



Proverbes Judiciaires des Mongo.

Le bon sens négro pénètre son langage. Le Noir met le jeu et la joie de l'esprit dans les fables, chants, souvenirs nationaux transmis par style oral en divers genres littéraires.

Parmi les pointes d'esprit que le bon sens insouffle à la langue, les proverbes tiennent une place de choix. Parmi eux, ceux qui sont en usage dans les affaires judiciaires ont une valeur particulière.

Les uns sont des adages juridiques proprement dits, contenant des termes du droit et montrant le sens abstrait de certains vocables. D'autres sont des images, de simples comparaisons. Ainsi nous entendons dans un jugement indigène : quand deux poules ont pondu à la même place, les deux propriétaires font un partage égal des poussins. C'est là une simple comparaison. Le procès, en effet, roulait sur une truie à laquelle on avait donné à nourrir les jeunes d'une truie morte. En tout elle nourrissait dix jeunes. Des dix, quatre sont morts. On partage les six jeunes restants, par moitié, entre les propriétaires des deux truies.

On relate qu'aux Indes deux parties vinrent soumettre au juge anglais une affaire au sujet d'une poule et d'un coq. De chaque côté de la barre on fit comparaître vingt témoins. Tous les détails contradictoires avaient trait aux deux animaux de basse-cour. L'année suivante le juge apprit par hasard qu'il avait jugé l'affaire d'une femme et d'un homme ; il ne s'était nullement agi d'une poule ni d'un coq. Mais aucun témoin ne s'était trompé dans le feu de l'interrogatoire ou dans le combat de la contradiction (N.d.l.R.).

Les proverbes qui suivent ont trait au droit ou sont employés dans les affaires judiciaires. Les Mongo en possèdent une quantité indéfinie. Nous n'en donnons ici que quelques exemples, dans l'espoir de rendre quelque service aux Européens qui s'intéressent au droit et à la langue des indigènes.

Nous les rangeons sous quelques divisions.

I. DÉCONSEILLER LE PROCÈS.

1. Bàngela nkoi : on projette d'attaquer le léopard. Mais il s'agit alors d'user de prudence ; car le léopard pourrait bien

tuer le chasseur ! Ne vous attaquez pas inconsidérément à un homme puissant ou rusé, car vous pourriez en devenir la victime.

2. Mpok'èkútu bángana : le pot et la calebasse s'entrechoquent, c'est fatal, puisqu'ils se trouvent sur la même étagère. Ainsi il est inévitable que des parents se querellent parfois ; mais il ne convient pas qu'ils aillent plus loin.

3. Eséndé ntúmbáká likwá likambo : l'écureuil ne poursuit pas l'arbre tombé en procès, parce que c'est dans cet abri qu'il fait son nid, et il lui en doit de la reconnaissance. Ainsi vous ne devez jamais entraîner votre bienfaiteur dans un procès.

4. Bătswăki baléngé baôyabômba mpambô: ceux qui sont allés ensemble pêcher à la ligne se sont frappés avec l'appât. Ils sont allés en cachette et en paix; par leur discorde ils se sont mis à découvert! Il vaut mieux oublier les querelles entre parents et amis au lieu de rendre publics les défauts.

5. Băsanğı nyangó batómbaka mbá nd'ëtuka, mpáká iyókita nk'olá: Quand on est de la même famille on porte le régime de noix de palme à la maison dans son entièreté; même les petites noix arrivent au village sans qu'on y ait touché. Voilà la bonne entente qui doit régner entre parents.

6. Băsanğı nyangó basêk'a mbúla, báfósé la wăné: Entre parents on se querelle pendant qu'il pleut et qu'on n'entend rien, on ne se dispute pas quand il fait beau temps. Des querelles peuvent éclater même entre parents, mais qu'on se garde de les rendre publiques en intentant un procès.

II. LES JUGES.

1. Lisóko ale nd'ôsó, nsombo ntô-máká: Quand l'antilope lisóko est devant, le sanglier n'a pas à grogner! Un plus jeune ne peut prétendre à juger une affaire en la présence de son aîné.

2. Bakambo baôtengena, nsámbi baôwá: les palabres restent sans solution, parce que les juges sont morts; il ne reste plus de vieux qui connaissent le droit.

3. Efolomola éâ ngóya aôténa likambo ntéâ ntsína: le radoteur, par sa mère, il a tranché cette palabre et il n'y a rien compris!

4. Botúmbé b'ókeli aólókola byili

ngá byá bosenge: ce parasolier de marais veut imiter les racines-étais de l'arbre bosenge (Uapaca). Mais c'est de la pure prétention: il n'y a que le bosenge qui a l'autorité chez nous.

5. Bokungú, óbwéla ô mpemba, bofilí bomóng'ókond'oné: bokungú (Piptadenia) vous ne pouvez vous vanter que de vos empâtements à la base de votre tronc, vous n'empêchez pas que ce soit le bofilí (Scorodophlaeus) qui est le roi de cette forêt. Ce n'est pas le support des étrangers qui vous fera détrôner celui qui a chez nous le pouvoir coutumier.

6. Likambo otswaka nkônga nd'é-tóo: la palabre s'introduit dans l'habit du juge. Le juge en commettant des erreurs, des indiscretions, en jugeant avec partialité, s'attire lui-même des palabres!

7. imól'onko, áf'ebwa éy'akambo: écartez celui-là, il n'a pas l'allure d'un juge!

III. LES PLAIDOIRIES

1. Likambo la nkaló báfólené: L'attaque et la défense ne se séparent pas. Il faut qu'on entende les deux parties.

2. Efétoła ís mbindo á nd'ókeli: C'est, dans le ruisseau qu'on enlève les taches. Veut-on laver ses habits ou se nettoyer de souillure, on doit se rendre au ruisseau. Pour remettre tout en ordre, on se rend au tribunal; et si l'on veut que la paix revienne, il ne faut pas cacher ses fautes, pas plus qu'on ne soustrait à l'action de l'eau la souillure et les taches. Ce proverbe indique en même temps une des caractéristiques essentielles de la juridiction indigène: d'être avant tout un moyen de conciliation et une procédure de pacification et d'ordre.

3. Ósang'òlela eá w'ókende (/:) l'obé : vous vous défendez en pleurant, ce qui prouve que vous allez perdre le procès.

4. Ifufulu (/:) yá loyenga, ngóya ó. kong'ótéfela em nkong'óóka : petit oiseau loyenga, o maman, continue à parler, moi je continue à écouter. Par cette comparaison, les juges approuvent le plaideur ou l'orateur.

5. Njòótswaka ntsóke lík5, njólóke-l'ósangáká : depuis que je suis né je n'ai pas encore entendu chose pareille, j'écoute celui qui ne cesse de me raconter. Diction de désapprobation : la déposition est très invraisemblable!

6. Jingo jósúka nd'òkonjí : la ligne droite se bute à la termitière. Le plaideur a bien aligné ses arguments, mais à la fin il s'embrouille.

7. Baòlimeja : e, tófosangi : maintenant ils avouent qu'ils ne sont pas parents, et pourtant ils le sont : demain peut-être quand leur colère sera calmée, ils reconnaîtront qu'ils sont les enfants d'une même mère.

8. Ikongó yá bombolo óyaúnólé : petit dos du bombolo déroulez-vous. Celui qui n'a personne pour prendre sa défense doit se montrer vaillant et se redresser pour se débrouiller lui-même.

9. Ol'á mpela wáma boyombo : vous êtes encore en plein dans l'eau et déjà vous tordez vos loques. Ne soyez pas présomptueux en criant victoire avant la sentence.

10. Ifombo imo (//) aòfomba imo, elángángalá aòfomb'elángi : un rusé en vaut un autre, à malin malin et demi.

11. Ófaéna mbóka éleka wé (/) : vous ne verrez pas de chemin par où passer. Votre exposé est embrouillé ; de cette façon vous n'en sortirez pas indemne.

IV. LES PREUVES.

1. Oyásé ná? Njás'òtúté njás'éoka. Ofás'òtúté, ófás'éoka, óyásé nd'òali wá baóké : Que cherchez-vous? - Je cherche le pilon et le mortier. - Vous ne cherchez pas le pilon et le mortier, vous cherchez (à savoir) le nombre des paquets de nourriture. - On vous a trouvé à fouiller l'étagère ; le vol est patent, tous vos faux-fuyants n'y changeront rien.

2. Mbóka ntáleka bonto, nkóngólí líkúmba : « par ce chemin personne n'a passé » ; pourtant le mille-pattes s'y trouve enroulé ; ce qui prouve bien que quelqu'un vient d'y passer. Contre le fait évident aucune déposition ne tient!

3. Báfise kong'ětóo : on ne cache pas l'anneau de cuivre sous l'habit ; on le porte à la jambe. Si cependant l'anneau se trouve sous l'habit, c'est qu'on a intérêt à le cacher, puisqu'il a été volé.

4. Bafek'á nkómbé, wenyi (/) nko loóla : le dos de l'épervier, il n'y a que le ciel qui puisse le voir. S'il y a des faits contre moi, il n'y a que le ciel qui puisse les produire.

5. Wángan'òtumb'inkondo, níkó-kó íkel'elembo la ná? : Vous niez avoir cuit des bananes, mais alors comment se fait-il que la sève de la banane colle à votre couteau?

6. Ekweke (/) liuli éleka nsósó nk'ánkó : là où les plumes tombent, c'est bien là que passe la poule.

7. Bombímbo lakó lóbyá, ná etuka sendu nd'ònkéké! : l'arbre Treculia était sans fleur, comment se fait-il donc qu'il porte maintenant un fruit en saillie sur le tronc?

8. Ndéna ilongo mpéne mbóka,

eléng'èā lina jā bont'omōks : je vois bien une clairière mais je ne vois pas le chemin (qui dois m'y mener), il n'y a ici la trace que d'un seul homme. Pour être sûr que c'est un chemin, il faudrait que je constate que plus d'un homme y passe. Un seul témoignage ne suffit pas.

9. Liki (/) litói wōkē bokalo ntāōngē : contre ce que l'oreille a entendu les faux-fuyants ne tiennent pas. On ne peut nier l'évidence.

V. LA DELIBERATION

1. Bosuki āfōle nkānjólá : Une flèche à crochets ne sort pas de la plaie en l'arrachant. Une affaire compliquée doit être traitée avec circonspection.

2. Baōntómel'ōnjin'ā nkúko : on a envoyé à la délibération quelqu'un qui me hait.

3. Tóikyánákí ōkí ejā la Lomboto : nous nous sommes sauvés mutuellement comme autrefois le chimpanzé et Lomboto. (Lomboto, perdu en forêt, et attaqué par des fauves fut sauvé par le chimpanzé. Le chimpanzé quelque temps après découvert par les chasseurs et près d'être pris par eux, fut à son tour sauvé par Lomboto).

VI. LA SENTENCE.

1. Oból'ekút'otāmbá, bolaká aōy'ōfoma nyong'ēk'imponongo : C'est l'arbre qui brise laalebasse, et c'est l'arbre bolaká qui va payer l'indemnité de l'innocent ; car c'est avec sa résine qu'on répare laalebasse.

2. Bosáká w'ōmoto ntsilé, njōtsw'ōfoma nyong'ēk'imponongo : je n'ai pas

mangé le plat à l'huile de palme de cette femme, et voilà qu'on prétend que j'ai eu des relations avec elle et qu'on m'envoie payer l'indemnité imméritée.

3. Nkōi ākumba bomóngó lokombo : le léopard attrape celui qui a fait la clôture de chasse. Ainsi un homme qui a intenté un procès pour une injure qui lui a été faite et qui est condamné lui-même !

4. Bomóngó yōmba awēlaka : le propriétaire de la chose en paie les frais. Il a surpris sa femme en adultère ; et voilà que le séducteur le traduit devant le tribunal du Blanc qui le condamne pour violences !

5. Bomóngó wāli aōtēnela bonsāmbā nyongo : le mari qui a porté plainte contre l'adultère de sa femme, doit lui-même payer l'indemnité à l'amant.

6. Ifaká aōkōta nkóló : le couteau a porté un coup à son propre maître

7. Nkōnga aōnjumba likambo la jwino : le juge m'a condamné parce qu'il me porte de la haine.

Les cinq dictons qui précèdent critiquent les condamnations injustes.

8. Em'olé l'onkéké njōtsw'ōleke-j'ōina nyongo ? : moi qui ai un torse (pour exécuter des mouvements de danse) comment irais-je récompenser la danse ? C'est moi-même, mari, qui aurait dû recevoir l'indemnisation pour l'adultère de ma femme ; c'est pourquoi je refuse d'exécuter la sentence me condamnant à payer au complice !

9. Lembólá bonséngé, nyongo nd'ēke (/) móngó : défaites votre ceinture, c'est à vous-même de payer l'indemnité ; si vous n'avez pas autre chose, on vous prendra même vos habits !

10. Itólí te : yōsila ; ilunje te : ilu-

njúnjáli: le nectarien itóli dit: c'est fini: son compagnon, l'oiseau ilunje, répond: la palabre reste, vous ne m'avez pas complètement indemnisé. C'est l'histoire de deux oiseaux dont l'un ne rend pas tous les fruits que l'autre lui avait prêtés

VII. CONSEILS.

1. Tótswákí nd'ókonda nk'emí la we (/) la mbwá, tóomakí nyama iki (/.) á liyá, bosakó boókita nsóng'ólongo; ósangakí l'emí la we (/) la mbwá? nous sommes allés en forêt moi et vous, et le chien, nous avons tué une bête auprès du palmier la nouvelle en est parvenue jusqu'à l'extrémité du village; qui donc a divulgué cela, ou moi, ou vous, ou le chien? - Il faut toujours user de discrétion; cependant on ne se trompe pas aisément sur la personne du coupable.

2. Ilónga yá ekóka ákamba nyama ákemb'ólóngi: le piège pour prendre des singes poursuit la bête, mais il poursuit aussi celui qui l'a tendu. Car s'il n'est fort prudent, il perd facilement l'équilibre sur les branches où il tend le piège et peut se tuer en tombant. - Il faut être prudent, en accusant autrui; on tombe facilement dans le piège qu'on tend à son prochain.

3. Mbwá aèngé mpao, aólónga nkoi: le chien est à la chasse, il suit la piste d'un léopard, qui lui sautera dessus et le tuera! On se perd facilement soi-même en s'attaquant à un plus fort que soi!

4. Iko (/) en'ófombo óngójwêla mbúla: porc-épic rusé, un jour vous attraperez une bonne pluie! Vous vous croyez à l'abri dans votre tanière, mais un jour vous serez pris!

5. Nkotómbákí é nd'ítelo, wamba-mbo nd'áns'ólikó: je vous ai envoyé sur la toiture, je vous surprends à fouiller dans l'étagère! Personne ne se méprend sur vos intentions.

6. Bolá wá ngóya byena (/.) béfé? le village de ma mère le vois-je deux fois? J'y ai été une fois, j'y ai été pris à voler; je ne m'y risquerai pas, de si tôt! Une leçon doit suffire!

7. Bákóléfela wéna, ótungame botataano: on vous a tendu un piège, vous l'avez bien vu; maintenant que vous vous y êtes fait prendre vous poussez des lamentations!

8. Bololé bosó, wányá l'afeka: on est stupide d'abord, on devient sage après. Il faut se corriger de ses défauts.

9. Njala ifosila (/.) esai éfaósila: si vous volez de la nourriture, votre faim sera assouvie; mais le fait d'avoir volé ne s'oubliera point.

10. Tákenjáká wáji la jémi: on ne renvoie pas sa femme enceinte. On ne doit pas abandonner une bonne chose, une bonne action, à cause des ennuis qui en découlent.

11. Oótón' ifófó, we (/) nk' onjemba: si vous chassez votre femme parce qu'elle est querelleuse, vous resterez célibataire; car c'est un défaut commun. Mieux vaut se supporter mutuellement.

12. Lokio loófumbw' a mbilé: l'écureuil lokio vole de plein jour; ce n'est pas son habitude. Cette palabre est un véritable surprise: personne ne pouvait s'y attendre.

13. Sekí béta nkoi: yónkumbé: c'est donc bien eux-mêmes qui ont appelé le léopard en disant: viens m'attraper! Ils se sont eux-mêmes jetés au-devant du danger

ils n'ont qu'en supporter les conséquences.

14. Botómba bósangy' iwá, ntóka ó nd'ókij' á mbóka : le rat botómba qui désire la mort creuse sa tanière au milieu du chemin (où n'importe qui peut le tuer). Si quelqu'un fait le mal, c'est qu'il cherche lui-même des palabres

15. Botúwi óâ jói ónkiná, bóséki óâ tóla átsw'á likambo : c'est un autre qui a commencé cette affaire, celui qui en a ri a la palabre !

16. Mpóle nd' ókéélé : moi je ne sors pas par derrière ; je ne cherche pas des échappatoires !

17. Mpókofunjé, bók' á yuka (/.) : je ne vous pille pas... le bras dans le panier ! Attention à celui qui vous adresse de belles paroles d'amitié !

18. Bónnga bokáli nd'á ntelá : on allèche l'esprit d'un défunt au moyen de bananes mûres. On obtient tout avec la douceur !

19. Yónnga yónnga nsé, bokila wónnga nyama : la pêche épie le poisson, la chasse épie la bête. De même celui qui désire vous impliquer dans une palabre recourt à toutes les ruses.

20. Botéma nd'ísókola : le coeur est un instigateur, qui vous pousse à accaparer ce que les yeux ont convoité. Soyez prudent vis-à-vis de ses désirs.

21. Ikuku yá nsé ntátswáká nd' ási nk' ótefa : un poisson pourri ne va pas à l'eau sans qu'il remonte flotter. Une mauvaise action, même faite dans le secret, ne peut rester ignorée.

22. Liuli liki (/) elómbó : la plume l'oiseau elómbó, qu'il laisse tomber en se baignant. Le voleur laisse toujours quelque trace sur le lieu de son vol.

23. Elómbó ntátowá, lionje ór doomí :

l'oiseau elómbó ne serait pas mort, s'il n'y avait eu l'arbuste lionje qui l'a attiré par ses fruits. Ainsi l'homme qui se joint à de mauvais compagnons, qui suit ses instincts, s'attire des palabres.

24. Ikómbó óntúmoli nko we (/), ónkendéli l'otsó : homme passionné, c'est vous qui m'avez offensé en me poursuivant de vos instances et en venant la nuit chez moi.

25. Yalólela, nsao enís' ánkumá : ya lólela est notre chant à tous. Yalólela est un mot qu'on peut appliquer à toute mélodie, soit qu'on ne se rappelle pas les paroles, soit qu'on ne chante que pour la musique. De même les misères, les palabres, etc. sont le sort de tout homme.

26. Botúli óâ nkondaka, wátulélé efeko éy' onto : forgeron de l'intérieur des terres, forgez-leur donc une statuette d'homme. Homme vantard, qui ne savez pas vous tirer de cette affaire, rappelez-vous l'histoire du forgeron qui se vantait de tout savoir faire, mais qui fut confondu, quand on lui réclama un homme.

27. Eundakaliko aókwá liko ndá bompompólo (/.) : le bon grimpeur tomba d'un petit arbre bompompólo. Ce grand parleur perd une petite palabre. Même l'homme le plus rusé sera pris un jour.

28. Esus'éy'onkóngá ékwéká likambo : voilà un grand juge qui perd lui-même un procès. Qui monte haut tombe bas ; mieux vaut être modeste.

29. Botúmbá botayala ngá bóna, seki aónsangela nsango : si ma maison était comme mon enfant, elle m'aurait raconté tout ce qui s'y dit sur mon compte. On est souvent trahi par ceux de sa propre maison (femmes de polygames) ; même là il

faut se méfier.

30. Njólélé w'onseka (/ ..), njóutáká w'òlela : quand j'étais en pleurs vous avez ri de moi ; en revenant auprès de vous je vous surprands à pleurer à votre tour. Ne vous moquez pas du malheur d'autrui, car personne n'est épargné !

31. Bokwā boōsenjwa ngóya é, ilombe mbúsa o : le sel s'est fondu (dans la pluie) hélas ! ma mère ! . . parce que je me suis dit) : la maison plus tard ! — Le regret vient après le faute.

32. Iamboletoko wifoambola (/....) esómbe : éloigneur-de-palmiers vous éloignerez les bonnes noix esómbe. Vous chassez les hommes par crainte d'ennuis ; mais qui vous aidera aux jours de détresse ? Ne rejetez pas le bien à cause de ses inconvénients.

33. Bombámbo bon' éngota bongy'ádi, kel' ótsikal' a mpifo : Le parasolier éngota (dont l'écorce ne convient pas à la fabrication de la bière) désigne celui qui n'est pas chef ou juge légitime. Mais puisque le Blanc vous a investi et que donc nous n'avons personne d'autre, conduisez-vous comme il faut en toute justice, respectez nos droits ancestraux, ne bouleversez pas toute l'organisation coutumière, pour que vous restiez au pouvoir : nous nous soumettons.

34. L'imá lá nganji ô nk' óf' ósakó : l'avarice et la générosité, aucune des deux n'échappe à la connaissance des hommes. Les défauts d'une personne comme ses bonnes qualités sont vite connus partout.

35. Baóómbý' ále nkélé : ils ont confié la garde de la palmeraie à l'écureuil ále. Ils ont confié la garde de leur bien à un voleur. Qu'ils ne soient donc pas étonnés

qu'il ne leur reste plus rien !

36. ófótsike yókó nd' ómwa wá nsombo : ne laissez pas le manioc dans la bouche du sanglier ! (Application comme le précédent).

37. Bolindá w'òlekí wembembo : arbre bolinda (Polyalthia) vous vous balancez trop ! - Critique d'un homme inconstant et remuant, qui met la brouille partout.

38. Iko (/ ·) la nkángo, bofali la limeko, ngá língó, seki baólotómb' elúkú : le porc-épic est malade et la crevette en gémit, mais si c'était le poisson língó on en répandrait la nouvelle comme d'un vice : Le porc-épic désigne le mari, la crevette l'une épouse quelconque, le língó : la favorite. Qu'une épouse de second rang gémit à cause de la maladie de son mari, tout le monde trouve cela naturel. Mais que la favorite fasse de même, on l'en accusera comme d'un grave défaut ! Les bonnes actions des haut-placés sont souvent interprétées en mal par jalousie ! Leurs moindres fautes prennent figure de vices ! Qu'ils soient donc prudents et se surveillent plus que le commun !

39. Bombende ntátowá, yán'á mbu- l'óndoomi : l'antilope bombende ne serait pas morte si le rayon de soleil après la pluie ne l'avait tuée. Pourquoi s'est-elle mise à découvert pour jouir du soleil et s'est-elle ainsi exposée au chasseur ? L'insouciance cause beaucoup de malheurs.

40. Emb'eng'éy'itómbelembo iyé e : Comme un pigeon qui emporte la glue partout, ainsi est l'homme qui accroche des palabres partout où il va.

41. Indónd'á ntúla, bakún'ákotákana, wé (/) wányanya : jeune poisson ntula, quand vos jeunes frères se réunissent chez vous, vous les dispersez par vos décharges

électriques. Si les hommes vous fuient, prenez-vous en à votre humeur querrelleuse.

42. Bõm'òkà nsombo òtswákí ané aõtána bekambá, áfutaki óyá: le sanglier mâle qui est allé par ici a rencontré les grands filets de chasse, il ne reviendra plus! Ainsi l'homme téméraire s'engage dans une affaire qui cause sa ruine.

43. Bákolõngyáká ò: lakó: báku, mbáká ò: lakó: Si on vous donne gain de cause c'est: non; si on vous condamne c'est: non! Jamais vous n'êtes content: impossible de vous satisfaire!

44. Efomi ò bololo: (la sève de) l'arbre efomi est amère. Les suites d'un méfait sont souvent terribles.

45. Bákosúka wambaka: quand on vous arrête dans une rixe, etc. ne faites pas la sourde oreille. Ecoutez les bons conseils.

46. Iandampiko ntéá mbanji nyama: Le réclameur-de-foies ne sait pas les règles de la réservation de la viande. On ne peut réclamer le foie d'une bête, parce que c'est une part réservée au « père » (vivant ou mort). Il faut toujours être discret dans ses demandes ou ses réclamations, afin de

ne pas empiéter sur les droits d'autrui.

47. Ndoí ákelákí t'áfekwe, njòlokó-ma nd'òmpondé: Mon ami disait qu'il prendrait son vol, mais je l'ai attrapé dans mon petit filet. Même celui qui se vante beaucoup de sa finesse est pris un jour dans une petite palabre.

48. Wókák'étongó weyamaka quand vous entendez du tapage, garez vous. Ne vous exposez pas au danger.

49. Isákákengé aõlungutó'etóko: le poisson isákákengé a troublé le puits. Isakakenge est un poisson fort turbulent. Il y a des hommes qui lui ressemblent et mettent la brouille partout.

50. Imbumbuji éki Liólongo l'osanga: l'histoire de l'antilope mbuji qui se trouvait entre les deux villages Liólongo et Bosanga. Il y avait là un puits d'eau qui était rendu trouble par une mbuji. Les femmes des deux villages qui venaient puiser trouvaient l'eau trouble et s'en accusaient de part et d'autre. Il y eut guerre et des victimes tombèrent.- Avant d'accuser quelqu'un ou de l'attaquer assurez-vous bien de sa culpabilité!

E. Van Goethem,
Vic. Ap. Coq.

VERGELIJKENDE TAALSTUDIE

De Vrouw bij de Nkundo-Mongo

Het afbakenen der koloniale volksgemeenschappen gaat moeizaam vooruit. Nu minder dan ooit heeft men oog en tijd voor dergelijke grondproblemen. Dat er heel andere en betere beschavingen mogelijk zijn dan de blanke, dat elke volksgemeenschap haar eigene heeft, met evenveel rechten als de hedendaagsche blanke, is nooit een leidend beginsel van «beschaving» geweest. En toch is ware beschaving, die niet alleen uiterlijke verblinking beteekent, enkel mogelijk in zooverre dat beginsel leidend is.

Meer erkenning van en meer recht voor de volksgemeenschap is een eisch, die in de blanke wereld zelf overal doorbreekt, maar die in de kolonie rechtens honderdmaal dwingender gesteld

dient te worden.

Daarom heeft Aequatoria van den aanvang af dat recht voorgestaan, meer bijzonder voor de volksgemeenschap der Nkundo-Mongo. Met dat doel ook werden de vergelijkende taalstudies ingezet, die door oorlogsomstandigheden vertraagd werden. Bijgaande studie is voornamelijk uit de vroeger ontvangen dokumenta geput, aangevuld door gegevens uit «A comparative study of the Bantu and Semi-Bantu Languages» van H. Johnston, 1919.

De nummers van het woordenlijstje verwijzen naar de dokumenta of naar Johnston (J). De algemeene gegevens over de oudere sudan-groepen steunen vooral op «De nominale klassificatie in de afrikaansche negertalen» van J. Wils 1935.

I. OOST- EN ZUID-AFRIKA:

	MENSCH	VROUW	VROUWMENSCH
J2c Nyanza-groep	omuntu	omukazi	omukazi
J9a Nyamwezi (Tanganyika)	muntu	mugoli ¹⁾	mukima ¹⁾
J11 Kikuyu (Kenya)	mundu	mundumuka	mundumuka
J21 Swaheli	mtu	mke	mke
J26 Iranqi (Tanganyika)	muntu	muke	muntumuke
J42 Bemba (Rhodesia)	muntu	muka(si)	mukasi
J50 Wandia (Nyasa)	umuntu	mukazi	mwanakazi
J56 Makua (Mozambique)	mtu	mtiana	mtiana
J58 Kunda (Nyasa)	mutu	ngadi	mtsikana
J69 Ronga-Sengwe	mutu	rukate	mwangaji
J72 Betswana	muthu	rusadzi	musadzi
J75a Zulu	umuntu	umfazi	umfazi
J78 Ila (Zambesi)	muntu	rukazi	mukaintu
J86b Mbwela (*)	muntu	rukentu	mukeno
J89 Herero (Z. W. A.)	omundu	rukazendu	omukazendu
J99 Mbamba (Angola)	muntu	ruketu	mukazi

III. WEST-AFRIKA (vanaf Kongo-monding naar boven)

J178 Bateke	mburu	mukali	mukeo
-------------	-------	--------	-------

J184	Masango	mutu	mugaci	mugetu
J206	Bakwiri	motu	munya	mwaitu
J222	Gundu	mumoto	- -	maimoto

III. KONGO. ROND DE KONGO-KOM:

MEERVOUDA. NOORD:

2	Banyange	moto	mwasi	mwasimoto	basi
3	Bamwe	moto	moali	moalimoto	baalibato
103	Mónyá	moto	mwădyí	mwălimoto	baálíbató
4	Libinja	moto	mwăjí	mwălimoto	baálíbató
1	Djando	moto	mwali	motomwali	bali
79	Nsámbe	moto	mwali	motowáli	batowáli
86	Balobo	moto	mwăjí	mwăja	baája
85	Moliba	moto	mwăjí	motomwăli	batobaáli
5	Mabale	moto	moali	muadjana	badjana
105	Balói	moto	mwăli	mwănyála	baányála
80, 25	Motémbs	omoto	omali	omali	abali
9, 10, 78	Ngombe	moto	moali	moali	baali
16, 26	Bagenza-Mabinja	moto	mwadi	mwadi	baadi
20	Bapots	moto	mwali	motomwali	batomwali
21	Bapots	moto	mwali	montaka	bantaka
24	Doko-Babela	moto	madhi	madhi	bhadhi
J159a	Bwela	omoto	omodi	omwali	
27	Mbudja	moto	moli	moli	bali
27a	Mbudja	moto		motomoli	batomoli ²
72	Topoke	boto	bogali	gogali	bogali
94	Pakabete-Mobati	nto	nkae	nkae	bakaba
87	Ngbandi	zo		wali	awe

B. OOST:

J155a	Lifoma	botu	wali	botomali	
J151	Ababua	mutu	okali	okali	
J154	Bobwa	moro	nka	nka	bakaba
J150	Bakumu	mkba	nkali	nkali	
J148	Banyari	mumbi	muli	muli	boli
J153	Babali	ummutu	nkoli	nkoli	bokoli
J140	Balega	muntu	mokazi	mokazi	
J142	N. W. Balega	mundu	mwaji	mwaji	baaji

C. ZUID:

J104	Bakete	muntu	mukasi ³⁾	mukasi
------	--------	-------	----------------------	--------

J105	Baluba	muntu	mukaji	mukaji	
J101	Kakongo	muntu	nkazi	umcentu	
J109	Kanyoka	muntu	mukaja	mukaja	
J110	Balunda	muntu	nodi ³⁾	mukaje	
71	Basakata	moro	moka	monka	banka

IV. IN DE KONGO-KOM:

A. OOST:

82	Bambóle v. Opala	boto		bumoto	baimato
83	Bambóle-Nkémbé	olombo	owali	owali	ali
84	Bambóle-Liinja	oto	wali	wali	ali
81	Bongandó v. Djolu	bonto	wali	boyoto	balato
66	Bongandó (Tshuapa)	boto	bóli ⁴⁾	boyoto	bayato ⁵⁾
74	Bangengele (Kindu)	oto	woali	woali	waali
90	Bakuti (Kindu)	bolombo	bohali	bohali	
91	Bakusu (Kibombo)	onto	wali	umuntu ⁶⁾	wamanto
J136	Bakusu	bontu	wali	wamontu	bamontu
69	Batetélá	untu	wadi	umutu ⁷⁾	amatu
96	Bakela-Bambuli	olumbu	luhadi	luhadi	bohadi
97	Bakela-Béende	untu	wadi	udimutu	amatu

B. OUDERE ZUID-OOST-GROEP:

60	Ikongo (Lomela)	bonto	wáli	bolimonto	balimanto
61	Bombóle (Tshuapa)	bonto	wáli	bolimoto	balimato
106	Ngámbe (Lomela)	bonto	wáli	wimoto	bimato ⁸⁾

C. OUDERE ZUID-WEST-GROEP:

70	Batende	muntu	mokali	mokati	bakati
110	Iyémbé	bonto	wáli	bónkênto	bankênto
112	Mángilómbe (Lokoló)	bonto	wáli	wámoto	bámato
109	Bólóngó (Lokoló)	bonto	wáji	bunto ⁹⁾	báinto
39a	Mbiliankamba	bonto	wali	bunto	binto
40, 114	Ntomba (Bikoro)	moto	mwáli	ngáinto	báinto
39	Bosanga (Boliassa)	bonto	wali	bunto	bainto
37	Ntomba (Inongo)	bonto	wali	moento	binto
42	Ekonda-Ilanga	bonto	wali	bento	binto
43	Ekonda-Ibeke	bonto	wali	bunto	ainto
93	Batswa der Ntomba	moto		waito	baito
95	Basengele	moto		mweto	betó
J168	Basengele	boto	ilaka	weto	betó

D. OUDERE VERSPREIDE KLEINE GROEPEN :

46	Losakanyi (Irebu)	bonto	wǎli	lumoto ⁹⁾	baímato
45	Batswá v. Bokatola	voto	boáli	boáule	baáule
48	Ètèku (Coq)	moto	mwǎli	mwǎntáka	baántáka
49	Nkóle (Ingende)	monto	wǎli	munto ¹⁰⁾	bǎinto
35	Elínga (Ingende)	bonto	wǎli	lumoto ⁹⁾	baimato
50	Bolóki (Coq)	bonto	wǎli	lumoto ⁹⁾	bimato ⁸⁾
115	Bonkómbó (Coq)	moto	mwási	mwene	bene ¹¹⁾
6	Bobangi (Bolobo)	motu	mwasi	mwene	bene
113	Bafotó (Basankusu)	moito	mogáli	mogáli	bagáli

E. OUDERE MIDDEN-ZUID-GROEP :

59	Bóóli	bonto	wǎli	bunto	bainto
58	Yóngó	bonto	wǎji	winto	binto
55	Mpenge (Bonkoto)	bonto	wǎji	bunto ⁹⁾	bǎinto
107, 116	Imoma-Mpóngó	monto	mwǎli	munto ¹⁰⁾	bǎinto
98, 108	Boléngé-Isaká	bonto	wǎli	lumoto ⁹⁾	baímato
54	Mbóle-Bosanga	bonto	wǎli	wumoto ⁹⁾	baímato

F. JONGERE CENTRALE GROEPEN

28 Bakáala, 32 Elángá, 33 Ntómá-Wafanya, 34 Basánkoso, 88 Injóló-Boángí, 99 Bompónó, 44 Ekota, 65 Bosaka-Nkóle, 68 Boyela-Mbalá, 36 Bombwanja :

bonto wǎli-wǎji bómoto bǎmato

- 1) Ook: mukazi.
- 2) Ook: bamato.
- 3) Ook muadi
- 4) De o is stijgend. mv baáli.
- 5) De m ddenklinker van boyoto en bayato heeft stijgend-dalenden toon.
- 6) Ook ulimutu
- 7) Ook udjimutu
- 8) De i van wimoto en bimato is stijgend.
- 9) De u is stijgend van toon
- 10) De u is stijgend-dalend.
- 11) De eerste e van beide woorden is stijgend.

Wali en bomoto

Waar de meeste Bantu-talen eenzelfde woord gebruiken om vrouwensch en echtgenooteweet te geven, ofwel enkel een samenstelling gebruiken als b.v. het Vlaamsche «vrouwensch» om het geslacht aan te duiden, heeft het lonkundo-bomoto twee zeer verschillende woorden: wali voor het engelsche wife en bomoto voor het engelsche woman. Het woordje bomoto valt den beginnening al dadelijk op, omdat het in de spraakleer een der weinige uitzonderingen is, waar de stam van het woord zelf verandert tot ba-mato. Het zoeken naar de verklaring van dit feit en naar het uitbreidingsgebied van het woordje bomoto ligt ten grondslag aan deze studie, die dus drie woorden bestrijkt: mensch: bonto, vrouw: wali en vrouwensch: bomoto.

Bonto.

Het woordje bonto behoort in het lonkundo tot de eerste klas der substantiva, de bo-ba-klas. Gaat men echter de bijgevoegde woordenlijst na, dan merkt men al dadelijk hoe die bo-ba-klas reeds een kenmerk schijnt te zijn van de Kongo-kom:

Immers, buiten Kongo vindt men enkel de M in heel Oost- en Zuid-Afrika. In W. Afrika enkel een spoor van de B in het Kiteke: mburu, en in het semi-bantu Gurmana van midden-Nigerië: boto.

In Kongo zelf vindt men de B buiten de stroomkom enkel bij een kleine groep mengstammen, met ouden inslag, nl. de Lokele, Topoke, Turumbu en de Lifoma of Lokusu bij de Stanleyfalls.

Binnen de Kongokom echter vindt men de M enkel bij de Ngombe van het noorden en de Basa van het zuiden, alsook bij de kleine W. groepjes der Batende, Mpama, Bobangi, enkele Ntomba-groepen van Bikoro, de Eleku van Coq en de Imoma en Mpongo van de Loilaka. In al de varianten der samentrekking van wali en bonto tot bomoto is de M echter behouden gebleven.

Wali

In tegenstelling met de O, die in de semi-bantu-talen domineert als grondklank van het

woordje: mensch (one, owo, osu, woro, mom, boto, ona, oti, ono, no), voert het woordje: vrouw, er den grondklank A (hwa, mam, boa, la, lak, nat bar). Zoo heeft het Bari LO als mnl, lidwoord en NA als vrl. lidwoord.

Terwijl sommige semi-bantu-talen nu het prefiks KI aannamen voor de eerste en hoogste woordklas (b.v. het Wolof: Wils p. 208) hadden andere dergelijk prefiks niet en de veronderstelling is niet ongewettigd, als zou die K spoedig beschouwd zijn geworden als tot den stam behoorend. Anderzijds is in de volle vormingsperiode der prefiksen een tendens ontstaan om de prefiksen tot suffiksen te maken, tendens die nog in verschillende semi-bantu-talen terug te vinden is. Zoo geeft Wils (p. 103) juist een voorbeeld, dat verklarend is voor ons doel: het woordje bar = vrouw, krijgt als prefiks dyi (prefiks van de feminina), wordt dan dyi-bardyi om te vergroeiën in bar-dyi, waaruit ons woordje wali vanzelf naarvoren treedt.

Toch geeft ons woordlijstje een groote verscheidenheid van varianten, waarin de kali-stam zeker veruit het sterkst vertegenwoordigd is (kadi, kaji, kazi, kai, ke; ngadi, umfazi). Oost-en Zuid-Afrika is er vol van. Terwijl in Kongo zelf die K ook sterk domineerend is in Oost en Zuid. Zij ontbreekt enkel geheel of gedeeltelijk (en dan nog bij voorkeur in den samengetrokken vorm van moali tot moli, die zelfs soms opduikt met behoud van de K: nkoli) bij Lifoma, Mobango, Bobati, Bambuti, Banyari en N. W. Balega, en gansch zuidelijk bij de Balunda.

Noord-Kongo brengt die K nergens tenzij bij de Bapakebete en, in verzachten vorm, bij de Topoke. Maar het woordje hoort klaarblijkelijk tot de MO-klas en vervormt geleidelijk tot mohali, moali, wat dan zoowel mwali als moli geeft.

De middenkom, met hare BO-klas daarentegen, vervormt het woordje van bohali, boali tot wali en boli. De K-vorm vindt men hier enkel bij de Batende, en in verzachten vorm bij de Bafoto. Ook in samenstelling bij de Iyemba en enkele Ntomba van Bikoro. Terwijl de Mo-klas hier weer vertegenwoordigd is bij outsider-groepjes: Ntomba v. Bikoro, Elsku, Bonkombu, Bobangi en Imoma.

Bomoto.

Prepositie van genitief.

De oudste sudan-groepen waren totemistische jagers met ongedifferentieerde talen, die den genitief aangaven met loutere prepositie (als het woord vrouw-mensch: wali-moto). Zij werden echter totaal overrompeld door matriarkale groepen, die enkel de postpositie van den genitief kenden. Uit de vermenging van die twee groepen ontstonden dan de semi-bantu en bantutalen, waarin de postpositie van den genitief de regel werd der verdere taalvorming.

Gaan wij nu ons woordenlijstje opnieuw na, dan vinden wij voor vrouwmensch de postpositie terug in oost-Afrika: mundumuke, muntumuke, mwanakazi (mensch van vrouwelijkheid, kind van vrouwelijkheid.) In Noord-Kongo ook bij Djando, Nsombé, Moliba, Bapoto, Basoko, Lokele, Mbudja, Lifoma met motomwali en varianten. Hier valt echter al dadelijk op te merken, dat het bepalende woord gemakkelijk zal wegvallen als onnoodig voor het begrip, zooals het vlaamsche menschenkind evengoed tot kind vervalt. En zoo krijgen wij hier gemakkelijk het enkele mwali, mukali om evengoed vrouwmensch als echtgenoot aan te geven.

De prepositie komt echter in haar twee gedaanten volledig opduiken in West-Afrika. De samenstelling van mukali + moto in Zambezië, Z. W. Afrika en Angola: mukainto, mukentu, omukazendu, muketu. Deze groep sluit in Kongo aan bij Bayaka: mukento, en Kakongo: umcento en verwijst zelf naar de Middenkom bij de Iyembe: bonkento, de Ntomba van Bikoro met ngainto. Om dan verder in verzachte vormen over te loopen naar de tweede gedaante in de noordergroepen van W. Afrika: mugetu, nkaene, mwaitu en maimoto.

De tweede gedaante van de prepositieve vorming geeft ons mwalimoto bij de Monya, Ba-

mwa, Banyange en Libinja van den boven-Ngtri en verder heel de serie varianten die van boalimoto leidt tot bomoto in de Kongokom.

De verschillende groepen van de Nkundo-Mongo, met hun sterke neiging tot klassificeeren, staan hier voor een woord, dat ze van héél ver hebben meegebracht, maar waarvan de samenstelling gansch indruischt tegen hun huidig denksysteem. Geleidelijk zetten ze de aanpassing ervan voort, die pas in de jongste dialekten gansch is voltrokken.

De Bongando-groep, die op den grooten stroom het dichtst en het langst in aantaking gestaan heeft met noordergroepen, waar het woordje boli of moli (samentrekking uit bohali, zooals bona uit boana) komt tot boyoto, mv. bayato, met tusschenvormen als het mv. balato, en als bolimoto, bolimonto, boimoto, boioto.

De Ntomba-groep, die langs het westen in de middenkom is gekomen en dus nauwer in kontakt geweest is met W. Afrikaansche taalgroepen, waar vormen als mukento en moyetu (Babongo-Akwa, J188) zegevierden, geeft alle varianten van het enkelvoud moento, bunto, bento, waito, wunto, winto, en het meervoud bainto, binto, baito, beto.

De Boali-groep, die ook bij Yongo, Mpongé en Imoma domineert, valt hier duidelijk den Ntomba-groep bij, wat het vermoeden versterkt, dat zij ook bij de Ntomba-Bakutu-Nkole gerekend dienen te worden. Hierdoor zou ineens ook het doorbestaan van moto-en mwali-overblijfsels bij de zuid-Mbole verklaard zijn.

Maar buiten deze twee bij-vormen der Bongando en Ntomba, die door uitwendigen invloed zijn verklaard, zien wij de Nkundo-Mongo langs waimoto, wamoto, wimoto en lumoto met één meervoud baimato gaan tot het definitieve bomoto-bamato, dat dus als het ware heel de lange geschiedenis van den stam bevat.

E. Boelaert.

Over het dialekt der Boyela

(vervolg)

TELWOORDEN.

Deze zijn : -fáko, -fé, -sáto, -néi, -tâno, botówá, nsambo, enenei of bonanei (let op toonverschil met Nk.), libwá, bonkámá ; 20 : benkámá bífé ; 100 = nkámá endá ngelé. De veranderlijke telwoorden hebben hoog prefix, behalve -fáko, waarvan het prefix laag is.

De moderne woorden: moambi en jömi worden reeds veel gebruikt, voor 8 en 10. Veelvouden van 10 worden eveneens reeds veel door ntúkú weergegeven.

De vorming der rangtelwoorden is als in Nk. Eerst : bosó.

Onbepaalde telwoorden : -umélá of -nkumélá (prefix hoog, klemtoon op e) = alle ; -móli (zie onbepaalde bijvoeglijke woorden) ; -ngá (hoog prefix) hoeveel ? lakó = geen.

HOEDANIGHEIDSWOORDEN.

De hoedanigheid wordt evenals in Nk. uitgedrukt door abstrakte zelfstandige naamwoorden voorafgegaan door het bezitswoordje. Bij meervoudige woorden kunnen zij ook in het meervoud voorkomen, hetgeen minder gebruikelijk is dan in Nk. Kleinheid : itsila, vormt echter dan steeds : totsila.

VRAAGWOORDEN.

- nó ? = wie, wat ?
- lé (n) kó ? = welk ? wina (/) bólé kó = welke dag ?
- mó ? = hoe? soms : wat, na : kela = doen, als in Nk.
- selémó = hoe ?
- nkó = waar ?

waarom = bókó nó ? of : la nké ?

VOORZETSELS.

ndá, éle, la, lá, lakó, ngá, nko als in Nk. Eka wordt vervangen door óká ; limá door imá. Spreekwijzen met voorzetselbetekenis als in Pr. Gr. bl. 137; ndá baliko, bansé, ngimá, batényi, banja, josó, bafeka. Over (Nk. wili wá) = ndólyá.

VOEGWOORDEN.

la, ko, ndé, lá . . . lá, nkina, kelá, als Pr. Gr. bl. 110, 117. Kelá = keláká = opdat, staat ook voor Nk. mpángá = dan, daarna. kwúla = ofschoon.

