen samengevat: (blz. 18)

- a. het aethiopische ras of de europoïde contact-zone.
- b. de gordel van het grasland, omvattend het soedanide, het nilotide en het bantoeïde ras.
- c. het palaenegride ras met als afzonderlijke vorm het pygmide ras.
- d. de zwarte rassen buiten Afrika: het indo-melanide, het neo-melaneside en het palae-melaneside.

Als algemeene karakteristiek van het zwarte hoofdras geldt het volgende (blz. 44): « Het meest opvallend is de buitengewoon sterke pigmentatie van huid, haar en oogen. De huid is zacht en zijdeachtig, het haar is sterk gekroesd. De haargroei zelf is niet sterk, zeker de baardgroei niet. Het gelaat vertoont een aantal primitieve kenmerken, die bij overige menschen, al-

thans in dezen graad en combinatie, niet voorkomen. Vooreerst de zeer breede, platte neus met de gezwollen neusvleugels en den vaak sterk concaven neusrug. Dan de zeer dikke, vaak omgekruide lippen, een meestal terugwijkende kin en sterk vooruitstekende tanden en tandkassen. Het hoofd is lang, terwijl de diepe breede neusrug meestal de oogen tamelijk ver uiteendringt. De romp is gewoonlijk kort en gedrongen, in het gebied van het bekken echter smal. De ledematen zijn lang en slank, de kuitspieren zijn vaak zwak ontwikkeld. De handen zijn zeer slank, de voeten groot. »

Wat speciaal de palaenegriden betreft, deze worden als volgt beschreven: (blz. 52)

« In tegenstelling tot de negers van het graslandgebied, die wij als lang van gestalte en langhoofdig hebben beschreven, zijn de palaenegriden slechts middelmatig groot (de lichaamslengte varieert groepsgewijze van 157 tot 166 cM.) en mesocephaal, soms zelfs brachycephaal (de index cephalicus varieert groepsgewijze van 73,9 tot 78). De huid is dik, iets wisselend van tint, de slijmvliezen grijsachtig rood. Het haar is fijn gekroesd, dikwijls fil-fil, zwart en kort. De gestalte is gekenmerkt door een langen romp en korte ledematen, het geheel is zwaar en gedrongen, meer een beeld van plompheid en logheid dan van kracht, en staat in zeer sterke tegenstelling tot de Nilotiden. Ook van de soedaniden verschillen zij in belangrijke mate, doordat zij veel minder gespecialiseerd zijn. De lippen zijn niet zoo dik, de neus is niet zoo breed, de huidkleur is iets lichter. Juist dit ontbreken van specialisatie in een bepaalde richting doet de meening post vatten, dat deze ongespecialiseerde groep in zekeren zin als oud en oorspronkelijk moet worden opgevat.

In de groote groep der palaenegriden zijn duidelijk twee typen te onderkennen: het Congoleesche en het Guineesche. Het eerste type is talrijker en is ook karakteristieker. Het hoofd is bijna rond en groot. Het voorhoofd is smal, hoog en gebombeerd, het gezicht kort met sterk

terugwijkende kin, de mond zeer groot, de lippen dik, maar niet zoo dik als bij de soedaniden. De neus is gewoonlijk zeer concaaf, de neuspunt min of meer knopvormig.

Het guineesche type is vooral gekenmerkt doordat het wat fijner is. De grove primitieve kenmerken van het congoleesche type zijn hier veel minder uitgesproken, terwijl vooral het hoofd veel langer en slanker is. »

Blz. 53 geeft hij de Verbreiding: « de overgrootte massa der palaenegriden leeft in het centrale oerwoud. Hier en daar zijn graslandnegers van buiten af het oerwoud ingedreven, waar zij zich met de palaenegriden hebben vermengd. Hun aantal is echter relatief klein. Buiten het oerwoud vindt men hier en daar verstrooide groepen palaenegriden. Zoo zijn er hier en daar in het gebied der Bantoeïden en zelfs tot onder de Khoisaniden aangetroffen. Ook oostwaarts onder de nilotiden en noordwaarts onder de soedaniden kan men kleinere groepen, vaak sterk gekruisd, aantreffen. »

Ook voor Montandon is deze oerwoudneger de primitiefste negertype (L'Ologénèse, blz. 287) en hij voegt erbij: « le paléotropical représenté aujourd'hui une agglomération raciale en dissolution » (La race, les races, Paris 1939, blz. 161).