Het voegwoord van de voorwaardelijke apodosis is : ntsika of tsika; om zijn spijt uit te drukken zegt men dan : nteka. mo = Nk. te, mbo.

BIJWOORDEN.

1. Van plaats. Afgeleid van aanwijzende bijvoegelijke woorden : ané, aiko, anyí, ákó, éndoko (bij de Ende : óndo, of : óndoko), zie Pr. Gr. bl. 51. Naast ákó komt ook ókó voor. Men hoort ook : m'áiko en m'anyí, denkelijk onder Bongandó irvloed. De tweede reeks bevat : mpêné, móiko (let op toon-verschil !), mpényi, mpésoko (Pr. Gr. bl. 52).

2. Van tijd. óló, 'ló = nabije of algemeene toekomst ; lómí = morgen, gisteren ; win'one (// ') = vandaag ; etám ' ené = keek ' ené = nu ; josó = bosó = mā ndéle = vroeger ; elengé = langdurig (heid).

3. Van wijze. indo (Nk. ino, Pr.

Gr. bl.168) = nog lang niet.

Aldus, alzo, enz. : ós' ené, os'iko, ós'esóko.

4. Van graad. nko = slechts méngé (nu ook reeds móngó) = zeer; nki-ka (/.) = alleen.

5. Van antwoord. o, m = ja; lakó = neen.

WERKWOORDEN.

Prefixen.

De persoonsprefixen verschillen iets van Nk. vóór klinkers, nl. enkv. 1^e pers. n of nd, als in meerdere onderdialekten van Nk. Voor het mv. komen eveneens de vereenvoudigingen voor gebruikelijk in meerdere onderdialekten van Nk, nl. t, l, b. De zaken-prefixen als in Nk.

De regiem-infixen zijn vóór klinkers eveneens vereenvoudigd als in meerdere onderdialekten van Nk.: nd, k, ow, t, l, a.

Het wederkeerend infix ya=zich, is langer dan in Nk. Het komt eveneens voor in de beteekenis van elkander, in plaats van suffix ana (Pr. Gr. bl. 101).

De vormen van het werkwoord (voces) komen overeen met Nk. (Pr. Gr. bl. 92).

Vervoeging.

Aantoonende wijs. Verschillen met het Nk. zijn: Suffix aki van verleden tijd, vandaag, is gansch laag (Pr. Gr. bl. 52). Het infix van de ontkenning van verleden en bofifó (Pr. Gr. bl. 44) is niet tá, doch tó (vóór klinkers: t), dat in 1^{er} pers. enkv. niet tri wordt. De bevestigende bofifó gebruikt evenals meer andere dialekten, een verschillend infix volgens de tijden; bv. voor vandaag: bámbólofala = zij hebben uie

bekeken; gisteren: báólofala. Vóór een klinker vervalt de o van het eerste infix, terwijl de tweede tijd l invoegt na het infix; bv. ámbémala en áólémala = hij is blijven staan.

De sterkere bevestiging met suffix aka kan ook beteekenen de verleden bofifó (bv. áóyaka = hij is hier geweest; Pr. Gr. bl. 163).

De bofifó stelt de handeling voor als voltooid. Evenals in Nk. kan de vandaag-vorm een handeling beduiden die ten volle tegenwoordig is en die wij zouden weergeven door een praesens. Om nu de handeling uit te drukken die niet meer op het oogenblik zelf gesteld wordt als zullende voltooid zijn, doch in werkelijkheid reeds voltooid is en dus een volmaakte bofifó is, komt een aparte vorm voor in het loyela. Die vorm verschilt enkel door den toon van den versterkten bofifó van heden; bv. tómbókotaka = wij hebben (reeds) gekapt. De fijne schakeering van beteekenis blijft me echter duister.

Er bestaat nog een vorm met infix yó die me nog minder klaar is, doch ook een bofifó lijkt te zijn. Bv. mpulú éyófum-bwa = de vogel is weggevlogen.

Bij den gewonen bofifó van gisteren valt nog aan te merken dat het infix ó wegvalt, wanneer het prefix e is. Bv. nkoso éfumbwa = de papegaai is weggevlogen (merk op dat de toon van het weggevallen infix zich werpt op het prefix!). In dezen vorm nemen het prefix van den 1ⁿ persoon enkv. en het zaken-prefix i den klinkervorm aan, nl. nd en y ndókenda = ik ben weggegaan; ntaa yólota = de geiten zijn gevluht.

Een bofifó op i (Pr. Gr. bl. 43) heb ik niet gehoord.

Toekomst. Een gewone toekomst

bestaat uit praesens gevolgd door het bijwoord ɔ́s (afgekort tot 'lɔ́) of door lómí= morgen, of: later. Bv. mbúla élwā 'lɔ́=het zal regenen (vandaag of morgen, onbepaald doch nabij, en de zekerheid niet beklemtoond) (Pr. Gr. bl. 64).

De zekere toekomst heeft het infix kǒ, dat veelvuldig voorkomt in de Mɔ́ngɔ-dialekten. Bv. nkǒlɔ́ngɔ=ik zal willen. In den 3^e persoon wordt soms nog o gevoegd vóór kǒ, ofwel is het prefix dalend; bv. ákǒsisolya=hij zal straffen; ótánga ndé mo bafaya báokokókaya lifeko=meen je dat de vreemdelingen je wapens zullen geven? Deze varianten zijn waarschijnlijk dialektisch. De ǒ van het infix vervalt vóór een klinker die, indien hij laagtonig is, dan stijgend-dalend wordt.

De ontkenning van de zekere toekomst gebeurt door het dubbel infix fongó, dat ook zeer verbreid is (vóór klinkers is het fong). Bv. tófongósangela banto=we zullen het niemand zeggen.

Afstand. Als in Pr. Gr. bl. 97-98, doch het prefix is hoog (hetgeen ook in Nk. voorkomt, bv. in de streek van Basankoso): áóleké=hij gaat voorbij; báóyé=zij komen; ɔ́skendé=jij gaat.

Nog-niet-vorm. Verschilt van Nk. door o in plaats van a in het infix (vergelijk hetzelfde verschijnsel in de ontkenning van bofifó en verleden): totófěya=wij weten nog niet. Men kan den vorm versterken door achtervoeging van aka. Bij de Endé komt de variante zonder fǒ en met uitgang e voor, als in Pr. Gr. bl. 98, doch natuurlijk met infix to in plaats van ta: batólé=zij hebben nog niet gegeten; atówé=hij is nog niet dood; totóskendé=we waren nog niet weg.

Statiēf. Enkel het praesens komt

voor: basangí=zij zijn verwant; áfókofi=hij hapert niet. Het verleden wordt uitgedrukt door de corresponderende vormen van de bofifó, evenals in meerdere andere dialekten.

Vergeefsheidsvorm: infix mbó en uitgang e (deze met de gewone toonregels, Pr. Gr. bl. 30.) Het prefix is hoog; wanneer het een klinker is, is het dalend of neemt nog een lage o na zich (vergelijk boven: bofifó) mbásé=ik zoek tevergeefs; ámbótéfélé of áombótéfélé=hij spreekt vergeefs.

De Geruststelling wordt weergegeven door het hulpwerkwoord limba (in Nk.=liegen) in den subjunctivus, gevolgd door den infinitief. Bv. bálimbe intóla=ze mogen me gerust uitschelden (ik geef er niets om!); ólimbe impengola=berisp me maar!!! De uitdrukking kan nog versterkt worden door het voegwoord kwúla (zelfs als..).

Gewoonte. 1) infix yó en uitgang e duidt meer op de voortdoring (Pr. Gr. bl. 138). Het prefix is hoog.

2) infix yai en uitgang aka duidt op een vaste gewoonte, als een eigenschap (Pr. Gr. bl. 147). Het prefix is hoog. Bv. njai-lyakaka nkéma=ik dood gewoonlijk apen, zegt een goed jager. 1)

3) de gewone ontkenning voegt infix fǒ bij vorm 1^o (Pr. Gr. bl. 149); bv. yǎnám pou iné áfóyángáné baóí banándé=deze jongen loochent niet (nooit) wat hij ge-

1) Dezen vorm schrijf ik aan één, alsof yai infix was. Het is echter even waarschijnlijk dat het hier om een samengestelden vorm gaat: -ya = blijvend zijn + infinitief van herhaling. Voorbeelden waarin men den volledigen infinitief met begin-l kan terugvinden of met infixen (vooral o en a) zouden de zaak uitmaken.

daan heeft.

4) he: volstreckte «nooit» wordt als in Nk. uitgedrukt (Pr. Gr. bl. 148); bv. bátündáká nd'ósóngó bond'âéké = men klimt niet, kan niet klimmen, op een doornigen boom.

2. Obligatief-Hortatief. ●

Den enkelvoudigen vorm heb ik niet gehoord, slechts den versterkten: otsíkalka=blijf; ondétaka=roep me; afufolaka=hij moet afstoffen; alêke=dat hij maar ete!

Voor herhaling gebruikt men als in Nk. de subjunctivus-vorm van de herhaling.

3. Voorwaardelijke wijze.

De toekomstige voorwaardelijkheid heeft dezelfde vorm als de voortduring (boven: gewoonte-vormen. 1°). Bv. áyětswe ondétolaka l'émí = indien hij opstaat wek ook dan mij. Deze vorm wordt meest versterkt door voervoeging van níko = slechts, louter.

De onvervulbare, verleden voorwaarde heeft als infix to, (Vgl. Pr. Gr. bl. 130-131). In de apodosis komen ook voegwoorden (zie: Voegwoorden) voor. Bv. atoyala bokulaka tsika áótokotselya nkáká ínkumélá = ware hij een rijk man, dan hadde hij voor ons alle kippen bereid.

In ontkenning voegt men het negatie-infix tó vóór het voorwaardelijke to; men kan ook omschrijven, bv. door de voorwaardelijke vorm van een negatief werkwoord, zooals sámba = niet hebben, misser, ontberen, gevolgd door den infinitief. I v. bat: sámba iyala báne bandá mpi-to, latótáka hekwá = indien zij niet waren kinderen van gezagdragers, dan zouden zij geen zout hebben gehad.

4. Aanvoegende wijs (subjunctivus).

De bevestigende vormen als in Pr.

Gr. bl. 80 vv. Afwijkingen: De afstands-vorm laat vóór klinkers niet het infix o vallen, doch neemt infix yo (tšyens=laat ons gaan zien). De habitualis op áka heb ik niet gehoord. De subsequente subjunctivus gebruikt het voegwoord kelá, gewoonlijk gevolgd door den habitualis: kelá níjake=ik zal daarna komen. Als negatieve subjunctivus heb ik slechts twee vormen opgeteekend, die beide afwijken van Nk. De gewone vorm zonder beweging verschilt door laag prefix, en toon van infix, alsook door het niet-invoegen van l vóór een klinker. Bv. wendaka boltsi ofóbáana iakú = zie goed toe dat je niet je voet stoot; ofótala = dat je je niet kwetst! De afstands-vorm heeft het infix to, uitgang e en verhooging van toon; bv. sškendé nd'ókónda wendaka boltsi otobáané iakú = als je naar het bosch gaat, zie goed toe dat je je voet niet stoot; atoótalé = dat hij zich niet ga kwetsen.

5. Gebiedende wijs.

De enkelvoudige bevestigende vorm schijnt niet voor te komen, slechts de versterkte op aka: ílaká=plaats; ófwáká=herinner je; lěmáláká=blijft staan! léké=eet, lóléké=eet (mv.); yááká = kom, loyááká of loyákáká = komt!

De afstands-vorm verschilt niet van Nk., er is echter ook voorliefde voor den versterkten vorm. Het voorvoegsel kan ook ó zijn in plaats van yó.

Als versterkte gewone imperatief gebruikt men veel den afstands-subjunctivus: ónkáké=geef me!

De ontkenning gebruikt eveneens slechts den versterkten vorm, als gebruikelijk in Nk.: tókéndáké wina we (/./) = spreek geen kwaad van je gelijke; mv. lo-

toténdáké bain'inyo (. / .). Vóór een klin-
ker wordt to gewoon afgekort: tendáké
beléka bend'ónto = bezichtig niet iemands

fuiken.
(vervolgt)

G. Hulstaert

DOCUMENTA

CIVILISATION ET ENSEIGNEMENT.

Un .. problème qui mérite d'être signalé est celui des mal-évolués, que j'appellerai pour me faire comprendre les «demi-civilisés», bien que cette expression courante ne soit pas absolument exacte. ... Pour passer de l'état dit sauvage à l'état civilisé, le noir doit progresser à la fois sur plusieurs plans. S'il avance sur l'un d'eux tout en restant stationnaire ou même en rétrogradant sur les autres, il en résulte un état de déséquilibre, d'inadaptation, dont les conséquences peuvent être graves.

Incontestablement, c'est ce qui s'est produit pour de nombreux indigènes qui ont évolué au point de vue intellectuel ou matériel, qui ont reçu une certaine instruction, gagnent de hauts salaires, adoptent le comportement extérieur des européens, sans que leur moralité se soit accrue; au contraire, dans bien des cas, comme ils ont abandonné les disciplines ancestrales sans que rien les remplace, ils ont perdu le sens de l'ordre, de la solidarité et dans l'ensemble on peut dire que, les progrès réalisés étant qualitativement inférieurs aux pertes, il y a régression plutôt que civilisation.

Ce sont là évidemment des éléments dangereux. Pénétrés de leur supériorité, dont ils n'aperçoivent pas le caractère restreint et tactice, ils sont aisément portés à se croire injustement traités et forment une proie facile pour toute propagande démagogique ou anti-européenne. D'autre part, l'indigènes prennent souvent leurs mœurs déréglées pour une traduction fidèle des mœurs des blancs et ils exercent sur une influence nettement démoralisatrice....

N'exagérons ... pas le mal. Mais aussi ne

le sous-estimons pas.

A. Sohier (Actes du VI Congrès Catholique de Malines, p. 36-37)

De ces paroles empreintes d'une grande sagesse et que l'expérience confirme de plus en plus, rapprochons les jugements émis par d'autres auteurs. Car la question de l'enseignement est, chez les peuples dits primitifs, d'importance capitale. Elle met en cause l'avenir tout entier de ces peuples et de l'œuvre colonisatrice. (G.H.)

Les clercs, les noirs «instruits» ceux qui portent lunettes, exhibent des incisives d'or, arborent des complets ajustés—dépenses auxquelles ils affectent la plus grosse part de leurs salaires—ne possèdent, il faut bien se pénétrer de cette idée, qu'une instruction scolaire pas même primaire, qui les éloigne de toute spéculation intellectuelle.

Leur bagage de connaissance n'est acquis qu'en vue de fins *strictement matérielles*; il n'est question chez aucun d'entre eux d'envisager autrement le problème de l'existence. Et dès qu'il sait lire et écrire, l'indigène qui travaille dans un centre adopte l'allure du civilisé accompli, et n'aura de cesse qu'il soit parvenu à régler le tableau de ses journées exactement comme il avait vu faire par le maître Européen. (H. Hédou Mosselmans—Ombre blanche, p. 159-160.)

M. A. Houyet, dans la revue «Congo» février 1930, pages 227, suiv. : «L'évolution comporte trois éléments qui sont; l'instruction,

l'éducation, le changement de mentalité.

De l'instruction on peut, avec des crédits suffisants, en déverser sur l'indigène autant que l'on veut. Mais pour arriver à quels résultats? L'éducation est quelque chose de beaucoup plus difficile. Quant au changement de mentalité, c'est encore bien plus malaisé et plus long, à supposer même que ce soit possible.

Il semble imprudent de hâter cette évolution artificiellement par une désorganisation dogmatiquement inconsidérée de la société indigène, risquant de mener au trouble si pas à l'anarchie.

... Il est permis de croire qu'il y ait plus de danger à aller trop vite, en désaxant la masse des indigènes, qu'à cheminer plus lentement, même au risque de provoquer les criaileries de quelques déclassés. Le détraquement intellectuel et social des indigènes est susceptible d'entraîner de graves dangers pour le colonisateur et pour le colonisé exposé à retomber sous des maîtres plus durs et avides, jonglant avec les mots progrès, de justice, d'indépendance, de droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. ...

M. Vignon écrivait, en 1893, les lignes suivantes dont le temps n'a fait qu'accentuer la valeur : « ... Le plus souvent, l'école n'a réussi à développer, chez les jeunes indigènes que des idées fausses, une outrecuidante et puéride vanité sans développer le bon sens, l'énergie, l'esprit de suite le gouvernement de soi. ... »

Nos faiblesses et nos vices leur deviennent coutumiers et ils n'acquièrent pas nos qualités, natives qui, dans une certaine mesure, en conjurent les effets ; ils ne s'assimilent ni nos facultés ; ni nos vertus ».

L'instruction publique appliquée largement à l'improviste sur des peuples que leurs habitudes et leur culture antérieure n'avaient aucunement préparés à la recevoir, agit comme un poison violent sur certaines classes, et dissout rapidement le vieil ordre social. Avançons avec beaucoup de prudence afin qu'il soit possible de reculer. Dépouillons donc lorsque nous sommes en Afrique, nos idées d'Européens » (cité par Houyet l.c.)

Ceci concorde avec ce qu'écrivit, dans la

Revue Economique Internationale, sous le titre : « La situation économique au Congo » M. le Vice-Gouverneur Général Moulaert : « Par une logique fautive et une confusion des véritables causes, nous croyons que l'instruction possède en elle-même pour les Africains une vertu moralisatrice. »

« C'est une profonde erreur. L'instruction livresque, spécialement dans une langue européenne constitue un grave danger. Lord Lugard vient encore de le proclamer. Nous versons l'alcool à des enfants. »

Il ajoute : « Les indigènes—spécialement des grands centres—dont les disciplines tribales, se sont affaiblies, ont besoin avant tout d'un support moral dont la base ne peut être que la morale chrétienne. »

Dans le compte - rendu de la Semaine de Missiologie, 1929, pp. 246, 248 nous lisons ces sages paroles du Fr. Gabriel :

« ... les programmes proposés ou imposés sont surchargés, suggèrent des développements intellectuels si rapides en vue d'un utilitarisme outré qu'il est impossible aux éducateurs de relever le moral simultanément au même niveau : de là quantité de déséquilibrés, de déclassés, et bientôt, de révoltés. »

« ... un autre danger, dans nos écoles du Congo, est celui de faire trop pour l'enseignement et l'apprentissage et trop peu pour la formation ; de trop envisager le succès matériel et apparent, la production, la renommée, au lieu du bien réel, formel, de l'indigène lui-même : l'oubli des fins supérieures en face des exigences matérielles et utilitaires. »

Et plus loin du R.P. De Graer :

« Le noir, en effet, devient vite pédant ; il suffit qu'il connaisse les rudiments de la lecture, de l'écriture et du calcul pour qu'il se croie supérieur à tous ses congénères qu'il se prend à mépriser, et dispensé de tout travail manuel. »

« ... Souvent, très souvent en Afrique, le résultat de l'instruction est de déclasser le nègre, de lui insuffler le pédantisme, la vanité, l'orgueil. »

Spraakkundige termen in het Lomongo.

Wij geven hierna het vervolg op de studie verschenen in *Aequatoria*, IV, 1941, blz. 61 en vv. onder den titel: *Over Inlandsche Taal in het Onderwijs*.

Evenals voor naamwoord had men in de eerste proeve van Etsifyelaka voor werkwoord genomen: *j ò i j ä e k e e l o*, eigenlijk: woord van werking. Maar deze benaming bleek ook al gauw te lang, en *e k e e l o* bleef alleen over. *E k e e l o* is afgeleid van den stam *-k e l*=doen, bedrijven, met prefix *e* en suffix *e l o* (de *l* van den werkwoord-stam is uitgestooten tusschen twee klinkers) en beteekent dus: doening, bedrijving, werking. Er is wel wat in te brengen tegen deze benaming: vele werkwoorden zijn verre van een « werking » aan te duiden. Doch het stamwoord *-k e l* is zeer algemeen van beteekenis (gebruikt o.a. ook voor zeggen) zoodat *e k e e l o* wel beter past dan ons Vlaamsche *werkwoord*, en zeker veel beter dan *verbe* of *verbum*.

Alvorens de vervoegings-vormen van het werkwoord uit te leggen, moeten we spreken over enkele andere benamingen.

De stam is: *b o n k é k é*, evenals bij de naamwoorden. De uitgang heet: *n s ú k o* (woordelijk: uiteinde). De persoons-prefixen zijn *b e a n g y á* *b y ä* *b a k e l i* = voorvoegsels van de « doeners », bedrij-

vers (*b o k e l i* van den stam: *-k e l*, zie hierboven). Zooals bij de naamwoorden zijn deze *b e a n g y á* tweërlei: *b e a n g y á* *b y ä* *n t s i n a* en *b e a n g y á* *b y ä* *n k a l i m w á*, naar gelang zij bij een klinker of bij een medeklinker moeten staan

Een veelvoorkomend element bij het werkwoord is het infix. Dit heet: *ä k w a n o*, mv. *b y ä k w a n o*, van den stam *- ä k w a n a* = staan tusschen, gevoegd zijn tusschen. Naar gelang van de functie hebben wij: *ä k w a n o é ä e k e k é* = tijds-infix; *ä k w a n o é ä j w i m e j o*, *é ä j w ä n g a n o* = van bevestigenden of van ontkennenden vorm; *é ä k e n g w e l á* = wederkeerend infix (van den stam: *k e n g w e l a* = zich omwenden tot); *é ä b a k o k y á* = persoons- of zaak-infix dat als rechtstreeksch of onrechtstreeksch voorwerp in den werkwoordelijken vorm kan gevoegd worden (*b a k o k y á*, enkv *l i k o k y á*, van den stam *-k o k y á* = doen volledig zijn, volledig maken).

Een werkwoord kan absoluut of relatief zijn. Voor den relatieven vorm gebruiken wij den term: *b o a m a n o*, naam van de werking bij den stam *b a m a n a* = hooren bij, staan bij, samengaan met, dus: vereeniging. Deze naam werd ingegeven door het feit dat de betreffende vorm op een antecedent teruglaat. De vorm die

niet terugslaat, de absolute dus, heet: *b o - a m b ó* (naamwoord van den stam: *-b a - m b o l a* = wat bij elkaar was uit elkaar doen). Zooals blijkt zijn de benamingen *b o a m a n o* en *b o a m b ó* correlatief, en wel zóó dat de leerlingen zich pas den naam voor den absoluten vorm bewust voorstellen en hem begrijpen, wanneer zij den relatieven goed gevat hebben, hetgeen ook in Europa het geval is.

In het *lómngó* heeft het werkwoord meerdere aspecten. Alle hebben een eigen voorkomen. Waar wij in het Vlaamsch bv. onzen toevlucht moeten nemen tot vormen met hulpwerkwoorden, heeft de *lómngó* -spreker een heele reeks vormen tot zijn beschikking die, afgeleid van den hoofdvorm, alle een of ander aspect uitdrukken.

Die vormen kunnen tot tweeërlei categorieën herleid worden. Eerstens die vormen welke overeenkomen met de Latijnsche *voces*; zij kunnen elk op hunne beurt in de verschillende zgn. vervoegingsvormen (tijden en aspecten) voorkomen, zooals actief en passief, bevestiging en ontkenning, enz. De tweede groep bevat die vormen die meer overeenkomen met onze zgn. tijden van de vervoeging in de verschillende wijzen.

De eerste reeks noemen wij: *b y e - m o*, enkv. *w e m o*, hetgeen letterlijk *vorm* beteekent; zij zijn immers verschillende vormen waaronder eenzelfde stam van een werkwoord kan voorkomen en dan weer opnieuw kan vervoegd worden in verschillende tijden en aspecten. De tweede reeks noemen wij gewoonweg: *b e k a l í m w á*, enkv. *b o k a l í m w á* = verandering, van het ww. *k a l í m w a* = veranderd worden, zich veranderen.

Voor actief hebben wij den naam

e k a m b a, van den stam *-k a m b a* = werken, doen, dus: bij wijze van doen. Passief wordt dan: *e k a m b e m a* (stam: *-k a m b e m a* = gewerkt, gedaan worden), dus: bij wijze van gedaan worden. De causatieve of oorzakelijke vorm heet: *j w i e - j a* (van den stam *-i e j a* = doen gebeuren) bij wijze van doen gebeuren. De potentialis of mogelijkheids-vorm: *l o k u s e y a* (van den stam *-k u s e y a* = kunnen doen) dus: bij wijze van kunnen doen. De datieve of objectieve vorm heet: *j w a m b e j a*, van den stam *-a m b e j a* = iemand iets doen aannemen, dus: bij wijze van iemand te doen aannemen (de werking van het uitgedrukte werkwoord namelijk). De reversieve of tegenovergestelde vorm heet *l o b ú t u n g o l a*, van den stam *-b ú t u n g o l a* = het tegenovergestelde doen, dus: bij wijze van het tegenovergestelde van den gewonen vorm (in de gewone spreektaal beteekent *l o b ú t u n g o l a* eveneens het tegenovergestelde). De wederkeerige vorm heet *l o t s i n á n y i*, van den stam *-t s i n a n a* = elkaar vergelden door elkaar hetzelfde aan te doen, dus: bij wijze van wederkeerige werking. De statief of toestandsvorm heet *l o y a k o*, afgeleid van het inlandsche woord *b o y a k o* = toestand, dus: bij wijze van toestand.

Somtijds verhouden zich twee werkwoordelijke stammen als sterkere uitdrukking en minder sterke; dan heet die sterkere vorm: *l o k é m e m a l o* (van den stam *-k é m e m a l a*, die zelf de versterkende vorm is van *-k é m a* = sterk zijn, zoodat de term dubbel beteekenis-vol is) en de andere *l o k o k o*, van den stam *-k o k o l a* = verminderen.

Men merke op dat de meeste termen voor vormen het prefix *l o* hebben. Dit

prefix heeft immers, naast andere beteekenissen, ook die van: zooals, op de wijze van, bij wijze van (zie Pr. Gramm. blz. 42). Vóór een klinker wordt het, volgens de gewone regels, jw (of j).

Transitief en intransitief heeten respectievelijk: n j u m b i en b o n k ó u m b a. Het eerste beteekent: onderwerper, van den stam - u m b a = neerwerpen, onderwerpen, met uitgang i van den agens en voorgaande nasaal; dergelijke vorming geeft den agens aan zonder te beduiden dat het een persoon is; het kan dus ook een dier of een zaak zijn. B o n k ó u m b a is een ingewikkelde vorming, door ons gemaakt, hoewel volgens den geest der taal, die dergelijke vormingen wel kent, doch ze niet veelvuldig gebruikt; zoodat een uitleg noodig is met vergelijkingen om ze de leerlingen goed te doen vatten. De ontleding van den term is: prefix bo (hoedanigheid), voorzetsel n k ó (zonder) dat ook vóór werkwoordelijke stammen in den infinitief veel gebruikt wordt (in de beteekenis van: zonder te...), stam u m b a (als boven). Beide termen worden best uitgelegd en verstaan door de leerlingen als zij reeds beginselen van de ontleding (bijzonder het voorwerp) kennen; zij zullen ook voor den lezer duidelijker worden in het volgende deel van deze studie.

De bevestigende vervoeging heet j w i m e j o, de ontkennende: j w á n g a n o. Beide termen zijn de grammatische toepassingen van de gewone inlandsche woorden voor bevestiging en ontkenning, beantwoordende aan de werkwoorden-i m e j a = bevestigen, bekennen, en - á n g a n a = loochenen, ontkennen. Hier was geen verdere aanpassing of vervorming noodig.

De verschillende wijzen van de ver-

voeging hebben ook hun benaming. E t ú - m a k a van den stam - t ú m a = aanwijzen, aantoonen, is die voor de aantoonende wijze. De uitgang a k a duidt meestal op een herhaalde handeling, op iets dat gewoonlijk gebeurt. Zoo heeft men verder nog: e t ó m a k a = gebiedende wijze, van den stam - t ó m a = bevelen, gebieden; e t s i n g a m a k a = aanvoegende wijze, van den stam - t s i n g a m a = vast zitten aan iets; w e j a k a, van den stam - e j a = veronderstellen, voor de veronderstellende wijze, indien men zich aldus mag uitdrukken.

De vormen van het werkwoord die geen persoons-voorvoegsel hebben, heeten allen te samen: l o s á m b a, mv. n s á m b a, van den stam - s á m b a = niet hebben, ontberen. Er zijn drie zulke vormen: de b o t á n g o of noemvorm, de l o n k é k é of stamvorm, en de j w é k o of infinitief. De naam b o t á n g o hangt samen met den stam - t á n g a = noemen, en is gevormd volgens de gewone regels der woordafleiding. L o n k é k é is gevormd van het naamwoord b o n k é k é = stam, de term dien wij gebruiken om den stam van een woord aan te duiden, met het voorvoegsel l o, dus: bij wijze van stam. J w é k o is het naamwoord van den stam - é k a m a = leunen tegen iets; dus beteekent de benaming zooveel als: bij wijze van aanleunen tegen iets. Inderdaad wordt deze vorm steeds met een ander werkwoord gebruikt.

De gewone tegenwoordige tijd heet in het l o m ó n g o: l o y o ó k o. Herken in dezen term den stam y o ó k o = nu, met het voorvoegsel l o, dus: in den vorm van nu. Het futurum heet é y ó y á. Dit is de onderwerpsrelatief van het werkwoord - y á = komen, met als verzwegen antecedent: e k e k é = tijd, dus: tijd die komen zal (ver-

gelijk ons: toekomstige tijd, en Latijn: (tempus futurum).

De verleden tijd heet: losílo, van den stam -síla = gedaan, geëindigd-zijn; dus bij wijze van geëindigd zijn (in de gewone spreektaal beteekent losílo: het geëindigd-zijn, het afgedaan-zijn). Is de handeling vandaag gedaan, dan heet het: losílo jwǎ lɛlɛ = losílo van heden. Was zij te voren reeds gedaan, dan: losílo lɛtɛ mí. Dit laatste woord is weer een onderwerps-relatief-vorm van den stam -tɛma = lang duren, lang geleden zijn; dus de reeds lang durende losílo.

Een der meest belangrijke werkwoord-vormen voor het lonkundó is wel de zgn. voltooid tegenwoordige vorm, die door E.P. Hulstaert in zijn Prakt. Gramm. op blz. 42 bofífo wordt geheeten. Dit woord is gevormd van den stam -fífo = doen groeien, voltooid doen worden en het intransitieve-passieve -fíwa = volgroeid, voltooid zijn. Het begrip van het voltooid-zijn der handeling door den vorm aangeduid, wordt dus goed uitgedrukt. De vandaag en de gisteren tijd worden op dezelfde wijze als bij den losílo weergegeven. Let wel dat het woord bofífo in het dagelijksch leven door de zwarten in denzelfden zin wordt gebruikt.

Hier volgen nog enkele benamingen van veelgebruikte werkwoordelijke vormen. Het praesens op afstand heet lotútswá (voorvoegsel lo en stam -tútswa = verwijderd zijn). De voortdurings-vormen heeten lotsíné (prefix lo en de stam -tsiníwa = voortgaan met, voortduren). Zoo heeft men: loyoóko jwǎ lotsíné = voortdurings praesens, ɛyóyá éá lotsíné = voortdurings-futurum, loyako jwǎ lotsíné = voortdurings-statief, enz.

In de dagelijksche taal beteekent lotsíné eveneens voortduring.

De geruststellings vorm (hij mag gerust doen..) heet: lonsítsa, van den stam -tsítsa = bedaren, kalmeeren. De vergeefscheids-vorm is: lontuka, van het naamwoord bontuka = vergeefscheid. De obligatief heet lokoá, van het naamwoord ekoá, mv. bikoá, dat in gewone spreektaal beteekent: verplichting of opdracht.

De nog-niet-vorm heet in het onderwijs: lonkínó. Deze vorming is zeer ingewikkeld, hoewel in de lijn van het taaleigen, zooals hierboven bonkóumbá = intransitief. Het woord is een samenstelling van prefix lo + nkó = zonder, en ínó = bijna. Wjl dergelijke vormingen weinig voorkomen is deze woordkoppeling nog al lastig. Het ware dan ook beter ze te vervangen door een andere die gemakkelijker begrepen wordt, nl. lotíélé. Dit is, met het prefiks lo, een der twee vormen van den nog-niet-vorm van het werkwoord -íela = gebeuren, plaats grijpen. Woordelijk beteekent hij: bij wijze van nog niet gebeuren. Grammaticsch is hij een werkwoordelijke vorm als substantivum gebruikt. Het lomóngó kent nog meer dergelijke woorden, evenals die ook voorkomen in Europeesche talen (Fransch: les qu'en dira-t-on. un meurt-de-faim; Vl.: een vergeet-mij-nietje, enz.).

In denzelfden geest hebben wij voor den vorm die uitdrukt hetgeen nooit gebeurt, nooit mag gebeuren, den term: lotíéláká.

Hiermede zijn de in gebruik zijnde benamingen verre van alle genoemd (zie meerdere in Pr. Gramm.). De voorbeelden mogen echter volstaan om te doen in-

zien dat het mogelijk is voor het onderwijs der moedertaal te putten in den rijken schat der inlandsche taal. Bij de gansche studie van het werkwoord kan ik me geen enkel geval herinneren, waar wij onzen toevlucht moesten nemen tot een euphonische aanpassing van Europeesche termen. Natuurlijk is een bekwaam moniteur dikwijls een groote hulp voor het vinden van geschikte termen. Zoo hadden wij nog geen woord voor verdubbeling of reduplicatie. Nadat ik de zaak zoo goed mogelijk aan zulk een moniteur had uitgelegd, riep hij uit: maar die twee dezelfde lettergrepen zouden wij b a á n a = tweelingen, kunnen

noemen. Na uitleg vonden de leerlingen in de klas de zaak volkomen duidelijk.

Tot hiertoe zijn wij er nóg niet in geslaagd termen te vinden voor al de grillige benamingen van het Europeesche grammatica-onderricht. Daar is het trouwens ook niet om te doen. Het is er echter wel om te doen, om goede en duidelijke termen te vinden die vertolken wat zij moeten weergeven; en ik hoop te hebben aangetoond dat de baan daartoe open ligt en, voor wat het *bmngɔ* aangaat, ook reeds voor een groot gedeelte met sukses bewandeld is.

G. Van Avermaet, M.S.C.

EVOLUTION OU SUPPRESSION ?

Ces institutions qui rendent dure ou basse la condition de la femme noire sont intimement liées à l'organisation actuelle de la famille indigène. En les attaquant prématurément et maladroitement, nous risquons d'ébranler tout l'édifice. Supprimer une coutume est un bien si nous parvenons en même temps à la remplacer par un usage meilleur, mais là où nos idées n'ont pas encore bien pénétré, cette suppression fait presque toujours place à la licence des mœurs, et c'est nettement un mal. Je n'é mets pas là pure hypothèse: chacun sait que nos interventions généreuses mais hâtives et imprudentes contre une institution cependant aussi nettement condamnable que la polygamie ont nui profondément à la stabilité conjugale et favorisé la débauche.

En réalité, beaucoup de coutumes critiques dans leur application actuelle ont un fond excellent: expliquées aux populations qui en ont perdu le sens, ramenées à leur véritable esprit, elles peuvent rendre encore des services: elles ne sont pas à supprimer, mais à comprendre, à corriger, à

épurer.

D'autres, inadaptables, ne doivent cependant être enrayées que si l'institution qui doit les remplacer est déjà comprise des noirs, s'ils sont prêts à la mettre en pratique. Sinon, nous démolissons sans être certains de pouvoir rebâtir, nous exposons nos réformes à des incidences inattendues et pires que le mal

Aussi faut-il moins travailler à supprimer les coutumes qu'à modifier les hommes: quand les esprits auront saisi la supériorité de nos idées, les mœurs s'épuront vite. On pourrait en donner des exemples: c'est ainsi que, spontanément, des tribunaux indigènes païens ont modifié leur ancienne jurisprudence en matière de polygamie ou ramené de vieux principes coutumiers presque oubliés permettant à la femme de s'opposer au choix d'une seconde épouse. Cette méthode est assurément plus lente, mais elle est plus sûre, ses résultats sont plus profonds et définitifs.

A. Sohier (Actes du VI^e Congrès Catholique de Malines, p. 38-39).

COUPS DE SONDE.

« La communauté populaire résulte avant tout d'un esprit propre se manifestant par des usages propres et une manière de vivre propre », dit J. Leclercq dans sa brochure « La Communauté populaire ».

Les caractéristiques d'une communauté populaire sont pourtant assez difficiles à déterminer; il y a souvent l'unité de race, d'origine, de langue, d'histoire, de vues religieuses, éthiques, juridiques, de coutumes; mais il faut toujours cet impalpable « élément spirituel de la conscience nationale » qui ne s'extériorise souvent que par contraste et lutte avec l'étranger.

Ce sont naturellement les caractéristiques de la culture matérielle—les moins importants—qui frappent d'abord l'observateur étranger. Ce sont ces caractéristiques pourtant qui ont donné naissance aux « cercles culturels ».

Un de ces cercles les moins connus encore est bien celui des Palénégrides. Et dans celui-ci on nous dit encore que le grand groupe des Nkundo - Mongo de la cuvette centrale fait bloc à part. L'origine et la langue commune des tribus qui composent cette peuplade le montrent déjà. Pourtant j'ai voulu aussi, par ces coups de sonde, chercher si nous trouverions dans la vie matérielle des indices d'une vie nationale spéciale.

Afin d'éviter autant que possible de paraître influencé par des idées préconçues sur l'extension du groupe Nkundo-Mongo, j'ai pris comme terrain de recherches la cuvette centrale et les peuplades environnantes selon les données des « Peuplades du Congo Belge » du Dr. Maes, dont j'ai pris même l'orthographe. Par cuvette centrale (C.C.) j'entends le pays limité d'un côté par la grande boucle du fleuve Congo et de l'autre par le Kwa-Kasai et le 5° parallèle Sud. Les renseignements proviennent des dossiers ethniques du Musée de Tervueren, consultés sur place en 1939 et de recherches personnelles, complétées par le R.P. Hulstaert.

Les notes caractéristique les plus saillantes du bloc de populations de la C.C. sont négatives et se rapportent à l'ensemble des idées religieuses, qui sont précisément fondamentales dans la caractérisation d'une culture.

Remarquons encore que les notes négatives sont en général plus importantes et décisives que les notes positives qui se répandent et se communiquent facilement.

1. Nous avons d'abord l'absence d'icônes : statues ou statuette religieuses fétiches, qui séparent la C. C. des populations du sud : Bakongo et Baluba. Les rares exceptions viennent des populations matriarcales du S. O. et des populations Batetela - Bakusu - Bahamba, fortement influencées par les Baluba.

Les statuette biteke ou biteko de fécondation, qui semblent d'origine Bateke sont peu répandues dans les pays Baboma, Basa et Lesa. Les Nkundo connaissent une expression : usela bonto biteko qui est une invitation à l'acte charnel, mais rien d'autre. Les fétiches à corne des Baluba et Basonge arrivent parfois dans la C. C. dans l'extrême S. E., haute Lubefu et Kasongo, mais semblent d'autre part inconnues chez les Bakuba, Bashilele et Bawongo. Les fétiches du Kwango sont inconnues dans la C. C.

Je dois pourtant signaler qu'on retrouve chez les Okale (Batetela) de petites statuette de 20 cm, représentant une jeune femme nommée wadi - odimo : femme-esprit, conservées dans une hutte spéciale.

2. Le matriarcat qui est à la base de l'organisation familiale et sociale des Bayanzi et du groupe S. O. de la C. C. qui s'y rattache, des Bakongo, des Bambala - Bayaka du Kwango, des Baluba de l'Est, est inconnu dans le reste de la C. C. Rien que chez les Doko de l'extrême nord, et qui se rattachent visiblement à leurs frères Doko de l'extérieur semble régner une forme mitigée de matriarcat, ayant trait surtout à la

succession.

3. Les rites d'initiation entourent la C. C. On en trouve des institutions sociales chez les Bwaka, Budja, Babeyru, Babali, Bandaka Bakumu-Babira-Bapere, Baleka (Warega), Wanianga, chez les Baluba, Balunda-Batshiok, chez les Bayaka, Bapende et les Bakongo. Mais dans la C. C. on ne signale que les Lokele, les Mituku et les Bangengele des frontières de l'Est.

4. Les masques qu'on emploie souvent dans les rites d'initiation et les sociétés secrètes sont signalés spécialement au nord chez les Ababua, Mobati et Mabinza; à l'Est chez les Wazimba, et dans le sud. Mais pas dans la C.C. Monsieur Windels en a trouvé pourtant chez les Banunu matriarcaux du S. O.

Une deuxième série de recherches se confine dans les caractéristiques matérielles de la culture. Et ici une place privilégiée a toujours été donnée aux instruments de musique. Mais toutes ces caractéristiques matérielles, de par leur nature même, aident plutôt à délimiter un cercle culturel plus étendu que bien un groupement national autonome.

5. Le tam-tam à forme cylindrique pour la transmission du langage. Le type de la C.C. connu surtout sous le nom: bongongo, se caractérise par une étroite fente longitudinale souvent rétrécie au milieu par deux lèvres saillantes. On le trouve chez les Mongo, les Nkundo-Bokote s.s., les Ntomba, Ekonda, Bosaka, Boyela, Bongando, Ngombe et Booli de l'Equateur, Mbole et Bakutu. Je ne le retrouve pas au-delà du Sankuru-Kasai; mais au nord il sort de la C.C. à l'Ouest chez les Lobala de Karawa, chez les Law de Banzyville et près de Yakoma, ainsi que chez les Bwaka, pour le Ngaza. Ce qui confirme la théorie qui fait venir la souche sud des populations Nkundo-Mongo de l'entre Ubangi-Congo.

Les Bapoto, Basoko, Budja, Lokele ont le même type, ainsi que les Bambole, Bombesa, Mituku, Walengola, ainsi que les Babali, Bangelima et Makere qui sont connus d'ailleurs comme apparentés aux Mongo.

6. Le second type de ce tam-tam, à double ouverture carrée, reliée par une fente mince, connu sous le nom de bondo, mondo, kyondo, tshiondo, appartient aux Baluba, Bakete, Basonge,

Babemba, Batabwa, Bashila, Baholoholo. Un troisième type à tête sculptée est propre au Bateke-Babwende, et un quatrième à pieds et manches, représentant parfois un animal, est connu des Azande, Mangbetu, Ababua, Mbanza, Bwako-Mabo, Bwaka, Baloi, Bondjo, Mondjombo et Mbat-Ngombe.

7. Un instrument caractéristique de la C. C. est le longombe, espèce d'harpe-guitare à cordes qui n'est renseigné en dehors de la C. C. que chez les Bakuba.

8. Le xylophone au contraire ne s'y trouve pas du tout, alors qu'il est d'usage courant au nord chez les Togo-Mono-Gobu-Yakpa, les Bwaka-Banza-Ngbandi-Sango, les Azande-Abarambo-Amadi, et les Mabudu-Logo-Balika-Momvu-Balendu-Walese-Bahema-Alur-Ndo; au sud chez les Baluba, Balunda, Basonge, Basanga, Bakete, Bena-Lulua, Babindji, Bena Kanioka, Waruwa, Balamba et chez les Bambala, Bakwese, Bapende.

9+10. Une dernière caractéristique que je voudrais signaler est l'allume-feu. Il y en a deux espèces principales au Congo: l'allume-feu par friction, qui est propre à la C. C., et l'allume-feu par rotation, est employé dans tout le reste de la Colonie. La méthode par rotation étant plus facile, il n'est pas étonnant de la voir s'infiltrer là où les relations économiques avec l'extérieur se multiplient, surtout au sud-est.

On voit au contraire l'allume-feu par friction se maintenir encore dans le nord-ouest, chez les Balobo, Bagunza et Lobala, chez les Ngunda de Libenge et aux environs de Abumombazi et de Banzyville (restes de migration Kutu-Ngwe-Tomba), ainsi que chez les Makere, Malele et certains Mangbetu du Sud (apparentés aux Nkundo-Mongo).

Le terrain linguistique se prête moins bien à des coups de sonde hâtifs comme ceux que nous faisons ici. Pourtant les noms de nombres ont été plusieurs fois déjà étudiés à ce point de vue.

11. Le premier qui est propre à la C.C. est bien mo ou moko. On l'y retrouve partout excepté chez les Ngombe, Doko, Basoko et Mombesa, les Walengola et les Baboma. Les Bakusu, Balesa, Basakata et Yaelima donnent deux formes; les Batetela, Bankutshu, Bahamba et Djonga donnent otoi, connu par les autres Nkundo-Mongo dans

la signification de solitaire. En dehors de la cuvette nous retrouvons le moko chez les Boloki et Kutu du N.O., chez les Bakuba et Basonge du S. et les Bateke du S.O., tous les autres connaissent moti, mwi ou une forme complètement étrangère.

12. Le deuxième nom de nombre est encore plus spécifique. La forme de la C.C. est nettement à part: c'est la racine fe ou pe. Exception font de nouveau les Ngombe, Doko et Bapoto qui

ont le bali du N., les Basoko, Bombesa, Topoke, Lokele, Bambole, Walengola et Baboma du Sud, qui ont ole. Ici aussi les Bankutshu, Yaelima Bahamba, Djonga ont, avec les Bashilele, une deuxième forme: ende.

En dehors de la C.C. nous retrouvons le fe-be chez les Bakumu, les Bakuba et les Bawongo. Ole se retrouve aussi chez les Babindji, Bakete et Bena-Lulua.

DANS LA CUVETTE CENTRALE.

	1-	2-	3-	4-	5x	6-	7x	8-	9x	10-	11x	12x	
Akela					x				x		x	x	4-0
Baboma	x	x					x		x				2-2
Badia		x					x				x	x	3-1
Bahamba	x										x	x	2-1
Bakusu	x					x				x	x	x	3-2
Balesa							x		x	x	x	x	4-1
Bakutu					x				x		x	x	4-0
Bambole					x				x			x	3-0
Bangala							x		x		x		3-0
Bongandu					x		x		x		x	x	5-0
Bankutshu					x		x			x	x	x	4-1
Bapoto					x						x		1-0
Basakata		x					x				x	x	3-1
Basengele							x		x		x	x	4-0
Batetela	x										x	x	2-1
Batitu						x	x		x				2-1
Bokala										x	x	x	2-1
Bolia							x		x		x		3-0
Booli					x		x		x		x	x	5-0
Bosaka					x		x		x		x	x	5-0
Boyela					x		x		x		x	x	5-0
Dengese									x	x	x	x	3-1
Doko-Lopori		x					x		x				2-1
Gombe					x								1-0
Ipanga							x		x				2-0
Kundu					x		x		x		x	x	5-0
Lokele			x		x				x		x		3-1
Mbole					x		x		x		x	x	5-0
Mituku			x		x								1-1
Mongo					x		x		x		x	x	5-0
Tumba					x		x		x		x	x	5-0
Topoke											x		1-0
Walengola										x			0-1
Wangata					x		x		x		x	x	5-0
Yaelima							x			x	x	x	3-1

EN DEHORS DE LA CUVETTE.

	1x	2x	3x	4x	5-	6x	7-	8x	9-	10x	11-	12-	
Ababua				x		x			x	x			3-1
Babali			x		x					x			2-1
Babindji				x		x		x		x			4-0
Babunda	x	x											2-0
Badinga		x		x									2-0
Bakete				x		x				x			3-0
Bakuba				x		x	x	x		x	x	x	4-3
Bakumu			x							x		x	2-1
Bakwese								x					1-0
Bangobango			x			x		x		x	x		4-1
Baloi						x							1-0
Baluba	x	x	x	x		x		x		x			7-0
Bambala	x	x		x				x					4-0
Bamfunungu	x												1-0
Bangelima					x				x	x			1-2
Bashilele		x								x			2-0
Basonge	x			x		x		x		x	x		5-1
Basuku								x					1-0
Bateke	x	x				x					x		3-1
Bawongo												x	0-1
Bawumbu	x	x											2-0
Bayaka	x	x	x	x				x		x			6-0
Bayanzi	x	x											2-0
Bena-Lulua	x			x				x		x			4-0
Budja			x		x					x			2-1
Doko		x											1-0
Lobala					x	x			x				1-2
Mabinza				x						x			2-0
Mabudu										x		x	1-1
Makere									x				0-1
Mangbetu						x				x			2-0
Medje										x			1-0
Mobango										x			1-0
Mobati				x									1-0
Popoi										x			1-0
Werega			x							x			2-0
Wasongola										x			1-0
Wazimba	x			x						x			3-0

CONCLUSIONS.

Les quelques données ne permettent évidemment pas de conclusion absolue. Malgré toute l'imperfection de la méthode et tout l'incomplet

des renseignements obtenus, le résultat en est pourtant assez caractéristique. Pour les cinq caractères positifs étudiés, contre 110 présences dans la C.C. nous en avons 17 en dehors, c.à.d. au N.O chez les Lobala où les Bakutu-Nbole auraient passé; au

N.E. chez les Ababua-Bangelima, Bakumu-Mabudu et Budja où les Nkundo-Mongo ont des parentés certaines; au S. chez les Bakuba-Bawongo, d'origine Mongo, chez les Basonge et les Bango-Bango à l'extrême pointe sud-est de la poussée Bakutu, et chez les Bateke.

Sur les sept caractères négatifs, signalés 85 fois aux alentours immédiats de la C.C. nous y trouvons 19 présences: au N. chez les Doko ngombésés et chez les Lokele; à l'E. chez les Mituku et Walengola à cheval sur la frontière; au S.E. chez les groupes Bakutu: Bahamba, Bakusu,

Bankutshu, Batetela, Batitu, Bokala, Dengese, Yaelima, fortement influencés par les Baluba; et puis au S.O. chez les matriarcaux Baboma, Badia, Balesa, Basakata, et leurs voisins immédiats les Bolia.

Toutes les exceptions s'expliquent donc très naturellement et confirment l'impression générale que le bloc compact des populations de la C.C. forme bien une communauté populaire nettement distincte des autres populations qui entourent cette C.C.

E. Boelaert, m.S.C.

DE ONTWIKKELING VAN HET VERSTAND BIJ HET NEGERKIND.

Velen beschuldigen het negerkind van achterlijkheid, de onbekwaamheid nabij, voor verstandelijken arbeid. Meer nog, men durft zelfs staande houden, dat het lijdt aan intellectuele apathie.

Het uitgangspunt van die veroordeeling is de bewering, dat het negerkind niet zoekt te begrijpen.

En nochtans zooveel pleit ten voordeele van het zwarte schoolkind.

Vooreerst zijn aandacht. Wie durft beweren dat het negerkind niet de schoonste aandacht heeft voor iets dat het interesseert? Voor hetgeen zijn belangstelling niet wekt, zal het zijn leven niet laten... Is het wel anders bij het Europeesch kind?

Aandacht nu wijst veelal naar een begrijpen, of ten minste naar een begeerte om te begrijpen. Bewijs daarvan: die gulle stemming die zoo dikwijls over een negerklas hangt en die storm van vragen met de grootste spanning gesteld. Bestudeer eens de zwarte kinderen als een onderwerp hen werkelijk boeit. Mimiek, houding, bewegingen... echte sappige negerspontaneïteit, waar aandacht haar stempel op drukt. In zoo'n lessen nu kunnen hun vragen zoo raak zijn, zoo menigvuldig en zoo leerrijk voor den onderwijzer

en voor elkaar. Zij kunnen echt deugd hebben van sommige vragen en fier zijn op wie ze stelde. Als hun iets interesseert, zijn zij nooit uitgevraagd; ze willen er het fijne van weten en zijn veelal in staat te zeggen: « dat juist versta ik niet ».

Ik durf beweren, dat althans de leerlingen der laatste studie jaren er een hekel aan hebben te moeten aannemen zonder begrijpen. Hoeveel bewijzen of proeven lokken zij niet uit, om er toch maar toe te komen behoorlijk te verstaan. Naast de proeven en bewijsvoeringen door den onderwijzer gedaan, zijn zij meestal maar bevredigd als zij zelf ook experimenteel kunnen optreden, totdat alle twijfel is opgelost. Bij bloote redeneeringen waar geen experiment bij past, kunnen ze naar alles uitvragen op zoo'n pittige wijze dat enkel het verlangen naar begrijpen er de oorzaak kan van zijn.

Eenvoudige schoolkwesties kunnen hen bezig houden gedurende dagen en weken, worden onderwerpen van veel gesprekken en discussies, geven aanleiding soms tot een tweegevecht... alles moet eindelijk toch in de klas worden rechtgezet, en zien ze klaar, dan zijn ze tevreden.

Hoe dikwijls ondervond ik niet, dat de leerlingen hun vragen zoo hardnekkig kunnen doorstel-

len, zóó ver durven gaan, dat een Europeesch kind het al lang had laten steken, al was 't maar uit beschroomdheid.

Ik zeg niet dat de leerlingen steeds uitvragen naar de hoofdzaken, en dat ze niet vaak aan bijzaken blijven hangen. Is dit ook niet het geval in de Europeesche school, en kan men hieraan niet heel vroegtijdig het verstandig van het bekrompen kind onderscheiden?

Wie staande houdt dat men het negerkind steeds kan amuseeren met iets dat het niet begrijpt, doet een voortdurend wonder in zijn klas, ofwel hebben die kinderen de echte klasvreugde nog nooit gekend.

Eindelijk, wie beweert dat het schoolgaan- de negerkind niet zoekt te begrijpen, zegt met andere woorden dat het steeds slaafs aanneemt.

Er is een graad van volgzaamheid, van meegaan met de leerkracht, ook bij het Europeesch kind. Die volgzaamheid komt voort uit het vertrouwen dat het stelt in zijn onderwijzer. Maar hoe dikwijls hoorde ik niet zwarte leerlingen deze bedenking maken: « we kunnen het wel, maar we kennen het niet », en ze waren niet voldaan. Zij wilden ermee zeggen: « we kunnen u wel nadoen, maar begrijpen niet het waarom van de doenwijze ». Een eenvoudig bewijs te meer, dat de leerlingen trachten te begrijpen.

Aanhalingen als de voorgaande zouden kunnen vermenigvuldigd worden. Maar ten slotte steekt er een groot idee onder.

Zij die beweren dat het *zwarte schoolkind* niet zoekt te begrijpen, zullen toch niet staande houden dat het *negerkind* niet zoekt te begrijpen. Zij geven integendeel meestal toe — tot hun eigen veroordeeling — dat het zwarte kind *buiten de school* opmerkzaam, levendig is, blijk geeft van begrip en gezond verstand. Dat is ook de weerlegging van Rémondet in « *Outre-Mer* », Juni, 1935. Hiermee juist valt alle bewering van gebrek aan verstandelijken aanleg bij het zwarte kind en van zijn intellectuele apathie. Waarom laten wij toch in Gods naam datzelfde weetgierig, leergraag, gezond verstandig kind het schoolgebouw niet ingaan? Hoe komt het dat die bekrompenheid het ineens overvalt met over den schooldrempel te stappen? Dat ondervonden wij allen in mindere of meerdere mate . . . Onze verkeerde systemen zijn er de oorzaak

van. Systemen zonder ziel. Oppervlakkige en utilitaristische systemen, met een niet-menschwaardig en niet-volkswaardig doel.

Het negerkind kwam tot ons met zijn groote liefde, met zijn vergroeidheid met de natuur, met zijn rasfierheid, zijn clanvereering en heel zijn eeuwenoude traditie. Wij onderwijzers en onderwijzeressen, met onze schoone, jawel, maar met onze Europeesche methoden, hebben het kind veelal onbarmhartig uit zijn midden gerukt en het al even onbarmhartig in een atmosfeer geplaatst, waar het geen gezonde lucht kon ademen. Meer nog, we hebben het maar al te dikwijls een lucht doen slikken, die zijn leven, zijn eigen schoon leven niet kon onderhouden en voeden . . . We hebben het verstikt zelfs . . .

Het is onze plicht dat in te zien, en in de klaarte van dat licht zullen wij hoe langer hoe meer grijpen naar de *n a t u u r l e s s e n* onder alle mogelijke vormen, naar plantenkunde, landbouw, bosch- en dierkunde, naar hun eigen leven en bewegen, naar hun aard, hun spraak en hun grond, naar al wat het negerkind « eigen taal en teeken geeft ».

Zoo zullen we het leeren ademen lijk weleer en met een dergelijk gezond onderwijs systeem zullen we het regelmatig en sterker leeren ademen.

Een onderwijs-principe leert ons, « dat men best van 't bekende naar het onbekende gaat ». Dat is meestal de goede methodiek voor elke nieuwe les, maar ook de methodiek voor de gansche schoolgeest, die wij toch eenmaal moeten wakken willen wij goed werk leveren.

Maar hoe zouden wij toch een gezond systeem kunnen hebben, om tot het onbekende, het doel te komen, als wij zelf zonder kennis van het zwarte kind staan; als wij ons nog niet hebben ingespannen om dag voor dag, jaar voor jaar, een hoekje van het geheel negerkind te leeren kennen, om op dat gekende steunende, het nieuwe, de *o p v o e d i n g*—langs onderricht en vele hulpmiddelen—op te bouwen?

Spreken van intellectuele apathie bij het zwarte kind is maar een kale verontschuldiging voor onze minderwaardige systemen. Niet bij het kind ligt de knoop vast tot het ontluiken van zijn verstandelijke werkzaamheid; enkel bij ons, bij onze persoonlijkheid (.... of onze onpersoon-

lijkheid) bij onze ziens- en denkwijze, bij onze handelwijze, bij de algeheele opbouw van ons schoolwerk.

Als onze kinderen slaafs navolgen, bloot aanvaarden, moeten wij eerlijk durven bekennen, dat ons onderricht oppervlakkig is. Van elk kinderlijk verstand, hetzij Europeesch of Kongoleesch, kan men na enkele weken slaafsche navolging oogsten. Oppervlakkig onderricht onttrekt het kind het genot van het begrijpen en hierdoor de vreugde van persoonlijk werk, en leidt het tot slaafsch navolgen, waaruit slechts karikatuurvorming kan voortspuiten.

Als het onderwijsdoel ons klaar vóór oogen staat en ons systeem gezond is en zooveel mogelijk uit het negerleven gegrepen, zullen de kinderen wel weetgierig, navorschend, ontledend staan tegenover de onderwijskwesties en zal men geen tijd genoeg hebben om hun vragen te beantwoorden. Zij zullen integendeel de stof van hun studiejaar voorbijloopen of, eer nog, ons onderwijs richten. Profiteeren wij daarvan, om

den weg te vinden naar een meer doelmatig programma, dan hetgeen we zelf tot hiertoe volgden. Want het is veelal een troost te zien, hoe die kinderen meegaan en meewillen, en ons welwillend uitnoodigen hen te begrijpen. Zij zouden ons als het ware op de baan brengen, als wij hun maar toelieten en leerden, zonder aanstellerigheid, ons in hun leven te helpen inwijden.

En slechts op die wijze zullen wij hun nooden leeren begrijpen, en de nooden van hun volk. En dan zullen wij ons inspannen om die nooden te verhelpen zooveel het in ons vermogen is, en om zelfs het minste onderricht in dienst te stellen van de hechte opvoeding, van de veredeling van het schoolgaande kind in en met zijn heele volk. En aldus zullen wij ons niet laten meesleuren—ook niet in ons eenvoudig lager onderwijs, en daar vooral niet—met den stroom van oppervlakkigheid en utilitarisme, die helaas! zooveel jaren reeds door Europa en z'n scholen vaart en ook Kongo dreigt te verwoesten.

M.M.

R e s u m é .

On prétend souvent que l'élève noir est intellectuellement inférieur, parfois jusqu'à l'apathie complète. Cependant on concède que l'enfant noir dans son milieu est observateur et intelligent. S'il est différent en classe, ce n'est donc pas l'enfant qu'il faut incriminer, mais notre mauvais système d'enseignement. Par nos méthodes inadaptées et nos programmes utilitaristes nous étouffons la vie et l'intelligence de l'enfant noir pour installer le règne du psittacisme. Les faits démontrent que, si l'on emploie le bon système, l'enfant noir cherche à savoir et comprendre intellectuellement aussi bien que l'enfant européen, si pas davantage.

Il s'agit de corriger nos systèmes et de nous adapter aux élèves, au lieu de forcer ceux-ci à s'adapter à nous et à nos méthodes. Les leçons doivent être puisées dans la vie indigène ou s'y adapter. On s'appliquera avant tout à l'étude de la nature, de la langue indigène et de tout ce qui fait le climat physique, social et moral de l'enfant. Il est donc indispensable que l'instituteur apprenne à connaître l'enfant noir—et non seulement l'enfant abstrait. Là-dedans le maître se laissera guider par l'élève. Qu'il dépose sa suffisance: il apprendra à connaître l'enfant noir et trouvera le bon système d'éducation et d'enseignement.

A PROPOS DE VOL.

Il est certain que le vol est commis par les Noirs. C'est naturel : la cupidité est la un défaut congénital de l'homme déchu ; elle est du nombre de ce que les catéchismes désignent souvent du terme impropre de : péchés capitaux. Il n'est donc nullement étonnant de rencontrer le vol chez les indigènes, comme dans tout peuple.

Mais d'autre part, ils connaissent dans leur droit un élément de justice qui s'y oppose.

Le voleur noir vole d'une façon qui étonne l'Européen. Pourquoi ? Parce qu'il en juge autrement. Les applications du principe général qu'il faut respecter le bien d'autrui, varient d'après les peuples, parce que leurs lois respectives ne sont pas identiques « L'histoire témoigne... que le régime de la propriété n'est pas absolument immuable. » (Pie XI, Quadrag. Anno). Aussi voit-on en Europe des interprétations divergentes des droits que confère la propriété. Souvent on y distingue même fort mal entre possession et propriété. Et les Papes se voient dans la nécessité de défendre la propriété contre les abus dans deux sens opposés. Ne soyons donc pas pharisiens en jugeant avec sévérité la conception différente que s'en font les indigènes.

La définition du droit de propriété varie selon les lois nationales. La comparaison des codes Européens serait fort instructive. Rappelons seulement le décret du 6 pluviôse de l'an XII, qui nous régit encore en Belgique, et, qui dit en son art.

544 : « La propriété est le droit de jouir et de disposer de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements ». Ce qui se rapproche de l'adage romain : « *proprietas est jus utendi et abutendi* ».

La notion chrétienne diffère fondamentalement de ces définitions. Pour la doctrine chrétienne, le droit de propriété n'est nullement absolu : il est limité par la fin des biens terrestres. Elle n'admet pas le *jus abutendi*. Et St. Thomas d'Aquin enseigne que : « *Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes.* » (S.Th.II,II,66,2)

Simplisme dès lors d'exiger du Noir l'interprétation que chacun de nous fait sienne, et qui diffère peut-être de celle du voisin, sans qu'on s'en doute.

Il appert qu'on ne peut comprendre la morale d'un peuple sans connaître son droit propre qui, tout en étant basé sur un droit « pur » — et s'il veut être pleinement morale, sur le droit naturel — décide de la détention, de la possession, de la propriété et de toutes les contingences du droit sur les personnes et sur les choses. Pour le Noir, c'est donc son droit positif, sa « coutume » qui s'impose à lui. Il ne connaît pas d'autre droit que son droit coutumier, qui forme sa conscience et exprime sa mentalité.

Si nous voulons juger équitablement de la moralité d'un acte posé par un Noir, nous devons par conséquent le confronter avec son droit positif à lui, et non avec un droit pur ni avec un droit positif étranger à

sa conscience si pas à sa connaissance. (Il est évident que nous parlons ici non de la moralité « objective », mais de la moralité telle qu'elle est présente dans la conscience).

Il s'agit donc avant tout de déterminer quel est le droit coutumier dans tel ou tel groupement.

Quoique les Européens connaissent encore fort mal le droit indigène en général et le droit de propriété en particulier, nous savons déjà que les idées qu'a le Noir sur la propriété et le vol, diffèrent notablement des conceptions et du droit des Européens.

La comparaison avec d'autres conceptions de droit fait ressortir certaines différences. Nous en avons déjà mentionné quelques-unes sur la propriété, dont le vol est juridiquement inséparable. En droit français moderne le vol est l'action de dérober ce qui appartient à autrui. En droit romain il ne fallait pas de soustraction pour qu'il y eut vol; le seul fait d'avoir en main frauduleusement la chose d'autrui constituait le vol: « *Furtum est contrectatio rei fraudulosa lucri faciendi gratia, vol ipsius rei vol etiam usus ejus possessionisve* » (Paul, Dig.). Le *furtum* romain englobait donc les trois variétés modernes: vol, abus de confiance, escroquerie (Cornil, Anc. Dr. Rom. p. 81). A Rome on considérait comme vol le fait pour le dépositaire de disposer de la chose reçue en dépôt et aussi le fait de se présenter comme créancier pour recevoir une somme due à un autre. Pour nous ce sont aussi des délits, quoique nous ne les nommions pas vol.

Chez le Noir par contre, nous voyons couramment et légitimement vendre l'objet remis en gage et plaider pour autrui, en demandant paiement de la créance d'un parent ou ami.

Partout au Congo et loin en dehors

chez les populations dites primitives, nous constatons une grande unité de mentalité au sujet de la propriété et du vol, comme dans les autres matières juridiques. Cette uniformité doit avoir une raison d'être que les ethnologues ont à peine commencé à chercher. Il est cependant nécessaire pour le missionnaire comme pour les gouvernements d'être fixés à leur sujet, sinon nous faisons fausse route: impossible d'éduquer en ignorant la mentalité du pupille.

Mais à côté de l'uniformité fondamentale il y a des lois positives propres aux divers groupements. On pourrait les appeler lois nationales. Nous manquons encore de la documentation qui nous permettrait de distinguer ce qui est de droit plus général et ce qui n'est que loi particulière, application du droit général aux conditions claniques ou locales.

Chez les Mongo, comme dans beaucoup d'autres peuplades, le vol dans le clan est presque sans signification juridique; le vol de l'étranger est presque vertu. Le roumi est-il respecté par le Musulman? Frauder le fisc est-ce péché? Nous sommes trop habitués à des prémisses de charité ou d'unification de l'état pour saisir les idées du droit nègre sur le vol et sur la propriété.

Entre parents nègres on ne se fait condamner que pour le principe, pour rappeler les droits hiérarchiques dans le clan, comme pour maintenir vivante la connaissance du droit. Et là nous avons à apprendre du Noir. Car chez nous on est souvent dur entre parents intimes; probablement parce que nous ne connaissons plus cette forme juridique des rapports familiaux.

Cette attitude de l'indigène s'explique par le fait que le droit interne, clanique

est tout paternel, le clan étant une famille étendue. La paternité s'exprime en fonctions amiables. Par contre le droit externe s'exprime en fonctions contentieuses. L'Europe elle-même est-elle chrétienne au point d'avoir effacé complètement cette distinction? Certains délits ne sont punis que dans l'état où ils ont été perpétrés. Et les relations entre nations et états sont encore toujours de nature contentieuse, et cela souvent jusqu'à l'extrême violence.

Le dépouillement de l'étranger n'est pas considéré comme vol, parce que l'étranger est pour le Mongo sans droit. Ce qui se comprend sans peine dans la théorie juridique de Mr. E. Possoz : le droit c'est la paternité; n'ayant pas le même père juridique, l'étranger est *hostis*. Remarquez de nouveau la ressemblance entre le droit romain et celui des indigènes. Le mot *hostis* désignait à la fois l'étranger et l'ennemi; pour les anciens Européens comme pour les Noirs primitifs l'étranger est *a priori* ennemi; ce n'est que par un pacte d'amitié, et ensuite par la paix généralisée qu'il devient l'hôte. Constatons aussi que, après tant de siècles de christianisme, il est encore difficile pour les Européens d'aimer leurs ennemis et de les traiter avec justice et charité.

Le vol n'existe donc à proprement parler que dans le clan, dans la parenté par alliance et vis-à-vis des étrangers liés par un pacte d'amitié.

Quant aux procès concernant le vol, voici le droit des Mongo. Commis au tort de quelqu'un qui est sujet de la même paternité, le vol est jugé par le «père» du groupement. Le vol de l'épouse ressortit au tribunal du mari. Le vol entre amis est jugé par un tribunal composé des «pères» des

deux parties, assistés au besoin de juristes. Les amis peuvent aussi soumettre le cas au témoin (ndonga, bokolo) de leur pacte. Il en est de même entre deux clans alliés. Pour ce qui est des parents par alliance, théoriquement ils sont étrangers les uns aux autres. En pratique, cependant, on n'applique pas les sanctions coutumières, par égard pour l'alliance¹⁾. Les détails de la procédure : justice dite privée, appel, etc. suivent les mêmes règles que les autres matières judiciaires.

Les sanctions connues par la loi Mongo varient selon les cas : correction paternelle ou maritale, bannissement, esclavage. La correction est une mesure d'éducation. Le bannissement est destiné à éliminer de la communauté un voleur incorrigible; il est appliqué surtout aux cleptomanes; c'est une mesure de sauvegarde pour la collectivité, sauvegarde moins des biens matériels que de l'ordre et de l'honneur. La constitution en esclavage ne diffère pas sensiblement du bannissement; car celui qui a perdu sa «paternité» est esclave, l'esclavage étant pour le Mongo essentiellement l'absence de paternité, donc de droit. Cependant, on peut être banni et envoyé dans son clan maternel, où l'on est chez soi; on peut y être incorporé, naturalisé sans difficulté, et l'on n'y est donc pas esclave. Toutefois, si le voleur ne se corrige pas il sera l'objet d'une nouvelle expulsion, de sorte qu'alors il deviendra forcément esclave.

Le tort causé par le vol doit être réparé par la restitution, par le dédommagement, par le paiement de dommage-intérêt, selon les cas. L'insolvabilité du voleur entraîne sa réduction en servitude.

1) P. Hulstaert : Le Mariage des Nkundo. p. 292.

Le vol est une des fautes les plus honteuses pour le Mongo. Le voleur est hué publiquement, généralement par le cri : ikweke, auquel on répond en chœur : indombe. On ne lui cache pas la méfiance qu'il inspire.

Le vol est le sujet de nombreux proverbes et de beaucoup de fables qui servent à inculquer l'horreur de ce délit.

Le vol caractérisé a pour objet les biens sur lesquels il y a mainmise effective : menus objets d'usage personnel, gibier prise au piège ou autrement, poisson dans une nasse, nourriture sur l'étagère, produits des champs, etc. Beaucoup de vols ne sont qu'un abus d'usage : consommation ou utilisation sans la permission du propriétaire qui ne l'aurait pas refusé si on l'avait demandée.

Nous devons rappeler ici que le Mongo fait une distinction entre propriété privée et propriété de la communauté. Cette dernière n'est pas à comprendre comme un communisme ; elle en est l'antipode, comme elle s'oppose d'autre part à la propriété individualiste de l'Européen. On peut la comparer à la propriété du père de famille qui ne posséderait que pour le bien de la société domestique. Cette forme de propriété, qu'on pourrait appeler paternelle ou patriarcale, concorde avec la fin des biens matériels et de la propriété comme avec la doctrine chrétienne sur cette matière, bien mieux que les aberrations modernes du libéralisme individualiste, de l'étatisme, du communisme, et d'autres -ismes européens. Elle se rapproche fort de celle que Jésus nous enjoint de posséder, au nom de Dieu et pour le bien commun, « comme si nous ne possédions pas », comme de simples administrateurs bénévoles.

La propriété des puînés, par contre,

est plutôt privée, bien qu'elle puisse à son tour être paternelle, vis-à-vis du groupement plus restreint dont le puîné est le « père » ; car la société mongo est organique et hiérarchique, et nullement individualiste et étatiste comme la nôtre.

La propriété des puînés est précaire dans le sens qu'elle est soumise au « père » du groupement. De ce point de vue on pourrait penser à une ressemblance avec la propriété en U.R.S.S. Mais la ressemblance est purement extérieure et superficielle. La nature juridique diffère du tout au tout, les deux systèmes reposant sur des principes diamétralement opposés. En U.R.S.S. la propriété est précarité essentielle ; elle est toute dans le fait, rien ne lui octroie son caractère de droit : logiquement il faudrait, après la production, consommation. La vassalité mongo est, au contraire, humaine, car elle fournit l'usage le plus large sans qu'il y ait vol. Le puîné a des droits à l'usage des biens, non pas à un titre individualiste, mais par l'ordre hiérarchique qu'il occupe dans la communauté ; ses droits émanent d'un ordre supérieur qui s'impose à lui comme à son « père », ordre que le Mongo appelle : ordination de Dieu (bosisé boki Mbombianda, bosisé wa Njakomba). La loi mongo est donc restée un peu vague à nos yeux : elle n'en est que plus religieuse et plus personaliste.

Un autre ordre d'idées nous permet d'approcher davantage la question de la propriété et du vol. C'est l'opposition entre le fait et le droit. A l'encontre de tout droit, même le plus solide comme celui du « père » de famille ou de clan mongo, il reste toujours subsister la possibilité du fait, dans notre cas : la maîtrise effective contraire au droit de paternité. En Europe

on dit encore à présent: en fait de meubles possession vaut titre. C'est là sans doute un vestige d'un droit plus primitif dont l'énoncé est: le fait crée le droit, c'est-à-dire: sans maîtrise effective pas de possession et partant pas de droit. Ce principe des Romains est encore vivace chez les Mongo, bien qu'il ne soit pas le seul à régir le droit de propriété. Ce principe explique le droit personnel de sanctionner la maîtrise des biens extérieurs, le système de la justice privée, système aboli à Rome seulement vers le commencement de l'ère chrétienne, mais qui n'en continua pas moins à être appliqué par les individus lésés, et cela jusqu'à nos jours. ²⁾

Ce principe et ses conséquences expliquent aussi comment le Mongo féru de justice peut goûter et approuver des centaines de fables qui racontent les ruses des petits pour déposséder les puissants et dans lesquels le faible astucieux est représenté sous un jour plus favorable que le possesseur fort et moins malin.

Tout ce qui précède explique aussi nombre d'attitudes des Noirs devant le problème de la propriété et du vol. Pensons aux boys, aux clercs, aux nombreux indigènes au service de l'Européen. Larcins, vol patents, abus de confiance, déficits frauduleux ou causés par des abus d'usage, quelle note morale l'indigène leur attache-t-il ? Y voit-il même un accroç à la justice ? La question peut être posée, sans que nous prétendions pourvoir la résoudre actuellement. N'oublions pas que l'Européen est à ses yeux l'étranger et l'étranger puissant qui l'a soumis.

Une autre considération peut être relevée ici. Le Noir ne comprend pas ses

relations avec le Blanc, tel que celui-ci les envisage. L'indigène connaît la paternité, sur laquelle il tend toujours à mouler les autres relations, même la clientèle, l'esclavage, etc. Il n'y a pour lui que deux positions juridiques : paternité = droit et absence de droit, celle-ci convenant à l'étranger. Tout en considérant le Blanc comme étranger, l'indigène tend spontanément à ranger ses relations avec lui dans son droit, dans l'ordre de la paternité. Les biens que possède le Blanc deviennent alors comme les biens du père de famille, et les vols, etc. comme des abus d'usage. Et les infractions lui semblent d'autant moins graves que le Blanc, tout Blanc est à ses yeux richissime. Et nous devons concéder que la différence entre les possessions est énorme ; et subjectivement elle n'est pas la moindre pour ceux qui, s'étant dégagés de la communauté indigène, sont pris dans le mouvement de la civilisation matérielle et économique européenne. De fait, c'est précisément dans ces milieux que les vols caractérisés se commettent. Et l'augmentation des vols croît de pair avec le « progrès de la civilisation ». C'est fatal, car la cupidité de l'indigène est stimulée par la civilisation avec les moyens variés dont elle dispose et surtout grâce à une atmosphère où l'économique et tout ce qui s'y rapporte s'entourent d'une gloriole éblouissante et se présentent au Noir comme un paradis terrestre retrouvé. De cette excitation de la cupidité naît naturellement la conscience d'une disproportion entre la richesse du Blanc et celle du Noir, conscience qui deviendra toujours plus vive au fur et à mesure que la possession stimule la cupidité et que s'aggrave la disproportion entre les besoins croissant sans cesse et les moyens insuffisants.

2) Cornil, Ancien Droit Romain, p. 56, 58, 119.

Il est permis de préserver et de défendre sa propriété contre les attaques injustes. Mais cela ne donne pas pour autant le droit de mépriser le voleur. Et surtout, cela n'équivaut pas à l'éduquer. Or, celui qui prétend civiliser doit éduquer le pupille ; pour cela il faut autre chose que des punitions. Sévir pousse à la révolte : et une peine estimée injuste nous incite à réagir.

On est moins enclin à mépriser la délinquant quand on connaît l'idée qu'il se fait de son acte, quand on saisit sa mentalité juridique, morale, psychologique, quand on se rend compte de ses mobiles et des circonstances. Or la nature psychologique et la note morale d'un acte qu'on nomme vol dépend de la notion que le voleur se forme de la propriété, et cette notion découle, pour

la masse des hommes, du droit et des idées du milieu. Il semble qu'on peut même affirmer que, pour l'indigène, à part peut-être l'une ou l'autre exception moderne, sa conscience intime n'est formée que par son droit coutumier.

Pour éviter le mépris, faute extrêmement grave pour tout chrétien, manquement aussi bien à la justice qu'à la charité, il est donc très utile de comprendre le droit de propriété chez l'indigène. Et si l'on veut civiliser, au sens élevé du mot, la connaissance de ce droit est indispensable. Elle est d'autant plus obligatoire que l'on est engagé davantage dans l'œuvre délicate entre toutes d'éduquer les individus ou les collectivités.

N. D.

LITTÉRATURE INDIGÈNE.

La protection dont les missions d'Afrique, catholiques ou protestantes, entourent les langues des peuples évangélisés, se prolonge normalement dans des efforts pour susciter une littérature. La littérature, en effet, est l'épanouissement d'une langue et son plus beau fruit. Des œuvres littéraires ont ainsi été produites un peu partout par les missionnaires. Guidés et stimulés par eux, des indigènes ont marché sur leurs traces.

La création d'une littérature indigène est surtout avancée dans les possessions anglaises, bien que celles-ci diffèrent notablement entre elles dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres. Dans les possessions des autres puissances, elle est pratiquement inexistante, à cause du dédain qu'on y manifeste à l'égard des langues indigènes. Au Congo Belge, elle est poussée activement, mais elle y est contrecarrée par la faveur dont jouissent les langues commerciales intertribales. Et ici le mouvement n'est pas stimulé officiellement comme il l'est dans plusieurs colonies et protectorats britanniques.

L'œuvre littéraire consiste jusqu'à présent presque exclusivement en traductions de la Bible ou d'ouvrages européens. Elle vise moins à l'art qu'à l'utilité pratique, que celle-ci soit d'ordre religieux ou pédagogique ou simplement matériel. Les œuvres artistiques demeurent extrêmement rares.

Cela ne tient pas au manque de sens artistique véritable chez les indigènes. Comparons, par exemple, leur style oral très développé et d'un niveau relativement élevé avec les productions littéraires des peuples européens dans leur stade primitif. Il faut plutôt en chercher les causes, d'une part dans la malléabilité et le désir d'imitation de nombreuses peuplades africaines, et d'autre part dans l'utilitarisme européen, lui-même étroitement lié à un complexe de supériorité qui engendre un certain mépris pour les valeurs indigènes et auquel il faut ajouter un manque de compréhension, une idée insuffisante de la manière dont se développe normalement une véritable littérature.

Les maîtres européens ne comprennent la

beauté littéraire que sur le modèle de ce qui est produit par leurs propres patries. Les élèves indigènes les imitent pour ainsi dire servilement. Leur éducation, faite en dehors du milieu ancestral et dans un esprit nettement différent, les détache toujours, dans une mesure souvent très grande, de leur communauté. L'enseignement ne parvient pas à se defaire de l'esprit européen et des formes occidentales. Et il semble pas qu'avec le progrès de la colonisation la situation s'améliore; c'est plutôt le contraire qui se produit. Les réactions restent trop rares et surtout trop localisées pour pouvoir produire un effet palpable. L'euro-péanisme éblouit l'indigène, au point de rendre encore plus ardue la réaction qui prend l'air de contrarier le désir de développement des autochtones. Il faut plus que du courage pour ne pas se laisser entraîner par une démagogie facile. S'il n'est guère aisé de protéger contre eux mêmes des enfants — ce qui est le premier devoir de l'éducation —, cela est encore bien plus difficile quand on a à faire à des groupes d'individus désireux de briser les liens salutaires de la tradition et qui ont assez d'intelligence pour savoir ce qu'ils veulent, mais qui, d'autre part, peuvent être assimilés à des enfants, au point de se leurrer de belles apparences et ne pas comprendre leurs véritables intérêts.

Les maîtres européens ont la tendance naturelle de favoriser ce mouvement, même lorsqu'ils ne l'encouragent pas ouvertement. Ainsi l'Institut international des langues et civilisations africaines, qui est un partisan sincère et fervent de l'épanouissement de civilisations autochtones, ne semble pas pouvoir se defaire de cet état d'esprit dans ses concours annuels pour stimuler la production de littératures indigènes. Je ne veux pas généraliser, puisque je ne puis juger que du concours pour des travaux en lomongo. Mais notre conclusion se dégage des résultats de ce dernier concours, dans lequel le premier prix a été décerné à l'œuvre qui plait le plus aux Européens, parce qu'elle se rapproche davantage des genres en vogue chez nous, tandis que des ouvrages conçus dans

un esprit plus indigène ou plus propres à favoriser une littérature nettement indigène, sont relegués à l'arrière-plan.

Ceux qui sont sincèrement dévoués à la cause de la littérature indigène et qui désirent stimuler son épanouissement auraient intérêt à se rappeler ou à étudier l'histoire de la littérature chez les peuples civilisés, européens ou asiatiques, anciens et modernes. Toujours et partout la littérature supérieure est issue de deux sources coulant parallèlement : la littérature religieuse et le style oral ancestral. En Europe la littérature religieuse — Bible, écrits des Pères de l'Eglise, livres de dévotion, etc. — a servi non seulement l'établissement de la culture européenne et l'épanouissement de la religion chrétienne ; elle a aussi contribué puissamment à l'éclosion des littératures nationales. Il en a été de même chez les peuples anciens et chez les peuples de haute culture asiatiques. Et il n'en sera pas autrement en Afrique. Le style oral est le second fondement de la littérature qui en est la continuation. Il est aussi indispensable que les écrits religieux. Il est comme la matière première qui est fécondée par l'esprit religieux exprimé en langage humain.

Si l'on veut contribuer à l'éclosion d'un véritable art littéraire, on doit d'abord utiliser ces deux sources. Le style oral doit servir de modèle. La richesse remarquable de ce trésor chez les peuples congolais et son niveau artistique relativement élevé, fondent l'espoir d'un avenir magnifique pour les littératures africaines.

Il s'agit, par conséquent, de sauvegarder de la destruction cet héritage des peuples africains. Et cela tant en collectionnant les œuvres existantes, qu'en protégeant l'esprit artistique indigène

contre les influences délétères tant extérieures qu'intérieures. Dans cette dernière catégorie on doit ranger particulièrement les tendances modernes de superficialité, de matérialisation, de mépris pour les valeurs indigènes.

Enfin, on ne peut négliger la protection effective des langues indigènes contre tout ce qui tend à en abaisser le niveau, à les appauvrir, à les anémier ou à les tuer, au profit de langues étrangères ou commerciales. Ces dernières surtout tendent fatalement à niveler et à réduire considérablement les moyens d'expression artistique. Or, sans une langue riche, fine et nuancée, une littérature qui mérite ce nom est inconcevable. L'expression du sentiment artistique, de la beauté sentie et comprise, en paroles est nécessairement nuancée. Elle a un besoin connaturel d'un instrument adapté. Si déjà les grands littérateurs d'Europe souffrent si souvent de l'insuffisance des moyens que leur offrent nos langues pourtant très développées — au point de devoir recourir presque continuellement à la fabrication de nouveaux termes, à l'emprunt aux dialectes, ou à des changements sémantiques — que pourrait-on espérer d'une langue appauvrie et anémiée comme le sont forcément les langues commerciales ? Tout le monde peut s'apercevoir du déclin de l'art littéraire indigène, dû en bonne part à la faveur dont jouissent ces langues. Et parce qu'elles sont intertribales, sans attaches sérieuses avec un peuple déterminé, donc sans individualité, elles manquent de style oral, et tendent à faire disparaître celui des peuples qui adoptent ces langues. De ce fait encore, elles ne peuvent que contrecarrer l'éclosion de littératures indigènes.

I.E.

Over het dialekt der Boyela.

(vervolg)

6. Infinitief.

a) gewone vorm, beginnend met li, dat gewoonlijk afgekort is tot i. Vóór klinkers is het prefix y. Evenals in andere dialekten wordt deze vorm gebruikt in meerdere gevallen waar Nk. den noemvorm bezigt. Voorbeelden: áf'ólótsi litéfela nd'éka-lási=het is niet goed te spreken in de klas; mpongúta ikela=ik zal het niet meer doen; bolemo bondá iluta nkuka=het werk van den blaasbalg te blazen; ámbösíla yasa=hij heeft gedaan met zoeken; ándé ifelya lotómo ko ándé yáya jöi=als hij het bevel niet opvolgt zal hij een palaber hebben!

b) De versterkte vorm voegt aka bij als in Pr. Gr. bl. 123.

c) de afstandsvorm heeft als prefix: yö, vóór klinkers: iyó; bv. tskenda yökota bokondola=wij gaan het bosch kappen; bá-kenda iyóna bekélé=zij gaan maniokstekken planten.

d) de afstands-vorm op verscheidene plaatsen voegt den uitgang áká bij den gewonen vorm, als in Nk., bv. bákendákí iyúmbáká mmbá=zij gingen palmnoten kappen (op meerdere plaatsen).

7. Noemvorm.

Uit hetgeen hierboven gezegd is van den infinitief a) blijkt dat de noemvorm weinig voorkomt. Eén geval heb ik opgeteekend: bási bandá mméámela=drinkwater; waaruit blijkt dat de verdubbeling van den stam bijna volledig is, zooals in het dialekt der Elinga van het Tumba-Meer (K. O. VI, 1940, bl. 12).¹⁾

8. Onregelmatigheden.

Het ww. yá=komen heeft ook soms den lagen toon. Dit verschijnsel komt ook voor bij de Bongandó en Bosaka. Ik kan niet uitmaken welke regels het loyela bij deze omwisseling volgt. Voorbeelden: bonto iko ayakákí má kó=van waar kwam die mensch. (Op te merken valt dat ook het persoons-prefix in dit geval den lagen toon neemt) ómboyaka ndá lilako=ben je naar de les gekomen? basúa báyaka'ló etám'elé kó=wanneer zullen de booten komen?

In den afstands-vorm komt, naast áóyé, ook voor: ayóyí; ook deze vorm heeft een laag prefix. Het is mogelijk dat deze afwijkingen te wijten zijn aan longandó-invloed.²⁾

Naast ka=geven komt ook kaya voor (Pr. Gr. bl. 38), bv. ónkáké=geef me; báölokaya=ze hebben u gegeven; áfökayé=hij geeft hem niet; bákayákí=zij gaven hun.

De imperatief van « gaan » is: ntsɔ-ko, ntsɔkɔkɔ; mv. lɔntsɔkɔ; de ɔ van de klankgreep ntsɔ is langer dan in Nk.

9. Het Koppelwoord.

Het praesens gebruikt de afgekorte

1) Vergelijk ook de verdubbelde werkwoorden als okeákefaka=wees omzichtig.

2) In volgende zinnen komen beide tonaliteiten naast elkaar voor, zonder dat ik kan uitmaken welk het verschil er tusschen is: Vr. Mpéngɔ áóyá lómi ané= is Mpéngɔ gisteren hier gekomen? Antw. áóyá lómi ané — Vr. Baiyé áyáki lómi ané= Kwam Baiyé gisteren hier? Antw. áóya, of: áóyaka lómi.

vorm zonder l, verbreid in veel dialecten van de Môngo; dus: nde, we, ae, toe, loe, bae; met zaken-prefixen: boe, ee, enz.

De volledige vorm le wordt gebruikt, gevolgd door lα = met, in de beteekenis van « hebben. » Dit laatste kan ook vertaald worden door áta = bezitten, of door den statief van káta = vasthouden, dus: kátsi. « Zijn » kan ook worden weergegeven door den statief van yalema = zijn, dus: yali. Voor plaatselijk zijn, zich bevinden, gebruikt men den stam yala of yaa.

De ontkenning van het praesens heeft den stam -fa als in Nk. De bevestiging van het verleden heeft in den gisteren vorm den stam kí als in Nk. doch in den vandaagtijd gebruikt men den gewonen vorm van den stam yaa, bv. ámböyaaka = hij is geweest. De ontkenning van het verleden verschilt van Nk. door het infix tó in plaats van tá.

Voorbeelden: ae ndë wányá = ale a wányá = hij is verstandig; etóo eyalí bób = etóo ee ndé bób = het kleed is goed (let op het gebruik van het versterkende ndé bij den korten vorm el); tóma tóné oe nd'ól = tóma tóné toyalí bób = deze zaken zijn goed; tófa mpaka, toe ndé bá nãmpou = wij zijn niet oud, wij zijn jongelui; ale la botá l'akulá = hij heeft boog en pijlen; ófokátsi ěmba = je hebt niets; ómböyala ndá'ilako la nkésá = je was van morgen niet in de les; tóyaákí ndá lkela = wij waren te lkela; tókí balaki mā ndéle = wij waren vroeger onderwijzers.

Relatief.

De algemeene vorming is als in Nk. Afwijkingen komen hoofdzakelijk voor wegens de infixen der onderscheiden vormen. De voorbeelden hieronder zullen de zaak

het best uitleggen.

1. Onderwerps-relatieven.

Praesens voegt soms ndó tusschen stam en prefix (dit wordt dan laag); bv. wáto bondókitéla = de prauw die stroom-af vaart; naast: banto bákendá = de menschen die gaan. Soms is de uitgang laag.

Bofifo vandaag: banto bãmbãkẽndáká = de menschen die zijn weggegaan.

Een andere vandaag vorm: wáto bõmbõleka = de prauw die voorbijgekomen is.

Bofifo-gisteren: nkoi ěmbokátáé = ěmbutáé lómi ntaa ená ngóya = de luipaard die gisteren de geit van moeder gepakt heeft.

Bofifo-negatief verschilt van Nk. door infix to in plaats van tã: wálá bõtskõtama (vandaag), bõtskõtámá (gisteren) = de boálá die niet gekapt is.

De verleden tijden zijn als Nk.

Als futurum heb ik slechts opgetekend het praesens + oló.