Tegen deze laatste stelling komt E. P. Schebesta echter op in zijn werk: « Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri » I, uitgegeven door het Kon. Kol. Instituut. Volgens hem zou de paleotropische = palaenegride neger beter bambutide woudneger heeten, en geen uitstervend primitief ras zijn, maar wel een zich vormend mengselras uit oorspronkelijke negriden en Bambuti.

In het voorwoord op dat boek looft P. Schmidt den schrijver om deze gewichtige vinding, die toelaat de Pygmeëen nog verder als « een primair ras, een grondras, het oudste ras van Afrika » te beschouwen. Mij lijkt die stelling van P. Schebesta meer een gewaagde hypothese.

Als in hoofdzaak tot de Palaenegriden behoorend geeft V. Eickstedt: de Bakumu-Babira en Banyari, Bateke, Basanga, Bondji, Basoko, Ababua, Mangbetu, Bakongo, Warega, Baluba, Bashilanga, Bakuba. Volgens Schebesta zouden de Nkundo en deels de Babali, Bahika, Bandaka en Medje er zeker *niet* bijhooren.

Men ziet dus, dat er nog veel vaags rond deze hypothese hangt ofschoon de zgn. oudste groepen in en rond de centrale kom zeker wel het bestaan van een dergelijk ras te vermoeden geven.

E. Boelaert M.S.C.

DOCUMENTA

Le VII^e Congrès Catholique de Malines, en 1936, avait organisé une Section Coloniale dont le compte-rendu est peu connu au Congo. Nous croyons donc intéresser nos lecteurs en publiant ici quelques extraits, auxquels nous nous permettrons d'ajouter quelques considérations.

Certains lecteurs penseront peut-être : « A quoi bon toujours soulever des questions théoriques ? Ce n'est que de la colonisation en chambre ! Ce sont des réalisations qu'il nous faut ! » La réponse à cette objection est donnée, dans les textes même dont nous donnerons des extraits, par un colonial qu'on n'accusera pas de n'avoir pas été un réalisateur, M. Sohler : « La leçon des faits est nécessaire pour comprendre.... Mais d'autre part combien ces colonaux d'Afrique à leur tour formulent d'erreurs quand ils perdent le contact avec les théoriciens ! C'est qu'il ne suffit pas de voir les faits, d'y baigner, il faut encore les comprendre, y réfléchir, les étudier. Or, en Afrique, on n'en a généralement pas le loisir... » (p 41).

Et puis, l'action n'est pas un bien en elle-même. On peut se démener fort pour le mal. On peut travailler à contresens et civiliser à rebours ! Coloniser, civiliser, éduquer sans théorie équivalant à construire sans plans ni projets. Coloniser sur la base de théories fausses est faire plus de mal que de bien et courir à des ruines. Il nous faudra donc toujours partir de théories et y revenir sans cesse. (G. H.)

COLONISATION ET EVANGELISATION.

La tâche de la colonisation et la tâche de la mission ne sont pas identiques. La première tend à civiliser l'Afrique noire et à y faire regner l'ordre et la prospérité; la seconde tend à christianiser cette Afrique et à y faire regner la loi de Dieu. La religion chrétienne est compatible avec des formes très diverses de civilisation, et ceux qui disent le contraire l'identifient avec l'euro-péanisme, ce qui est une méprise lourde de désastres. Un Japon christianisé serait un Japon parfaitement Japonais. Le chrétien Japonais pourrait, devrait même, continuer à parler sa langue, à porter le kimono, à manger avec de bâtonnets, à observer la politesse minutieuse, à bâtir ses maisons de bois ou de papier, à écrire au pinceau et à essuyer ses larmes sur la manche. Son orga-

nisation politique, son administration, son art pictural, son architecture, sa musique, sa langue, ses amusements, ses modes, son mobilier, ses métiers traditionnels, tout serait conservé à la réserve de ce qui se manifesterait incompatible avec les exigences de la vie chrétienne. Il n'est pas plus chrétien de manger du pain que du riz, de retourner le sol à la charrue ou à la houe, d'être végétarien ou carnivore, de s'habiller en soie ou en coton, de parler kiswahili ou italien.