Afstandsvorm als in Nk. Van « komen » bestaat de onregelmatige vorm: iy' ãny'áyóyí lá mbóka = ginds komen zij over den weg (zie boven onder absolute vormen, n° 8, Onregelmatigheden).

Nog-niet-vorm. Afwijking in het infix (to voor tã): ntaa ětófóóta = een geit die nog niet gebaard heeft.

Statief als in Nk.

Gewoonte: in aansluiting met de absolute vormen: bonto öyškendé; bonto öyaikendaka.

2. Regiem-relatieven.

Praesens is gelijk aan den onderwerps-relatief als in Nk: batófó bätóngá afá = de matten die vader vlecht.

De ontkenning verschilt van den absoluten vorm slechts door den toon van het prefix : bosóngó bǒfókté emí = de boom dien ik niet kap.

Bofifo wijkt af door uitgang van het onvervoegde werkwoord; bv. bailo bǎki nkána okúmáá nǒ = welke zijn de onkruiden die je zuster heeft uitgetrokken (vandaag); tǒma tǒkí ándé wátáá = de zaken die hij (gisteren) in bezit heeft genomen.

De ontkenning van de bofifo kan met of zonder relatief hulpwoord uitgedrukt worden. Bv. mpoké étókenga ngóya = mpoké ěkí ngóya otókenga = een pot die moeder niet heeft gevormd.

De gisteren-tijd heeft : étókengá, en : ěkí... otókengá.

Verleden : als Nk.; de ontkenning heeft echter het infix tó en het werkwoord wordt niet vervoegd.

Een futurum heb ik niet opgetekend.

Afstand : als Nk.

Gewoonte. Men gebruikt de relatief van ya = zijn, als hulpwoord; bv. belemo bǎyǎk' isó likambaka = de werken die we plegen te verrichten. In dezen zin wordt, evenals in Nk., ook de afstands-vorm gebezigd.

Een meer eenvoudige vorm komt ook voor : aik'ǎyǎ inyó ikendaka nd'ókonda lóyailyakaka nyama é = als gij naar het bosch gaat pleegt gij dan dieren te doden?

Om meer de verleden gewoonte uit

te drukken gebruikt men : á is'ókómbaka = zooals we plachten te dansen.

Nog-niet-vormen. Twee vormen als in Nk. (Pr. Gr. bl. 228) : ekeké etóóte nkǒkǒ = nu de kip nog niet heeft gelegd; etáma ěkí bendélé otóye = toen de blanken nog niet gekomen waren.

3. Algemeene relatief-prefixen.

Naast het algemeen prefix e dat den tijd, de plaats, de reden aangeeft, komt ook a voor met dezelfde beteekenis. Denkelijk is het verschil dialektisch, als in Nk. (Pr. Gr. bl. 106). Ook het algemeen prefix o-ba komt voor. Na ngá = zooals, hoort men zoowel het prefix o als e (evenals in Nk.). Dit voegwoord kan ook wegblijven, zoodat enkel de relatief met prefix a of e wordt uitgedrukt.

WOORDAFLEIDING.

De afleiding van substantieven en onomatopeeën van werkwoorden is als in Nk, doch sommige afleidingen nemen andere prefixen en uitgangen, ofschoon volgens dezelfde toonregels. Bv. itúnji = volwassenheid, rijpheid (Nk. botúndú), bǒfǒnda = rotheid (Nk. efǒnjú), ilǒmbǒ = gebedel (Nk. lǒlǒmbǒ), lofatsí = valsche beschuldiging (Nk. efatsí.)

Onomatopeeën uitgaande op aa (Pr. Gr. bl. 171) heb ik niet gevonden.

G. Hulstaert, M.S.C.

EPISTOLARIA

TALen Rond het KIVU-MEER.

Kivu is een grensstreek. Er bestaan twee groote groepen. De Westelijke groep bevat: **kinyanga** (streek van Walikale - Masisi), **ki-rega**, **kibembe** (ten Zuiden van Uvira). In deze groep bestaat geen lidwoord of bepalende klinker vóór her klas-prefix. De Oostgroep bevat: **kinyarwanda** (Lulenga - Jomba - Rucuru); **kihunde-kitembo** (dit laatste een dialekt van kihunde); **mashi** en zijn voornaamste dialekt **mahavu**; eindelijk het **kifuliiru**. Heel deze groep heeft een kenmerk dat men weervindt in Buganda, Bunyoro, Ankole, Karangwe, enz.: de bepalende klinker vóór het klas-prefix.

Oost- en West-groep verstaan elkaar niet. Van zijn kant vormt het kinyarwanda een sterk geïndividualiseerde groep met het kirundi.

Kihunde-mashi-kifuliiru zijn één groep, waarvan de sterkste het mashi is. De gebruikers van deze drie talen verstaan elkaar tamelijk gemakkelijk: kinyarwanda of kirundi verstaan ze veel minder. Tot hiertoe is er geen teken dat er op wijst dat een van deze groepen of van deze talen zich door een andere laat aanvatten: elk heeft haar individualiteit.

Het schijnt aangeduid dat het kihunde-kitembo-mashi-mahavu-kifuliiru mettertijd in één taal zouden samenvloeien, maar ik geloof dat het wel eenige moeilijkheid zal meebrengen; het ware nochtans de moeite waard, want deze groep bevat meer dan de helft van de totale bevolking van het Vikariaat, niettegenstaande de kleine uitgestrektheid van hun land. 't Is een half miljoen menschen, de voorloopers van de Bantu die uit het Noord-Oosten kwamen: hun westgrens is ook de grens van het Evenaarswoud.

Wat het kinande of liever ekiyira (zij zelf noemen zich Bayira) betreft: al de inlichtingen me gegeven door een seminarist behoorend tot dien stam, duiden erop dat het een zuster taal is van kinyarwanda en mashi, met eenige zeer eigenaardige bijzonderheden, bv. de woordklas die in andere talen n als prefix heeft in enkelvoud en meervoud, heeft bij hen als meervouds-prefix **esyon**: **endale** (leeuw), mv. **esyondale**

(in het mashi is dit **entale**): - de noemvorm van het werkwood, in 't kinyarwanda: **ku** (of **gu**): **guha** (=geven), in 't mashi: **ku** en soms **i**: **kuha**, soms **iha**, in het ekiyira: **eri**, dus: **erha** (**eri** is hetzelfde prefix als **i**); — het intensiteitsaccent valt op de voorlaatste lettergreep van het woord; enz.

Van de **Bakano** heb ik nooit hooren spreken. Hier zijn **Bahunde** die er ook nooit over gehoord hebben. Op de plaats waar men de **Bakano** logeert (cf. Moeller, *Les Grandes Lignes des Migrations des Bantous*, I. R. C. B., 1936) woont een stam die men overal in Kivu kent als **Batembo** (de **Bashi** zeggen: **Barhembo**).

Het groote eiland in het Kivu-Meer heet **IJWI** (niet **Kwijwi**, zooals men dikwijls schrijft). De bevolking is er overwegend **Bahavu**, maar er zijn ook tal van **Banyarwanda**; een mengsel dus, ook wat de taal betreft. Zij zijn bekend om hun slordig spreken. De Missionarissen gebruiken er eenvoudig **mashi**.

De **Bavira** zijn een kleine stam met eigen dialekt, dat tot het **kibembe** schijnt te behooren en aan het verdwijnen is; het wordt opgeslorpt door het **kifuliiru**, naar me een seminarist vertelt die tot dien stam behoort.

GEBRUIK DER TALEN IN KIVU. De Blanken der administratie gebruiken het **kingwana** (dat men hier met den naam van **kiswahili** doopt). Ik heb er nochtans wel een paar gekend die zich aan de taal der streek interesseerden, en onder de planters vindt men er ook die ze spreken, hoewel het een uitzondering blijft. De missionarissen gebruiken de taal der streek voor het godsdienstonderricht en den omgang met het volk; maar in centra als **Bukavu** en **Uvira** gebruikt men ook **kiswahili** voor de vreemdelingen.

Op school wordt echter het onderwijs in het **kiswahili** gegeven in heel het vikariaat, terwille van het groot getal verschillende talen en dialekten: het is immers niet mogelijk in al die spraken schoolboeken samen te stellen. Dit systeem heeft natuurlijk zijn nadeel, en hier zou de éénmaking van dialekten goed van pas komen; maar tot hiertoe is men er niet mee begonnen

R. Claire.

Nyakibanda (Rwanda)

DILEMBA,

de weldoende Nkisi van het Huwelijk.

VOORBEMERKING OVER ONZE TOONTEEKENS. 1)

Mijn toontekens vragen een woordje uitleg. Graag had ik verwezen naar onze *Proeve van Mayombsche Tonetiek*, maar ... de uitgave is op de lange baan geschoven: de oorlog!

Vooreerst, het is niet doenlijk. alle klankgrepen volledig te toontekenen: in mijn stelsel is zulks ook niet noodig.

In beginsel teeken ik alleen den hoofdtoon, d. w. z. den toon der klankgreep die de hoofdklem draagt; bv.

malävu, *palmwijn* = stijgend

diba, mâba, *oliepalm* (en = dalend

1) N. v. d. R. - Uitleg der gebruikte lettertekens (voor de tonen nemen wij als voorbeeld de letter a):

á = gelijkmatig-hooge toon,

à = gelijkmatig-lage toon,

ã = gelijkmatige middelhooge toon,

ǎ = stijgende toon,

â = dalende toon.

u en i met stijgenden toon worden hier weergegeven door kursieve u en i.

ñ = de harde nasaal uit: mu-, van mu-ba;

m (kursief) = de corresponderende harde lipnasaal (Schrijver geeft deze klanken weer door een streepje boven de letter).

ñsítu (minsítu), *bosch* = } middel-
'kuíku (ki-bi-) 2), *een boompje* = } toon
khóze, zikhóze, *klimreep* (en = hoog-
gelijkmatig
nzàngala, *koorts* = laag-gelijkmatig

Door ieder dezer toontekens wordt tevens de woordmelodie aangeduid: men vergeet niet dat een gegeven toonhoogte zulkdanig is met betrekking tot de volgende en desgevallend de voorgaande klankgrepen.

Dan, de tonen der overige lettergrepen (lettergrepig prefix of infix, suffixen, partikels...) zou ik trachten onder regels te brengen. Alzoo bv. het énkelt lettergrepig prefix is laag, hetzelfde gevolgd door -n- als tweede prefix, is doorgaans hoog betoond: dit laag en dit hoog teeken ik niet. Uitgangen en suffixen volgen vaste regels...

Over dat alles kan ik hier niet uitweiden. Om slechts van het werkwoord te gewagen, hetwelk reeds op zich zelf zoo rijk is aan vormen en aspecten: er zijn vijf tonologische vervoegingen, naar gelang

2) Het afkappingsteeken (') vóór een woordstam beduidt dat een weggevallen prefix of infix, nl. ki-, bi-, bu-, of ku-, een versterking der volgende klankgreep teweegbrengt.

van den hoofdtoon van den naamwoordelijken noemvorm.

Een andere (voorloopige) beperking is deze: den hoofdtoon teekenen we (in zooverre mogelijk) alleen maar op de voornaamste losse woorden, laten we zeggen: op de vakwoorden. In het zinsverband echter zijn de veranderingen van den hoofdtoon zóó ingewikkeld, dat er voortsnog niet aan te denken valt, dien telkens op te nemen en te teekenen. Al heb ik er veel op 't papier, nog heb ik ze niet alle in de ooren, daar we allen, jammer genoeg, de taal hebben aangeleerd... zónder de tonen.

Wat ons daarbij nog ontsnapt, dat is de juiste waarde der melodie. Hebben we die eenmaal beet, zooals de inboorlingen die «voelen», dan eerst zal alles van zelf gaan... De zwarte kent in zijn taal, niet zoozeer woorden, nog minder woorddeelen, als wel toongroepen. Vandaar het rythmische van zijn spreuken en geijkte formules, de maat en de zangerigheid van zijn redevoering—en dit is een vingerwijzing voor de beoefenaars der *Ars poëtica*—vandaar ook zijn behoefte om teksten, zelfs uit een vreemde taal, tonologisch aan te leeren en op te zeggen; vandaar nog de neiging van half-geletterden om woorden aan een te schrijven die, volgens ons, behoeven gescheiden te worden. Elke toongroep, nu, m. a. w. elke kleine melodie, wordt beheerscht door den hoofdtoon der groep, is een ontwikkeling dier melodie.

De heele klankgroep wordt dus beïnvloed en bepaald door den hoofdtoon: aldus de woorden met suffix: *mukhōdila*, *zigscheut*, die men kan 'kōla, *afbreken*;

aldus de woorden die gevormd zijn door herhaling: *lusāku-sāku*, *heil wensch, zegenkruid*, uit: *sāku*: beide stijgende melo-

die:

of naamwoorden-uit-werkwoord met voorwerp: *kiāla-miōko*, *een vrucht die yāla miōko*, als 't ware de handen openspreidt:

aldus nog: heele woordengroepen, die ik denk te moeten noemen: tonologische volzinnen.

Elke klank heeft bovendien een zekere lengte in *duur*, waaraan de hoofden de andere tonen noodzakelijkerwijze deelachtig worden. Wordt nu een woord bv. verdubbeld en versneld, zooals in verkleinwoorden en verdapperingsvormen, dan wordt automatisch de woordklem alsmede de hoofdtoon ontubbeld: *ndimbu* = *ndimbu-dimbu*, *vogellijnboom*; *nkēfo* = *nkēfo-kēfo* = *inlandsche peperrank*.

Voor een geoefend oor zijn de gelijkmatig hooge en lage, en de stijgende en dalende tonen niet heel moeilijk te vatten. Doch de «middeltoon» (dien we beter zouden «eenvormige toon» noemen) is, op zich zelf beschouwd, meer weifelend, meer onvast, meer vatbaar voor wijziging. Het is de toon der éénlettergrepige hoofdwoorden, zoolang zij éénlettergrepig blijven, prefixen niet meegeteld; de toon van vele beeldwoorden, dat zijn woorden in wording; de toon ook van andere hoofdwoorden.

Het eigenaardige van onzen middeltoon is, dat hij voortloopt, ongeveer dezelfde hoogte houdend, op de werkelijk of mogelijk volgende klankgrepen. Hij duidt dus veeleer de geschiktheid aan, om voort te loopen op de heele melodie, die derhalve middel-gelijkmatig is: 'sūngu (ki-bi-), 'sūngu-sūngu, *stekeltje*; *dilēmba-lēmba*, *Brillantoisia alata*.

Wat meer is, de betrekkelijke hoogte van den middeltoon wordt beïnvloed o.

m. : door den hoogtoon van een spraak- kundig prefix, nl. waar dit prefix gevolgd wordt door een tweede prefix -n- : dan hebben we een lagen middeltoon, bv. mundaмба-yaка, *maniok-toebereider*, een rankje waarmede men een blad op den maniokpot bindt, uit : 'lämba en di) yäka ;

alsook door een voorgaanden of een volgenden stijgenden toon, bv. mbäla tädi, *steenjam* ; ditöndi-ngöma, de *Canna*, wier zaadbolletjes «graag meedoen (meerrammelen) met den danstrom» ;

verder : nüngu zi khëfo, *peperbolletjes*, enz.

Maar de regels van deze toonwijzigingen zijn niet onfeilbaar.

En dan heb ik nog niets gezegd van de dialektische verschillen. Een belangrijke gewesttaal, ons 'Sundi, wijkt merklijk af, ook in tonetiek, van ons gewoon Mayombsch, het Kivungani. Doch zulks geschiedt weer volgens vaste regels, en het heeft er allen schijn van, dat de melodie in den grond dezelfde blijft.

* * *

In « *Mayombsch Idioticon* ¹⁾ » en, iet- wat uitvoeriger in « *Mayombsche Namen* » ²⁾, hebben we vroeger medegedeeld wat we toenmaals wisten, of meenden te weten, over het heidensch « huwelijksakrament bij « DILEMBA ». Een boeiende sage, waarvan de held Kimona-mambu, de Wonderziener, wel iets weg heeft van den « zoon Gods » Libandja (of hoe heet die ook weer?) der Nkundo-volken, leerde ons bovendien den hemelschen oorsprong van dat Geestesgedoe! ³⁾.

Spijtig maar dat legenden in 't algemeen en deze in het bijzonder zoo 'n luttele geschiedkundige waarde bezitten:

1) *May. Idiot.* I en II, Gent (Kon. VI: Akademie), drukk. Erasmus 1922; III; *Congo-Bibliotheek*, Brussel.

2) *Mayombsche Namen*, Leuven, 1934.

3) *Tsimona-mambu* of de oorsprong van het huwelijk bij Dilemba, verschenen in ons toenmalig maandschrift *Tsungi mona*, en in « Congo », Oct-Nov. 1926.

ook voor hen die dat vertellen, blijft het... een aardig vertellingske van linge-linge- lingske!

In de laatste tijden nu, al talende naar fetisjerij en aartsvaderlijke woordkunst, heb ik iets meer vernomen over dien LEMBA. Zoodat het de moeite loonde, het oudere materiaal eens na te zien en aan te vullen.

Van meet af aan kan men zich afvragen, welke rang den nkisi Lemba dient toegekend in de hierarchie van Geesten en fetisjen. M. a. w.: hoe zullen wij, met ons systematiseerend verstand, den Dilemba cultus inschakelen in de animistisch-fetisjistische wereldbeschouwing onzer Zwarten?... Eenerzijds: Godsdienst- zonder-meer is het niet, noch afgoderij. Anderzijds: een instelling, zoo oud en zoo belangrijk, en laten we er dadelijk bijvoegen, zoo verspreid, is ook geen alledaagsche fetisjerij, nog minder een gemeen kindoki,

behekserij, of enkel verweermiddel daartegen. Wat dan?

In onze Bakhimba¹⁾ hebben we getracht de synthese op te bouwen van de godsdienstige en bijgeloovige opvattingen onzer Mayombsche Bakongo:

Nzambi phungu, het Opperwezen, de eenige « God », staat onmetelijk verre bovenaan;

de Bikinda bi tsi, die eertijds, na de Godheid, de hoogste plaats moeten bekleed hebben in het wereldbestuur, maar allengerhand verdrongen werden door de Bakisi ba tsi, Numinosa, dewelke, als eigenaars van den grond, de ambtelijke aanstelling der hoofdlingen in hun bevoegdheid hadden, meester waren over de gewijde begraafplaatsen, enz...

Met deze Aardgeesten waren aanverwant:

eenerzijds de gramstorige K hit a-geesten, dewelke zooveel te zeggen hebben in het Kimphasi der oostelijke Bakongo's en bij de Zinkhimba van Soyo,

en anderszijds: Mbumba Luangu, de Regenboog, bij onze Bakhimba's vertegenwoordigd door het tweelingbeeldje Thafu Maluangu.

Dan zijn daar nog: de Nzazi, de Bliksem, het bibberend hemelhondje dat met een regenbui beneden komt, hier of daar de kruin van een palmboom « doodpist » en ook menschen kan « doodschieten », vooraleer terug hemelwaarts te stijgen.

1) *De Geheime Sekte der Bakhimba's*, Leuven, 1911; vertaald en bijgewerkt: *La Société secrète des Bakhimba*, uitgegeven door het Kon. Koloniaal Instituut, Hayez, Brussel, 1936.

Al de overige minkisi, bovenmenselijke wezens, worden gelijkgesteld met bidiabulu, demonen, die zich (tegen wedergunst) door tooverpriesters laten bezitten, den beheksers ten dienste staan, zich laten ophitsen door bezweringen, ook van oningewijden, om onzichtbaar de menschen te benadeelen, hun half-geestelijk bestanddeel te rooven en op te eten, d.i. hen ziek te maken en te doen sterven.

Tegen die vijandelijke machten en hare bondgenooten heeft men schutsfetisjen allerhande, schuttertjes met een tweeloop, amuletten, enz.

NZAMBI Nzambi phungu, de hoogmogende God, de Maker van alles wat bestaat; de Alvader, wordt vaak vernoemd, doch zelden of nooit vereerd. De Ouden kenden bovendien een heilig drietal—ik zeg niet: de Heilige Drievuldigheid—: Nzāmbi phūngu, 'Vōlo kia phungu, Ngōvo phungu, alle drie met hetzelfde hoogstvereerend epitheton. Beide laatsten waren als « broers » en gelijken van den eenigen Nzambi. Men zwoer bij «'Volo kia phungu na Ngovo phungu!». De namen 'Volo 'vola= 'lembama, afkoelen, bedaren, vredig worden, en Ngovo, alsook (buiten Mayo-mbe) zelfs de naam Nzambi, zijn overgegaan op de Bikinda, alias Bimina bia tsi, verpersoonlijkte natuurwetten, «goddelijke» Natuurkrachten. Hetzelfde dient gezegd van Bunzi (pref. di-), een andere oude benaming voor de Godheid, Nzambi Bunzi, het Opperwezen. Al deze begrippen waren, ook bij de Ouden, zeer raadselachtig en mettertijd zijn ze heelemaal verduisterd; het heelal met zijn hogere geesten, de moedergrond en alle wel-

doende *minkisi* schijnen iets ontleend te hebben aan het goddelijke.

De BIKINDA *bi tsi* zijn bijna gansch vergeten. Van sommige is amper de naam nog bekend. Aldus, op de Midden-Lukula: *Bunzi di Mbamba*, *Nayöba* en *Lusünzi*, die elk een windgewest hadden en samen donderden om te doen regenen. Voor de streek Kangu was het *Mavûka-vûka* ('vuka ki mvula, stormwind). *Veta-kiela mbula*, zegt men, *vau vadi 'tezo ki Mavukavuka*, bij het aanbreken van het regenseizoen, dan is het de tijd van dien stormgod; en dan is de jeugd ongedurig: daarom besprenkelde de hoofdman het heele dorp met water waar jonge palmladerscheuten in « geslapen » hadden.

De BAKISI BA NNENE hoogere Genieën, verheugden zich, tot voor een dertig-veertig jaar, in de gunst der inlansche gemeenschap en regelden, door hun taboes en voorschriften, grotendeels het maatschappelijk en het familieleven. Feitelijk hielden ze de samenleving recht: ze bevorderden het moederschap en de eer van de *dikanda*, moederlijke familie, bedreigden met strenge straffen, enz. *'vimba*, opzwellen, alles wat indruischte tegen de natuurlijke, lees: zuiverheidensche, opvatting der zedelijkheid in functie tot het wettig moederschap.

Den eersten nacht van het *'senduka*, huwelijk voltrekken, werden twee oudere koppels toegelaten in de hut der jongehuwden, om hen te onderrichten in hun huwelijksplichten tegenover den *Nkisi tsi*: een potje water onder het bed staan hebben, voor de noodige vingerwasschingen; geen van beiden mag uit bed stappen

met het rechterbeen eerst, zonder dat de andere zijn linkerbeen daarnaast zet, of omgekeerd; een knaap of een meisje dat zekere ouderdom bereikt heeft mag niet in de slaapkamer der gehuwden overnachten; verders, gehuwd of ongehuwd, nooit zal men geslachtsbetrekkingen hebben op den naakten grond—een bed, of minstens een mat, is daartoe vereischt—: zulks ware een ontheiliging van den Grond, evenzeer als, b. v., een lichaaamlijk-abnormale ter aarde bestellen.

Na den Geest der aarde, ongeveer op denzelfden rang als de *Khita*-geesten, dient een ander soort van Geesten geplaatst, die men heden *minkisi mi phezo* of *mi ñlangu* noemt, witsel-of watergeesten: hun waren naam kon ik niet meer achterhalen 1) Deze geesten hebben geen eigen *nganga*, verschijnen niet onder een stoffelijke gedaante, huizen niet in een of ander fetisje-voorwerp. Iemand die in 't water baadt of de rivier doorwaadt, kan door zulk een onzichtbaar wezen worden meegetrokken naar zijn *ñkisi*-dorp, aldaar voortleven en nooit meer terugkeeren.— Hetzelve wordt verteld bij de *Bambata te Ngidinga*.— Een vrouw, vooral wanneer zij zwanger is, als ze een beek of rivier over moet, trekt eerst, vooraleer in het water te stappen, een greep gebladerde twijgen af, van het struikgewas aan den oever, gooit er een deel van *ku mongo*,

1) In geen geval hebben ze iets te maken met de « *phezo*-fetisjen » uit de museums: witsel of roodsel, of nagels (der *Khonde*-fetisjen) en meer zulke uitwendigheden, leveren trouwens geen hechten grondslag voor een regematige indeeling der geesten en fetisjen. Wellicht vinden onze *phezo*-geesten hun weerga in zekere waterelfen van Midden-Kongo en elders.

stroomop, en het overige ku wanda, stroomafwaarts: dat is haar kleine offerande aan den goeden watergeest, «tala 'vumu kiedi-botuka, opdat de buik niet kwijt zou geraken (door een misval)».

Ook de banganga zi 'Simbu, 'Simbu-priesters (van den oorlogsfetisj), die schadelijke zikhita uit je lijf kunnen wegnemen..., wanneer zij ergens heengaan en voor de eerste maal van de reis een water moeten doorwaden, zullen niet nalaten op dezelfde wijze den Watergeest te vereeren. Als er aan het wed geen twijgen te vinden zijn, neemt men een enkel blad, hetwelk men op de eene half geslotene hand legt, als een velletje op de opening van een buisje, en budidi kiphangikila, tó...phuá!..., slaat met de andere hand tó!..., zoodat het blad openknalt phuá!; de eene helft ervan werpt men stroomopwaarts, en de andere, stroomaf in 't water: voor den Geest. Iemand die aan khufu, waterzucht, lijdt: «bioma kambela, hij heeft de bioma-kwaal» en wordt deswege, door den nganga van Khita, naar het water gebracht, bij zoo'n Water of Witselgeest.

De N Z A Z I wordt niet bijzonder gevreesd, heeft ook geen banganga, priesters en geen cultus. Bij andere Bantoes, zooals bij de Buluba, waar de bliksem inderdaad vele slachtoffers maakt, is hij een geduchte toovergeest, die heele dorpen soms in rep en roer zet; men heeft hem ooit gezien onder de gedaante van een «venijnige spin».

Nochtans wordt, ook in Mayombe, wel iets gedaan tegen Bliksem en onweer. Het zijn immers bandoki die den Bliksem sturen en hem brand doen stichten;

en stormwind is het werk der booze Khonde-geesten. Tegen bliksemgevaar wordt een schildpaddepantser, ofwel een hoopje manioktwijgen op het vuur gelegd: de opwalmende rook daarvan moet den Nzazi 'lembika, stilleggen; of nog: een eenig kind van zijn moeder ploft een houweeltje en een mes in den grond, buiten op het dorpsplein, ... naar het schijnt kan de Bliksem daar niet tegen!

Wanneer Khonde-geesten door de ruimte vliegen, enkel belust om schade aan te richten, in de dorpen, roepen de dorpelingen hun toe, met groot misbaar: dat ze zouden oprukken naar andere streken, waar meer menschen wonen!

Tegen stormweer en ongewenschte regenbuien wordt ook Nsâkusu, de blaasbalgfetisj, in 't werk gesteld, ofwel wordt 'Tuta-khanga of 'Kändamvüla bovenop een dak gezet: die verdrijven alle onheil.

Daarmede zijn we echter in het lagere geestendom verzeild, in het rijk der Khonde ofte Khose-toovergeesten en consoorten, met hun afschuwelijke beelden, groote of kleine, die vol zimbau steken, verroeste spijkers en ijzeren pinnen: evenzooveel eeden en verwenschingen tegen een bekenden of onbekenden vijand, ja tegen zich zelf. Hier is 't een Khonde Mamba of een Nsasi Khonde, die een sukkelaar onbarmhartig in het vuur stoot; elders staat hij op vier pooten en moet een hond verbeelden: 'Kozo, 'Semba, Mavungu, 'Kieki..., die borstkwalen en bloedspuwingen geven. Daarmede verwant zijn de nkisi mi Kiese (mv. Biese),* die je van je zinnen berooven; andere die hun toegewijden de

macht verleen om in luipaard of in krokodil te veranderen en zodoende je onvoorziens te overvallen en te doden, of die, hoe dan ook, je zullen weten te vinden, om je over te leveren aan de vraatzucht der beheksers.

Geen wonder, dat de behoefte aan bescherming tegen dat snoode duivelen- en ndoki-gedoe alle slag van verweermiddelen heeft doen ontstaan: zind^{da} met geladen geweeftjes, bitútu, amuletten, van Molonda en andere kinderfetsijen, minkisi mi nyembo, geluksfetsijen voor de jacht, b. v. van Nambu (zi) van Bikandu, van Nimi (zi-), enz, enz.

Dan zijn daar nog de nkisi mi thoko, zoogezegde fetisijen, van de leute, ook biyeba genoemd: een Nsuluka, of een Mbuongamanga, in een mooi korfje of een bakje, waar de jongens en de meisjes uit een naburig dorp mee afkomen, om het te doen «instellen» en eens flink te dansen.

De toevlucht tot de toovergeesten, of tot hun bangānga, wichelaars of kwakzalvers, is geen «godsdienst» geen vereering van hogere wezens, doch laagheid en diep zedelijk verval: hebzucht en vrees, afgunst en onmacht, slechtheid en druk: vermeende of echte magia eenerzijds, en van observantia onder alle mogelijke vormen, anderzijds. En daar dit wangeloof, met zijn treurigen nasleep van verdachtmakingen, tweespalt en initiatief-wurgende middelmatigheid, het dorpsleven doordeest, zijn ook de hogere vormen van Geestenvereering door het grofste fetisjisme besmet geworden. De gulden eeuw, toen nog geen spraak was van kindoki en «mensen eten», is lang voorbij, ... is misschien nooit veel meer geweest dan een

schoone droom, een verzuchting van het menschelijk hart naar een ideaal geluk.

* * *

Wat onze oude Bikinda, super-geesten, en onze groote Bakisi betreft, wil ik volstrekt niet het Mayombsche stelsel veralgemeenen laten we zeggen, tot gansch het Bantoe-gebied, zelfs niet tot de heele Bakongo-groep. Andere volken immers, of andere volksdeelen, in de veronderstelling dat ze van hetzelfde uitgangspunt zijn vertrokken, hebben, in zake geloof of bijgeloof, evenals in taal en kultuur, andere invloeden ondergaan, zijn andere richtingen ingeslagen, zijn dan ook tot andere inzichten en andere uitingen gekomen.

Wat evenwel niet uitsluit, dat een bepaald verschijnsel in een bepaald gebied, ook elders kan worden achterhaald, minstens als een «survival» of als een ontleening. Ook wij, in Mayombe, hebben eenigermate, voorouderen-vereering, doch niet een alles-overheerschend manisme, zooals b. v. bij de Luba-volkeren gevonden wordt, terwijl de Bikinda en de Aardgeesten ofte «Numinosa» heel zeker niet beperkt zijn tot Belgisch en Fransch Mayombe, Fransch Luangu en Portugeesch Kabinda.

De «culte de la terre», zoo lees ik toevallig in *La Femme Noire en Afrique Occidentale*¹⁾, is bekend tot in den Soedan: «Certaines tribus honorent surtout la terre, les bois sacrés; d'autres mettent leur confiance dans de puissants fétiches; d'autres enfin attendent tout des Ancêtres. Quelle que soit la puissance spécialement invoquée, il convient de lui rendre en temps voulu le culte coutumier.» En bij een gezaghebbend en gewetensvol Fransch koloniaal schrijver, in een zijner jongste werken, over Kameroen²⁾: «La forêt est sacrée surtout, car en elle sont les limites assignées à chaque tribu, les lieux où les divinités ont parlé aux ancêtres, et les génies des pierres, des sources et du sol, auxquels seuls les jeunes ne croient plus.»

1) *La Femme Noire* . . . , door Zr Marie André du S.Cœur (blz. 185), Payot, Parijs, 1939.

2) Wilbois: *Le Cameroun* (blz. 14) Payot, Parijs.

Vgl. nog wat L. Cadière zeide over *Les Religions de l'Annam* ¹⁾: La religion des Esprits est de beaucoup la plus intéressante. Les Esprits sont de deux sortes; les bons et les mauvais. Les *Génies telluriques* occupent un rang moins élevé que les Esprits du Ciel, mais jouent un plus grand rôle dans la vie religieuse des Annamites. L'idée qui domine ce culte, c'est que le sol que les Annamites occupent ne leur appartient pas en propre... Les Annamites rendent un culte à certains rochers ou à certaines pierres d'un caractère dangereux ou qui présentent certaines particularités de forme ou de nature ou auxquelles on attribue certains faits surnaturels. Dans ces pierres on croit qu'il réside un Génie qui manifeste son pouvoir de temps en temps.... »

Tot zelfs de Edda-leer spreekt van Aarddienst (= onze Geodulie): « Water-, vuur-, en aarddienst, zegt de reeds lang vergeten D. Buddingh ²⁾ waren haar ontstaan aan deze verpersoonlijkte opvatting der hoofdstoffen verschuldigd », alhoewel ook in het Europeesche Noorden, « een oudere, ware godsdienst daarbij ten gronde ligt, doch die in mythen gehuld, genoegzaam verloren was gegaan. »

Zooals ethnologen terecht hebben opgemerkt ³⁾, zijn manisme en magie veelal in de plaats gekomen der zuivere geesten; hun namen leven voort in de taal, zekere gebruiken zijn onwraakbare getuigen van vroegere instellingen — ik denk hier aan de Bakhimba zi Mbumba, waar thans al niet veel meer van overschiet dan één of andere khimba-dans; en aan de Badunga, Vermomden, die zich, in de kuststreken, « Vrouwen van den Nkisi tsi » noemden ²⁾; alsook aan de Sekte der Basantu, der « Heiligen », waar mede ik te doen gehad heb te Muanda-aan-zee, en die niets anders bleek te zijn dan een heropge-

stoofde cultus van den Aardgeest Bunzi ⁴⁾; — dit alles herinnert aan het oude geloof, waar het duidelijk verband met de oervormen van den eeredienst is teloorgegaan.

Alzoo ook begrijp ik wat E. P. Van Wing schrijft (naar aanleiding van mijn synthese der mayombsche geestenleer) ⁵⁾: « La conception actuelle des Bakongo orientaux diffère notablement de celle du Mayombe. » Nochtans: « Ils ont leur Kinda nommé mpungu mayala, nkisi qui est entre les mains des chefs de village, pour protéger les habitants contre les ndoki et autres ennemis; ce mpungu est, dit-on, influencé par l'esprit du fondateur du village. »... « Aucun chef ne possède son propre nkisi tsi. Les nkisi nsi ou nkisi misimba nsi, ont un rôle très effacé dans le « nkisiisme » et ne sont pas exclusifs à une région ». « Nos Bakongo en sont arrivés à ne plus connaître que des esprits d'hommes morts. Il n'y a que les Bisimbi dont ils ne sont pas sûrs que ce soient des esprits de défunts. » « Reste Bumba nsi (= onze groote Mbumba elders « Bunzi », Mvemba of hoe dan ook genoemd, L. B.); témoin peut-être d'une conception ou des êtres suprahumains dominaient leur horizon. »

* * *

En onze Dilemba dan? Welken rang bekleedt die in het stelsel van Bakisi en minkisi, schutsgeesten en babimbindi (nazielen)? Is hij uitteraard een goede geest, een van den ouden stempel, of doet hij ook al aan kindoki, behekserij, of is hij een louter afweermiddel daartegen?

Zeker is het, dat hij tot voor 25 a 30 jaar, overal in Mayombe hoog in aanzien stond; hij had zijn zedewetten, bevorderde het gezinsleven en de voortteling van het ras... Zou hij dan een spruit zijn van het

1) *Semaine d'Ethnologie religieuse* (Leuven 1912), Dewit, Brussel 1913.

2) *Edda-Leer, of Handelboek voor de Noordsche Mythologie* (blz. IV en XI) L. E. Bosch, Utrecht, 1837.

3) Vgl. *Polythéisme et Fétichisme*, door E.P.M. Briault, Bloud & Gay, Parijs.

4) Zie: *Een heidensche Godsdienst: de Sekte der Basantu*, in «Congo», Nov. 1929 en Jan. 1930.

5) *Etudes Bakongo: II Religion et Magie*, Kon. Belg. Kol. Instituut, Brussel, 1938 (blz. 169; 170).

hoogere geestendom der *Bikinda* of der *Bakisi ba finene*? zou zijn eeredienst een onderdeel zijn van de geodulie??

Het schijnt van niet. Naar de gegronde meening van een wijzen man, *Gabriel Phokudi*, wien ik vele kostbare inlichtingen verschuldigd ben, zou het vraagstuk op te lossen zijn als volgt: Het gaat hier om een afzonderlijken eeredienst, wellicht een tegenhanger van de *Bikinda* en latere *Aardgeesten*-vereering. Terwijl deze cultus van *Moeder Aarde*, luidens de uitslagen der vergelijkende volkenkunde, althans oorspronkelijk samengaat met het matriarkaats (of met ons «*Avunkulaat*») en den kleinen landbouw, heeft *Dilemba* in zijn bevoegdheid het voortbestaan van den *mvila*, vaderstam, door het bevorderen der eendracht in het gezin en door kinderzegen.

Een *Lemba*-priester hebben onder z'n *bamase*, vaders, d.w.z. onder de mannen, of (een *nkama Lemba*) onder de vrouwen, van vaders familie, was een eer en een weldaad voor gansch den *mvila*. Doch ook «*lenza basiaku ba buta, muau Lemba kaku bakila*, om je misprijzen van je vaders die je geteeld hebben, daarom zal *Lemba* je weten te vinden» en te straffen. Dit geldt als een axioma.

Is hier soms eenige verwantschap te zoeken met de *bakishi*- of *schimmen*-vereering, het manisme van andere Bantoevolken? Ik heb het, een oogenblik, gemeend. Maar, zooals we verder zullen zien, zijn de «*Bimbindi*» die er inderdaad bij te pas komen, — ongelooflijk en toch waar — «*schimmen*» van levenden.

De oudste vermelding welke *Dilemba* te beurt is gevallen, is de weinig

vleielende passus uit een Italiaansch handschrift der *Propaganda*, toegeschreven aan *P. Hyac. van Bologna* 1) (blz. 73): «*L'idolatrie qui se pratique ordinairement en ces pays, semblera à première vue la plus diabolique qui puisse se rencontrer par le monde entier. Et elle est telle en effet, si on la considère objectivement, car c'est proprement le diable qu'ils adorent. Le démon en cette langue est appelé curiampebo, le sens étymologique de ce mot est : dévoreur, destructeur . . . etc.*»

Hier slaat de brave *Pater den bal mis*. Er is geen spraak van *kudia eten*, *verslinden . . .*; doch het moet zijn: *Nkhadi amphemba*, op z'n *mayombsch Khadi-phemba* (mv. *Zikhadi-phemba*); *kari ampemba* bij *O. Dapper*, *nkadi mpemba* bij *P. Van Wing* 2). «*Nkhadi amphemba*» zooals de *Basolongo* e.a. *Bakongo* heden nog den duivel noemen, is bekend in *Mayombe* als een kleine *Khonde*-fetisj: *Khadi-phemba*. Oorspronkelijk zal dit wel een leelijke bijnaam zijn voor dien aartsvijand van het menschelijk geslacht. In *Mayombe* zegt men: *khadi khadi ndimmona mutima*, ik voel me misselijk; *khadi ndikummona*, ik walg van hem; *khadi-phemba mutu in'andi*, wat 'n walgelijke kerel is dat! . . . Dat *phemba* kan genomen zijn uit dat repertorium schunnige scheldwoorden waar de doorsnee-Zwarte zoo graag in put om lucht te geven aan zijn gramschap of zijn misprijzen: aldus de

1): *La Pratique Missionnaire* des P. Capucins Italiens, dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes, 1747. Fransche uitgave van Aucam, Leuven, 1931.

2): o.c. blz 21.

gezegden waar «maphemba», semen muliebre, in voorkomt. ¹⁾

(blz.74) «Ainsi (zoo gaat de oud-missionaris van Kongo voort) lorsque quelqu'un d'entre eux prend femme suivant la forme de mariage paien décrite plus haut, le mari oblige sa femme à reconnaître pour son mari le démon, au nom duquel un sorcier, comme son ministre, l'épouse; et cette femme, parce que supposée épouse du diable, est respectée et crainte de tous et en particulier de son mari. De sorte que les principaux paiens qui nourrissent plusieurs femmes ou pour mieux dire plusieurs concubines, obligent seulement celle qu'ils épousent comme je l'ai expliqué *per contractum* à se marier avec le diable. Celle-là jouit de la surintendance sur toutes les autres et seuls ses fils succèdent à l'heritage paternel, tandis que les fils des autres femmes sont considérés comme esclaves.»

Daarmede wordt, zoo goed als zeker, onze Dilemba bedoeld. — S. laat ook doorschemeren dat die bevolking van bezuiden den Nzadi, anders dan onze Bakongo, patriarkaal was: de Basolongo zijn dat nog. — Maar dan hoeft er dadelijk bijgevoegd: dat die ijverige geloofsboden toentertijde zeer slecht waren ingelicht nopens de «ethiopische afgoden» in 't algemeen, en nopens de echtverbintenis voor of «met den duivel» in het bijzonder.

* * *

De benaming «Dilēmba», met dalenden hoofdtoon, kan krachtens de toonregels

1) : Zie onze aanmerkingen over Moeder «Phe-mba», in de verder aangehaalde studie van Dr Maes. (blz. 14)

Bij Lapan (insgelijks verder aangehaald) ontbreekt de grondzin van nkadi en van «nkadi amphemba».

niet afkomen van: 'lēm̄ba, besproeien, de droogte lesschen; 'lēm̄ba mbónzo, besprenkelen met een pakje wijkruid; 'lēm̄bamá (hoogtoon) gestild, bedaard zijn; 'lēm̄bika, stillen, doen bedaren; dilēm̄balēm̄ba, «pijnstillend, verzachtend blad» (Brillantaisia alata). — Zie ook de uitgebreide woordenlijsten van E.P. Polis (Kisantu) (niet in den handel) blz. 410 en volg.: ook daar vind ik geen spoor van Dilemba. — De gelijkmatige middeltoon immers wordt nimmer dalend, door toevoeging van een suffix word hij gelijkmatig-hoog.

Wat «Dilemba» etymologisch dan wél beteekent is me niet bekend. In den westhoek van Mayombe geeft men dien fetisj den eeretitel Matsundi, alsof hij een echte groote hoofdman was. «Matsundi Lemba mevanda, zegt men, hij heeft den Heer Tsundi Lemba wettelijk ingesteld». Elders hoort men, in denzelfden zin: Mue-Lemba = Muene Lemba, Mijnheer Dilemba. «Dilemba» wordt veelal gebezigd, zooals andere di-woorden wier stam begint met een medeklinker, zonder prefix.

Wat mag de ware beteekenis zijn van de Lemba-vereering???

Laten we samen onderzoeken:

- a) Tot wien of tot wat is zij gericht?
- b) Hoe geschiedt de aanstelling der Lemba-priesters?
- c) Wat wordt van Lemba verwacht? en bekomen?

Wat ik vroeger niet was te weten gekomen: tot het wezen zelf van Dilemba behooren de zoogenaamde bimbindi bi Lemba, dat zijn de onzichtbare geesten der banganga zelf van dien fetisj. En daardoor alleen reeds bekleedt deze een gansch bijzondere plaats. — Tusschen haakjes gezegd: het woord ngānga, meer-

voud zinganga, abusief banganga, is niet af te leiden, zooals weleens werd volgehouden, van het algemeen-Kikongo werkwoord 'vānga. C. Meinhof geeft als oerbantoesch: -yanga (Suak. Herero, Duala); trouwens 'vānga of 'hanga of 'ganga (ku onderverstaan) + prefix n- = mphannga, may. phanga (zi-), een... «gemaak», «het eenmaal maken»; en met mu- als klasse-prefix, en -i als uitgang: -mvangi (ba-) maker.

De geest, de ziel der banganga, zonder dat ze het lichaam verlaat, steekt in de khobe Lemba, de Lemba-fetisjedoos, onder de gedaante van een tresje haar, vingernagels en dies meer, van hun hoogsteigen persoon... evenals dergelijke relieken van voorouders den geest zelf-dier voorouders in eigenlijken zin «vertegenwoordigen» onder de levenden; evenals men «iemand» onweerstaanbaar met zich meeneemt, b. v. om hem in een wraakfetisj te steken, als men maar iets van hemzelf of iets wat hij aan zijn lichaam gedragen heeft, kan bemachtigen; evenals men in private of in openbare zegeningen, iets van zijn eigen miela=levensgeesten mededeelt, door te spuwen in een potje of op een blad, waaraan de begunstigde zal communiceeren; evenals men bij de Basundi gelooft in het kikhōko, beginsel van den persoonlijken aard en aanleg, dat ieder mensch—zoo meenen de heidenen althans van anderen—ergens in een klein onooglijk pakje bewaart in zijne hut, waar niemand het mag aanraken...

In elk geval blijft het eigenaardige van het geval: dat de «bimbindi» van Dilemba deze zijn van levende personen. Hoe wordt die benaming verrechtvaardigd? Het antwoord op deze vraag schijnt te

zijn: echte bimbindi, of binyumba, die in het bosch rondwalen, zijn nazielen van overleden, uitteraard onzichtbaar voor gewone stervelingen: zoo ook mogen de «bimbindi» van levende banganga zi Lemba nimmer of nooit door oningewijden—evenmin als de heilige steen van den nkisi tsi door niet-basemuka—gezien worden. Daar zal dan ook alleman afblijven.

Een andere uitleg is: dat er wel afgestorvenen zouden mede gemoeid zijn: aangezien de afgelegene plaats waar de voornaamste handeling der aanstelling geschiedt, (in Matēba) een begraafplaats is. Doch hierbij dient opgemerkt: dat deze bijzonderheid (waaraan verder zal worden herinnerd) 1°) op zich-zelf nog geen bewijs is, en 2°) in Mayombe wordt tegengesproken. De Mayombsche Lemba zou derhalve hoegenaamd geen verband houden met manisme.

Dilemba is dus geen nkisi gelijk een andere geest of een andere fetisj van een der bovenvermelde klassen, in zooverre hij, door het 'vanda, op een gansch bijzondere wijze wordt belichaamd in, en gemaakt tot een tastbaar fetisj. De nkisi zelf heeft echter, zooals de geest van elken fetisj, een voorbestaan, nl. vóór dat hij zich laat in bezit nemen, zelfs vóór dat hij door iemand is ontdekt. En alles wat bestaat of gedacht wordt te bestaan, alle geesten, goede of kwade, ook die buitenzinnelijke Lemba, alles is door God gewild en heeft van God het aanzijn gekregen. Aan dien Lemba-geest nu, wijden de echtelingen zich gezamenlijk toe, om «in hem» — weze 't dan meer uit vrees voor zijn toorn en zijne straffen — voort onafscheidbaar vereenigd te blijven.

Waar mag de Lemba - fetisjerij vandaan komen?... Luidens de legende waarvan we reeds hebben gewaagd: rechtstreeks uit den hemel, van God zelf, die er zijn zoon, den veelbeproefden 'Mona-mambu, mede gelastte. Maar dit is te schoon dan dat het waar zou zijn...

Van waar zijn de andere fetisjeneriediensten afkomstig? Natuurlijk, uit den koker van hen, die er hun behagen in hebben, of gewoonlijk er hun belang in zoeken, de simpele menschen om den tuin te leiden. N. heeft b.v. de kracht van zekere kruiden leeren kennen, tegen zulke of zulke kwaal; hij waant zich zelf geroepen tot het uitoefenen der betreffende specialiteit. ... brengt zich zelf in begeestering, wordt fetisjeur bij de genade van zijn nieuwontdekte nkisi, geniet bijval met zijn op den ouden leest geschoeiden nieuwen eeredienst en met zijn heilzame genees- en voorbehoedmiddelen, en... het neger-pantheon is een godje rijker geworden. Ook al zou zijn fetisj komen te verdwijnen, dan nog zoude de menschvormig opgevatte moedergeest voortleven: niet zelden vragen de geloovigen naar een nti, boom-geneesplant, van wedi Mangaka b.v., van wedi Kiboko, wedi Mayembe, wedi Mabilia ma Ndembe, of van een anderen fetisj « die geweest is » en niet meer in de streek woont.

Zoo zijn de ontdekkers van den geschapen en onsterfelijken Lemba geweest: de Ouden van den mvila, vaderstam: bamase, de vaderen.

De doos of bus « Khöbe » is het voornaamste nkisi-stuk van heel het Lemba-gedoe. — Khobe-fetisjen, d. w. z. fetisjen in of met zoo'n hoededoos, zijn er minstens een twintigtal: vanaf Bunzi dia Mbamba, Mue-Mvemba, e.a. plaatsvervangers van de Bakisi ba nene bij het 'biála van een nieuwen hoofdman, .. tot den dikken Mbumba Lembe, en Mambinda en 'Bingu (=Luamba), die niet willen dat de meisjes trouwen zonder voorafgaandelijk noviciaat in de nzo 'kumbi, ... tot zelfs Kiëse-duivels als Mambuku Mongo, ... en degene die de kindjes onder hun bescherming nemen en die al niet beter zijn dan de andere: Malönda, Maläzi, Ntédika. De koke van Lemba is gemaakt uit een breede strook 'töla-schors, horizontaal gebogen en met een lubamba-draad aaneenge-naaid; de ronde bodem, en het houten deksel (eveneens met een smallere strook schors er rond), zijn gesneden uit nsänga-sänga, Ricinodendron, uit mfüma, of uit ander zacht hout; de bovenkant van het scheel is soms versierd, met symbolische teekeningen. ¹⁾ De heele doos is beschilderd, in de lengte met mintila-mintila, strepen phezo-witte en ngunzi-roode aarde.

Dat is dus het heiligdom der bimbindi van Lemba. Den verderen inhoud van deze fetisje-does, en de overige fetisjachtige voorwerpen van Dilemba, zullen we beschrijven, naarmate ze voorkomen in de Lemba-ceremoniën.

1) Zie ons *Symbolisme in de Negerkunst*, II.

AANSTELLING VAN EEN LEMBA-PRIESTER.

Het 'semuka, c.i. de toewijding aan den Aard-en Streekgeest, en het instellen van een Dilemba¹⁾, waren wel de gewichtigste gebeurtenissen in het leven van een volwassen heiden.... Het 'vanda, wettig instellen, van den huwelijksfetisj, was het voorrecht der begoeden: de mindere man kon dat nooit bekostigen. Die begoeden waren: dorpshoofden en ettelijke vrije mannen, of ook welstellende huis-slaven: woso widi mvil'andi, mits een vaderlijke verwantschap te hebben.

Hoe werd, of hoe wordt men nganga van Lemba?

Iemand die tegenspoed heeft gehad in zijn huisgezin of op jacht, die ziek en sukkelachtig is,... heeft hulp en solaaas gezocht bij een Lemba-priester. 't Beste wat hij doen kon, was zich aan te geven als kandidaat voor het Lemba-priesterschap.

Op een overeengekomen dag hebben de banganga uit de streek hem met een bezoek vereerd. Ze hebben een tsongo of ñlunga Lemba, koperen Lemba-armband, meegebracht voor hem, en een voor zijn vrouw. Ze hebben dan de bikulu geplant, heilige boomsoorten, nabij zijn woonhut:

een ñkümbi, Lannea Welwitschii, rechts van den ingang der omheining,

een mfüma, Eriodendron anfractuosum, links,

een luböta, Milletia-strekken in de heg.

Achter het woonhuis legden ze een 'zübu ofte ñyamba aan, een klein omheind hofje, waar dilémba-lémba en

andere heilzame kruiden zullen gekweekt worden.

Onze kandidaat kreeg ook nog een nieuwe phidi, rugmand zooals de vrouwen er vlechten en dadelijks bezigen. Deze phidi moest hij bewaren in het 'vinga achterkamertje, zijner hut. En voortaan voert hij den titel Makayi ku Lemba, diaken en helper der banganga, die als dusdanig zal optreden op de Lemba-plechtigheden.—Makayi, zoo heet ook de hoofdman van een onderhoorig dorp, Kayi kua Diadi, Kayi ku Vungu Kayi van hier of daar.—Zelfs wordt zijn vrouw door den waardigsten nganga reeds uitgeroepen tot Mevrouw:

A luñzebi e?... Allen: Nkama Kayi!

A luñzebi e?... Nkama Kayi!

He! jullie kent haar?... de Vrouwe van makayi!

Een ñkuanzi, of twee (en later tot drie) van die miniatuurtamtampjes, worden dan opgehangen aan den voorwand van heur paleis.

Heeft een Makayi, eindelijk! stoffen, enz. bijeengekregen, genoeg om over te gaan tot het priesterschap, zoo komen op een gestelden datum de ba-Makayi uit andere dorpen, ku 'vaka Lemba ku ñsitu, al de Lemba-benoodigdheden vergaren, uit het bosch: heele hoopen planten en vruchten, wortels en boomschors, velletjes van wilde dieren. Alles wordt in korven en op matjes te drogen gelegd: ook dit is het werk der masamba ofte mavula-nganga, van dienst zijnde diakens, in casu de ba-Makayi.

Een paar tsona, vierdaagsche weken gaan voorbij... « De derde tso-

1) zoo merkte ik reeds aan in *Mayombsche Namen*, blz. 39

na, dan trekken we er op uit, ku'te ba Lemba! hadden ze gezegd, om de Lemba-spullen binnen te doen!» De ba-Makayi hebben voor alles gezorgd: vruchten, blaren, wortels, vellen... Ze zijn meegekomen met de banganga voor den grooten dag. Dezen zijn er, voltallig, elk met zijn nkazi Lemba, Lemba-vrouwe, en zijn minkuanzi, tamtampjes. Ontbreekt er een nganga of een nikozi, zoo kan de plechtigheid niet beginnen. Soms zijn er wel tien of meer van die koppels uit het dorp zelf en uit het omliggende. Volgens sommigen wordt de kandidaat door zijn Lemba-aanstellers eerst in het bosch geleid, alwaar zijn manhaftigheid wordt op de proef gesteld. Zoo doet men hem daar op een boom klimmen, waar een khuka nona, nest kwade miertjes, aanhangt; durft hij het niet, dan wordt hij afgeranseld, totdat hij het spel waagt. En meer van die... flauwe grappen.

Terug op het dorp, vragen de banganga hem: of hij bij zijn besluit blijft nopens het instellen van zijn Dilemba. Hij antwoordt bevestigend: daarom toch heeft hij alles laten klaarmaken voor vandaag. En: of zijn uitverkorene toestemt?... Wat kan zij anders dan het jawoord geven! Dan roepen ze hem toe: «Savula khumbu! zeg gauw je toenaam, we hebben geen tijd te verliezen!» Hij zegt den nieuwen naam dien hij gekozen heeft: Ndidi... b.v. Mvuzal Lemba; ik ben Luidruchtige-menigte (bij het instellen) van Dilemba; of Nduka van Lemba, Nabijheid van Dilemba, want ik ben er dichtbij; of Ngede, Vreugdeuiting om Lemba; of Yindindi Lemba, Diep-onwetend en bekommerd, hoe ik er komen zal; of Nkazu, de

vruchtbare Kolaboom, of Mueba van Lemba, de milde Irvingia-boom (d.i. de naam van een opperpriester), of een andere Lemba-priesternaam¹⁾. Zijn vrouw behoudt den titel: Nankazi, Mevrouw, of (hij de Basundi) Nkama Lemba Lemba-Vrouwe.

Allen nemen plaats op zikhuala, dat zijn mvubi- of miunguti-matten. Al de benodigdheden worden buitengebracht en voor de banganga neergelegd. Met behulp van de ba-Makayi, gaan ze aan het schiften en verdeelen, soort bij soort, zooals 't behoort: dit velletje, hier dat andere, daar die schors, die wortel enz.; ook die fijne mabese drie- vlechten, van raphia-vezels, die reeds gevlochten waren door de helpers, en vastgemaakt, aldoor een gaatje, aan thumbu mvebanoot op de uiteinden.

Terwijl ze alzoo doende zijn, zimbukila... nkazi Lemba tinini! almeteens is de candidate de gaten uit! — een tusschenspel, dat niet mag worden overgeslagen. De ba-Makayi loopen haar opzoeken, achter de hutten, in 't bosch, in 't veld... Na een paar uren, soms na een heelen dag, hebben ze haar te pakken. Een jubelkreet gaat op: daar zijn ze met het lijk (bij manier van spreken).

Algauw een pot water op haar hoofd gezet, en haar een ditututu, speciaal rieten buisje, als een bit voor den mond gebonden: nu kan ze, of mag ze niet meer weg. De andere, oudere Lemba-vrouwen kunsona nyituyoso ngunzi ayi phezo, beschilderen haar het gansche lichaam met roodsel en witsel, en blijven haar bewaken. Zoo zit ze daar te koekeloeren tot 's middags. Dan is het tijd om haar te wasschen van kop tot teenen:

1) Lemba-priesternamen, zie *May. Namen.* blz 42.

moest er een tikje rood of wit niet afgewischt zijn (zoo laten de dames haar schamper opmerken) dan zoude men haar aanzien als een *ndoki*, een heks!.. Onder het wasschen mogen ze haar, 'n i o m v u t a, kittelen langs alle kanten, zooveel ze willen: lachen wil of zal ze niet, nog liever weenen en kwaad zijn, maar dit zal wel koelen zonder blazen!... En ze kleeden haar aan met haar mooiste doeken: voor de omstandigheid.

Inmiddels werd er palmwijn geschonken, vooral voor de mannen, en tusschen het werk in wordt af en toe een ouderwetsche dans uitgevoerd, in twee kampen, liefst de mannen tegenover de vrouwen, met het onmisbaar handgeklap (den rug van de eene hand in de palm der andere) en het gekletter der tamtampjes. Onnoodig te zeggen dat heel het dorp en niet het minst de jeugd, daar pret aan beleeft. — Terwijl de een rij dansers vooruitwikkelt, hoofden en achterwerken schuin naar voor gekeerd, en op dezelfde wijze terug, doet de andere rij hetzelfde van haren kant uit; dan draaien ze allen plotseling op zich zelf, en herbeginnen dezelfde beweging, almaar door het *ad-rem* passend, of ook een minder passend vers herhalend uit de *z i m v i l a*, geheimzinnige formules, der *L e m b a*-zegeningen,... totdat ze met nieuwen moed, zich weer aan 't pakjesmaken zetten.

Dit is geen klein-bier! Elk voorwerp heeft zijn bestemming: dit, voor dat 'funda; dat, voor zulk ander... Als al de pakjes zullen kant en klaar zijn, zullen zij op een *dibanga di Lemba*, groote platte korf van *L e m b a*, bijeengelegd worden. Daarnaast staat ook reeds de nieuwe *khobe* van *L e m b a*, waarin straks die gewijde dingen zullen worden opgeborgen.

Bij het verhandelen van ieder voor-

werp, d. w. z. bij het roodverven van een velletje, bij het schrapen van schors, en dies meer, hebben ze een ritueele spreuk, dewelke door allen samen half-opgezegd half-opgezongen (en ook «bedanst») wordt. — Ik heb die, jammer genoeg, niet allemaal kunnen opteekenen, wél enkele zeer typische, die ik hier ten beste geef.

— *Op het Nandinia-velletje van het pakje voor het eerste Lemba-kind-in-spe, «Tsasa» mbäla, Nandinia:*

*E mbala kayaka mu lusanga lu mua-
mb'e e!*

O! laat de Nandinia-kat maar springen op een tak (?) van den Polyalthia-boom.

*E mbala kayaka mu lusanga lu mua-
mb'e e!*

(O o! thans is zij gevangen, en haar afgestroopte huid dient voor onzen Lemba!)

— *Op het hamstervelletje van het «Phemba»-pakje:*

E khumbi 'dingi me-kota 'dumbi e e!!

O! de heimelijke hamsterrat is diep in den grond gekropen.

E khumbi 'dingi e !!

(Zoo wordt dit meisje Phemba onder in de Lemba-doos verborgen!)

— *Op de Irvingia-schors, die in de Tsasa - en Phemba - pakjes en in het groote fuafua-pak moet; muëba:*

E mueba ñnene me-kota mu lungu e!

O de groote Irvingia is reeds binnen in (?)

E mueba ñnene...

(Ook die heele boom, d. i. het schraapsel daarvan, gaat de doos en het groote ñkisi-pak in!)

lūngu mv. malungu, ... ja wat is dat?

(ñlūngu of mbūlu, is een gevulde palmboom, waaruit palmwijn getapt wordt.)

—Op den Caloncoba-boom, met een klanknabootsende woordspeling op zijn naam 'kuāku of 'kuākua:

Kua-kua-ku'e!

mana tummona, tumasukudi ko!

o kua-kua-kua!!

die (zaken) die we nu zien, die zouden we nooit opkuischen (= bespreken of beslechten we niet in 't bijzijn van oningewijden!)

Kua-kua-ku'e!...

Misschien ook is dit versje een herinnering aan wat hij onderstaan heeft, toen hij op dien boom moest kruipen en zijn lijf vol stekende miertjes had:

Kua-kua-ku'e!

Al wat ik daar heb afgezien, dat vertellen we niet!

—Op de sōmbo-palmnoot:

E Lemba dia Tata 'dia mabondo e e e!!

E e e e!!

E Lemba dia phati, Lemba dia ngang'e!

O Dilemba van Vader eet dikke vette palmbessen o o !!

E Lemba dia Tat'e e!

O Dilemba de vruchtenkweeker, Dilemba de fetisje priester!

E Lemba dia phati...

(Zoo zullen de kinderen juichen in hun overvloed.)

Dilemba zegent immers de velden, opdat ze veel opbrengen;

Dilemba verwijdert tevens of geneest de kwalen die het gezin bedreigen!

Sambila phati, aanroep hem voor uwe veldvruchten,

we-landi-nganga, ga tot den Lemba-priester, om geneesmiddelen!

—Een andere willeg van dit duistere « phati », willeg die niets te maken heeft met den

landbouw. werd ons gegeven door de Bawoyo, op het seve-schelpje ¹⁾:

Seve di buphati, seve di bunganga.

Mosselschelpje voor wie lijdend is (?), mosselschelpje voor wie tooverpriester is.

—Op een stukje mbāmbi-huid:

E mbamb'ifuidi, kia nkila kinnuan'e e!

E e mbamb'ifuidi ('tini) kia nkila kinnuan'e!!

O de mbambi is dood. (maar het eindje) van den staart vecht nog tegen.

O o o !.....

(Te vergeefs weert dat soort van kamhagedis zich tegen den dood: hij ontsnapt ons niet meer!)

—Op een roode papegaai-veer; khusu, papegaai:

E e! khusu kayola mu mbakala lumbu e!

O o laat de papegaai maar bazelen, op de heining van het omsloten hof!

E e! khusu kayola... (Hij heeft gedaan met bazelen!)

—Onder het « teba », inpakken, als er op een voorwerp geen bijzondere tekst staat worden andere zimvila opgezegd, ter eere van Dilemba zooals deze khūmbu, machtspreuk: (gesproken)

Lemba dia Tata, Lemba dia Mama!

Lemba dia mvila, na mutu a mvila:

ti ka widi na mvila, umvanda Lemba ko.

Dilemba van vader, Dilemba van moeder!

Lemba van den vaderstam, (wel passend) bij

iemand die een vaderstam heeft: als je geen

vaderstam hebt, stel je geen Lemba-fetisj in.

* * *

Het voornaamste, het heiligste, het noodzakelijkste van al de Lemba-pakjes,

1) Zie Symbolisme in de Negerkunst. I. O. seve.

zijn de twee heel kleine zikhobe (men zou zeggen: houten stompjes), met een toegenaaid stukje kiäku (mv. biaku) in plaats van 'tola-schors en wel kiaku ki diba di sombo, stevige pel van een sombo-palmsteelrib: het eene voor den man, het andere voor de vrouw.

Daarin stoppen beide wijdelingen, ergens op een afgelegen plaatsje in het bijzijn van een paar oudere banganga, allen diep ernstig en zwijgend, afknipsels van hun hoofdhaar en van hun vinger- en teennagels, van elks negen (zoo 't schijnt): dat is hun 'lunzi, hun zieltje zelf, hun «kimbindi» als 't ware, hun «naziël». De busjes, man en vrouw, worden samen in een mbambi-velletje gebonden, en langs boven bedekt met een raphia-of een ander doekje, als met een sluiertje. Dat is het uitwendig teeken en de «forma» van het Lemba-huwelijk. ²⁾

Dan eerst komen de celebranten het bimbindi-stelletje aanbieden aan de overige banganga zi Lemba. Dezen bespuwen het achtereenvolgens, eerbiedig en geheimzinnig, voorzichtig het sluiertje opheffend, met brandewijn en met kauwsel van kolanoten, zoodat met het spog ook iets van hun eigen geestelijk bestanddeel overgaat. Daarna, terwijl én de wijdelingen die met hun klein heiligdom in de handen de maat van het vers volgen, én de officianten mekaar aanraken, scharen zich de

2) Op het eiland «mateba» (eigenlijk Ntheva = valsche Borassus), waar Basolongo wonen naast zoogenaamde Bavididi, geschiedt het 'teba, in orde brengen, van deze hoofdbestanddeelen van Lemba, op een begraafplaats, onder de hoede of door toedoen der schimmen van afgestorvenen. Zoo beweert onze Theva-naar E. H. Philip Ngidi.

assistenten om hen heen, met hun tamtampjes, en sommige met... niets. Een der wijpriesters geeft op:

kosi e!!

En allen nemen dat eerste woord over en gaan voort, met gedempte stem doch krachtig scandeerend, en met begeleiding der tamtampjes, onder rhythmisch handgeklap dergenen die den rug van de bloote rechterhand in de opene linkerhand slaan:

kosi e!	Is één!
kuadi e!	is twee!
tatu e!	is drie!
yin'e!	is vier!
tanu e!	is vijf!
sambanu e!	is zes!
tsambuadi e!	is zeven!
nan'e!	is acht!
divua.	negen.

(nimmer tot tien, voegt mijn zegsman erbij.)

(recto tono) mavua mavua ma Lemb'e!

lutala mo, lumona mo!

mbazi mene ti: bemb'e!

na Phe-mba!

na Tsas'e!

na Ngoma na Mavungu e!

na Phol'andi ya Lemb'e!

(gewoonweg) Tukokumuni:

(zeer vlug en dalend) ko-ko-ko-ko-ko-ko-ko-ko-ko-ko-ko-ko!

O de negentallen van Lemba!

bekijkt jullie die en ziet die hier!

morgen ochtend (zal men zeggen) dat

het Lemba is!

(die menschen ziek maakt, maar het zal niet waar zijn: Lemba heeft zijn straffen teruggetrokken);

(de Lemba-kinderen:) en Phe-mba, en Tsasa!

en Ngoma en Mavungu!

en de Phola van hem, van Lemba!

allen zullen in goede bewaring zijn)
Dan zijn we blij en tevreden
(zoals ons handgeklap te kennen geeft):
ko-ko-ko-ko-ko-ko!.....

Na deze tooverformule der «negen-tallen van Lemba» —negen is steeds het heilig getal— onder de klanknabootsing ko-ko-ko...! worden de «bimbindi» bi Lemba heimelijk in de khobe van Lemba verborgen. Het meest verholene van dit 'vanda is daarmede voleindigd: Lemba-man en -vrouw zijn voor altijd vereenigd «in» eenzelfden gezinsfetisj.

Vervolgens wordt hun een inland-sche nzüngu, kookpot, overhandigd, vol ngunzi, roode aarde, voor... geneeskundige doeleinden!

Waarna de zoeven vernoemde kinderen-in-pakjes aan de beurt komen. 't Een kind na 't ander gaat de doos in.

Nr 1: Het mbala-velletje, het haar langs buiten, en langs binnen ngunzi-rood beschilderd, waarin bilöngo, fetisje-prullen: dat is de eerste jongen: Tsâsa. Zoo, zal ook de oudste jongen heeten, uit het Lemba-huwelijk gesproten: Tsâsa Lemba, d.w.z. de Ndimba-slang van Lemba.

Nr 2: Een tweede zoo'n pakje, in een hamsterpelsje, het haar langs buiten, en phezo-wit langs binnen: dat is Phëmba van Lemba, woordelijk de Snuiting van Lemba, <'vëmba; snuiten: het eerste meisje dat zal geboren worden; en is «Phëmba» aleens een jongensnaam, dan was een echte Phëmba zijn khulu, naamgenoot, of juist: zijn oudere, zijn ndusi, oerbeeld. Phëmba is dus niet te verwarren met phëmbë, wit, wittigheid <ve enz., het beeldwoord voor: wit; Phë-

mba beteekent: Degene die Kinderen-in-potentia uitwerpt, dewelke dan toevallig aan een man of aan een vrouw, hun toekomstige vader of moeder, b.v. een Lemba-man of vrouw, gaan vastkleven. ¹⁾

Nr 3: Een heel klein tamtampje: dat is Ngõma van Lemba, de Trom van Lemba, een jongen, of zoo er niet gauw een tweede jongen komt, een meisje.

Nr 4: Is Mavungu, een jongen of een meisje. Hoe dit «kind» van Lemba eruit ziet als pakje? ... niemand heeft me daaromtrent kunnen inlichten. In tegenstelling met wat ik schreef in *Mayombsche Namen*, (1.c.) heeft deze Mavungu niets te maken met den hoofdmansnaam Mavungu (laag-gelijkmatige toon).

Nr 5: Een miniatuur-kookpotje,

1) «Phëmba» speelt dus werkelijk een groote rol in Mayombe: «Phëmba» is een eere-naam; wat denk je wel?.. Phëmba's vader is een nganga van Lemba, en zij wordt vernoemd in de zimvâla van dezen huwelijksfetisj. Doch onze Phëmba heeft niets gemeens met 'k weet niet welke ongekroonde koningin of stammoeder, als dusdanig, noch met een Vrouwe Phëmbë, de ambtelijke bewaarster van het witsel der hoofdij;— in Mayombe, waar men nog de beteekenis der woorden kent of aanvoelt, zou ze dan Phezozo heeten, en dit is... een khimba-naam.— (Zie Dr Maes; *Moederbeelden uit Kongo*; in de Annalen van het Tervurensch Kongo-Museum, Dec. 1939). Wegens de groote verspreiding van Dilemba, kan echter ook de zoon van een Phëmba, evengoed als van een andere moeder, als rouwmoedige ndoki «in een Diphombafetisj kruipen» en het standbeeldje van zijn moeder meenemen naar zijn wichelarij- vertooningen, en de goegemeente wijsmaken dat hij zelf die arme sloor heeft opgegeten, toen hij nog aan behekserij deed; nu heeft hij daar spijt van, want hij houdt van Moeder «Phëmba» of hoe ze moge heeten... Dát is het Mayombsche Moeder-eerebeeld. (Zie bij Dr Maes, o.c. blz. 179).

waarin vier vruchten: een mbanza mbidi, de safoe van den dikken Canarium-boom, een nkandi sombo, sombo-palmnoot, een thumbu Mvemba, de platte fetisje-noot, en een ngongonzadi, alles overspannen met een lubundilusombo, natuurlijk weefsel van den sombo-palmboom, in ngunzi-rood: dat is Phola van Lemba, een meiseje, of bij gebrek aan 'n meiseje, een jongen.

Nr 6: Drie of vier gevlochten mbamba-reepjes, met aan ieder een koperen rinkelbelletje, dat zijn Nzita's, al zal er maar één dezen jongensnaam dragen <zita, zitika, eeren.

Worden er meer dan deze zes kinderen geboren uit het Lemba-huwelijk, dan eerst zal men andere namen kiezen.

Nog andere bifunda en fetisje-voorwerpen worden in de Lemba-doos bewaard. Vermelden we:

twee harde noten, die men mimvutu noemt, waarmede, in geval van «ontzieling» door hekserij, een zieke wordt «teruggebracht» in zijn kwijnend lichaam¹⁾;

een zeldzame ronde vruchtkern khiduku, nkiduku-vrucht, waarvan het schraapsel zal gebezigd worden bij het 'vandisa, nieuwe priesteraanstelling: 'n beetje voor «Tsasa», 'n beetje voor andere bifunda, zonder de «makuta» te vergeten (waarover verder);

een ditütutu, rieten buisje met ngunzi-roodsel en phezo-witsel op, waaruit aan 't één eind een roode papegaai-veer, en aan 't ander eind, een parelhoen-veer steekt: onder het 'vandisa wordt dit buisje, zooals we gezien hebben, de nieuwe Lemba-vrouw voor den mond gebonden;

1) Zie May. *Id.*, o. h. w. *mvutu, disuku*....

en eenige zikhüngulu, nküngulu, Antranella-noten, waarop de volgende mvila gezegd en gezongen wordt²⁾:

Khungidi phati e! Khungidi ngang'e!
(Heden) heb ik de veldbewerkers bijeen o! en de priesters bijeen o! (de oningewijden, opdat ze komen zien en bewonderen; de fetisjeurs met hun gevolg, opdat ze mij helpen Dilemba instellen.)

Er is ook gezorgd voor de makuta, dat zijn in blaren gebonden pakjes met schraapsel of snijsel van khiduku en van andere vruchten, van wortels en schorsen. — Kuta, in de gewone taal, is een pakje toebereide spijzen, liefst in een zuiver blad, b. v. als khüta, mondvoorraad voor de reis. — De inhoud van deze makuta wordt 'kuku na 'kuku, in hoopjes verdeeld, en netjes ingepakt: vier voor «Tsasa» en vier voor «Phemba». Dan gaan de banganga of de ba-Makayi die in den grond stoppen onder aan de bikulu, die van Tsasa aan den mfuma, die van Phemba aan den nkumbi, of desgevallend, aan de verscheidene ingangen der heining waar heilige boomscheuten van Lemba geplant zijn. Onderaan de bikulu van Tsasa en Phemba planten ze nog een mukhuisa-wortel.

In de haag komen ook wel bikuku-stangen voor, en palen van nsangasanga, Ricinodendrum, 'lolo, Anona, en mfilu of mvuilutsake, doch dat zijn geen bikulu (zooals men mij vroeger gezegd had).³⁾

Eén of meer zimbongo (enkelv. lubōngō), raphia-doeken, worden opengespreid: dat is voor een nsabila, groot pak, met allerlei kruiden, hetwelk met een

2) Vgl. *Symbolisme*, . . . I, o. nküngulu.

3) May. *Namen*. blz. 41.

raphia-pees of een vezel van een ngongo nza di wordt toegebonden: in fetisjeurstaal heet het voortaan « fuāfua » di Lemba.

In de tusschenpoozen, en ook op het einde der ceremonie, houden de banganga en de Lemba-vrouwen, elk koppel op zijn beurt, zittend, een eigenaardige tweespraak, waarbij de man nijdig opgeeft en zijn nkāma driftig-vlug antwoordt:

Nganga — nganga,
muene — muene,
widi — widi,
ununga — ununga,

(*allen, lubelend*) Lemb'e e e!!

(*Jij mede*) priester—priester!

zie je—zie je,

hoor je—hoor je,

hij heeft het gewonnen—gewonnen!!

Dilemba o o! (*die heeft het gewonnen!!*)

(*op een hooger toon*)

Tuala maphutu-phutu!

—(*lager*) nga-nga!

tuvutudila moyo!

— nga-nga!

Tuala matsamba-tsamba!

— nga-nga!

tusambudila moyo!

— nga-nga!

Geef ons een weerbrengertje (= jenever)!

—priester!

opdat we ermede weerbrengen het leven (in het gezin)!

—priester!

Geef ons een zegenaartje (= gewone malavu)!

—priester!

opdat we ermede zegenen het leven (in het gezin)!

—priester!

Die woordspelingen vragen uitleg: maphūtu <(malavu) ma Phūtu, (korte drank) van Europa, wordt hier, mits ver-

dubbeling, maphūtu-phūtu, alsof het in verband stond met 'vūtula, terugbrengen, (wat in den optatief-vūtula geeft; evenzoo matsāmba, vanwaar matsāmba-tsāmba als bijvorm, gewone inlandsche wijn van den palmboom, met 'sāmbula, zegenen, (in den optatief -sāmbula).

De eer is aan den Lemba-man en de Lemba-vrouwe. Beiden steken den rechterarm uit, waar de Lemba-ring om is, 'fulula va kimosi, blazen tegelijkertijd het eerste proefje elk op zijn ring, en slaan de ringen op mekaar. En allen drinken op de gezondheid van den confrater en zijn wederhelft.

Thans is de heele inboedel van den nieuwen Lemba in orde. De vrouwen van 't dorp zijn druk aan 't koken, want het zal een smulpartij worden van belang...

t' Wordt avond. De khobe Lemba staat te wachten; de priesters en hun helpers gaan ze binnendoen. Een celebrant neemt behoedzaam de rood en wit gestrepte doos op, en groepsgewijze gaan de overige banganga en de ba-Makayi met hem mee, trommelend of in de handen kletsend, en zingend, samen met de toeschouwers:

Bula ngom'e e! Lemb'e e!

Muana kabela ti Lemba;

nūni kabela ti Lemba!

nkazi kabela ti Lemba!

Bula ngom'e e! Lemb'e e!

Bula ngom'e e! Lemb'e e!

Bula ngom'e e! Lemb'e e!

Muana kabela....

Sla de trom o o! o Dilemba!

Als het kind ziek is, zegt men: 't is Lemba;

als de man ziek is, zegt men: 't is Lemba;

als de vrouw ziek is, zegt men: 't is Lemba;

(die hen ziek maakt, maar nu is men gered!)

Sla de trom o o | o Dilemba!

enz. enz....

(solo, roepend, heel vlug) Madioma-dioma?

(allen) ka!

Ndembudi!

Deze uitroepen zijn duistere fetisjeurstaal; mijn vertaling geeft enkel de algemeene gedachte weer; 'dioma is beeldwoordelijk:

Madioma-dioma, wilt ge 't eereloon betalen?

Allen, in naam der nieuwgewijden: Ja!

ndembudi, ik scheld alle straffen kwijt,

die Lemba u zou oversturen.

En weerom de tweespraak van:

Nganga - nganga...

tot en met de vraag naar den hartversterkenden drank.

Alleen de banganga stappen de hut van het Lemba-gezin binnen, mekaar vasthoudend ('simbasana) of aanrakend, degenen die de handen vrij hebben: met den pink. Daar hangen ze de Lemba-doos aan den binnenwand, of aan een paal, van het 'vinga, achterkamertje, onder het hortend opzeggen van de « negentallen van Lemba, » terwijl de tamtampjes en de kletsende handen beklemtonen:

Kosi e! kuadi e! tatu e! enz...

...Tukokumuni, ko-ko-ko...!

De tamtampjes vallen stil, de trommelstokjes ritsen over de binnenwanden der hut, van boven naar onder: arrr! rrr! rrr! rrr! .. Dit mogen alleen de banganga zi Lemba, bij deze ceremonie: kina! streng verboden hun dat na te doen.

Gelijkerwijze wordt het fua fua van Lemba binnengedragen en naast de gewijde doos opgehangen, samen met de tamtampjes van den eigenaar; daarboven, een

«ndimba-slang», zijnde een bese van gevlochten raphia of nsoni-gras. In den gevelwand van de hut steekt ook soms een plak aan mekaar gespeten 'lolo- en mvuila-blaren: ter eere van Dilemba.

Buiten, of onder het openbaar dak, gaan de genoodigden hun buikje... een zielemis doen. De nieuwsgierigen druipen af; het klein volkje blijft in de buurt staan kijken, of er soms geen kluijfe zal alvallen.

Nadat ze smakelijk en veel gegeten en gedronken hebben, letterlijk «aux frais de la princesse», worden geschenken gewisseld. Het betaamt immers dat de vrienden de nieuwgewijden besteken met twintig, met dertig nlele. stoffen, of ook (in latere tijden) met x mvunga, dekens; zooals het evenzeer betaamt dat de nieuwe collega zijn mede-nganga's ieder een wedergunst biedt van +-dezelfde waarde, hetzij uit zijn eigen koffers, hetzij van de pas gekregen geschenken. Zoo gaan er, voor één Dilemba, duizend tot tweeduizend mimbuba, balen (gemeene) stof door de handen van den nieuwen nganga. De voornaamste celebrant ontvangt daarenboven een eigenlijk nsaku, eereloon: hoenen, matten, tellooren, messen, .. twee van elks, en een diküwa, hakmes: alles samen, een kleinigheid, naast die stapels stoffen. Een mvila van Lemba drukt dat kernachtig uit:

Kuenda, 'vutuka, Lemb'e!

Gaan (geven) en terugkeeren (= krijgen) dat is Dilemba!

Eerst na de vereffening, drukt de waardigste der banganga de nieuwe Lemba-echtelingen op het hart, dat ze de menigvuldige taboes van Lemba stipt te

onderhouden hebben. (Zie volgend hoofdstuk). Moest het gebeuren dat de nieuwgewijde zich schraapzuchtig toont tegenover de wij-priesters, dan zouden dezen hem de *ńkisi*-verboden en verplichtingen ver-

zwijgen, doch... de strafbepalingen zouden desniettemin van kracht blijven.

En... surrexerunt ludere, ze staan op om te dansen; dansen, tot een gat in den nacht. En 't is afgelopen, voor vandaag.

TABOES EN BIECHT.

De huwelijksverbintenis voor (of in) *Dilemba* brengt voor de echtelingen menige strenge verplichting mede, willen ze al de *bina* van hunnen *ńkisi* naleven en zijn straffen ontgaan.

Het woord *kina*, meerv. *bina*, komt van *kuina*, bijvorm *'yina*, derven als *kina* of *ńlõngo*, taboe, op straf verboden: *bima bi 'yina*, dingen die taboe zijn. Meestal hoort men den naamwoordelijken vorm *kina* < *ki-ina*; *ńlõngo* slaat meer op de straf die aan een *kina* vast is, b.v.; *ńlõngo mbi widi mu 'kalumuna mbele mu 'baka?* welke straf is er vast (van wege een geest) aan het ritsen met een mes over den wand? Het werkwoord *kuina* zou men best kunnen bezigen voor ons « abstinere »: *kuina mbizi simu*, vleesch derven... was daar niet de afgeleide zin van *kuina*: minachten, fr. *dédaigner*.

De taboes van *Dilemba* zijn: ofwel, zooals de meeste fetisje-voorschriften, lijfstraffelijke wetten van stoffelijken aard, ofwel goede maatregelen ter beschutting der natuurlijke zedenwet; alle gelden als positieve verordeningen, de biecht van elke overtreding inbegrepen: heidensch ethos, of uiterlijke schuldbekentenis, waar plichtbesef, liefde, of gewetenswroeging, totaal

vreemd aan zijn.

Een eerste vereischte voor een *Lemba*-vrouwe is de echtelijke trouw: *ńketo uvola phinga*, *kakadi-kota Dilemba*, een vrouw die ooit overspel heeft bedreven, kan niet in een *Lemba* treden, — evenmin als een overspelige vrouw zou mogen *Nayazi* worden, d.i. (in *Vaku*) mede-hoofdin bij de groote *lubia dulu*, machtovername, van den *Mbenza*-streekgeest. In andere streken heeft de vrouw, die op symbolische wijze « de hoofdlingen baart », den titel van *Makonde*, van *Mavemba*, *Makhata*, of *Mabote*: voor die waardigheid wordt een « maagd » uitverkoren, ook al zal deze geestelijke moeder, na een soort van proefhuwelijk, van ambtswege ten dienste staan van alle hoofdmanszonen —.

Verders, namens den *Lemba*-geest:

Verbod (zooals gezegd), voor elkeen, over den wand van de hut te ritsen,

De *ndimba*-slang, is een « kind » van de *banganga* zi *Malemba*: om wille van *Tsasa* van *Lemba-ndimba* (zie blz. 70): *Lemba*-echtelingen of hun kinderen mogen dan ook nergens een *ndimba* doodden. Komt er eene van die gevaarlijke slangen in huis, dan zullen ze die zachtjes naar buiten drijven¹⁾; man en

1) Nog andere *nganga*'s weten zich verwant

vrouw zullen rust noch duur hebben, al eer ze den wichelaar hebben geraadpleegd: door welk een tsumuki zij hun Dilemba mogen vergramd hebben.

Verbod, voor de hanen, boven op de nok der hut van den Lemba-priester te kraaien koko-diokoo!...: die onverlaat moet gedood. Bedoeld wordt: de hut waar de nkisi bewaard wordt.

Verbod, voor de varkens, binnen de nyamba, afsluiting voor of ook achter de woning, te komen, althans zoolang die onderhouden wordt:

Fua khatu, 'zinga khatu:

ngulu kadi-kota ku lumbu lu Lemba.

Sterven zonder meer, leven zonder meer, (doch) nooit mag een varken binnen het hof van Lemba komen.

Van alle mbizizi makua, schulpvisschen, zooals biála, zumbëte, bitubi, zitsênge..., kadi-kabana, mogen ze nimmer medeelen uit denzelfden kookpot, tenzij man en vrouw onder mekaar.

Voor hen beiden zijn ngazi zimasombo, de dikke variëteit (l. tenera) palmvruchten, kina. Zie blz. 59.

Een zeer gewichtig taboe: kadi-baka bu botudila nlungu Lemba, te lufua lusingu, ze mogen onder geen enkel voorwendsel hun Lemba-ring afdoen, hun leven lang totterdood; eerst na den dood komen de banganga, om dien af

met een of ander slangensoort: alzo de nganga van Simbu de oorlogsfetisj, met de doodelijkvergiftige nduma, die hij steeds vriendelijk behandelt; en wijlen die priesteres van Mambuku Mongo (een krankzinnig-makenden nkisi), dewelke een korte dikke ongevaarlijke fetisjachtige ngundi Bambumba, moeder (zegt men) der batsonguni, karavaanmieren, onderhield in hare hut: «je zult een medehoofdling geen kwaad doen, zeide ze, ook die slang waakt immers over minkisi.»

te trekken en weg te leggen voor een nieuwen Lemba.

Wanneer de Lemba-vrouw iets aanbiedt aan een anderen man, moet ze dat eerst neerzetten op den grond: ze mag het hem niet rechtstreeks in de handen geven.

Kadi-simbisa mbote mu mioko, nimmer zal ze (een anderen man) de hand geven om te groeten.

Kadi'yobila phene va nlangu vadi baketo yandi, niet naakt baden in 't water in 't bijzijn van medevrouwen; a fortiori, van mannen.

Vakele bakala dinka, waar een andere man neerzit, op het zelfde stuk hout, op dezelfde mat, of nog minder op het zelfde bed, zal zij nooit gaan zitten noch blijven zitten; zit zij op een mat, en wil een andere man langs haar voorbij, dan heft zij even den hoek van de mat op, zoodat hij er den voet niet op zet.¹⁾

Als een nnuni Lemba vo nkazi Lemba, Lemba-man of -vrouw, malavu drinken, moeten ze 't eerste gulpje 'fulula mu koko kuidi tsongó, uitspoken op den arm die het « koper » heeft, ook wanneer de compars er persoonlijk niet bij is: Widi vava! zeggen ze, hier is onze goeie fetisj! ofwel: Fi-nañkazi e!..Fi-ñkazi Lemba! O! het Lemba-vrouwtje!... En waar verschillende banganga samen zijn, steken ze meteen den arm omhoog en laten lustig Lemba en andere armingen klingelen: koko koko kokol

Hebben ze onder mekaar woorden

1) Vgl. wat we gezegd hebben over de vrouwen van Matsundi in onze bijdrage; *Nganda Tsundi, Volk en Vermoeden*, Kongo-Overzee.

gehad, en vertelt een van beiden daar iets van aan anderen, dan moet de kwaadspreker of kwaadspreekster zulks bekend maken aan zijn wederhelft.

Heeft zij een man aangetroffen die naakt aan 't baden was, dit ook zal ze niet verzwijgen.

Heeft een man haar willen in verzoeking brengen, al had hij haar slechts aangeraakt, of heeft de Lemba-man te vrij omgegaan met een meisje of met een andermans vrouw: tsümüki, overtreding, en stof voor de onderlinge biecht.

De heining van een nganga Lemba heeft een ingang die voorbehouden is aan de mannen, en een aan de vrouwen: deze regel dient door allen te worden inachtgenomen.

Later, wanneer de jongens uit een Lemba-huwelijk gesproten, zullen groot zijn, mogen ze niet meer in de gewijde moederlijke hut vernachten.

Voor al Lemba-echtgenooten mogen niet stelen. Daar komt immers palaber uit voort en tweedracht. Wordt de diefstal, ook de kleinste, niet bijtijds gebiecht, zoo zal het ongedierte de Lemba-doos kapot vreten.

In het Lemba-huwelijk zullen man en vrouw allen twist vermijden, mekaar niet uitschelden, mekaars gebreken verdragen, in peis en vrede leven. Een nkazi Lemba is trouwens in alle opzichten een ernstige fatsoenlijke vrouw, die reeds in haren jongen tijd, en gedurende de proefjaren welke dit huwelijk-bij-den-ñkisi voorafgaan, nooit bij een anderen man geweest is.—zoo beweert men althans in Vaku, doch elders neemt men het doorgaans zoo nauw niet met haar voorgaande leven.—Wat geenszins belet dat de man

meer dan één «wettelijke» vrouw heeft: dit is zijn recht.

Bemerkt, in 't algemeen, de concrete vormen der taboes, ook dergene die klaarblijkelijk de eerbaarheid zoeken te bevorderen. De Zwarte immers is in alles materieel-analytisch, en allerminst synthetisch van geestesrichting zooals wij, geschoolden. Er wordt niet gezegd: gij zult geen overspel doen—en maak de gevolgtrekkingen en toepassingen gij zelf—maar wél: in zulke en zulke omstandigheid hebt ge dit en dat te laten, zooniet!... En inderdaad zijn het min of meer verwijderde voorzorgen tegen overspel.

* * *

Wie de voorschriften en taboes van z'n heidensch sakrament vrijwillig of onvrijwillig overtreedt, zal door Dilemba worden gestraft in zijn persoon, in zijn gezin of in zijne ondernemingen: een der echtgenooten of een der Lembakinderen zal ziek worden of wonden krijgen: de man zal, althans tijdelijk, onvruchtbaar worden of de vrouw zal moeilijk bevallen enz.,...de jacht of de vischvangst zal niets opleveren...Tenzij de schuldige zijn tsümüki behoorlijk ga biechten: niet biechten ware een nieuwe overtreding.

Men heeft nagevraagd en geschreven over de «confessio parturientis», dewelke zoowat overal bestaat in Afrika. Ik meen echter dat die biecht voor de bevalling slechts een bijzonder geval is onder vele andere. Biechten is niet het voorrecht van barende vrouwen.