S'il est vrai donc qu'aucune civilisation ne s'achève en dehors de la forme chrétienne, il est faux que la forme chrétienne soit la seule civilisation. Elle est beaucoup plus qu'aucune civilisation, puisque c'est elle qui les couronne toutes et leur donne, seule, une valeur d'éternité. Aucune femme n'est parfaite, si elle n'est chrétienne, mais il ne s'ensuit pas que, pour être chrétien, il faille devenir femme. De même qu'elle dépasse la différence des sexes, en les sanctifiant l'un et l'autre, la religion chrétienne dépasse les différences des civilisations en les sanctifiant toutes. En les sanctifiant, non en les détruisant.

Faut-il en déduire que la besogne missionnaire en Afrique peut se désintéresser de tout effort civilisateur et en laisser la charge-unique au pouvoir civil? Nullement.....

.... L'établissement de l'Eglise permanente dans un pays exige un certain niveau, un minimum de culture et que, là où ces conditions n'existent pas, la mission est dans son rôle strict en contribuant à les créer.

P. Charles (Actes VII^e Congrès Catholique Tome VIII, p. 11, 12).

Il s'agit de ne pas se méprendre sur la portée exacte de certaines expressions employées par le distingué missiologue. S'il « n'est pas plus chrétien... de parler kiswahili que italien », cela n'est vrai que parlant absolument, in abstracto. Car donné le fait qu'on appartient à telle communauté populaire, linguistique, etc. ces choses-là ne sont plus indifférentes. On a des obligations envers la communauté dont on est membre. Il n'est pas loisible à l'homme de changer à sa guise l'ordre donné, providentiel. L'homme étant créature raisonnable et sociale, ne peut le faire que pour un motif juste, ou pour employer l'expression consacrée par les

moralistes : pour une raison proportionnellement grave. Ainsi, pour changer la façon de se nourrir ou de s'habiller, il faudra une raison beaucoup plus faible que pour changer de langue ou de nationalité. C'est pourquoi l'autour dit plus haut que le chrétien Japonais ne pourra pas seulement, mais devra même continuer à parler sa langue, etc. Le respect de langue maternelle, des coutumes ancestrales, etc. n'est pas une simple question libre, mais la conséquence logique des principes de la raison et de religion chrétienne: acceptation sincère de l'ordre providentiel et du devoir social, respect intégral de la vérité et de la justice, amour de Dieu et du prochain (G. H.)

RESPECT ET LIEUX-COMMUNS.

Oui, notre première forme de collaboration avec la mission congolaise, c'est l'éducation du respect. Aujourd'hui, dans tous les centres, dans toutes les cités indigènes, on rencontre des noirs qui lisent, qui épluchent les journaux, en y relevant avec cette sagacité que nous connaissons tous, les expressions malveillantes, injurieuses ou simplement dédaigneuses à l'égard de leur race. Rien ne s'écrit, rien ne se dit même qui n'ait sa répercussion sur toute la masse africaine, qui ne puisse devenir un foyer de rancœur ou y faire passer un rayon de saine joie fraternelle. Nos responsabilités, de ce chef, sont terriblement élargies.

Pourquoi répéter la vieille ritournelle: le noir est un enfant, un grand enfant. La puérilité est dans ceux qui formulent ces jugements. Le noir ignore beaucoup de choses que personne ne lui a jamais apprises, et cette ignorance provoque chez lui des surprises, des étonnements et des admirations qui nous paraissent enfantines, mais qui sont très normales. Faites processionner une dizaine d'éléphants le long des boulevards à Bruxelles: la foule se précipitera: garçon de restaurants, demoiselles de magasin, employés de ministère, agents de police, wattman et les curés eux-mêmes, tout le monde viendra « voir » et ce sera une belle bouslacrade. Allons-nous dire que tout ce peuple bruxellois est composé de grands enfants?... Des enfants! Allez donc parler aux vieux chefs; allez assister aux séances du tribunal indigène.... Mais étudiez le mécanisme de ces langues bantoues à côté desquelles—il faut bien le dire—nos langues européennes font bien gauche et piteuse figure.

Pourquoi redire que le noir est paresseux? Evidemment, il n'aime pas beaucoup travailler au profit d'autrui. Et nous? Les femmes noires paresseuses? Allez-les voir aux champs de culture, la houe à la main et un enfant sur la hanche ou sur le dos....