Ook buiten het Dilemba-huwelijk kan de biecht verplichtend zijn; we kennen reeds een soort van biecht en kwijtschelding bij den ñkisi tsi, alsmede de biecht aan

den khimba-fetisj Thafu Maluangu¹⁾. Buitendien, en buiten het Dilemba-huwelijk, kan nog een zekere Nimi straffen sturen, die insgelijks worden opgeheven door een goede biecht. Dezen Nimi vindt men onder de gedaante van heel kleine ruwgesneden beeldjes met een ring aan. Wanneer het niet goed gaat in de kinderkraam b.v., wordt zulks weleens toegeschreven aan een straf van Nimi. Dan verzoeken man en vrouw den nganga van Nimi om een beleving, en ze zullen niet nalaten mekaars biecht af te nemen, ten einde Nimi's straffen van zich af te keeren.

Het kind heeft kwade wonden. De oorzaak? . . . zijn vader heeft 'nyunga nketo, een andermans vrouw begeerd, daarom Nimi umbongidi, heeft Nimi hem te pakken gehad, in zijn zoon. De nganga komt, eischt een onderlinge biecht van man en vrouw, achter de hut ergens, en doet een beleving met «miemo», dat zijn eenige Dilemba-lemba-blaren, waarmee hij zimvila prevelend zich in de hand slaat, en waarvan hij het bovenste verfrommelt en in versch water roert: dit sopje moet de patiënt innemen en dadelijk uitspuwen, en de nganga heelt er ook de wonden mede.

. . . . Een Lemba-kind—een echt, niet een van die in pakjes—heeft insgelijks een wonde die ongeneesbaar schijnt. De wichelaar heeft uitspraak gedaan: Nimi is het niet, Lemba heeft het hem gelapt, omdat men zijn bina niet onderhoudt. «Vrouw, zegt de Lemba-man, kijk eens wat 'n wonde, . . . zou je niet eens te biechte gaan?»

Een lichtere overtreding van een Dilemba-voorschrift wordt vergeven

door een gewone schuldbekentenis: 'fúnguna, biechten²⁾, 'fúngasana, biechten aan mekaar, man en vrouw, binnenshuis, of kumbusanzozo, achter de hut, of waar het best past.

Voor een zwaardere tsumuki wordt een plechtige biecht gevergd. Daartoe worden de banganga van Lemba verwittigd: dat Lemba gestoord is op het schuldige paar, en dat ze moeten komen, met de ba-Makayi.

Op een mooien morgen zijn ze daar. De Makayi's en de groote Lemba-knopen zullen een handje toesteken. Er is gezorgd voor kolanoten en drank, en voor een goed eetmaal. Nadat ze smakelijk gesmuld en de Lemba-spullen buiten gebracht hebben, bame-tandama va nganda, zetten al de aanwezige nganga's zich neer, in rijen, op het dorpsplein:

«Samunanu zitsumuki, vertelt nu maar van die overtredingen, vadi banganga i banganga, aan de geachte vergadering, die uitsluitend bestaat uit Lemba-priesters.»

2) Dit woord mag gerust overgenomen, of behouden, in de kristene Godsdienstleer; pfununu, of lufununu, is dan de biecht of schuldbekentenis. Voor het sakrament zelf zeggen wij liever: Ludilunukanu (Poenitentia). De mayombsche Katekismus geeft: lufundu, biecht, en fundalufundu, biechten. Bedoeld wordt: lufundu, (zelf-) beschuldiging, < fundu, beschuldigen. De inboorlingen echter zeggen: lufundu; wat, volgens de toonregels, niet kan worden afgeleid van fundu, doch aangevoeld wordt als een bijvorm van pfundu, gefluister: kambilumzipfundu, bikasila mabotuka, kabuna bawilu, zeg het stilfluisterend (zoals men ook doet in den biechtstoel), niet met halfluide stem, want dan zouden ze 't hooren. Wel mag men zeggen nsambu pfundu, stil gebed, secreta, (onder de H. Mis.).

1) Société Secrète de Bakhimba, blz. 145 en 196.

De man begint met de formule :

Vamfumanga diambu,

waar de zaak vandaan komt,

(Allen in koor :) Vo' ŋnu' aku!

Daar uit den mond van jou!

De man : Vamfumanga diambu...

—vo' ŋnu'aku!

*Uit uw mondelinge bekentenis zullen we de
waarheid vernemen!*

Een derde maal : Vamfumanga diambu....

—vo' ŋnu'aku!

Dan de Lemba-vrouwe, driemaal :

Vamfumanga diambu...

Allen : Vo' ŋnu'aku!

Een der... biechtvaders, tot de vrouw b. v. :

Samuna moso mambu ma umona.

Vertel de zaken die je zooal gezien hebt.

(Vertel alles wat jou is overkomen).

*Zij : Ndiyenda ku kinani.. —Buna ndiye-
nda koko—Munzadi widi koko—kedika-
thumisa kuna nzo andi—wiza-kutsimba mu
koko.*

*Ik was gegaan naar het dorp van Din-
ge's (maar zij noemt het dorp..) —Toen ik
was gegaan daarheen—mijn zwager die aldaar
is—wou me uitnoodigen daar in zijne hut—
en ie komt me met den arm vatten.*

*(Aan haar taal te hooren, is deze
vrouw een mvungani.) Wellicht is er
meer gebeurd dan dat, doch « intelligenti
pauca » : zij heeft voldaan, en Lemba ka-
kadi-buela baka bu 'fuemina, Dile-
mba kan niet langer gestoord zijn.*

*Na een zalige vermaning van de
bangaŋga aan de biechtelinge, stemt haar
man erin toe dat de tsumuki wordt op-
geheven, « mosi kazinga, opdat ze mo-
ge leven ».*

*En allen beamen de kwijtschelding
der zondesuld en zingen hun dansliede-
ren, gesteund door de tamtampjes der ba-
Makayi en der Lemba-zonen, bio-bio-*

bio-bio-bio-bio-!

E e! lelo dimene dio;

—Tsasa na Phemba!

« A nge undianga mabut'e! »

E e! lelo dimene dio!...

O o! ditmaal is het gedaan daarmee,

—O Tsasa en Phemba!

*(dat men zal zeggen :) « O gij (Lemba) eet
voort de baarkiemmen op!*

O o! ditmaal is het gedaan daarmee! enz....

(Thans is alles vergeven en vergeten)

En nog : Bula, ngom'e e! Lemb'e e!

Sla de trom o o! (Zie boven blz. 64)

**Kua-kua-ku'e! mana tumona tumasukudi ko
e!... (Zie blz. 60)**

**E e! khusu kayola, laat de papegaai maar
bazelen!... (Zie blz. 60)**

En hortend voegt de Lemba-man eraan toe :

Nkazi Lemba ena mvu!

Allen : ena mvu! (bio-bio bio)

ena mvu (bio-bio-bio)

ena yokoso na yokoso na bangu!

(bio-bio-bio, bio-bio-bio, bio!)

*De Lemba-vrouwe (worde) gansch grijs van
haar!*

—grijs van haar! (tokketok)

grijs van haar! (tokketok)

sprokoud sprokoud heelemaal wit!

(tokketok, tokketok tok.)

Deze heilwensch wordt driemaal herhaald.

*Zoo ook wenscht Nankazi, Mevrouw, haren
gemaal een lang en gelukkig leven toe (met
haar vrouwenstem) :*

Nnuni Lemba ena mvu!

— ena mvu! (tokketok)

ena mvu!...

De Lemba-echtgenoot leve lang!

leve lang!

leve lang!

worde sprokoud en heelemaal wit!

Dan de nijdige tweespraak :

Nganga—nganga

muene—muene... (Zie blz. 63)

Lemb'e e e! (bio bio bio bio bio bio bio)

Nu gaan de Lemba-kinderen de stem op:

Madioma??...

Allen: Ka! Ja!

De jongeren: Ndembudi!

Ik scheld alles kwijt!

Algemeen protest:

O lembula kuaku nana!.. ti yono wela-
baka tsongo Lemba?!
O scheld maar kwijt nieuwaar (snotneus)!..

alsof je morgen (of binnenkort) het koper van
Lemba *zult verkrijgen?!.. (Daarvoor ben je*
immers nog veel te jong!) Zoo lachen de oude-
ren.

De kelen zijn er droog van gewor-

den. Een of andere nganga van Lemba
vraagt jenever en palmwijn, op zijn manier:
Tuala maphutu-phutu! Tuala ma-
tsamba-tsamba!

—Nga-ngall (Zie blz. 63)

Lemba-man en -vrouw spökkelen
op hun Lemba-ringen en laten deze rin-
kelen: de vrede is geteekend, allen drinken
op beider gezondheid.

Tegen den avond worden de bi-
funda bi Lemba weer in de khobe
en in het fuafua gedaan. Er wordt ge-
zongen en gedanst als op den dag der
nganga-aanstelling. Totdat de bezoekers
weer huiswaarts keeren.

HERNIEUWING VAN DEN NKISI LEMBA.

Na verloop van twee-drie maanden,
werd voorheen telkens weer de Lemba-
wijding hernieuwd. Nogmaals zijn de ba-
nganga der heele streek uitgenoodigd:
'lumbu kia' ki tsona, op een gestel-
den tsona dag, zullen ze 'fulula Le-
mba di Mvuza, den Dilemba van
den heer Mvuza bespökkelen» en weer
kracht bijzetten; ofwel dien van Phandu-
la, van Tsavula, van Sina, van Tsu-
la, van Muela, Mfuma, Nkazu Nge-
di, Yangi,.. of van een anderen bepaal-
den Lemba-priester.¹⁾

Door den eigenaar zelf, bijgestaan
door drie ba-Makayi, worden de kho-
be en het fuafua-pak uit de hut der Le-
mba-vrouwe gehaald. Want alles dient
zorgvuldig nagezien. Yono e! hadden ze

gezegd.. Vandaag dus, bamene kunga-
ma, zijn-ze allen op post; de vrouwen zijn
reeds in de weer voor het eetmaal.

De priesters zitten op opengespreide
matten, elk naast zijn onafscheidbare nkazi
want ook de Lemba-vrouwen zijn mee-
gekomen; de gastheer met de zijne, en met
zijn drie Makayi's, zitten in 't midden.

De bimbindi bi Lemba wor-
den het eerst aangevat, met eerbiedigen
schroom; de banganga zien ze na, be-
spökkelen ze op nieuw (zooals bij de wij-
ding) en leggen ze weg op een oolijk
plaatsje.

Daarna de pakjes van Tsasa en
Phemba: Tsasa krijgt 'n laagje ngunzi-
roodsel, Phemba versch phezo-witsel.
Ook het Trommeltje wordt gekuischt en
de Nzita's; het Phola-potje krijgt wat
ngunzi bovenop.. Het minste wat ze krij-
gen is: fuaká! pf pf pf! brandewijn-ge-
spokkel en kola-kauwsel. Zoo ook de ove-

¹⁾ Lemba-priesternamen, zie *May. Namen*, blz. 42.

rige kostbaarheden van Lemba. En alles wordt in platte korven en op matjes te drogen en te verluchten gelegd.

De groote tamtam geeft het sein voor het dansfeest, waar het jong volk van beider kunne en zelfs bejaarde mannen en Lemba-vrouwen graag aan meedoen. Oude zangwijsjes weerklinken, Lemba ter eer:

E e! lelo dimene dio,

—Tsasa Phemb'e he!..

O ditmaal zal men niet kunnen zeggen dat Lemba de vruchtbaarheid en de kinderteelt tegenwerkt (wjl men hem de verschuldigde eerbewijst.) (Zie boven)

En vele andere zangen.

Intusschen is het eten gaar. De walmende potten worden opgediend en de ge-

nooden doen er hun beste aan: ze hebben het ook verdiend.

Vervolgens, de slotceremonie: de «bimbindi» zijn reeds stiekem in de Lemba-doos gestopt; onder het plechtmatig opzeggen der meermaals herhaalde ritueele formules, worden het Tsasa-en het Phemba-pakje, de Ngona enz. enz., opgeborgen, en de heele Lemba-schat wordt binnengedragen bij de Nkama Lemba:

Kosi e! kuadi e! tatu e!
yin'e! tanu e! sambanu e!
tsambuadi e! nan'e! divua.

Die negentallen van Lemba...

ko-ko-ko-ko ko-ko-ko-ko-ko-ko-....

(zoals op blz. 61)

Klaar is Kees.



YAMBANGANI; BELEZING DOOR DE KRACHT VAN DILEMBA.

Een speciale zegening door de kracht van Lemba heet «yambangani»: yambangani di Lemba.

Een oningewijde, die nl. geen Lemba priester is, mbinda widi yandi, heeft geen geluk meer op de jacht; zijn palmboomen geven weinig; zijn vrouw heeft weeral een misval; zijn broer of zijn kind lijdt aan abcessen die niet willen rijpen, of heeft een zware borstkwaal... Zou Dilemba soms vertoornd zijn? Is hij het die deze straffen verzendt, om een of ander vergrijp?... De nganga 'tesa, wicheelaar, wordt geraadpleegd; het lijdt geen twijfel: Lemba is 't.

Het is beslist.: «Mbazi va me-

ne kudi Tata Khonde (of hoe hij ook heeten mag) ndinkuenda, morgen vroeg ga ik bij den heer Khonde aankloppen — die niet noodzakelijk een nganga van Lemba is —, kaphangila yambangani, dat ie mij beleze».

's Nachts droomt hij van dien Khonde, familielid van vaderskant: teeken dat hij in geen geval mag uitstellen.

Wele kum'bata, hij gaat hem opzoeken: «A Tata Khonde, phangila yambangani, doe een belezing over mij.» — «Yambangani di mbindieku 'vangila minu? Tegen wat zou ik je moeten belezen, ik?» — «Tegen de mislukking op de jacht... en nog wat.»

Tata laat zich vermurwen, haalt malemba-lemba-kruid en gaat... zijn «muana» belezen. Op dezes dorp gekomen, vraagt hij iets onmisbaars voor zijn

bemiddeling: «Yenda landi nitoto ziku vana nzo nkama Lemba, ga'n beetje aarde halen (of dibombe, asch,) van de haardstee daar in de hut van een Lemba-vrouwe.» Goed zoo!

Ze gaan erbij zitten. Tata legt een greepje van die asch op zijn tong en spokkelt: pft pft pft, -pft-pft pft, -pft-pft-pft! drie-maal die keeren, volgens de regels.

Madioma? Zegt ie. Ka! beaamt de vrager. D. w. z.: En mijn eereloon (hoe gering ook)?
—Ja, dat geef ik!

En aandringend, zooals een nganga va Lemba zulks doet met een eigen formule:

Mambanda-mbanda ma Tata na Mama?
De voorrechten (?) van mijn vader en mijn moeder (waaraan moet voldaan worden wegens hun familie-fetisj)?

Antwoord: Madi vava! Hier zijn ze! Hier is de voldoening. Tuba! zegt de Tata, biecht op!

Dan vertelt de sukkelaar, als een les die hij van buiten kent, hoe het met hem gestaan en gelegen is: van zijn tegenspoed op de jacht en van zijn andere nooden, in dezer voege:

"Tuba ndintuba....

minu Nani ndiabutu ndialelo.

Buabu ndie-kabuela kuenda mu nsitu: mbizi ndinkuendila zima-kuiza-vingana ku buala.

Ndie-kamaka malavu: kadi-'baka...

Buabu ndie-kabuela yedika mu tomba 'buta muana: ndikadi-buela baka ngolo zi 'bakila muana...

Buabu ndienda ku suku di Mvemba na mbaka-mbaka; ti: Yenda kudi siaku, ka 'vangila yambangani...

Bua 'mbe-kuiza kudi nge Tata, mosi uphangila yambangani,

'Volo kia phungu na Ngovo phungu...

Kamba: madioma...?

—Ka!

Ik zeg het rechtzinnig....

ik Dinge die geboren en die gekoeterd ben, (die dus verwanten heb en niet alleen sta op de wereld; en zie wat er mij overkomt... alsof ik weerloos was overgeleverd aan de booze machten.)

Nu ga ik nogmaals te wege naar de bosschen: (ik zie dat) het wild waarvoor ik gegaan ben na mij gekomen is naar het dorp toe.

(D. w. z.: ginds hoor ik jagers schieten, en hier in 't bosch is geen beest te ontwaren) Telkens ik wil om palmwijn klimmen: niets te krijgen...

Nu probeer ik nogmaals te wege om te trachten een kind te telen:

ik heb geen krachten meer om een kind te krijgen...

Nu al gaande naar de waarzeggerij van den Mvemba-geest en den dwerg,

(krijg ik) ten antwoord: Ga naar je vader, opdat hij een belezing doe over je...

Thans ben ik gekomen tot u Vader, opdat gij me zoudt belezen

(in naam van) den almogenden 'Volo en den almogenden Ngovo

Zeg: Madioma?

—Ka! (zoo beaamt de Ouwe.)

NOTA. Mvemba, de Aardgeest, doet niet aan wichelarij. «Mvemba» zal hier wel een ander fetisj zijn: «ku suku di Mvemba na mbaka-mbaka» is een gewone fetisjeursformule, waardoor bedoeld wordt: den wichelaar te rade gaan. Zouden de slimme kabouters in Oud-Mayombe een rol gespeeld hebben als wichelaars? Niet onmogelijk ¹⁾.

1) Mbàka-mbàka, Zi-, Bambaka-mbaka: zie May. Idiot; vgl. de Mbaka's der oostelijke Bakongo's, bij P. Van Wing, Etudes, II, blz. 230.

En, een lemba-lemba-takje slaande, op maat, in zijn linkerhand, herhaalt Tata woordelijk de heele vertelling:

«Tuba ndintuba ti minu Nani, enz..»

Ik zeg dat ik Diuge...»

Dan, zonder den maatslag van het lemba-lemba-takje, richt hij zich tot den onzichtbaren Dilemba:

o!.. unkuwa ko bue?..

Lemba dja mvila na mutu mvila, ti ka-udi na mvila, umvanda Lemba ko. *He!.. hoor je 't dan niet?... o Lemba van den vaderstam (wel passend) bij iemand met een vaderstam, indien je geen vaderstam hebt (en je afkomst niet kent) kun je Dilemba niet instellen. (o Lemba, die zorg draagt voor allen die u rechtstreeks of onrechtstreeks zijn toegeheiligd!)*

En, den lof van Dilemba verkondigend, rammelt hij mvila-spreuken af:

O Mawono ma kidia-nzila:
wadia nzila, futa nzila.

O Ricinus de weg-eter (weg-bederver, weg-versperder): eet je den weg, betaal den weg. (Gij, Lemba, zijt immers van niemand bang, gij ontziet niemand.)

O 'Sangu-sangu ki ŋiti kifuma ku yilu:
kiyiza 'bua va khama mbongo.

O Boomtakje dat van boven komt: dat komt neervallen op honderd (=vele) veldvruchten. (Waar Dilemba heerscht, daar is vruchtbaarheid en overvloed.)

O ŋikumutu mbata:
ukuma bisona, ukuma bibinda.

O massale bergkruin: die (mits woordspeling op ŋikumutu - 'kūma, merken) teekeningen gemerkt hebt en kleine huidbeprikking (op mannen en fetisjen, die u onderworpen zijn).

Verders: van de mbanga mbidi en andere vruchten (die we zullen zien onder «Dilemba als geneesheer»)

En: Kuenda, 'vutuka, Lemb'e!

*Gaan en keeren, geven en krijgen:
dat is Lemba!*

Dan besluit de Ouwe, zelfvoldaan:

'Kala keta-kala ti kabaka kuandi masia ko:
buabu vayi kame-kunzaba ti ndidi si andi!
buabu ndieka-kumvangila yambangani,
kaleka kipfumu, kakatumuka kinganga.

Tina,

tina,

tina, ka babakudi Lemba;

weka muana butu, weka muana lelo.

Loochenen doet hij, (zeggend) dat hij geen vadersen heeft: (wellicht erkent hij zijn dikanda, matriarkale familie, maar hij was te hoogmoedig dan dat hij ook ons zou onderdanig zijn, tot dat hij noodgedrongen, bij mij om hulp kwam bidden):

nu eerst heeft ie mij erkend dat ik zijn vader ben!

nu ga ik hem de (gevraagde) beleving doen, opdat hij moge slapen hoofdman zijnde, en ontwaken priester zijnde,

(= opdat hij een aanzienlijk man worde).

*Vlucht van hier (jij booze geest),
vlucht van hier.*

vlucht, zie men heeft een Dilemba gevonden (in zijn mvila) hij (deze man) is weer een kind dat geboren is en gekoesterd (en zijn vadersen erkent).

Onder het uitspreken van deze zimvila, vanaf «yambangani»... en de

1) Vgl. de zikhumbu, machtspreuken, van onzen Ouden Blinden Hoofdman (blz. 16 en 26), Antwerpen, en Standaard Boekhandel, 1925; alsook die der Basolongo's, in *May. Namen*, blz. 157.

heilige namen van God (of van de Biki-nda?) 'Volo ki phungu en Ngovo phungu, heeft de Tata 'n paar Brillantaisia-blaren aan stukjes gescheurd. 'zeka 'zeka 'zeka. verfrommeld, en in een gaaf blad gedaan: dat is voor zijn «muana». Nu neemt hij een greepje asch (uit de hut van een Lemba-vrouwe, of is er geen eigenlijke nkazi Lemba, althans van de vrouw van een Makayi ku Lemba,) legt die asch op zijn tong en spokkelt: pft-pft-pft-pft-pft-pft-pft-pft-pft.

Bayele mioko: beiden strekken de handen uit, de Tata boven die van zijn muana, en samen heffen ze de handen omhoog, als bij een offerande, Hup' zegt de Ouwe, en de belezene antwoordt met lage stem: Yobo; en zoo driemaal.

De belezing is gedaan, Zijn verscheurde en verfrommelde yambangani-blaren mag de zoon dadelijk in nlangu tsuasu, versch-geput water, mengen en uitdrinken, ofwel meedragen naar zijn dorp. In dit geval echter is het hem verboden de blaren in een phidi of een ander ntete, een rug-of een kopmand, mee te nemen: hij moet ze in een ander lemba-lemba-blad wikkelen, en ze alzoo in de hand houden of aan zijn hals binden.

Een tweede en een derde maal komt de man zijnen Tata lastig vallen: dat het hem weer niet al te goed gaat.

«Nu is 't genoeg, vindt de Ouwe, buabuminu yekandieka-ku'natina phidi Lemba, mosi uvanda Lembanu ga ik zelf je de Lemba-rugmand brengen, om je Dilemba te laten instellen. En zoo wordt de man kandidaat voor het Lemba-priesterschap. Zijn Ouwe zal ook de banganga van Lemba verwittigen:

Tuenda tuvandisila muan'ama Lemba, komt we gaan mijn «zoon» tot Lemba-priester wijden.

* * *

«Yambangani» is 'sundi; bij de Bavungani (Kangu en omstreken) heet dat: diyamba-yamba. Hier volgt nu een merkwaardig brokstuk, zooals ik het lange jaren geleden, heb opgeteekend: een smeekbede, in den aard der boven aangehaalde, om een diyamba-yamba

Een wichelaar heeft uitgewezen dat Dinge's tegenspoed te wijten is aan mavemba ma bamase, den vloek der vaderen... De ongelukkige heeft een droom: dat hij samen met zijn «vaderen» gaat palmristen scheiden; ofwel, dat hij zijn vaders zuster aan heur werk ziet... Zonder uitsstel gaat ie zijn Tata, tevens Lemba-priester, opzoeken:

Nge mbele-loto ndoze, nge mbakidi:

nzikila diyamba-yamba...

Ndiedi-kuenda mu suku:

«Mavemba ma basiaku!»

Bua'ndizidi e!...

Ndiedi-kabaka 'bulu: kifuidi e!

Ndiedi-kabaka khombo: itumbama ko!

Ndiedi-kabaka ngulu: itumbama ko!

Tsusu mavunya inkua phaka: itumbama ko!

Ndiedi-kabaka zimbua: zitumbama ko!

Ndiedi-kuenda mu mambu:

baphana ko zimbongo!

Ndiedi-katamba mintambu mu nsitu:

'bakana minkongidika-bonga!

Ndiedi-kamaka malavu: bitseko ku ngela!

Ndiedi-kavata mbongo: ibe ko!...

Bua mbue-kuiza kudi nge Tata,

mbe-dia thata mbe-tata:

wenda-phana miela,

unzikila diyamba-yamba, iuna!

Van jou heb ik laatst gedroomd, jou heb ik thans gevonden: pers zegenkruid uit over mij:...

*Ik wou de wichelarij te rade gaan,
(het antwoord was:) « De vloek van je vaderen
(weegt op je)! »*

Heden ben ik hier gekomen (zooals men mij gezegd heeft te doen).

(Dit is mijn geval :)

Ik had een beest (om ervan te kweken): het is gestorven.

Ik had een geit: ze groeit niet op.

Ik had een varken: het groeit niet op.

Een vinnig hoen met veeren: het groeit niet op.

Ik ging honden hebben; ze groeien niet op.

Ik wou ergens heen voor palaber:

men geeft me het geld niet (waarop ik recht heb)

Ik wou strikken zetten in 't bosch:

zich laten vangen (ja) fluithagedissen!

Ik wou om palmwijn klimmen:

(een soort) wandluizen (zaten) in den bloemsteel.

Ik wou veldvruchten telen: 't is niks....

Thans ben ik tot jou gekomen, o Vader,

ik heb een thâta-visch gegeten (althans figuurlijk, d. w. z. :) ik heb spijt gevoeld (zw. 'tâta.)

geef me dus de heilwenschen,

en pers me zegenkruid uit, dat ik het drinke.

Daarna (als boven), de tusschenkomst van de Lemba-priester, dewelke besluit met de vaststelling:

O ndime-zabangana:

minu wu siaku,

minu ivanda Lemba di 'Vidi,

minu ivanda Lemba di 'Yombe,

minu ngangga Lemba....

Minu mbe ku 'zikila diyamba-yambe bene diadi:

uleka kipfumu, ukatumuka kinganga...

Wenda baki mavua, ubaka mavua ndangan'e!

Ha! eindelijk werd ik erkend

(omdat ze mij noodig hadden):

ik hier ben wel je vader,

ik die heb ingesteld den Lemba van 'Vidi (= der Bavili ten W.),

ik die heb ingesteld den Lemba van 'Yombe (=der Bayombe),

ik de priester van Dilemba...

Ik heb je thans dit belezingskruid uitgeperst: je moge slapen gaan als hoofdman en ontwaken priester zijnde...

Ga nu om de negentallen en vergaar het negenvoudig eereloon!

En miela mitombukele ku yilu, het zegengebaar stijgt bovenuit... Veel kans dat alles zal uitloopen op een 'vandisa Lemba, een nieuwe Lemba-priesterwijding.

* * *

Tegenslag in de zaken en andere wederwaardigheden werden dus, ook in de streken van Vaku, toegeschreven aan «mavemba der vaderen», d. i. aan de onttrekking van hun werkdadige «geestelijke» hulp dus niet aan lusibu, verwensching, van hunnentwege, zooals die der bikandu, vermaledijdingen¹⁾—.

Iemand kan 'bua mavemba, in mavemba vallen, of 'builu mavemba, er door overvallen worden, doch ook 'botusa mavemba, die straffen doen wegemen: door yambakani, beleving (als boven), in het vooruitzicht van het ki-Makayiku Lemba en later wellicht het «'vayika Dilemba», het uitkomen met (=het instellen van) den Lemba, zelf.

Onder de beleving dan, bezweert de heer Vader Lemba-priester den mistevreden Dilemba, ten gunste van zijn diepbeproefden «zoon», wiens woorden hij

1) Zie onze bijdrage *Ritueele Dichtkunst in Mayo-mbe, Kongo-Overzee, Febr. 1939.*

overneemt:

Nge ukumbedisanga mavemba,
 nge ukumvondanga bibulu,
 nge ukukanga mabuta,
 nge ukumvondanga bana,
 nge ukumonisanga zinioka,
 nge ukuntebisanga zinioka ayi zikhutu ayi
 mabubi,

Wizidi kuandi, wiza vangisa diyambakani:
 bibulu biandi bikala nkidi nkidi nsangu
 nsangu,
 bana bandi bakala 'Volo ki phungu ayi
 Nguandi Ngovo!

Lueke, ukuiza-vayika kuandi Dilemba.
*Jij maakt hem ziek en lijdend door mavemba-
 kwalen,
 jij laat al zijn beesten dooden,
 jij maakt hem moe van lijf en leden,
 jij hebt hem de teelkiemen gebonden,
 jij laat al zijn kinderen dooden,
 jij laat hem alle stappeslangen ontmoeten
 jij laat de slangen hem bijten en de schorpioe-
 nen en de spinnen,*

(Dat moet gedaan zijn!)

Ja hij is gekomen, om de beleving met wij-

*kruid te doen doen;
 opdat zijn beesten dansen van gezondheid, dik
 en vet staan,
 opdat zijn kinderen mogen wonen in den hoog-
 mogenden (goddelijken?) Hartevrede
 en dezes (goddelijke?) Moeder Ngovo!*

*Hij is aangekomen en zal eerstdaags wel kan-
 didaat worden voor Dilemba.*

Volgt: de eigenlijke diyambakani. En de nganga Lemba doet hem een armband van nsioni- of nsoni-, Imperata-gras aan den pols.

Bijaldien het hem, spijs de zegening en den wijdrank, niet beter gaat, zoo staat het den « muana » vrij, een anderen « Tata » aan te spreken.

Is hij echter voornemens, zelf zijn Lemba te 'vandisa, dan moet hij beginnen (in Vaku) met « 'kanga Disonga, Disonga te binden », d. i. een kleine nkisi, « nyandi nsongi nzila, nl. de wegwijzer (naar Dilemba), dewelke hem reeds het recht zal geven, een « nlunga Songa, Disonga-ring » te dragen, juist zooals elders (zie boven) de ba-Makayi.

* * *

DILEMBA ALS SPOKENVERJAGER
EN GENEESHEER.

't Gebeurt dat een gewoon sterveling, in 't bosch of elders, een Kimbindi meent gezien te hebben. Zoo 'n ontmoeting is doodelijk, in dezen zin dat ze je doet sterven aan bezwijming: 'fua ngambu, voor de Zwarten, is als een voor-

bijgaande dood.¹⁾

1) Voor een nkuyu, mv. minkuyu, het wangedrochtelijk spook van een ndoki, die niet aan de khasa-proef is bezweken doch schijnbaar gestorven is, is men niet zoo bang. (Zie *May. Idiot*; o.d.w.) Bij de Basudi's was Nkuyu een fetisjebeeldje van 'Simbu den oorlogsgeest, met een afschuwelijk gezicht, en zonder armen of beenen; hij was er bij, als de jonge mannen gekeurd werden voor den strijd.

Een Lemba-man of -vrouw echter hoeft daar niet bang voor te zijn. Bij het naderen van zulk een verschijning, 'saka nlunga kuyilu, ndziona ndziona! schudden ze hun koperen arm-ring, met opgeheven hand, dat het rinkelt! en dadelijk slaan de nazielen op de vlucht.

Iemand die door het zien van een kimbindi bezwijmd is, kan genezing vinden bij den nganga van Lemba. Daarvoor dient het potje dat we reeds kennen: Phola Lemba. De nganga doet er water in, en blaren van mungu bakhombo, «geitzout» (Abrus precatorius). De bezwijmde, man of vrouw, jongen of meisje, 'zibama mbembo, is «de spraak dichtgemaakt». De priester laat hem ergens binnenbrengen, waar niemand anders mag bijkomen. Daar vraagt hij hem, zachtjes maar dringend: «Wat heb je gezien?» Heel zwakjes antwoordt de patiënt: «O; wijlen Dinge (en hij noemt den naam van een afgestorvene).. en die hief dreigend zijn arm op naar mij toe, en toen keek ik nogmaals op, en ineens lag ik van mezelfven...»

—Was die alleen??... Spreek op!
 —O, die en gene waren daar ook! (soms 'n heele bende).
 —En waar juist heb je die gezien?
 —O, ginds in 't bosch aan dat kruispunt.: (of: daar op den achteruit; of: kort bij de hut van Dinge's..) En die eene riep op mij, en toen kon ik niet meer verder.
 —En wie geleide de geesten?... Zeg het mij, niemand hoort ons, ik zal het niet voortvertellen...

En dan noemt de zieke iemand van 't dorp, die bekend staat of best kan doorgaan als beheksers of tooverheks: een bewijs dat die X. werkelijk aan kindoki

doet. — Daarom vermag de nganga van Lemba niets tegen de bezwijming van een onmondig kind: dit immers kan hem geen enkele aanwijzing geven. — De nganga geeft hem te drinken van het Phola wijdrankje, terwijl hij, al trommelend op zijn nkuanzi, de krachtige formule uitspreekt:

Lemba di mvila na mutu mvila...

Dilemba van den vaderstam, enz..

Hij besprenkelt hem ook met hetzelfde water, zeggende:

Tina!... Tina!... tina! ka babakudi Lemba...

Weg van hier! (naziël of toovergeest)...

want men heeft Lemba gevonden...

De bezwijmde is gansch tot zich zelf gekomen. De nganga strijkt een gering eereloon op.

In sommige streken is het de nkazi Lemba die optreedt met het Phola-potje, den bezwijmde ondervraagt, en de schimmen, dewelke wellicht nog in de buurt rondwaren, op de vlucht drijft, al loopende met heur tokketokkelend Lemba-tamtampje rondom het slachtoffer en rondom de hut, en al roepende:

E luidi vana,... e lubotuka!

Dia lundendila di khiam'e?... e lubotuka!

E muana-'leze,

kadi-'baka bu 'tadila ko e!

kadi-'baka bu 'tebudila thalu ko e!

Ha, jullie die hier zijt,... ha, trekt er uit!

(slecht volk!)

wat is het waarom jullie me haat?... ha, trek.

er uit!

Ha, de jonge jongen,

hij kan niet optijken (van schaamte)

hij kan den blik niet ontluiken!!

Gebeurt het echter meermalen met denzelfden persoon, dan staat het vast: de bandoki hebben makani ma kuñdia, het voornemen hem op te eten, d.w.z.

zijn voor ons onzichtbaar bestanddeel uit zijn uiterlijk bestanddeel te halen, onder mekaar te deelen, zooals men een geslacht varken verdeelt, en in den pot te steken.. 't Is immers alzoo dat ze 't zaakje plegen aan te pakken: ze sturen nazielen voor, om eenzame voorbijgangers niet enkel te verschrikken, maar ook, als ze er kans toe zien, om hun inwendig levend wezen te ontrooven en mee te sleepen naar hun eigen dorp in 't bosch. Daar bewaken ze den gevangene totdat hun meesters er korte metten mede maken en hem opeten: dat is de dood;.. tenzij een onversaagde fetisjeur erin slaagt, hun die prooi te ontrukken en terug te brengen in het kwijnend lichaam.

* * *

In ergere gevallen, groote wonden, borstkwalen, algemeene verzwakking, impotentia..., wordt de nzungu, kookpot, van Lemba, met roodsel in, voor den dag gehaald.

De nganga Lemba en de zieke zitten op één mat, naar mekaar toegekeerd. Naast hen, een kruikje nlangu tsuasu, versch water, en verschillende vruchten. De nganga doet het ngongo ya lubundi, dekblad uit een palm-schutblad, van den geneespot weg, giet water op het ngunzi-roodsel en omroert, giet er 'n beetje van in het holle van zijn hand en neemt het in den mond: pft-pft-pft,-pft-pft-pft,-pft-pft-pft, biedt zoo 'n handjevol roodsel aan den zieke, die insgelijks spokkelt pft-pft-pft, met hetzelfde wijwater besprenkelt hij den zieke, zeggend: Tina!.. Tina!.. tina, ka babakudi Lemba! Eruit! (o vijand van dezen mensch), Dilemba

is hier!

De nganga neemt de sombo-palmnoot, brengt die aan de lippen van den patiënt en zegt, met een woordspeling op di) 'sömbo - 'sömbula:

Nkandi sombo: yandi ka'sombula,
ka nge uñsombudi ko.

De sombo-palmnoot (dewelke beteekent):
laat hij jou uitdagen (dat is niets),
maar jij moogt hem niet uitdagen.
(= Jij moogt Lemba niet vergrammen.)

De patiënt « proeft » ervan, d.i. raakt de vrucht aan met de lippen en de tong, en spokkelt op zij: pft-pft-pft... De nganga legt de noot op het dekblad.

Hij neemt de platte thumbu-noot, doet als met de palm-noot en zegt, op thumbu - 'tumbula:

Thumbu Mvemba: wa'tumbudila diambu:
'butu, phangi na nlongo.

De thumbu-noot van Mvemba (den Aardgeest beteekent:)

degene die je iets onaangenaams rechtuit gezegd heeft:

(die is voor je als) een eigen broer, een bloedverwant en een heilig bondgenootschap

* (door kizitu, zwagerschap, of kiptiela; bloedverbond).

(Aldus Dilemba, als hij je moet bestraffen.)

De patient: pft-pft-pft... De nganga legt de thumbu-noot neer.

Hij neemt een dingongo, vrucht van den dikken mungongo, en zegt, op dingongo - ngongo:

Budika ngongo za madia:

ka budika ngongo zi mabela ko.

Wees gebroken van ribbensteekten wegens de spijzen

(die men aan 't bereiden is, daar waar men je vernoemt en verwacht):

maar wees niet gebroken van ribbensteekten

wegens ziekte (zooals wanneer je ergens ver-
noemd wordt door iemand die je ziek wil
maken of het slecht meent met je.)

(Dit 'budika ngongo of 'kedita ziphati is een
kwaad voortteeken: Dilemba beware je daar-
voor!)

De patient: pft-pft-pft... De nga-
nga legt de ngongo-noot neer.

Hij neemt de mbidi en zegt, op
mbidi-'bila:

Mbanga mbidi:

malongo-longo bambila.

De vruchtkern van een *Canarium-pruim*:
van heel verre ontwaart men (dien boom).
(Dank zij Dilemba, zult ook jij in groot aan-
zien staan.)

De patient: pft-pft-pft... De nga-
nga legt die kern neer.

Hij neemt een kalebasse-zaad, en
zegt, op lutumbu-'tumbula:

Thete lutumbu: wa'tumbudila diambu:
'butu.

De pit van kalebasse-zaad (beteekent):
degene die je een harde waarheid zegt:
(die is) een eigen broer.

(Zooals boven: thumbu Mvemba.)

De kalebas heet kingundu, of
tsäva; «lutumbu» duidt op de hoeda-
nigheid van iemand die er geen doekjes
omwindt, lutumbu luidi yaku, jij
durft iemand de waarheid zeggen.

Daarop de woordspeling: 'tumbu-
dila mutu diambu, iemand een harde
waarheid zeggen—'tumbula, straffen.
en 'tumbula (kingundu), (een ka-
lebas) van den palmboom afhaken, is nog
iets anders.—Hier is ook een bijgedachte,
geput uit het woord «lutëte», zaad:
lutete de! het zaad springt open, en

'tëta, doorhakken: zoo opent iemand den
mond en gaat 'teta diambu, de zaak
doorhakken, door de waarheid te zeggen.

De patient doet pft-pft-pft, pft-pft-
pft, pft-pft-pft. Hij heeft aan al de symbo-
lische vruchten gelikt.

De nganga roert evëntjes in zijn
roodselpot. Met zijn linkerhand vat hij de
vingeren van de linkerhand van den zieke,
doopt de vingertoppen van zijn rechter-
hand in het roodsel en wrijft ermede over
den linker pols van zijn klant, zeggend:

Sakilangana!

keti yandi kumini.

Klets maar in de handen (van spijt,...jij on-
zichtbare vijand van dezen zieke!)
hij toch is naar boven gegaan
(waar jij hem niet kunt achterhalen: hij is je
ontsnapt!)

En samen, 'bula zitsaki, kletsen
ook zij, eenige keeren kort op elkaar, in de
handen.

Een tweede wreef, op den bovenarm:
Sakilanga!...met handengeklets.

Een derde wreef, op het voorhoofd,
van boven naar onder:

'Sumbu kia busu:

wa kiandi wayanika.

De koop van 't voorhoofd:

(de mensch) die het zijne heeft, (hij alleen) stelt het
te koop. (Je kunt niet zeggen: neem eens 'mijn
voorhoofd mee, om het ginds te laten zien;
zooals je wel zegt: ga eens dit of dat verkoopen
voor me. Jij zelf draagt steeds je voorhoofd mee;
men moet je zien, om je te kunnen opnemen en
niet meer te vergeten...Blijf dus, onder Lemba's
hoede, heer en meester van je voorhoofd, van je
wezen en je ziel, en geen geheime machten zullen
je deze ontrooven.)

Op de linker slaap, het oor aanrakend met den buitenkant der vingeren:

Bana ti hañkubula matu,
en terug, met roodsel vervend:

kudi bavanda Mbumba ti: muana ngana.
Als die-daar hem (den zieke) zouden de ooren afslaan,

zullen degenen, die Mbumba ingesteld hebben, zeggen. (hij is) iemands kind.

(Handen af!...dat kind heeft zijn verdedigers.)

Evenzoo op de rechter slaap en het rechter oor.

'kubula matu, de ooren afslaan, is hier zooveel als: door behekserij iem. ziek maken en willen dooden. Maar dan is daar nog de nganga Mbumba uñtapusa, de Mbumba-priester die hem er zal uithelpen, hem redden uit de macht der bandoki met hunne handlangers.

De Mbumba-fetisjen moeten veel te zeggen gehad hebben. Bij de Basundi komen ze voor als genezers en als beschermers van het leven, onder de benamingen: Malela, Mambinda, die dezelfde is als Mbumba Kindongo en Kiabala; Mbumba treedt ook op als beschemer in den oorlog, zooals elders 'Simbu.¹⁾

Wie aan een slepende ziekte leed, kon 'kota Mbumba, in een Mbumba treden, om er zijn heil te zoeken, en later kon de familieraad beslissen dat hij dien fetisj zal 'vanda, instellen als den zijne. «Dika, Mbumba! houd in, o Mbumba!.. houd tegen! spaar ons!..» is een bange uitroep in een schielijk gevaar, b. v. als het fel bliksemt.

Met Mbumba den Aard- en

1) Zie nota, blz. 77. De mooiste fetisjen van Mayombe, meestal in bewerkt ivoor, zijn juist die Kiabala's.

streekgeest schijnt deze zijn homoniem geen uitstaans te hebben, evenmin als met Mbumba Luangu, den Regenboog²⁾.

Wat daar ook van weze, de eeredienst van Dilemba sluit geenszins het vereeren en het instellen van andere «goede» en zelfs van hekserij-fetisjen uit. Wie den Aardgeest was toegewijd kon tevens nganga van Lemba zijn, en fetisjeur van Mbumba b.v., of van een boozen Mbongo-geest. Hier blijkt zelfs die Mbumba zich op een bijzondere wijze het lot der Lemba-menschen aan te trekken, denkelijk omdat deze laatsten zooveel gezag hebben, ook op Mbumba-fetisjeurs.

Nganga en patient staan recht. De patient 'yinama, buigt diep voor den nganga, die hem op den rug teekent, met beide handen tegelijk: een wreef roodsel, links en rechts tot op de schouderplaat en terug, zeggende—hoe schoon!—:

Bandama, Nzambi kavioka:

ka Nzambi kakundungu ñtela ko.

Buk je, dat God voorbijkome,

(Hij die kracht geeft aan onze geneesmiddelen): want God mag niet door rechtstaan gegroet worden.

Item. op de borst, links en rechts, van boven naar onder en terug, met de

2) Dennett, *At the Back of the Black Man's mind* (Macmillan, Londen, 1906) spreekt van den nganga Mbumba met zijn koperen Mbumba-ring, den medicijnman die aan het hof van koning Maluangu verbonden (blz. 30); ook van het Mbumba-mysterie (blz. 116), en van de slang Mbumba (onze «ngundi bambumba»?), die hij—m. i. ten onrechte—in verband brengt met den Mbumba-ring (blz. 140). Over onzen Aardgeest Mbumba en over den Regenboog, zie onze *Bakhimba*.

woorden :

Kuńsiki ngoma thulu ko, Lemba.

Trommel hem niet op de borst. o Lemba, (als op een ngõma, of een ndungu, langtrom, die hol en ledig is, en laat hem, in werkelijkheid, niet ontledigen, ontzielen).

'sika ngoma thulu, de borst-trom bespelen, zich met beide handen op de borst trommelen, zooals de Zwarten soms doen uit gewoonte en zonder er zelf op te letten, is taboe in het bijzijn van een kind dat nog niet loopen kan.

De nganga wrijft den patiënt, met beide handen, roodsel op beide knieën, zeggend :

**Ufukimina nganda nkanu :
ńlolo !**

Is het dat je neerknielt op het gerechtsplein (om je zaak te verdedigen voor den hoofdman) : (dan zul je 't pleit winnen en roepen :) hoera !

In een palaber zitten de toehoorders neer, meestal op z'n kleermakers, de spreker op zijn knieën en zijn hakken.

Met de vingertoppen van beide handen, ook een streep rechts en links in de lenden van den patiënt :

**Uńkuangi bi miongo-miongo ko,
kambutila Tsasa na Phemba.**

(O Lemba) kap hem de krachten der lenden niet af, waarmede hij

Tsasa en Lemba teelt

(en de andere Lemba-kinderen).

miongo of mingongo : lenden ; miongo-miongo is een verkleinvorm.

Roodsel dwars over beide groote teenen, met den heilwensch :

'Tutu kia manenge :

'nenga nkenge, 'nenga mbaku.

(Het stronkje waar je anders tegenaanstoot,

weze voortaan)

een stronkje van goed-gemik :

(om) juist te mikken op den miereneter, juist te mikken op den Ichneumon.

(Met den voet tegen een stronkje stooten is doorgaans slecht voorteeken : op jacht zal men het wild niet treffen enz. . . Maar voor een beschermeling van Dilemba zal het veeleer het tegendeel zijn).