Faut-il continuer la litanie: le noir incapable, inintelligent, stupide, ingrat, imprévoyant, inconstant, barbare, luxurieux, plein d'animalité, congénitalement inférieur? Des dictions analogues circulent sans doute même en Europe, où chaque peuple réserve un choix d'épithètes désobligeantes pour les voisins.... On ne discute pas ces aphorismes courants, on se les passe de bouche en bouche et de père en fils. Quand il s'agit de quolibets adressés à des peuples disparus, le mal n'est pas grand. Quand on les lance à de grosses collectivités capables de se défendre ou assez indépendantes pour ne pas s'en soucier, aucun équilibre n'est réellement troublé. Mais en accabler des foules noires qui n'ont aucun moyen de redresser ces généralisations injurieuses, c'est me semble-t-il—à moins qu'il ne faille rayer le mot du vocabulaire—se rendre coupable de calomnie, et de calomnie assez lâche puisqu'on la sait d'avance impunie....

On sait ce que signifie sur les lèvres de certains cette expression: « il faut apprendre au noir à rester à sa place ». La « politique d'égards » dont un ancien gouverneur de l'Indochine proclamait l'urgence n'est qu'une lâche duperie si elle ne s'inspire pas d'un véritable respect.

P. Charles (Actes du VI Congrès Catholique de Malines, Tome VIII, p. 17-20)

La condamnation du dicton: le noir est un grand enfant, nous semble exprimée dans des termes qui prêtent à équivoque. Pris dans son sens péjoratif, ce slogan est nettement faux. Cependant, tel quel il conserve un fond de vérité. Le Noir, comme tout « Primitif », est, en effet, plus candide que le « civilisé ». Cette simplicité est sans doute due à l'organisation patriarcale, familiale et religieuse de sa société, à une confiance naturelle dans la providence divine (non-obstant la crainte de forces mystérieuses ou malignes), à la faible complication de son existence, à la limitation de ses besoins, à l'harmonie de sa vie proche de la nature, etc. Cette simplicité est compatible avec un grand sérieux et une sagesse admirable, tels qu'on les constate souvent, surtout chez les personnes âgées. Nous sommes donc loin de la puérilité. Il s'agit, au contraire,

d'une qualité aimable que Jésus nous recommande et qu'il chérissait dans les enfants de son pays, comme sans doute il la chérît dans nos Noirs. Aussi doit-on regretter de la voir disparaître sous l'influence de la « civilisation ».

La facilité de s'étonner est un caractère de l'enfance. Elle provient de l'ingénuité, d'une forte phantasie, d'une vie naturelle ; elle est la sœur de l'absence de pose. Mais ce n'est pas une qualité exclusivement propre à l'enfance. On la rencontre chez de grandes personnes, particulièrement chez les gens et les peuples primitifs, où elle s'allie aisément avec une grande sagesse. Elle est naturelle aux artistes et aux saints, surtout aux mystiques.

Pour Chesterton, l'étonnement facile est la condition de toute vie saine et heureuse. Enlever la faculté d'étonnement et l'homme n'est plus qu'un animal plus intelligent que les autres animaux. Quand on manque de pouvoir d'étonnement on est blasé. Ce n'est pour rien que notre époque a si peu de vrai bonheur et de franche gaieté, malgré le développement considérable des moyens de jouissance.

Ce serait une erreur de la part des Noirs s'ils voulaient se défaire de cette qualité ethnique, comme ils en sont si facilement tentés par leur esprit d'imitation de l'européen. Ce n'est pas civiliser, encore moins : christianiser, que de battre en brèche la simplicité, l'ingénuité, la naïveté de l'indigène pour en faire un blasé. Hélas ! c'est déjà une réalité de plus en plus menaçante ! (G. H.)

La conclusion basée sur la comparaison entre les langues bantoues, et les langues européennes ne peut être souscrite par les linguistes. Le mécanisme des langues indigènes prouve seulement que ceux qui les emploient sont de véritables hommes et que leur raison suit les mêmes principes, possède les mêmes catégories que la nôtre, avec seulement des différences de détail. Il est vrai que les langues bantoues sont, en règle générale, plus logiques ou, pour mieux dire, plus systématiques, plus régulières que les nôtres et qu'elles témoignent ainsi d'une grande capacité d'abstraction et d'un sens vif de l'ordre.