Het woord nkenge, nkiengi = loerder, bewaker, komt voor in den samengestelden naam van zekere roofinsekten en zoogdieren, b. v. nkenge-phuati of nkenge-phati, mv. minkenge-phuati. . . ; hier beteekent het een beest. . . waar op geschoten wordt, hetwelk echter niet meer bekend is in Mayombe. Laman ¹⁾ geeft miereneter.

Een wreef op beide wangen tegelijk, van onder naar boven, tot in het hoofdhaar :

Wala :

ka be khono ko.

Wees vol (verstand en levenslust)

doch wees niet gedeeltelijk ledig,

(reeds half ontzield, derhalve kwijnend en wezenloos).

Twee strepen roodsel op den buik, met de vingertoppen van beide handen, van aan den navel tot aan de keel :

Diambu dintuba muana mutu :

difuma wanda nkenba,

ditombuka mongo 'vumu.

Hetgene een kind van 'n mensch (= een ernstig mensch) spreekt :

dat kome voort van beneden den navel en stijge op tot boven den buik.

Elders zegt men : Diambu -enz.

ditombuka mongo masaka-saka.

1) Dictionnaire Kikongo-Français, Brussel, 1936.

... stijge op tot boven de bovenromp.
d.w.z.: wat je spreekt, vooral in palabers,
zal wel-doordacht wezen.¹⁾

Eindelijk zet de nganga de nzu-
ngu Lemba op het hoofd van den patiënt
en zegt:

Nyandi ka'nata:
ka nge uñati ko.

Hij (deze mensch) drage je:
doch gij (Lemba) moogt hem niet dragen
(en meevoeren met u, want dan ware een nietig
mensch verloren in uw grootheid, o Lemba).

* * *

Zoo gaat de nganga van den Le-
mba te werk onder het 'būka, meesteren
van een zieke. Hierbij nu een paar verkla-
rende aantekeningen.

Verscheidene dezer tooverspreuken
werden reeds als « beeldspreuken » vermeld
in *Symbolisme*. Daar en elders hebben we
ook gewezen op die manier van zinspelen,
welke enkel gegrond is op een paronomasie,
of op een uitwendigheid, en die trouwens
heelemaal strookt met het prelogisme der
« Primitieven »: iets of iemand heet zoo, of
ziet er zoo uit, dus: is zoo; vandaar dat, in
het bijgeloof, aan dien naam, die formule,
die zaak., een voor ons gansch onverwacht
uitwerkssel wordt toegeschreven. « Bien
qu'il n'y ait aucun rapport mental entre deux
idées, zegt Queyrat²⁾, l'une peut éveiller
l'autre, en raison de la corrélation des for-
mes verbales qui les expriment. » En Lesê-

1) Vgl. *Soc. secrète des Bakhimba*, blz. 104; en
onze bijdrage in *Kongo-Overzee*, Febr. 1939:
Ritueels Dichtkunst in Mayombe, Miela

2) aangehaald bij M. Jousse, *Etudes de Psycholo-
gie linguistique, Le Style-oral* (p. 48), Beau-
chesne, Parijs, 1925.

tre³⁾: « Il y aurait grave erreur à ne voir
que futiles jeux d'esprit dans ces formes de
langage ».

P. H. Dubois vindt zulks terug in
Madagascar³⁾: « C'est toujours le prin-
cipe d'assonance ou de calembour si cher
aux Malgaches,.. p.ex. 6, se disant enina,
est signe d'abondance, parce que le même
mot a aussi le sens de « comblé de, pourvu
de ». In Mayombe, buiten alle nkiserij om,
zegt men b.v., schertsend, van een hut die
zal rot zijn vóór dat ze afgewerkt is: « Salú
Bola me-sumba nzo yayi, Charles
Bola (een levende katechist) heeft dit huis
gekocht »: alleen om dat « 'bola' », rot-
ten beteekent.

Het symbolisme, dus, ingegeven,
zooals bij Dilemba, door den zin of den
klank van een woord of door een bijgaand
gebaar, zal naar de overtuiging der goedge-
loovigen, zijn uitwerkssel niet missen. Want
ten slotte is het God die geneeskraft gaf
aan geschapen dingen, God ook die o.m.
die goede geesten gewild heeft, om door het
toedoen der banganga, hunne midde-
laars, de kwade invloeden te bestrijden.

Het mag ons niet al te zeer verwon-
deren, zelfs in de fetisjerij – het kindoki
daargelaten – den naam van God te hooren.
De heiden, sommige kristenen niet te na
gesproken, ziet immers geen tegenstrijdig-
heid tusschen de begrippen Nzambi en
ñkisi. (Ten andere, voor een tegenstrij-
digheid zou de Zwarte niet terugschrikken).
Zie boven, blz. 48, waar we 't hadden over
Nzambi, phungu, 'Volo ki phungu,
Ngovo phungu... Ik heb me laten ge-
zeggen dat, in de Kasayi-streken, oude fe-

3) *Le Fait central des Funérailles au Betsileo*, in
Anali Lateranensi.

tisjeurs een soort van morgengebed verrichten, opdat God hunne « m a n g a » zegene. Vgl. daarbij de aanroepingen van den nganka (= ngaka) in Basoetoland ¹⁾:

« O Dieu, écoute, nous te prions,
O Dieu Nouveau, prie l'Ancien,
Ce n'est pas moi qui prie,
Ce sont les dieux, nos ancêtres... »

Doch onze nganga van Lemba wacht... op zijn betaling. « T u a l a n s a k u, zegt ie doodge woon, mosi ndienda kuama, geef me het eere loon. opdat ik heenga ». Dit eere loon bestaat in een stuk

1) P. L. Laydevant, in *Analé Later.*, Vol. III 1939 (blz. 138).

NABESCHOUWINGEN.

Dilemba, schreven we vroeger ²⁾, gunt ons een kijkje, als door de spleten, in het huiselijk leven van een welstellend burger. Ook in het heidensch bijgeloof.

Dit staat vast: dat Dilemba geen nkisi is van afgunst en moedwil, dus: geen van de kwaadsten; dat hij bovendien heel wat goeds voorhoudt, de zelfbeheersching aanpreekt, den familiegeest bevordert, de zedenverwildering tegengaat. Maar... dewijl dit alles slechts steunt op ijdele leugen, is het als een mooie gevel, op minder nog dan op drijfzand gebouwd.

Op het Lemba-huwelijk mogen we toepassen wat een Fransch missionaris

2) *May. Namen*, blz. 44.

doek of een beest; zonder het geslachte hoen mee te rekenen.

Na de kwijting, 'tambula miela, ontvangt de klant een laatsten zegen. Zegenaar en... zegenling strekken de handen vooruit, de handpalmen naar boven gekeerd; die van den nganga onder die van den klant. De nganga spokkelt in de bovenste handen pft-pft-pft! en zegt: hupu?

waarop de andere antwoordt: Yobol!

pft-pft-pft!... hupu? — Yobol!

pft-pft-pft!... hupu? — Yobol!

De nganga raapt zijn spullen bijeen, steekt alles in een tesch en gaat naar huis: zijn taak is volbracht. Nu heeft de genezene maar te zorgen dat ie geen nieuwe Lemba-straffen oploopt.

in Dahomey zeide ³⁾: « Les missionnaires constatent que les indigènes observent fidèlement les lois dites positives en se conformant scrupuleusement au code si compliqué chez eux... Cette fidélité dans des choses souvent secondaires, de caractère privé... (le missionnaire) la range parmi les manifestations les plus sûres d'une discipline sévère, d'une méthode intelligente et probablement d'une idée supérieure ».

En het verbaast den missionaris dan ook niet, dat er oprecht goede menschen zijn onder de heidenen, menschen aan wie, wat onderdanighied b. v. en wellevendheid betreft, menige kristen zich kan spiegelen.

Daaraan ziet hij nog: dat onze

3) P. Aupiais, Provinciaal der Afrikaansche Missies van Lyon: *Le Missionnaire* (blz. 105), rue V. Cousin, Parijs, 1938.

leer Sakramenten en sakramentaliën volkomen strookt met de zuiverheidensche verzuchtingen, en hoe de doorsnee-inlander, kristen geworden, er b. v. niet tegen opziet, zijn zonden te bekennen vóór den hatholicken priester. Doch ook de « zonde » aanziet hij, de biechteling, al te graag als een louter wettelijke overtreding, en onze Biecht als een noodzakelijke, ofschoon gemakkelijke formaliteit. Hoe kan het ook anders?... na zoovele eeuwen formalistisch heidendom.

En al biddend en zwoegend, al onderrichtend en vermanend, het goede behoudend overal waar het te vinden is, wat averechtsch is rechtzettend, beginselvast het slechte werend, ... zoo beijvert zich de missionaris om, als een tempelbouwer, midden in dat heidendom den eenigechten en hechten grondslag te leggen voor een Godsvereering, die tevens het trouwe beleven van Gods wet insluit, en niet dan heilzaam zijn kan voor den enkeling, voor het huisgezin en voor de maatschappij.

Om te sluiten, stel ik voor: een rondvraag te richten aan bevoegde Koloniaten, Missionarissen en Zendingen, in al de gouwen en gewesten van Kongo, zelfs tot in Fransch en Portugeesch gebied, nopens den aard en de verspreiding van « Dilemba » of soortgelijke huwelijksfetisjen.

— Is « Dilemba » (Lemba), of een andere beschermgeest van het heidensch huwelijk, bij U bekend?

— Onder welken naam en welke synoniemen?

— Waarin bestaan, althans in hoofdzaak, de ceremonieën der instelling van den huwelijksfetisj?

— Welke zijn de verboden en verplichtingen, die voortvloeien uit een aldus gewijde echtverbintenis: voor de echtelingen?... desgevallend voor derde personen?

— De voordeelen (geneesmiddelen?...) en de gebeurlijke voorrechten die eraan verbonden zijn?

— De goede (of de kwade) uitwerksels van zoo'n heidensch « sakrament » op de samenleving?

— Welke concrete gevolgtrekkingen zijn, volgens U, uit uw onderzoek of te leiden?

Vast en zeker zouden de antwoorden, hoe onvolledig ook, op dit vragenlijstje, — zeggen we: uit de westelijke helft van Midden-Afrika — ons heelwat leeren over de opvattingen en het zedelijk-maatschappelijk gehalte der « Bafiole ».

MBENGE; December 1940.

Van de reeds ingekomen antwoorden zijn de meest vermeldenswaardige die van E. P. Polis, S. J. (Bambata) en van E. P. Mercenier, Scheut (Basonge, Opper-Kasayi). Hartelijk dank voor hun welwillende medewerking.

L. Bittremieux.

BIJ DE BAKONGO VAN MBATA.

Ze hebben hier een nkisi Lemba (di-ma): een, zakje (futu), met mfula, roode aarde uit mayenga, afgronden; een insekt in z'n geheel, ki m f w a n g a m b u; een vogel nkoyo, dien men levend met de hand moet vangen (wel veertig man zijn er noodig voor dat sport!); en nti, mij onbekende kruiden.

Zoo'n fetisj b u n d a, instellen en er meester over worden, kost 25 tot 50 fr. en een geit.

Die L e m b i wordt gebezigd tegen n g a m b u (bezwijming), f w a n g a m b u, vallende ziekte. (Vgl. Dilemba als geneesheer. L. B.)

Een nkisi die met den Lemba van Mayombe verwant schijnt, is de Kesa (di-ma). Hier volgt een bijna woordelijke vertaling van de beschrijving die Eudoor Kosi (uit Ngidinga) er van geeft:

Het is een nkisi om het huwelijk te beschermen. De vrouw en de man, als ze gehuwd

zijn, mogen geen overspel meer doen; doen ze overspel, dan pakt de Kesa de kinderen, of de vrouw zelve, indien de vader overspel gedaan heeft.

In den tijd die het huwelijk voorafgaat, de jonge man en de jonge dochter, die gaan trouwen, vertellen aan den Kesa-fetisjeur de jongens of de meisjes die zich met hen misdragen hebben, toen zij ongehuwd waren, m. a. w. bakubula dina fwafu, ze schudden die vuile voddën af. Dan zal de fetisjeur hen meesteren met zijn nkisi. Dan geven zij hem één hoen. De fetisjeur slaat het hoen tegen den grond, kapapumuna gana ntu miau, en hij laat het fladderen boven hunne hoofden. Dan zullen zij beiden er uitscheiden met nog overspel te doen.

Wanneer heeft de Kesa iemand te pakken?... Voor de vrouw, hij pakt ze tijdens het baren; voor de kinderen, eender wanneer de vader hen kan zien (en betrappen).

Wie mogen den nkisi Kesa bezitten?... De Kesa, alleen de ouden plegen dien te bewaren, of ergens een jongeling die gedwee is van hart. De Kesa verhindert of vergemakkelijkt het overspel...

Hoe ziek wordt men er van?... Bij de kinderen, veel braken; de moeder, kuzembuka, flauw vallen, gokusana, of stuipen krijgen, gelijk de vallende ziekte. Om (die zieken) te meesteren, laat men hen likken aan de fetisjespullen uit het Kesa-hoorntje en wrijft over al de gewrichten; men snijdt een hoen (den kop af) en men geeft (hun) het bloed te nutten.

Als iemand twee vrouwen heeft, en hij doet overspel met een andermans vrouw, dan doet de Kesa-fetisjeur die twee vrouwen neerzitten op eenzelfde mat, de man zit neer op den hoek van de mat. Indien ze kinderen hebben, dan verwisselen de vrouwen elkanders kind, ieder houdt even het kind van hare gezellin. Dan laat de fetisjeur aan de spullen likken uit een telloor, hij laat de moeder likken, hij laat het kind likken, hij laat den vader likken. Daarna snijdt hij een hoen (den kop af) en laat het fladderen boven hunne hoofden, dan doet hij hen van het bloed likken.

Als iemand een groote verwonding oploopt of flauw valt door den Kesa, om te meesteren

dient men hem dien fetisj toe. Voor den Kesa-fetisjeur is de betaling drie frank en één hoen.

De makesa zijn van vier soorten: 1° Kesa di nsi nkulu, 2° Kesa di mpindi, 3° Kesa di lumpunga, 4° Kesa di Wanga. Den Kesa di nsi nkulu, van den ouden tijd, dient men toe, met te doen likken aan de fetisjespullen die in den hoorn zijn (zooals boven gezegd). Voor den Kesa di mpindi, geeft men de spullen te nutten. Voor den Kesa di lumpunga, «bagungula» meso ye nsala zi nsusu, wuift men met kippeveeren de duisternis weg uit de oogen (van den zieke). Met den Kesa van Wanga (den oorlogsfetisj?) meestert men enkel wanneer men in oorlog is: men draagt er den fetisjehoorn heen, en men meestert die welke geraakt zijn door schroot. Met den ouderwetschen Kesa behandelt men ook nog de borstlijders; bafunguna, ze biechten aan den Kesa-fetisjeur de jongens of de meisjes (met wie ze zich misdragen hebben).

Taboes van den Kesa:

Kesa di mpindi ka dikota kunzo ko, mag niet in huis komen. De vlieg mag er zich niet op zetten; men werkt er mede in een uur waar geen vliegen zijn, 's morgens vroeg of 's avonds.

Op den hoorn van den ouderwetschen Kesa mag geen kakkerlak kruipen. Om dezen ouderwetschen mbambi te maken, neemt men aarde van drie wegensplitsingen, men neemt er ook onder drie matten, men neemt nog drie bisulu, stukken van palmkerndoppen, (waarvan) twee bibubama, met den rug omhoog liggend, en één omgekeerd. Men doet daarbij een klauw van een vleermuis en een eiersnoer van een mantis religiosa, alsook een struikje kimbasi-gras. Men brandt zekere blaren, men voegt die bij voornoemde spullen en men stopt ze in den hoorn.

Geen eigenlijke verboden te onderhouden.

De Kesa der Bambata «belet bizumba», D w z, volgens den uitleg van onzen Eudoor, dat men zich daarvan zal afhouden.. uit vrees voor de gevolgen. Gelijk welk ongeval, vooral bezwijming, wordt beschouwd als een gevolg van de ontucht. Maar het is niet moeilijk, zulke straffen te ontkomen. Men kan nl. een re-

medie vragen aan den *m b u t a*, den oude van de familie, en dan is men ook verplicht te biechten. Doch indien de *m b u t a* reeds vermoed heeft dat er *b i z u m b a* mee gemoeid zijn, « il prendra les devants »: hij zal de deursloten der huizen bestrijken, en de potten der keukens, met die *m f u l a* van den *K e s a*, overtuigd dat het verweermiddel automatisch zal terechtkomen... Met zulk een *m b u t a*, bgv. is de *K e s a* veeleer een verzekering tegen de *b i z u m b a* en wordt de ontucht

vergemakkelijkt.

—Die *K e s a* is dus feitelijk heelemaal iets anders als de mayombsche *D i l e m b a*. Ook in Mayombe hebben we, in sommige streken een *n k i s i* die *D i k e s a* heet, die ontucht verbiedt en straft, wiens *n g a n g a* bij gelegenheid biecht hoort en absolutie geeft, zooals we gezien hebben bij den fetisjeur van *N i m i* (blz. 20). Mijn *S u n d i*-zegsman meent trouwens dat *D i k e s a* dezelfde is als die *N i m i*.

* * *

BIJ DE BASONGE, OPPER-KASAYI.

Voici quelques renseignements au sujet de votre fétiche. Le *m u k i s h i L e m b a* est connu et répandu chez les *B a s o n g e* (*K a b i n d a*). On le cherche *k u d i j i b a n a n s h a k u m p o k o l o*..., dans un étang ou bien à la source, où l'on puise de l'eau. D'ordinaire il représente l'image d'un ancêtre mâle ou femelle, qui est mort depuis longtemps.

Il n'est connu, paraît-il, que sous le nom de *L e m b a* (Noter que nous sommes aux confins du *K a t a n g a*)¹⁾. Je ne connais pas les cérémonies pratiquées lorsqu'il s'agit de *k u b w e j a m u k i s h i w a L e m b a m u n z u b u*, faire entrer le fétiche de *L e m b a* dans la maison.

1) *E. P. Samain, in La Langue Kisonge, Congo-Bibl. XIV, geeft nkishi, mv. mankishi, als kisonge-vorm van het luba mukishi. Wat « Lemba » betreft, ik zou denken dat dit woord tot de klasse e-ma-behoort, dewelke beantwoordt aan di-ma-, li-ma... van andere talen.*

« *P a b u a l u b u a m u k i s h i w e t u t u m a n i a n g a n a n e a n u t u e t u b a b i d i* », nous nous engageons « à cause de notre fétiche, à n'avoir des relations matrimoniales qu'entre nous deux seulement ». Cette promesse des nouveaux initiés semble cependant n'entraîner aucune conséquence spéciale.

Ils prennent une herbe *m u s o n a*²⁾, y font un noeud au milieu, et l'enroulent à leurs doigts de la main droite, qu'ils entrelacent pour poser l'acte de mariage. C'est le *k a k a n u k a L e m b a*, le petit anneau de *L e m b a*.

Le but du *L e m b a* est d'affermir l'union conjugale et d'avoir beaucoup d'enfants.

Pour louable que soit le but de cette institution, celle-ci conduit cependant directement au *l u b u k u*, consultation du divin, p. ex. si les résultats restent négatifs.

Et puisque tout cela est fausse croyance et pratique superstitieuse, insistons plutôt sur le lien sacré du Sacrement de Mariage.

P. Mercenier.

2) *Vgl. den nsioni-ring in Mayombe (blz. 77).*

DOCUMENTA

LA QUESTION DE L'ENSEIGNEMENT.

L'instruction des indigènes peut se définir d'après la formule qu'Esopé employait pour la langue humaine. Ce peut être la meilleure ou la pire chose au monde.....

Aux Indes, l'application du programme Macauley—l'instruction sur le modèle européen —est à l'origine des troubles sociaux qui menacent la paix indienne. L'instruction y a constitué une classe de lettrés mécontents, qui, n'ayant pu obtenir des places du Gouvernement, se sont déclarés ses pires ennemis.

Le Gouverneur de Côte de l'or anglaise, sir Gordon Guggisberg, vient de faire le procès des programmes d'enseignement de cette colonie. Les écoles ne produisent que des lettrés prétentieux, alors que le pays a besoin d'artisans, de cultivateurs instruits et de professionnels.

Les mêmes erreurs, avec des conséquences analogues, ont été commises par la France dans ses colonies asiatiques et africaines. Du fait que l'enseignement doit présenter un caractère national les Français ont tiré la conséquence qu'il doit se donner en langue française, et c'est peut être la plus grande erreur.

Le rapport sur la question de l'enseignement au Congo, établi par le bureau permanent du Congrès Colonial National, déclare que c'est la langue française qui fait la cohésion et la force de l'Empire Colonial français. C'est une grande illusion ; on fait la cohésion, certes, oui, mais peut-être contre le dominateur. On produit une génération hybride baragouinant un français simiesque et qui se croit parvenue du coup à la civilisation.

L'indigène doit être instruit dans sa langue ou du moins dans une langue indigène véhiculaire. Nous avons au Congo comme langues véhiculaires : le Kikongo, le Kiluba, le Lingala, le Kiswabili et beaucoup d'autres dialectes.

L'enseignement primaire entièrement donné en français présente un très grand danger....

La connaissance du français ne devrait être l'apanage que d'une infime minorité (clercs

et aide — comptables), minorité telle qu'elle ne puisse avoir d'influence sur la masse. L'instruction livresque et littéraire est actuellement beaucoup trop importante dans les programmes des écoles du Gouvernement.

L'enseignement doit être essentiellement professionnel. Nous devons former de meilleurs Africains, des valeurs pour leur propre pays, c'est - à - dire des cultivateurs et des artisans.

Le rapport sur l'enseignement du Comité du Congrès Colonial National dont nous avons parlé plus haut est presque entièrement à approuver, sauf sur le point très important de la langue de l'enseignement. Nous, non plus que les indigènes, n'avons intérêt à la diffusion du français. Imitons la politique prudente des Hollandais de Java et non les dangereuses utopies des Français.

La question de l'enseignement des indigènes est à l'ordre du jour en Angleterre. Une mission américaine de la Fondation Phelps-Stokes a parcouru l'Afrique pendant deux années.

Un Comité, présidé par M. Ormsby-Core, président de la Commission d'Enquête Economique de 1924 en Afrique Orientale Anglaise et sous-secrétaire d'Etat aux colonies, est chargé de l'examen d'un rapport sur l'éducation indigène dans l'Afrique tropicale.

Les principes de ce rapport sont :

L'enseignement devrait être adapté à la mentalité, aux aptitudes occupations et traditions des diverses populations, en respectant autant que possible les éléments sains qui entrent dans la structure de la vie sociale.

Il ne suffit pas d'instruire ; il faut éduquer. Trouver le moyen d'améliorer ce que la tradition indigène a de sain est le noeud de la difficulté. Il faut attacher la plus grande importance à l'enseignement de la religion et de la morale.

L'étude des idiomes indigènes en vue de leur utilisation dans l'enseignement est de première importance.

(G. Moulaert : Problèmes Coloniaux, 1939 ; p 524-528)

EDITORIAL.

Trois ouvrages sont recensés dans le présent numéro, en dehors de tout arrangement intentionnel. Ce fait est significatif : un désir de plus de justice dans les relations sociales et internationales, tout en restant encore souvent à l'état de sentiments et d'aspirations vagues, perce un peu partout.

Les publications que nous signalons se rattachent visiblement à ce mouvement d'idées, dont les caractères saillants sont :

1° respect de l'ordre naturel et providentiel ; respect donc de la personne humaine, de la famille, de la nation = communauté populaire, tous sujets de droits que l'état a l'obligation de sauvegarder ;

2° reconnaissance de l'échelle des valeurs : ordination des moyens à la fin, et des fins intermédiaires à la fin ultime, Dieu ; prédominance du spirituel sur le matériel ; rétablissement des valeurs morales, etc. ;

d'où : réaction contre le libéralisme individualiste comme contre l'étatisme, protection des droits des groupements naturels, organisation, au sens étymologique du mot, de la société humaine conformément à l'ordre providentiel ; et comme conséquence logique : subordination de l'économique et du politique à l'homme, à la famille, à la nation.

Ces grands principes, enseignés dans les récentes encycliques et dans d'autres documents émanant de la plus haute autorité spirituelle, sont encore très peu compris par le monde moderne, qui s'en formalise facilement. Trop d'intérêts s'y opposent encore. Néanmoins, c'est le triomphe de ces principes de saine raison et de morale qui, comme le proclame le Saint-Père dans son dernier Message de Noël, peut seul nous conduire à une paix juste et durable. Et, laissez-nous l'ajouter, ces principes ne valent pas uniquement pour le temps de guerre, mais étant universels ils sont d'application pratique aux con-

ditions de colonisation.

Les ouvrages recensés sont particulièrement importants, parce que, commentant ces principes ou les traduisant en pratique, ils apportent une aide efficace à l'évolution des esprits vers plus de justice et de paix. « Opus justitiae pax. »

Mr. Beales, donne les principes directeurs selon la doctrine catholique. Dans un exposé clair et courageux, Monsieur le Gouverneur Général Eboué applique les grands principes à la politique indigène de l'A.E.F. Saluons chez nos voisins et alliés cette évolution remarquable et très heureuse, dont il ne peut que résulter le plus grand bien des populations indigènes comme aussi le progrès bien compris de la colonie. Un tel exemple aura sans doute une répercussion bienfaisante sur d'autres colonies africaines. Enfin, le traité de M. Possoz tend, dans le domaine du droit, à faire luire plus de vérité et à nous conduire vers plus de justice et de charité envers les communautés indigènes comme envers les individus.

Si nous attirons l'attention de nos lecteurs sur ces ouvrages ce n'est pas uniquement pour leur valeur intrinsèque. Aequatoria se doit de le faire, parce que, animée par ces principes directeurs et tendant vers les mêmes conclusions pratiques, notre revue a toujours été, dans ses limites et par ses moyens propres, au service des communautés indigènes et de leurs droits. Elle a toujours défendu le principe que individus, familles, clans, peuples ne sont pas pour le colonisateur, mais que l'état, l'économie, la bienfaisance, les écoles, les missions sont, au contraire, à leur service. « Dominer pour servir » — titre d'un livre de Monsieur le Gouverneur-Général Ryckmans — est l'unique formule juste du pouvoir, l'autorité étant pour le bien des sujets et non inversement, comme le résume si bien le titre papal : « servus servorum Dei ».

ESSAI D'UNE ECOLE INDIGENE.

A trois reprises déjà, je me suis permis de rompre une lance en faveur d'un enseignement adapté à la généralité de la jeunesse congolaise¹⁾. Répondant à une bienveillante invitation de cette Revue, je vais cette fois, sans revenir sur la théorie, décrire un essai de réalisation pratique, qui vient d'être tenté à la mission de Mbata Mbenge (Mayombe). Cet exposé sera à la fois une illustration de la théorie et une preuve de sa possibilité. J'exposerai simplement les moyens employés et au besoin leur justification, les difficultés rencontrées, les résultats acquis ou escomptés.

*
* *

Le dédoublement de l'enseignement est assuré dès les débuts.

L'école européenne — c-à-d. celle où selon les méthodes européennes l'on prépare de futurs auxiliaires à la société blanche, — comprend les cinq années primaires réglementaires. Les programmes sont ceux-là mêmes imposés aux écoles des missions nationales. Leur application se fait de la même manière que dans les autres écoles du Vicariat, sauf peut-être une note un peu plus indigéniste qui a pour but de conserver le contact le plus étroit avec la société

1) *Vers une réforme de l'enseignement primaire.* Courrier d'Afrique, 22 et 25 août 1936.

Le nouveau programme de l'enseignement libre Congo, déc. 1938, pp. 490 et suiv.; Janv. 1939, pp. 1 et suiv.

Raisons et modalités de l'enseignement aux indigènes. Grands Lacs, 1^{er} février 1940, pp. 48 et suiv.

indigène, contact aussi utile aux quelques éléments qui perceront qu'aux nombreux déchets qui resteront en chemin. Le recrutement se base, comme partout, sur le volontariat. On tâche de prendre en 1^{re} année des sujets très jeunes (9 ans), et la sélection s'opérant sévèrement, on ne fait aboutir à la fin du cycle primaire qu'une quinzaine d'enfants.

A la sortie de l'école primaire-préparatoire, les élèves se répartissent entre les diverses écoles d'enseignement moyen: petit séminaire, école normale, écoles d'agriculture ou d'assistants médicaux.

Il me paraît inutile de m'étendre ici davantage sur l'organisation de cette école européenne, puisque, sauf le contingentement des élèves eu égard aux besoins réels, elle ne se distingue pas des autres écoles primaires congolaises.

*
* *

L'école indigène au contraire poursuit un tout autre but et emploie conséquemment de toutes autres méthodes.

Cette école est née de la constatation d'un double fait:

1^o l'inaptitude pratique de l'école européenne, orientée dans ses programmes, la durée de son cycle, l'intention de ses Directeurs et les mobiles des enfants, vers la formation d'auxiliaires pour les Européens, l'inaptitude, dis-je, de cette école à éduquer vraiment le jeune Noir pour son milieu.

2^o l'existence quasi générale avant l'oc-

cupation européenne d'une espèce d'école indigène, sous les formes variées de rites d'initiation, de sociétés secrètes, etc., où, malgré des erreurs et des abus manifestes, la jeunesse masculine recevait une éducation civique sérieuse, qui, loin de la déclasser, en faisait au contraire des membres meilleurs de la communauté.

Ces deux faits constatés, le but et les méthodes de l'école indigène moderne s'imposèrent d'eux mêmes.

Trouvant en elle-même toute la raison de son existence, l'école nouvelle entend donner à l'entièreté de la jeunesse une formation chrétienne et sociale, pleinement adaptée à la société indigène d'aujourd'hui et de demain. Elle ne prépare donc ni de futurs séminaristes, ni de futurs instituteurs, ni de futurs clercs ou infirmiers, mais de futurs membres de la communauté. Elle prépare ses écoliers à la vie, à la vie toute simple qui attend de fait les 9/10^{es} de la jeunesse masculine.

Pour atteindre son but, l'école indigène doit adapter entièrement et résolument à sa mission nouvelle tant son organisation externe : extension, recrutement, aboutissement, milieu, que son organisation interne : programme et esprit. Le succès ne peut naître que de l'adaptation simultanée de ces deux éléments.

ORGANISATION EXTERNE.

L'école indigène pré-européenne, je l'ai dit, ne déclassait pas ses sujets, mais en faisait au contraire des membres authentiques de la communauté. Cela était dû en grande partie à son organisation externe qu'on peut réduire à 4 chefs. L'éducation ancienne était : 1° universelle, 2° obliga-

toire, 3° uniforme, 4° réalisée dans le milieu ¹⁾. Il saute aux yeux que dans de telles conditions le déclassement de la jeunesse ne pouvait exister et que toute la société indigène tirait profit de l'institution ²⁾.

Dans l'essai que je vais décrire, il s'agissait donc de réaliser pour le mieux ces quatre conditions. Voici comment on s'y est pris

La région dépendant de la mission de Mbata Mbenge a un rayon de 20 Km. environ ; elle compte 15.000 habitants dont 10.000 chrétiens, le restant de la population, la jeunesse tout au moins, étant sur la voie de la conversion. Les enfants chrétiens faisaient leur première Communion vers l'âge de 9 ans après une préparation sommaire. A l'âge de 14 ans ils étaient appelés à la mission pour y parfaire pendant 4 ou 5 mois leur instruction chrétienne, qui se terminait par une Communion « solennelle ». Les jeunes catéchumènes se préparaient de même au baptême.

On greffa l'école indigène, universelle, obligatoire, uniforme, sur ce système. On commença par les seuls garçons, et même provisoirement par les seuls enfants chrétiens, l'extension aux enfants catéchumènes pouvant se faire facilement du jour au lendemain, vu leur grand désir du baptême.

A l'âge donc de 13, 14 ou 15 ans, selon le développement physique, tous les

1) L'exposé détaillé de ces conditions dépasse le cadre de cet article. Que le lecteur veuille bien faire crédit à l'auteur en attendant la parution d'une étude spéciale sur ce sujet.

2) On connaît les deux grands inconvénients du déclassement : perte en hommes, travail et valeurs spirituelles pour la société indigène, et démoralisation des déclassés.

garçons chrétiens sont convoqués d'office à la mission pour y subir leur initiation chrétienne et sociale. Aux trois catéchismes journaliers donnés par le Père ou le catéchiste pendant quatre mois, s'ajoute maintenant la fréquentation régulière de la nouvelle école pendant le cycle complet et unique d'une année entière. A l'issue de celle-ci les enfants reçoivent avec le plus d'apparat possible la Communion Solennelle et la Confirmation. Après quoi, ils retournent chez eux.

Les deux rentrées de 1941 et 1942 furent chaque fois typiques. Les enfants avaient été dûment avertis, oralement par le Missionnaire de passage, et ensuite par convocation écrite au moment opportun. Ce fut ce beau fiasco... tout provisoire d'ailleurs. Tandis que l'école européenne regorgeait de monde et qu'il fallait refuser des admissions, à l'école indigène ne se présentaient chaque fois que 6 ou 7 sujets sur 80 convoqués environ! Pendant trois semaines le Père fut sur les dents pour former un contingent convenable: envoi de plantons dans toutes les directions, mise en branle des catéchistes, rappel aux parents chrétiens d'un de leur plus impérieux devoirs, jusqu'à ce qu'enfin l'on put former pour le premier essai une classe d'une trentaine d'enfants, et la seconde fois deux classes groupant une bonne cinquantaine de sujets. ¹⁾

1) Les manquants ne sont évidemment pas abandonnés pour autant. Ils sont rappelés l'année suivante. Les enfants étant en général très petits, le décalage est même souhaitable pour beaucoup d'entre eux. Pendant le premier lustre qui s'ouvre trois ou quatre classes comptant une bonne centaine d'enfants assureront une fréquentation universelle de la jeunesse masculine.

Ce peu d'intérêt pour l'école indigène est tout à fait normal. Le petit Noir n'a jamais vu dans l'école qu'un moyen de faire carrière dans l'orbite européenne. Si l'école doit le reconduire dans le milieu dont il entend précisément s'émanciper, il n'y voit qu'une corvée, à ses yeux aussi inutile que désagréable. Quel enfant d'ailleurs, Noir ou Blanc, s'astreindrait-il librement à supporter le labeur et la discipline scolaires dans le beau but de « se former » et de devenir meilleur? Et c'est pourquoi l'obligation scolaire ²⁾ est à la base de toute éducation effective pour le milieu: elle assurait jadis la fréquentation des rites d'initiation; elle doit encore en faire autant aujourd'hui en ce qui concerne l'école indigène.

J'avoue ici sans ambages que la fréquentation effective totale de l'école indigène constitue l'une des deux difficultés sérieuses qui furent rencontrées dans l'exécution du système. La seule obligation scolaire mitigée que les circonstances nous permettent, n'est pas suffisante pour vaincre dans tous les cas l'apathie et le mauvais vouloir des enfants.

Pendant l'année 1941 il y eut quelques fugitifs dont la plupart revinrent cependant, tout penauds, à la rentrée 1942: ils avaient compris que, bon gré mal gré, ils devaient passer par là.

Le premier groupe sortant compta 28 initiés. Ils étaient triomphants, et ravis d'en avoir enfin fini ³⁾. De ce nombre 5 seu-

2) au sens le plus large: coutumière, familiale, légale ou ecclésiastique.

3) La différence de mentalité est frappante entre les initiés qui quittent tout joyeux la mission, et les nombreux élèves de l'école européenne qui, punis,

lement demandèrent et obtinrent leur admission à l'école européanisée. Il est intéressant de remarquer que les deux premiers de classe ne manifestèrent point ce désir, et le Père se garda bien de faire des ouvertures dans ce sens.

Un mot enfin sur la 4^e condition : dans le milieu. La centralisation à la mission même s'imposa comme indispensable pour obtenir une fréquentation régulière et une éducation effective, avec moniteur de choix, sous les yeux même du Directeur. D'autre part des mesures furent prises pour que le séjour dans ce milieu factice ne constituât point un facteur de déracinement, et rappelât le plus possible le milieu natif. Je cite : brièveté du séjour, retour hebdomadaire ou bi-mensuel au village natal, groupement régional dans les locaux, standing de vie (nourriture, couchage, vêtements) semblable à celui des congénères. Bien plus, comme on le lira dans un instant, tout l'esprit de l'école est orienté vers le milieu indigène et y conduit.

ORGANISATION INTERNE.

L'organisation externe a assuré la fréquentation effective et universelle pour une période identique dans un milieu scolaire adapté. Ce n'est là qu'une ossature, absolument indispensable à la réussite de l'œuvre, mais qui n'atteint cependant pas l'importance du rouage essentiel, l'organisation interne, à savoir : le programme et l'esprit de l'école indigène.

PROGRAMME.

Pour être adapté au but de l'école

incapables ou découragés, abandonnent, non sans aigreur, tous les échelons des cinq années primaires.

indigène, le programme doit contenir uniquement des matières utiles au bien personnel de l'élève ou au bien général de la société indigène, et nullement des cours qui serviraient les intérêts de la société européenne ou flatteraient les caprices de l'écolier. Le programme fut donc élaboré dans ce sens.

Cependant dans une première réalisation comme celle-ci, il fallut tenir compte des manuels déjà existants, ainsi que des possibilités nécessairement limitées d'en composer de nouveaux. Au reste la lecture du programme élaboré et suivi suffira amplement à montrer l'orientation nouvelle.

Voici les diverses branches enseignées, le nombre de leçons d'une demi-heure par semaine, et le détail de chaque branche.

Catéchisme. 3 leçons par semaine pendant les deux premiers trimestres — au 3^e trimestre, 4 leçons par le Père, 8 par le catéchiste, comme cela se faisait déjà pour la préparation à la Communion Solennelle ou au Baptême.

Histoire Sainte. 4 leçons : les premiers faits de la Genèse, la vie de N.S. J.C.

Lecture. 8 leçons : 1^{er} et 2^e livres de lecture (minuscules, diphtongues, majuscules, textes suivis) — les textes les plus utiles du livre de prières.

Écriture. 4 leçons — d'abord sur l'ardoise ; ensuite à l'encre sur cahiers lignés — minuscules et majuscules.

Calcul. 6 leçons — les 4 opérations fondamentales sur les 20 premiers nombres — les tables de multiplication par 5 et 10 jusqu'à 100 — l'addition et la soustraction jusqu'à 100 — le « meya », le franc, la « mpata » (transposition des mpata en

francs), le mètre, le centimètre, le kilogramme.

Hygiène. 4 leçons — introduction générale sur la causalité des maladies en rapport avec les superstitions ¹⁾ — ensuite la matière des cinq années primaires, soit l'hygiène proprement dite et l'étude de 24 maladies ou accidents les plus communs en Afrique; pour chaque maladie: symptômes, étiologie, prophylaxie, traitement.

Education familiale. 4 leçons — devoirs réciproques des époux — leurs devoirs vis-à-vis des enfants: éducation et puériculture — exposé des moindres détails pratiques; adaptation aux situations concrètes.

Formation civique. 3 leçons — 1^{re} partie: Traditions ancestrales: les Bayombe, les Bakongo; les clans; les dialectes; les chefs; les migrations; etc. — 2^e partie: Civilisation: morale et matérielle, indigène et européenne; étude méthodique des éléments sains et malsains des civilisations indigène et européenne ²⁾ — 3^e partie: Devoirs vis-à-vis de l'Etat. ³⁾

Cosmographie-météorologie. 1 leçon — le firmament, la terre, le soleil, la lune, les étoiles, le vent, la pluie, la foudre, l'arc-en-ciel — application aux croyances superstitieuses — orientation.

Intuition. 1 leçon — objets naturels et artificiels indigènes et européens.

Politesse. 1 leçon — synthèse de

la politesse indigène et de la politesse européenne.

Chant. 1 leçon — chants indigènes anciens et nouveaux (c-à-d. paroles nouvelles sur mélodies anciennes), profanes ou religieux.

Gymnastique. 1 leçon — jeux rythmés indigènes.

Dessin. 1 leçon — les lignes — motifs indigènes des nattes et poteries.

Agriculture théorique. 1 leçon — notions générales de botanique et d'agriculture — les palmier, le soya, les arbres fruitiers.

Ces cours théoriques demandent quelques commentaires.

Comme on l'a remarqué, ils comportent pour certaines branches, telles la lecture, l'écriture et une partie du calcul, la matière des deux premières années d'études selon le programme généralement suivi. Il fallait en effet obtenir, dans le délai fixé d'un an, un résultat concret, utile en lui-même. Cette marche quelque peu forcée fut rendue possible grâce aux facteurs suivants: moniteur de choix, surveillance constante du Directeur, assiduité des élèves grâce à l'internat, développement physique assez avancé des écoliers.

Au reste les résultats acquis furent satisfaisants. En calcul et en écriture les 8/10^{es} des enfants obtinrent les 3/4 des points. Quant à la lecture, les 2/3 des élèves, à la fin de l'année, «savaient lire». Ils reçurent gracieusement chacun le livre de prières qui leur avait servi de manuel et qui concrétise une des belles utilités de l'école.

Mais on conclut précipitamment. Donc un tiers des enfants, incapable d'apprendre à lire, en un an, a perdu son temps.

1) Voir *Introduction au Cours d'Hygiène*. Aequatoria, 1941, N° 1, pp. 9 et suiv.

2) Cours dactylographié d'une cinquantaine de pages sans interligne.

3) Cours s'inspirant de la brochure: *Quelques notions sur la législation du Congo Belge, à enseigner aux élèves des écoles primaires*. Imprimerie de l'Ecole de Stanleyville.

Loin de là! Dans un diagramme sur l'utilité respective des diverses branches, il ne faudrait attribuer à la lecture que 20 % maximum. Mise à part la religion, les cours les plus utiles sont l'hygiène, l'éducation familiale, la formation civique. Or dans ces branches la presque totalité des enfants ont donné pleine satisfaction, et il est même curieux de constater comment un écolier absolument revêché à la lecture, par ex., développera très bien le processus de transmission de la malaria. Si tous les élèves n'ont donc pas profité de tous les cours, ils ont tous acquis, dans des mesures diverses, une somme respectable de connaissances utiles et de jugements exacts.

Et ici se place la réponse à une objection qu'on a cru pouvoir faire au système. Il est insensé, a-t-on dit, d'enseigner à des enfants ne sachant pas encore lire, des matières inscrites ailleurs aux programmes de l'enseignement moyen. C'est atteler la charrue devant les bœufs.

L'objection vient d'une conception européenne de l'enseignement. En Europe, étudier c'est ouvrir un livre ou un cahier de cours, et le lire pour s'assimiler le contenu. Nous sommes des visuels, et combien d'étudiants n'ont-ils trouvé la juste réponse que lorsqu'ils revoyaient en imagination la page où elle était écrite?

Le Noir au contraire est un auditif. Tout ce qu'il a appris: fables, généalogies, histoire, traditions, c'est au coin du feu, de la bouche d'un ancien qu'il l'a entendu et retenu. Donnez au contraire un texte quelconque à un élève congolais moyen de 3^e ou 4^e primaire: à la première lecture il ne saisira que des mots; il lui faudra relire deux ou trois fois, et à mi-voix de façon à s'entendre soi-même, pour saisir le sens du

discours.

Il est donc dans la ligne de la méthode didactique indigène d'enseigner les faits les plus divers, sans livres ni cahiers, par un simple récit. Et de fait à l'école indigène, les élèves sont la plupart du temps assis devant leur maître sans autre instrument de travail que leur attention. Le moniteur cause, explique, répète, interroge et réinterroge jusqu'à ce que l'enfant ait compris et retenu. Et par cette méthode adaptée on a pu vaincre sans effort trop grand le formalisme et le psittacisme, ces deux plaies de l'école congolaise ¹⁾.

Agriculture pratique. 2 après-midis par semaine, cultures vivrières dans la concession de la mission pour l'entretien personnel des élèves internes.

1 demi-journée par semaine, travail agricole, au village propre, à portée éducative et professionnelle.

C'est cette éducation agricole qui constitue la seconde difficulté réelle rencontrée dans la création de cette école indigène. Je m'empresse de préciser que cette difficulté n'est pas propre à l'école indigène mais à toutes les écoles de la région. Je veux simplement dire que même l'école indigène n'est pas parvenue à vaincre les très nombreux obstacles qui empêchent nos anciens élèves de devenir de bons agriculteurs dans leur milieu. Ces obsta-

1) Preuve typique: un petit élève qui s'est classé dans les premiers, répondait toujours dans son dialecte kisundi avec des mots et des tournures différents du kiyombe dans lequel les cours étaient donnés. Bien qu'il faille évidemment pousser à l'unification des dialectes par l'enseignement, j'ai trouvé le fait si intéressant du point de vue rendement réel, que je me suis gardé de l'interdire.

cles sont en effet, non seulement la paresse et les préjugés des intéressés s'ajoutant à la jalousie des aînés, mais encore et surtout toute l'organisation économique de la région qui dirige le jeune homme, non vers le paysannat, mais vers le salariat et même le « citadinisme ».

L'école indigène se devait cependant de tenter un effort dans ce sens. Le but était le suivant : que l'élève, après son initiation, soit mieux préparé et plus décidé qu'auparavant, à chercher son gagne-pain dans son propre village par le travail de la terre.