Mais en déduire que les langues européennes, même les moins régulières comme le français, sont à côté d'elles « bien gauche et piteuse figure » est aussi faux que préten-

dre les langues bantoues inférieures aux langues des peuples civilisés. Elles possèdent toutes — à moins évidemment qu'il ne s'agisse de sabirs ou de parlars similaires — les qualités requises pour qu'une langue soit pleinement humaine. Elles sont aptes à exprimer avec clarté et art la vérité et la beauté, les idées et les sentiments. Mais telle langue peut avoir les moyens de distinguer mieux les notions scientifiques ou philosophiques ; telle autre aura une terminologie religieuse plus riche ; une troisième possèdera plus de finesse pour exprimer les sentiments ou le beau ; tout cela en rapport avec le développement du peuple ou l'orientation de sa vie. Une étude comparative d'une grande langue bantoue, p. ex. le lomongo, et du français du Moyen-Age ne serait sans doute pas à l'avantage de ce dernier. Mais baser pareille comparaison sur le mécanisme des langues est contraire aux conclusions de la linguistique. (G. H.)

MORALE INDIGÈNE.

La Société indigène, qui a des pratiques et des usages d'une haute moralité, qui connaît la pudeur, la fidélité conjugale, le respect du bien d'autrui, n'a cependant pas de corps de morale ni de bases, autres que rudimentairement utilitaires, aux principes qu'elle met en œuvre ; aussi leur mise en application est souvent franchement dévoyée. D'autre part la famille indigène, dont la structure a toujours connu de véritables aberrations à côté d'éléments excellents, a été ébranlée par notre contact ; son raffermissement et son élévation sont nécessaires pour la réussite de l'œuvre civilisatrice. Pas de société civilisée sans famille forte.

Or, tant pour le développement de la moralité individuelle que pour la rénovation de la famille, l'Eglise seule propose aux noirs la doctrine et la discipline simples, nécessaires, aux arêtes tranchées et ayant une justification nette : éléments indispensables pour leur faire franchir cette étape sans trouble ni incidences dangereuses.

L'enseignement catholique apporte... à l'indigène une notion nouvelle, rigide, difficile à observer, mais nettement différente de l'ancien relâchement, celle de l'indissolubilité du mariage. Elle est claire, elle précise, on peut aisément en apercevoir la supériorité, elle fournit une règle de vie sûre et dès lors le naturel peut la comprendre, l'adopter et savoir aisément comment la pratiquer. Le progrès est certain.

Mais il n'en est plus de même si, en même temps que la rigidité du mariage, nous lui enseignons le divorce. Comment faire pénétrer dans des esprits simples notre idée élevée de la permanence du lien conjugal, si nous admettons tout à la fois qu'on peut en être délié dans des cas nombreux? Entre sa coutume et la nôtre, le noir n'aperçoit plus qu'une nuance sans importance et son ralliement apparent à nos idées se fait sous le signe de l'inconduite. La lamentable faillite de la politique de mariages civils, suivie longtemps par le gouvernement, est un fait que tous les coloniaux ont constaté.

A. Sohler, VI^e Congrès Cath. Malines, p. 27, 28.

Nous ne pouvons nous rallier à l'affirmation que « la société indigène... n'a pas... de corps de morale... » La société indigène, du moins celle que nous connaissons, possède un corps de morale tout comme elle possède un corps de droit : les deux sont d'ailleurs pratiquement inséparables. Si elle « connaît la pudeur... etc. » Ce n'est évidemment pas par simple habitude : les passions contraires auraient tôt fait de tout bouleverser ou de changer la note morale attachée à tel ou tel acte. D'ailleurs, un peuple sans corps de morale ne paraît se trouver nulle part. Pourrait-il même exister? Le corps de morale d'un peuple peut bien être décadent, mais alors sa fin est proche; c'est la leçon éclatante de l'histoire.

Que la base des principes moraux et juridiques est dans la société indigène rudimentaire est un fait incontesté. Cette société est, en effet, païenne. Mais gardons-nous d'exagérer ce caractère rudimentaire. La société primitive connaît des règles détaillées, parfois compliquées, bien que d'une unité logique serrée. On peut répondre que, dans ce cas, il ne s'agit plus de « bases » ou de « principes ». Mais alors tout se ramène à une ques-

tion de terminologie, les bases et les principes étant de leur nature même toujours rudimentaires.

Appliquer aux bases des principes moraux indigènes l'épithète d'utilitaire est erroné. Un individu peut assurément pervertir la morale pour ses fins utilitaires personnelles ou collectives. Une société peut le faire, elle aussi. Mais le système de la morale utilitaire, est ignorée de la société Mongo, p. ex. et il semble l'être aussi des autres sociétés indigènes de la colonie. C'est une invention de l'Europe moderne. La société indigène possède, au contraire, un corps de morale très principiel et foncièrement religieux, basé sur une abstraction puissante et montrant une forte unité logique. Ce sont précisément ces caractères qui peuvent donner l'illusion des défauts que l'éminent juriste leur attribue.

Si les indigènes n'expriment pas en formules scientifiques les grands principes de leur ontologie et de leur religion, bases de leur morale et de leur droit, c'est qu'ils n'en sentent pas le besoin. Et ce n'est pas là un défaut! On ne formule pas en thèses ce que tout le monde admet comme évident. On respire fort bien sans donner une définition l'air. Et moins on a la sensation des fonctions de ses organes, mieux on se porte.

Quand aux aberrations dans la structure de la famille elles sont réelles chez l'indigène, parfois même graves. Sont-elles moins flagrantes chez beaucoup de peuples? Chez lequel la structure de la famille est-elle parfaite? Dans les nations qui sont chrétiennes de vieille date, le christianisme ne peut cesser de redresser les erreurs, de réagir contre les forces destructrices de la famille. Si l'on est impartial, on ne voit pas très bien comment l'Europe moderne pourrait jeter la première pierre. La question du divorce, relevée par M. Sohler, est significative. En Europe comme en Afrique les peuples ont besoin du soutien de la religion chrétienne pour le relèvement de la morale familiale et sociale, base de toute civilisation, question de vie ou de mort. Et l'expérience ne prouve pas que, dans ce domaine, l'influence de la civilisation européenne sur les sociétés primitives ait été heureuse (G. H.)

1941

AEQUATORIA

INHOUD

TABLE DES **M**ATIERES

Opstel en Beheer.
Katholieke Missie
Coquilhatville

Rédaction et Administr.
Mission Catholique
Coquilhatville

INDEX

		Page
Boelaert E., M.S.C.	De Nkundo-Maatschappij	41
	Het Palaenegride Ras	99
Cleire R., P.B.	Le Sens des Préfixes nominaux en Mashi	21,45
De Boeck E., Mgr.	Bansongo	37
Hulstaert G., M.S.C.	Art Indigène et Langue	33
	Nkundo en Môngo	35
	Inlandsche Geschiedenis	38
	Tonetiek van Tshiluba en Lomongo	56
	Over het Dialekt der Boyela	95
Maus A., C.I.C.M.	Introduction au Cours d'Hygiène	9
Mortier R., O.M.C.	Classificatie der Talen van Ubangi	1
	Is het Hart de zetel van het Gemoed in de Taal der Negers	54
Ngoi P.	Le Veuvage chez les Nkundo	68
Possoz E.	Dot-Titre de Mariage	27
	Sur le Terminologie du Paternat	15
	La Refonte de la Famille sur un Plan nouveau	50
Van Avermaet G., M.S.C.	Over Inlandsche Taal in het Onderwijs	61
Van Goethem E., Mgr.	Procédure du Tribunal indigène d'après l'Ancienne Coutume	81

DOCUMENTA.

Colonisation et Conscience (O. Lacombe)	39	De la communauté populaire (J. Leclercq)	59
L'Action sociale en Pays de mission		Moeder, ik sterf (R. Poortmans)	60
		Colonisation et Evangélisation	101
	(J. Wilbois) 39	Respect et Lieux-communs	102
Nos Indes noires (H. Bordeaux)	40	Morale indigène	103
L'Homme de Couleur	59		

EPISTOLARIA.

Fetisjen-Nkisi	79	Taal der Ekonda	19
Schrijfwijze	79	Taaléénmaking	19,79

NOTAE.