Tout d'abord la constitution de jardins scolaires, à la mission même, s'était déjà avérée un succès sans lendemain. Il n'est pas difficile d'amener le Noir à faire des cultures rationnelles tant qu'il est à l'école. Mais la suprême difficulté, c'est de le décider à faire spontanément chez lui quelque agriculture après sa sortie de l'école, et de lui faire préférer ce travail au salariat. Or le simple exercice des jardins scolaires n'atteint pas ce résultat. Il fallait donc essayer autre chose.

Pour multiplier les chances de succès, on choisit la culture la plus commune dans la région, réservée déjà par l'usage aux hommes, et par-dessus le marché pour le moment la plus rémunératrice, à savoir : le palmier. De plus, pour que les enfants soient immédiatement conscients de l'intérêt pécuniaire de ce travail, et pour que leur passage à l'école indigène leur procurât un fonds dont ils pussent tirer profit pendant toute leur vie, on leur ordonna de se constituer des petites palmeraies personnelles, chacun dans son propre village, prises sur les palmeraies naturelles très étendues et inexploitées par endroits. La chose se fit après accord préalable avec les autorités

coutumières. L'enfant n'avait donc rien d'autre à faire qu'à débrousser, supprimer les palmiers en surnombre, et élaguer les palmiers choisis. Un concours avec primes excita l'émulation. Les résultats furent très divers. Dans certains villages la jalousie des indigènes, malgré l'acquiescement premier des chefs, fit tout échouer. Dans d'autres au contraire le zèle des enfants put se donner libre cours, et à la fin de l'année les plus entrepreneurs possédaient une belle petite palmeraie d'un demi-hectare en bon rendement.

On croyait avoir atteint un résultat. Il fallut déchanter. Le concours passé, le zèle disparut aussitôt. Les enfants n'avaient nullement travaillé pour se constituer un fonds de rapport, mais pour gagner des primes alléchantes. Aucun, sans cependant abandonner ses droits sur sa palmeraie, n'eut le courage de l'entretenir. Les belles petites plantations retombèrent en jachère. Les enfants trouvèrent bien plus simple de faire comme leurs aînés, de flâner comme eux dans l'immense palmeraie naturelle, et d'y cueillir çà et là les régimes que la riche nature mettait à leur disposition sans travail préalable. Et si, un jour, il leur fallait une somme d'argent importante que ce labeur paradisiaque ne pourrait leur procurer, eh bien ! ils iraient tout simplement s'engager comme travailleurs dans une exploitation européenne, qui leur procurerait incontinent le gros salaire désiré, avec par surcroît la libération des insupportables corvées imposées aux simples villageois.

Cet échec n'arrêta pas toute initiative. On essaya d'intéresser quelque peu les enfants à l'agriculture par des cultures nouvelles, telle le soya, et par la plantation d'arbres fruitiers, encore une fois au village même. Ces expériences sont encore en cours. Quels qu'en soient les petits résultats, la

conclusion restera la même : l'école seule ne formera pas de paysans. La déficience est ailleurs. Comblez celle-ci, créez des circonstances sociales, économiques et administratives favorables, et le paysannat surgira de lui-même. L'école alors pourra l'améliorer.

ESPRIT

L'école indigène prétend être une synthèse de la part éducative vraie contenue dans les rites d'initiation, et de cette formation inégalée qu'on appelle l'éducation chrétienne.

Pour ne pas allonger démesurément cet exposé et redire ici ce que mes lecteurs savent sans doute mieux que moi, je passerai sous silence l'action du Directeur de l'école indigène, éduquant chrétiennement pendant une année entière un groupe d'adolescents, qu'il a la consolation de voir s'approcher quasi journallement de la Sainte Table, et s'apprêter dignement à devenir bientôt les soldats de Jésus-Christ.

Les rites d'initiation étaient avant tout, du point de vue éducatif, une école de discipline et d'endurance. L'école indigène reprend ce programme à son compte, tout en l'orientant plutôt vers le renoncement chrétien.

Le petit initié n'entre à l'école indigène que pour obéir, se pliant à la volonté de ceux qui se sentent responsables de son éducation. Rien ou quasi rien ne l'y attire. Beaucoup de choses lui répugnent. Il y restera aussi longtemps qu'on le lui dira, et y acceptera résolument les petites épreuves qu'on lui ménagera. Ce point est capital ; il exerce une influence décisive sur la mentalité des élèves et met un cachet propre sur l'éducation reçue. Dommage seulement qu'une obligation sco-

laire plus stricte ne puisse donner vraiment à cet élément essentiel toute sa valeur éducative !

Mais quel contraste déjà avec l'élève de l'école européanisée : ce petit Monsieur a décidé dans sa sagesse qu'il serait de son intérêt d'entrer en classe pour devenir un personnage et gagner beaucoup d'argent. Il se fait inscrire à l'école et la quitte, absolument quand il lui plaît. Il y trouve des cours qui flattent sa vanité, bien plus, qui ont parfois été introduits précisément dans le but de lui plaire et de l'attirer. Il se soumet à la discipline aussi longtemps qu'elle lui paraît supportable ; et dès qu'il juge qu'un travail ou une punition élèvent trop haut le prix de sa carrière future, il tire sa révérence et va courir le monde. N'a-t-il pas toutes les apparences d'un enfant gâté, victime qu'il est d'un système que j'ai qualifié ailleurs de démagogie scolaire ?

L'école indigène, comme son nom l'insinue, doit contribuer à la conservation et à l'épanouissement de la civilisation indigène. Le lecteur aura déjà remarqué l'influence qu'exercent dans ce domaine les cours de Formation civique, de Politesse, de Chant et Gymnastique. Une initiative, qui n'est pas un cours proprement dit, doit encore être signalée à ce propos. Elle a pour but de conserver aux générations nouvelles le trésor inestimable des nombreux proverbes et dictons que la sagesse des Anciens a longuement accumulés et qui exercent une si grande influence sur la vie des Noirs.

Chaque fois que le Directeur entre en classe, les initiés le saluent d'abord par le triple battement de mains antique (bunda makuku) ; le Directeur y répond en prononçant la première partie d'un proverbe

que les enfants terminent en chœur. Evidemment un choix judicieux a été fait. Tout ce qui rappelle une croyance païenne ou s'inspire de sentiments peu chrétiens, a été éliminé. Néanmoins il ne fut pas difficile de dresser un petit catalogue de 150 proverbes utiles ou moraux, auxquels l'on a ajouté quelques sentences nouvelles.

Voici quelques exemples, traduits littéralement.

Proverbes anciens :

Si tu n'es pas courageux ; tu ne seras jamais initié. Dieu nous a faits ; depuis les cheveux jusqu'aux ongles. Tu peux tromper l'homme ; tu ne tromperas pas Dieu. Un bananier pour qu'il vive ; un tuteur (nécessité de l'éducation). L'enfant de son père ; ne grandit point (vis-à-vis de son père on reste toujours enfant). Un village de prostitution ; personne ne veut y prendre femme. Le chien, le serpent ; l'homme sa manière (ne singe pas, sois toi-même). Et tant d'autres qui prêchent l'obéissance à Dieu ou aux hommes, la piété filiale, la discrétion, la prudence, la prévoyance, le courage, l'effort, l'entraide, l'hospitalité, la résignation, la fécondité, la politesse, le bon exemple, etc., ou qui flétrissent la jactance, la paresse, la tromperie, l'inconstance, le vol, etc.

Sentences nouvelles

concrétisant l'esprit de l'école indigène :

Au camp d'initiation ; on ne désobéit pas. Un initié ; ne ment pas. Les bonnes choses que nous ont laissées les Anciens ¹⁾ ; nous

1) La lourdeur de ce premier membre n'existe pas en kiyombe où il suffit de trois mots : *Mambote matubikila Bakulu*. Même remarque pour les trois maximes suivantes qui, avec celle-ci, résument le cours de Civilisation.

les gardons ! Les bonnes choses que nous ont apportées les Blancs ; nous les acceptons ! Les mauvaises choses de notre Pays ; nous les rejetons ! Les mauvaises choses d'Europe ; nous les refusons ! etc.

Maximes tirées de l'Évangile :

Aime ton prochain ; comme toi-même. De donner et de recevoir ; donner est le plus doux. Qui s'élève ; sera abaissé. etc.

Les rites d'initiation se présentaient comme une institution bien distincte : camp isolé, accoutrement spécial des initiés, noms nouveaux, langue spéciale, etc. Cela donnait de l'esprit de corps et une saine fierté.

L'école indigène a repris et adapté, non sans de bons résultats. Tout d'abord l'appellation *nzo nkanda* = école, a été proscrite, comme étant devenue pratiquement synonyme d'arrivisme, d'eupéanisme, de déclassement. On a repris l'ancienne appellation des rites d'initiation de la région : *Zungu* = l'institution de l'initiation, *Nzungu*, *Bazungu* = un, des initiés. Comme signe distinctif, les enfants portent une tonsure, simple ligne horizontale allant d'une tempe à l'autre par l'occiput. Les jours de fête ils remplacent leurs oripeaux personnels par un simple pagne, identique pour tous ²⁾. Les jeux rythmés ou la participation aux cérémonies religieuses dans ce costume sont du plus bel effet. Détails qui intéressent autant les enfants qu'ils nous font bonnement sourire !

Conçue comme je l'ai exposé, l'école indigène ne peut plus être, à l'encontre de l'école européenne, une cause de déclas-

2) Le simple pagne est encore le vêtement le plus généralement porté dans la région par les adolescents et même les adultes.

sement. On n'y trouve en effet absolument aucun facteur qui pourrait inviter l'enfant à quitter son milieu : ni séjour prolongé dans un milieu artificiel, ni standing de vie européenisé, ni cours utilitaires du point de vue européen ou générateurs de suffisance comme le français et l'arithmétique, ni intention de faire carrière dans les centres extra-coutumiers, ni sélection progressive des élèves. Au contraire toute l'ambiance, tous les cours, toutes les initiatives s'inspirent du milieu et y reconduisent. Si après cela certains initiés se déclassent quand même et perdent par suite une partie du fruit de leur éducation, ce ne sera plus à cause de l'école, mais malgré elle. ¹⁾

Pour finir cet exposé déjà trop long, je dois répondre à une objection qu'on a cru capitale contre le système. Un enfant, a-t-on dit, n'est pas formé en un an. Je réponds :

1° cet enfant est encore beaucoup moins formé en restant croupir au village ou en fréquentant pendant deux ou trois ans des écoles rurales qui ne peuvent être comparées à l'école indigène, ni du point de vue programme, ni du point de vue formation du caractère et éducation chrétienne, ni souvent du point de vue régularité et organisation. Or presque partout la grande masse des enfants ne jouit pas d'une autre formation.

1) Dois-je ajouter que les 23 initiés (28-5) retournèrent tous dans leur village, tranchant absolument sur la conduite des élèves de l'école européenne, qui estiment presque toujours de leur dignité d'aller chercher fortune dans quelque centre extra-coutumier. Si à l'heure actuelle, quelques rares anciens initiés ont peut-être quitté leur milieu (je n'en sais rien), ce phénomène est tout à fait étranger à l'enseignement, et n'est dû qu'aux causes que j'ai insinuées plus haut.

Et quant au petit nombre qui arrive en 4° et 5° primaire, je suis prêt à soutenir une discussion sur la valeur respective de l'éducation acquise par l'écolier dont le plus clair savoir-consiste dans les subtilités du système métrique et les règles générales de sa langue maternelle sinon de la grammaire française, et de l'éducation acquise par l'initié qui a entendu pendant un an des centaines d'idées justes sur l'inanité des superstitions, sur les causes naturelles des maladies et des météores, sur les devoirs respectifs des époux, sur l'éducation des enfants, sur l'histoire de sa tribu, sur la valeur de sa propre civilisation et de celle des Européens, sur ses devoirs vis-à-vis l'Autorité.

Dato non concessio que l'élève de 4° ou 5° primaire soit mieux éduqué et outillé pour la vie que l'initié de l'école indigène, il reste encore que le présent système fait gagner en étendue ce qu'il pourrait faire perdre en profondeur. Il atteint en effet, moralement parlant, toute la jeunesse masculine de la région. Au contraire aucune école primaire de la Colonie ne peut se vanter de voir arriver jusqu'en 5° année d'études tous les garçons se trouvant dans son rayon d'action. Dans la plupart des écoles même, ce n'est qu'une infime minorité qui arrive jusque là.

2° la politique est l'art du possible. A l'heure actuelle, avec une obligation scolaire seulement ecclésiastique ou familiale, il est absolument impossible d'obtenir, du moins dans les régions dont je parle, une fréquentation plus longue qu'une année ; sauf, bien entendu, si l'on faisait à nouveau miroiter l'appât du déclassement, ce qui serait la ruine du système. Si l'on peut ailleurs obtenir deux années, je serai le premier à y applaudir, en attendant qu'une obligation

scolaire plus stricte fasse atteindre l'idéal de trois années.

3° n'exagérons pas la nécessité d'une durée prolongée ni pour l'acquisition d'habitudes, ni pour l'assimilation de connaissances nouvelles. Les rites d'initiation duraient ordinairement de 6 mois à un an, parfois moins, et l'initié gardait toute sa vie l'empreinte qu'il y avait reçue. Lorsque l'Eglise entend donner à ses futurs religieux un pli qui en fera l'élite du troupeau fidèle, elle leur prescrit tout simplement un noviciat d'une année. Et ici même, quand il s'agit de ces mêmes Noirs à élever du paganisme au christianisme, la formation intensive, vraiment opérante, ne se fait-elle pas en 4 ou 6 mois avec une instruction de 250 leçons environ? Alors l'école indigène qui vise à la formation du jeune chrétien et citoyen Noir, ne peut-elle se contenter, provisoirement, d'une année intensive avec le beau total de plus de 1600 leçons?

J'ai décrit en toute sincérité un essai d'école indigène. Ce n'est qu'un essai, fruit de longues réflexions, de discussions, de

tâtonnements¹⁾, fruit aussi de douze années de pratique passées dans les divers degrés de l'enseignement congolais. A l'auteur, cet essai semble concluant. Il le soumet au jugement de plus compétents que lui.

Sans nul doute, d'autres essais, adaptés à d'autres circonstances locales ou enrichis de nouvelles initiatives, peuvent-ils se concevoir et tendre aux mêmes buts. S'ils existent, il serait très instructif d'en lire également l'exposé. Mais quelles que soient les modalités d'application, ce ne sera tout de même jamais, j'en suis convaincu, que dans l'orientation générale décrite ci-dessus que l'on trouvera la véritable éducation de la jeunesse congolaise.

Albert Maus,
missionnaire de Scheut

1) Par exemple: l'introduction de cours de formation, comme l'hygiène développée, l'éducation familiale, etc., dans les classes établies selon l'ancien système, se révéla d'une utilité certaine, mais n'eut aucun effet du point de vue esprit, et lutte contre le déclassement.

PROVERBES NTOMBA

« Ce Blanc connaît-il bien votre langue Lontomba »?

« Oh, oui, il connaît même nos biko-longo et les cite fréquemment. »

Ekolongo = proverbe proprement dit, sentence, maxime, conseil, adage, brocard juridique.

S'assimiler les proverbes, c'est donc connaître à fond une langue, c'est entrer dans la sagesse mystérieuse d'un peuple, c'est posséder le trésor caché d'une race. Coutumès, histoire, mythologie, tout y est célébré par allusions concises et énergiques. Bref: les proverbes sont l'inventaire non équivoque de toutes les richesses sociales, littéraires, artistiques et juridiques d'un peuple. L'ekolongo est le reflet fidèle de l'âme des Ntomba.

Nous voudrions présenter ici une petite parémiologie ntomba, faire un peu de littérature gnomique ntomba.

Nous puiserons uniquement chez les Ntomba-Besongo, c. à. d. riverains du Lac Tumba et gens de l'hinterland, Botuali et Lokongo. Nous laisserons de côté les Yeli et les Nkole. Les proverbes sont d'ailleurs fondamentalement les mêmes, les différences n'étant que dans l'expression. ¹⁾

1) Cette remarque peut être étendue à beaucoup d'autres tribus Mongo, voisines ou éloignées des Ntomba de Bikoro. Il existe cependant des proverbes très localisés, connus de peu de personnes. Ce sont, probablement, des proverbes d'invention plus récente. Car il est clair que les proverbes vivent leur vie propre, comme les autres éléments de toute langue: ils naissent, se transforment, vieillissent-et meurent.

Cette littérature gnomique est inépuisable. Nous choisirons les sentences les plus typiques. On remarquera les allusions fréquentes à la pêche, à la vie des poissons, aux tornades du Lac, à la polygamie.

1. Molebo lokoko, molebo lokoko, loembo nko yoko mopotepele. Le borassus fait du bruit, le borassus fait du bruit mais il ne fait de bruit que quand le vent l'agite.

Le borassus est l'emblème de l'homme calme et doux. Quand la tempête ne le secoue pas, il laisse pendre ses feuilles silencieusement le long de son tronc massif et imposant, mais gare, advienne l'aquilon, ces mêmes feuilles dures et sèches, en s'entrechoquant, font tellement de vacarme qu'il est impossible de tenir conversation à ses pieds ni de dormir dans son voisinage.

Ainsi des gens à tempérament doux: ils vivent tranquilles et accordent la paix aux autres mais malheur, si on les agace. Ils sont alors déchainés et la vie auprès d'eux devient impossible.

2. Bokila na mpendu moango mokili lobi. La chasse du lendemain doit vous remplir de soucis la veille.

Le chasseur qui veut organiser une battue, doit avertir à l'avance afin que le village entier s'y prépare. Il faut mettre

Pour le parler des Ntomba, dont traite cet article, on peut voir notre Schets van het Lontomba, dans Kongo-Overzee, V, bl. 205 et VI, bl. 1 (1940). (G. H.)

en état les filets, il faut ramener au logis les chiens et attacher à leur cou ou à leur taille les ndepo (clochette formée des fruits du horassus), il faut aiguiser les couteaux et les lances, il faut enfin plonger dans le poison nouveau les flèches meurtrières. Tout cela demande du temps et ne se fait point en quelques minutes. D'ailleurs en n'avertissant les gens du village que le matin il risquerait de ne trouver personne, car de bonne heure chacun s'en va à sa besogne.

Prévoir, c'est gouverner.

3. Boboto bo etuka okengiaka lokolo. Si tu veux vivre en paix avec tes concitoyens, retiens ton pied en arrière.

Pour vivre en paix avec ses voisins, il faut éviter les visites trop nombreuses, il faut rester chez soi et non pas trainer son ennui de case en case. Il ne faut pas non plus aller trop souvent chez le même : on suscite trop facilement chez les autres des jalousies tenaces et des soupçons malveillants,

Pour vivre heureux, vivons cachés.

4. Loponde toiyelake ngeli eaka moenge. Le loponde ne prend pas le même chemin que le moenge.

Loponde est un petit poisson.

Moenge est le jeune mbenga, poisson vorace à tête de chien.

Le loponde ne doit suivre partout le moenge car celui-ci, grâce à sa force et à sa rapidité, se sauvera souvent des pièges tendus par les hommes, tandis que le loponde faible et petit, sera presque toujours pris définitivement. Le moenge fera un bond et sautera par dessus les pirogues qui le cernent tandis que le loponde ne saura que faire, pour s'échapper.

Le simple indigène ne doit pas se permettre d'enfreindre la loi comme le chef ou les notables, car le jour où tous seront accusés, le chef et les notables trouveront moyen de se défendre et d'échapper à la peine tandis que le mosenji sera jeté en prison incapable de présenter une défense convenable.

Où la guêpe a passé, le moucheron demeure.

5. Bakolanga na bokila, bakoene n'eteni e botei. On désire que tu prennes part à la chasse parce qu'on a vu tes filets.

Ce n'est pas toi qu'on désire ou qu'on aime mais ce sont les objets, les biens que tu apportes avec toi. Tu es recherché à cause de tes richesses.

L'homme riche a beaucoup d'amis.

6. Ibundu aleka na mongata, nsande lopopi loleli. L'ibundu croit que c'est le mongata, en réalité c'est un filet dissimulé.

Ibundu est un petit poisson portant sur tout le corps 6 ou 7 barres brunes ou noirâtres, nettement définies, plus étroites que les espaces qui les séparent. C'est l'anabas ansorgii.

Mongata est un arbuste qui croit volontiers au bord de l'eau, surtout au bord des grandes étendues d'eau.

L'ibundu se prélace entre les mongata. Un homme survient, faisant du bruit. L'ibundu s'enfuit. L'homme profite de ce moment pour déposer à l'endroit où se trouvait l'ibundu, un petit filet. Le poisson revient, ne se doutant de rien. Au contraire il croit se trouver de nouveau à côté du mongata ; il tombe dans le piège car le filet se referme sur lui.

Depuis longtemps je vis amicalement avec un tel, et chaque fois que j'en ai

l'occasion, je lui fais plaisir mais je constate que de son côté il me cherche noise et ne me rend pas mes bienfaits. Pourquoi? Parce que une tierce personne me dénigre auprès de mon ami dont le cœur, au lieu d'être un abri pour moi, devient un piège.

7. Montomba aeneki ilonga, takalaka mba-
iye maino kenenelu. Le rat vit le piège mais ne daigna pas changer de route; aussi mourut-il les dents visibles. (i. e. au moment où il expire, de rage il serre les dents, ouvre la bouche. On voit ainsi clairement ses longues dents blanches).

Je veux traverser le Lac Tumba. Le ciel est noir et menaçant. Je le vois très bien. Entêté, je m'embarque quand même. En pleines eaux, je suis attaqué par la tempête et je coule, je me noie. Je n'ai pas le droit de me plaindre car j'avais vu nettement que l'orage menaçait comme le rat avait vu le piège mais comme le rat, j'avais refusé de changer de route: j'ai voulu affronter le danger.

Qui aime le danger y périra.

8. Lianya i mbula bitobo bipe. Celui qui a l'expérience de la pluie, prend en voyage deux habits.

Il porte sur lui un habit et continue son voyage même s'il pleut. L'autre costume est soigneusement enroulé de façon à ne pas être mouillé. Arrivé au village suivant, il change d'habit et est au sec.

Quand on voyage, on doit penser aux provisions. On doit emporter avec soi plus que le strict nécessaire, car on ne sait pas exactement combien de jours durera la traversée du Lac Tumba. Il est fort possible qu'on soit obligé de s'abriter contre le mauvais temps durant des jours entiers.

Si l'on n'a que le strict nécessaire, on mourra de faim.

Celui qui ne prévoit rien est souvent dupe.

9. Maana manka nkoi, mokongi liobo? Est ce bien prudent de la part de la civette de faire l'échanson chez le léopard?

Le léopard tue la civette, il ne l'admet pas dans son voisinage. Il est donc souverainement imprudent de la part de la civette non seulement de s'approcher du léopard mais de s'emparer de ce qui lui tient au cœur, son vin de palme. Alors elle est certainement vouée à la mort.

Un indigène, déjà par ailleurs détesté du chef, se permet de tourner autour d'une des femmes du chef. Gare, s'il l'attrappe. Impossible qu'il échappe à une condamnation sévère.

On ne doit pas agacer ses supérieurs, avec lesquels on ne vit déjà pas en bons termes, en choses auxquelles ils tiennent.

10. Oini nopwa mapumba eliba na mbia bu. Tu es allé chercher des fourmis, et au retour tu trouves ta pêcherie sous eau.

Au lieu de capturer d'abord des fourmis, de vider ensuite l'endroit du marais choisi pour la pêche, tu as fait l'inverse. Aussi pendant que tu as trainé à la recherche des fourmis, les barrages que tu avais faits ont été rompus et tout est inondé. Ton travail a été vain: tu peux tout recommencer, refaire les barrages, repomper l'eau etc..

Ton frère est malade, gravement malade. Tu l'abandonnes pour aller quêmander des médicaments, tu traines de village en village. Quand tu reviens, c'est trop tard: ton frère est mort.

Tu as jeté ton dévolu sur une jeune fille que tu désires épouser; elle est d'ac-

cord. Il n'y a plus qu'à verser la dot mais tu laisses tellement dormir cette affaire que la fille se fatigue. Aussi quand tu te présentes pour tout payer, tu constates qu'elle a été enlevée par un autre.

Qui va à la chasse, perd sa place.

11. Totongoke mokale, o epoka, nsinga alami na mote. Ne calomnions pas notre mokale en forêt, un nsinga est peut-être collé contre un arbre (pour nous espionner).

Mokale, est le nom donné à toutes les femmes mariées au même polygame.

Nsinga, poisson à tête plate, à thorax cylindrique, couvert d'une peau lisse et molle, vivant plutôt dans la vase ou entre les racines des grandes herbes accrochées aux rives des fleuves et des lacs.

Femme de polygame, ne dénigre pas, à haute voix, même en pleine solitude, les autres femmes de ton seigneur et maître, car il est fort possible que l'une d'elles soit cachée derrière un tronc d'arbre, entend tes calomnies et ira les rapporter à l'intéressée.

Les murs ont des oreilles.

12. Lotoko akolenda, molcmi o boboto. La paupière te regarde, (tu penses) : immense paix.

Mais ne t'y fie point : les yeux sont souvent trompeurs. Ce n'est pas parce que quelqu'un te regarde et te sourit qu'il faut croire qu'il est rempli de bienveillance à ton endroit.

Garde-toi, tant que tu vivras, de juger des gens sur la mine !

13. Bionge bobé bile na mopali nko bamobuta bamotenaka miolo. L'écrevisse a un corps tellement mauvais que d'office on lui arrache le nez.

La femme vient de pêcher des écrevisses. Elle rentre chez elle et se met à les préparer. Sans hésiter et sans faire aucune exception, elle arrache à toutes le nez, i. e. la pointe céphalique triangulaire inutilisable. Il n'arrive jamais qu'une écrevisse soit laissée entière.

Je suis comme l'écrevisse, difforme par quelque endroit. J'ai beau faire ceci ou cela, c'est toujours mal. Un autre fait exactement la même chose que moi, parfois on lui pardonnera ses fautes ou on ne le condamnera qu'après examen minutieux. Quand il s'agit de moi, on n'examine même pas, je suis condamné d'office.

14. Lobondeli na ikaka i mouka. Pour recevoir un cadeau, on ne se présente pas avec un grand panier.

Quelqu'un t'a promis de te donner quelque chose et voilà que tu te présentes avec un grand panier comme s'il allait te donner une fortune. On t'a invité à aller chercher un peu de riz et tu viens avec une immense assiette comme si on allait te donner des kilos.

Prendre ses rêves pour des réalités.

15. Oongi nzala olungungia ikundu. Tu as faim et tu gonfles ton ventre comme si tu avais bien mangé.

Tu meurs de faim, tu n'a rien à manger et tu te promènes dans le village en mettant bien en évidence ton ventre, en le frappant, en le tapottant et en disant partout. « Ah, que j'ai bien mangé, je suis vraiment rassasié. Je n'ai plus besoin de rien. »

C'est l'image des gens qui ne possèdent rien et qui extérieurement feignent l'aisance et même la fortune. Ils disent : « Chez moi, j'ai un vélo j'ai une machine à

coudre, j'ai toutes sortes de costumes etc.»
Le jour où on va voir, on constate que c'est la misère la plus noire, la pauvreté la plus sordide.

Les tonneaux vides font le plus de bruit.

16. Mbwa enka moto tomoekie mpao. Il ne faut pas dresser à la chasse le chien d'autrui.

Il ne faut pas éduquer, instruire, former l'enfant appartenant à un autre, car le propriétaire de l'enfant le reprendra le jour où il connaîtra tout et pourra lui être utile ; vous qui aurez peiné pour le former, vous n'en profiterez en rien.

17. Tohiake na mobutu. Ne te disputes pas avec l'étranger.

Il faut être bon, très bon pour les étrangers, les hôtes de passage dans le village. Si on n'accueille pas avec bienveillance les voyageurs, on sera vite condamné à l'isolement. Notre maison sera une véritable maison morte, personne ne voulant plus y séjourner.

C'est vrai aussi du village : les voyageurs passeront volontiers la nuit dans notre village si nous ne leur cherchons pas querelle continuellement.

Ce n'est pas avec du vinaigre qu'on attrape des mouches.

18. Boboto bo mele nkema. La paix des hommes ressemble à la paix des singes.

Les hommes ne vivent pas en paix, ils vivent dans une fausse paix, ils dissimulent leurs sourdes haines. Ils sont comme les singes, batailleurs, querelleurs, disputeurs. Extérieurement ils s'entendent mais patientez, et bientôt vous découvrirez mesquineries et rivalités sans nombre.

19. Baanya bapoto nkilo. Les intelligents trompent les stupides.

20. Opele nkoï, opeleke na mbwa miango mebe. Si tu réprimandes le léopard, réprimande aussi le chien car il est aussi coupable.

Le léopard est certainement coupable puisqu'il est venu la nuit voler mon chien et le manger, mais le chien est aussi en faute car avant de me coucher, je l'ai appelé plusieurs fois afin qu'il vienne dormir dans la maison et il n'a pas voulu. S'il n'était pas resté au dehors, le léopard n'aurait pas pu le prendre.

Qui n'entend qu'une cloche, n'entend qu'un son.

21. Elanga bato taenek'etaka nzolu. Celui qui aime les hommes ne rencontre jamais une fourche faible.

Etaka est la partie d'une grosse branche qui forme aisselle avec une autre. Les indigènes coupent ce morceau de façon à avoir une forte tige qui entre en terre et deux morceaux de branches qui forment pinces. Ce matériel de construction est surtout employé pour former l'établi des scieurs de planches, la claie sur laquelle on sèche le poisson, les lits provisoires. A cet effet, les indigènes choisissent toujours du bois très dur.

Le sens est donc que celui qui fait du bien aux autres, rencontre toujours sur son chemin des gens durs, méchants, mauvais, rudes ; jamais il ne verra quelqu'un qui aura un cœur bon, tendre, affectueux, qui lui rendra le bien qu'il lui a fait. En retour de sa charité on lui rendra de la dureté.

Oignez un vilain, il vous poingt.
(à suivre)

Joseph Esser
Lazariste

Geschiedenis der Kasayi-Stammen.

Geheel de geschiedenis der bevolking van de Kasayi-streek kan in drie groote tijdperken verdeeld worden.

Iste TIJDPERK.

Verscheiden duizenden jaren geleden was de bevolking van Kasayi: dwergen, Batua, of gelijk welken naam ze ook droegen. Onverbasterd blijven er maar eenige meer over: in 't bosch van Koshi bezuiden Lusambo. Hun vroegere taal ging voorzeker verloren.

In den loop van die duizenden jaren zijn er dan in Kasayi allerlei volkeren bijgekomen, die met hun eigen namen meestal niet meer te noemen zijn. Van waar kwamen ze? Iemand heeft geschreven dat er in Afrika twee groote volksstromingen waren: de eene langs de Oostkust over Egypte, Abyssinië, de groote Meren, het Zuiden in; — de andere langs de Westkust over Marokko, Nigerië, West-Kongo, het Zuiden in. Bezuiden de Zandwoestijn der Tchad-streek, in Belgisch Kongo dus, kwamen de twee stroomen samen en liepen wat door elkander.

Die stelling volgende geloof ik, dat dit samentreffen plaats gehad heeft in Noord Kongo, aan den Oostkant van het Evenaarswoud, en dan juist hier te midden van onze Kasayi streek.

De volkeren zijn hier overal door en nevens elkander komen wonen, maar nu nog vindt men overal twee soorten terug, die tegenover elkaar staan. Die tegenstelling vindt men vooral terug in hun

stam- en familienamen. Die namen nu steunen dikwijls op hun taal en uitspraak. Ik geef maar een voorbeeld:

Ik heb een kip, wordt vertaald:

nde le koko (Bakuba)
ndo lo koko (bij de Mpianga)
nda la koko (bij de Bangende)
nda na nzolo (kituba)
ndi ne nzolo (bij de Baluba)
idi ya nkoko (bij de Baluwaluwa van Bua-tuka), enz.

Vandaar de familienamen:

Be le	Mushi lu	Bashi nda
Be ne	Basa la	Bashi ndo
Be na	Bashi la	Ku ndu
Ba na	Baji ya	Ka nda

Een ander kenmerkend woordje is «hier», dat uitgesproken wordt: apa, of aka, of anga, of eku of aha, enz.

Vandaar de familienamen: Baku anga, Bashi ka, Bashi ku, enz.

Zoo vindt men in geheel Kasayi eene tegenstelling:

aan de Sankuru: de Bashi ndo (of Dio) tegenover de Bangenda en Babende;

verder in 't Zuiden bij de Bena Luluwa: de Bashila Nioko tegenover de Bashila Mutumba.

Ndio in het Bakuba'sch is nioka in 't tshiluba, en slang in 't Nederlandsch. Van Dio hebben ze Nio+ko gemaakt. Mutumba is Mu+tum+ba, maar mutumba is ook een soort groote rat, en kujila is: niet eten; ¹⁾ en nu zegt men dat de Bajila Nioka geen slangen eten en dat de Bashila Mutu-

1) Vergelijk lomongo: botomba (G. H.)

mba geen mutumba-ratten eten; doch dit is niet waar en die uitleg is een eenvoudige woordspeling. Het is de ndo die staat tegenover de ba.

Verdere tegenstellingen:

bij de Bakuba: de Bena Tshopo (=Ba sho po) en de Bakwa Seba (=Ba sa iba);

bij Ndemba: de Bakwa Kasua (=Ba ka su) en de Bakwa Mpika (=Mpa ika);

bij Hemptinne: Bakwa Kasansu (=Ba ka sa su) en Bakwa Kasansa (=Ba kasa sa, ten Noorden van de Muanzangomo-rivier);

aan de Lubi-rivier: de Bashila Kasanga (=Bashi+la kasa+anga) en de Bena Kasongo (=Kaso ongo), bij Merode;

in 't Luisa-gebied: de Basala Mpasu (=Basa+la Mpa+su) en de Baluwáluwa (=Ba luba luba);

in Katanga en Angola: de Batshoko (=Basho ko) en de Tumatabá (=Ntu ma ta +ba) of Matabi.

Ik veronderstel dat de o-stammen en ook de e-stammen uit het Noordwesten kwamen, van het Leopold-meer dus; en de a-stammen uit het Noordoosten, en hier zijn ze door elkander gelopen.

Zijn die o-stammen (bv. onze Bakwa Kundu van bij Luluwaburg) verwant met de Kundu-stammen van het Evenaarswoud? ¹⁾ Ja en neen. Ja, met de stammen die vóór duizenden jaren in dat woud woonden; maar wat is er ginder in dien tijd ook al niet bijgekomen?

Die stammen kwamen door elkander wonen en toch loopt er dwars door Kasayi een eigenaardige taalgrens; eigenlijk geen taalgrens, want ze loopt van Noord naar

1) In den Evenaar wordt de naam steeds Nkundo uitgesproken door de inlanders, nooit Kundu, of Nkundu. De eindletter is steeds O (G. H.)

Zuid, dwars door de Bakuba-talen, dwars door het Tshiluba, dwars door de Baketa-talen. West van die lijn spreekt men met de medeklinkers p, t, s, sh; Oost ervan spreekt men met b, d, z, j. Bv. Pompo-Bombo; Ntete-Ntende; Kasadi-Kazadi; Mbushi-Mbuji.

Die grens loopt tusschen de Bangombo, de Bangenda en de Bena Luluwa enerzijds, en de Bashoba, de Bangongo, de Babindi, de Bakwa Luntu, de Oost-Baluba anderzijds, tot aan Dibaya. Zij loopt nog verder het zuiden in, maar daar loopt ze zoodanig verward, dat ik er niet kan aan beginnen om ze te beschrijven.

Die lijn is de grens van nog wel andere kenmerken. Bv.

West: palmwijn van mapanda en mabondo;—jagers;—gescherpte tanden;—vierhoekige huizen;—zout van zoutgras; enz.

Oost: : maïsbiere, palmolie;—landbouwers;—gave tanden of de snijtanden uitgeslagen;—ronde huizen (vroeger);—zout van zoutaarde; enz.

Nu ten slotte, al die stammen: de Batua, de bo- en de ba-stammen hebben zoo lang tusschen elkaar gewoond en onder elkaar getrouwd, dat ze één en hetzelfde volk geworden zijn, welk volk men nu noemt: de Baluba.

De westersche groep noemt men soms Bena Luluwa, maar dat is hetzelfde; de b verandert heel dikwijls in w. Mutua en Muluba zijn één geworden, volgens de spreuk der Bakuba: « Mutua a Mbuyu, Mombo a Mbuyu. » Mombo nu is de Muluba. Mbuyu zou hun voorvader zijn, maar 't zal ook wel wat anders geweest zijn. Die Batua wonen ook nog overal tusschen de Baluba in, maar ze zijn bijna niet meer te

erkennen, en ze weten er zelf niets meer van. Het zijn de Kabongo, de Kayeke, de Mpika, de Mietsu, enz. Het zijn de « Mutu a Maye », « Mutu a Muanza », enz. Doch ze zijn één volk geworden met de Baluba.

Benevens de groote groepen Balubá (Baluba Sha Nkandi in Katanga, Baluba-Hemba tot aan Tanganika, Bakwa ka Lonji aan den Lubi) had men een heel voorname groep, aan den beneden Lubudi, welke groep door de Zuider Bakete zou genoemd worden: Baluba Muanza, terwijl ze de Baluba van over den Lubi noemen: Baluba Mbuyu, of Bakwa Mbuyu wa Muena Maloba.

Aan den beneden Lubudi woonden de Bangombo en de Bashoba, de Bangeda en de Mpianga, de Bakwa Seba en de Bena Tshopo, en andere Bakuba; de bena Tshijiba, de Bena Mutumba, de Bena Mukamba, de Bakwa Ntamba, de Bakwa Muanza, de Basa Ngana, de Bakwa Longo, enz. Hun namen zijn gebleven, maar de Noorderstammen zijn later veel veranderd en nu niet meer te erkennen als Baluba. De naam Bakuba ou Baku Ba of Nguba is ook Muluba. De tegenwoordig zoogenaamde Bakuba noemen zich zelf nooit zoo; zij heeten hun Batua: BaNguba. Die Baluba Muanza of Bena Luluwa zijn in latere tijden uitgezwermd in de richting van het Zuiden: de streek der Bena Luluwa, Baluwáluwa, Basala Mpasu, Bakete, Batshoko, enz

2de TIJDPERK.

Om aldus tot één volk te worden, moeten al die stammen heel langen tijd samengewoond hebben. Later zijn er dan nog nieuwe volkeren bijgekomen, nogmaals de eenen uit het Noord-Westen, de an-

deren uit het Noord-Oosten. De nieuwe invallers kwamen altijd als overheerschers, drongen in alle dorpen binnen en namen het hoofdmanschap over. In alle lijsten van hoofden en hunne voorvaders komt men die reeks nieuwe overheerschers tegen.

Uit het Noord-Westen kwamen onder anderen de Bena Mulenga of Mukalenge, en later de Bakongo. Uit het Noord-Oosten kwamen onder meer: de Mamvo en de Basongo. Hun afstammelingen vindt men zoowat overal. Die Basongo noemt men nu: Sungi en Mfungi en Tshinga, enz.; ook: Nnemba en Niemba. De Mamvo worden soms Bombo geheeten. Zij zijn meestal vergooid met de Baluba waarbij zij kwamen.

De belangrijkste inval uit het Noord-Westen was die der Bakongo of Bangongo, komende uit het Evenaarswoud. De grootste groep ging naar de zee en stichtte ginds het groote rijk der Bakongo. Andere groepen kwamen over de Sankuru en stichtten het rijk der zoogenaamde Bakuba en der Bangongo. Zij zelf noemen zich nooit Bakuba.³⁾ Kleinere groepen gingen verder het Zuiden in, bv. Kaniembe aan de Lubi bronnen, de Bakongo of Badinga aan den Kasayi, op de Angola-grens, enz.

Overal maakten zij zich meester. Hun hoofdmannen eischten overal vrouwen op, en de kinderen ervan gingen naar moeders dorp terug. Aldus oefenden deze invallers veel invloed uit, en hebben zij de heele Bakuba-bevolking veranderd tot hetgeen ze nu is. Hun taal drongen zij ook min

3) Lukengu zelf en zijn soort Bakumu-hoofden zouden van afkomst Mamvo of Bombo zijn (Oto Buomo) uit het Noord-Oosten. Dezen brachten van aan den Lubi de Batua mee, die nu nog bekend staan als Batua.

of meer op; ook hun matriarkaats, hun slechte zeden, hun kleederen (de Baluba hadden er weinig), hun kunstzin, enz. Dieper het Zuiden in was hun invloed al minder.

Al de dorpen die zij meesleurden in hun verhuizingen of onderworpen aan hun gezag, noemden zij: Bete, Bangiete, Bak' Ete, Bakete; 't zij dat die dorpen nu Baluba waren of wat anders. De Bakete zijn dus oorspronkelijk geen stam; ze wonen ook wat overal.

In dien tijd nu begon men de stammen die stroomafwaarts woonden, te noemen: BaMbale en Bakele (a ngiele=stroomafwaarts) en Bashi Lele; die stroomop woonden werden genoemd: BaBanda, Bena Kabanda, BaBende, BaBindi. Zoo heet de bevolking van Mushenga (bij de Bakuba): Ba Mbale. Veel van die vroegere Bakuba-stammen liepen weg van Mushenga en gingen wonen over den Lubudi; dat zijn de Babende of Babindi van Kasongo Mule. Andere Bakuba-stammen weken uit langs de Tshale (dit is: de beneden Lubudi en de Muanzangomo samen) tot aan de bron en zwenkten in het derde tijdperk af naar het Zuid-Westen, tot aan de bronnen van de Muyowo en de Luebo; dit zijn de Babin-di van Mboyi. Die spreken nog bijna de taal der Mpianga bij de Bakuba.

De Bambale van Mushenga weken ook uit naar het Zuiden, bv. de Bambale van de Lwete rivier. Aldus heeft men zowat overal in Kasayi de tegenstelling tusschen: de Bakwa Mbaye en de Bakwa Ntembu (bij Luluwaburg), de Bena Kawaye en Bena Katempa (in Luisa; Kawaye is gelijk aan Kabale, b wordt w en l wordt y. Katempa is Kate mpa of ba=Baluba); de Bena Maye en de Bena Kapia (=Ka pa) (in het Kapanga-gebied).

En zoo had men een 300 of 400 jaar geleden in Kasayi een bevolking met Baluba als ondergrond, maar geheel geworden tot Bakete, Bakongo, Bambale, Babin-di, enz., met een taal die verschilde van dorp tot dorp en zoo half tshiluba en half bakongo'sch was. De Bakete van Luebo en van aan den Lubudi bv. hebben nu nog hun Baluba-taal, zeer veel beïnvloed door de Bakongo, maar niet door de Bapemba van het derde tijdperk dat nu volgt.

3e TIJDPERK.

Rond 1500 of 1600 had men in Katinga het *keizerrijk der Baluba*, of beter: het rijk van Kasongo Niemba, een Basongo-familie, die ging meester spelen over de Baluba Sha Nkadi, en over de Balunda en Batshoko van Kapanga. Die Baluba gingen vechten tot aan Mutombo Katshi der Bahemba of Bapemba; ze kaptten er een teeken in de Nsanga a Lubangu en keerden huiswaarts. Maar ze zonden hun trawanten o.a. de Bena Kanioko nog veel verder, tot aan den Lubi en de Lukula (bv. Kamuine Sapo) om schatting te eischen. Veel van die Bapemba nu van Lubi-en Lubilashi-boorden weken uit, het Westen in, tot aan den Kasayi-stroom in het Westen, het Dibeso-woud in het Noorden, de Babindi-en Bakete-grens in het Zuiden. Nogmaals kwamen vreemdelingen als overheerschers; bijna al de hoofdmannen der Bena Luluwa zijn Bapemba bv. Mukenga Kalamba der Bena Kashiya, Tshiniama der Bakwa Muanza, Tshikele der Bena Kabiya, enz., bij zoover dat men soms al de Bena Luluwa den naam geeft van Bapemba.

In de heele streek die zij bezetten drongen die Bapemba hun taal op, hun

patriarkaats, hun exogamie, en deden bijna alle vroegere volksoverleveringen vergeten en verdwijnen. Soms vindt men nog een overblijfsel van vroegere Bakete-taal, bv. bij de Bakwa Buyu, visschers langs de Luluwa-oeveren.

De inwijking der Baluba van over den Lubi herbegon met meer geweld dan ooit nu een vijftig jaar geleden, om reden van de Arabieren, en van de slaapziekte, en ook omdat zij aangetrokken werden door de blanke bezetting van Luluwaburg, Luebo, Lusambo, enz. Die inwijkelingen noemt men nu Baluba. Rond alle steden van Blanken is het nu al Baluba geworden. Ze overheerschen ook de Bena Luluwa; de hoofdmannen Mpuamba der Bena Tshilunde, Katende der Bakwa Muanza, zijn Baluba. Zij overheerschen ook door de ontwikkeling die ze kregen van de Blanken.

BESLUIT.

In het midden van Kasayi ligt er een duidelijke taalgrens tusschen de Bakuba en Babindi eenerzijds en de Bena Luluwa en Bakwa Luntu anderzijds.

De Bakuba zijn Bakongo geworden, niet de Bakongo van Neder-Kongo, maar Bakongo van de Mongo-Nkundo. De Bena Luluwa zijn Bapemba geworden.

Ten Zuiden der Bena Luluwa en Baluba ligt er een andere taalgrens: bij de Babindi en Bakete daar hebben we een ondergrond van Baluba, doch sommige stammen ondergingen meer dan de andere den invloed der Bakongo in het tweede tijdperk. Die het meest van de Bakongo hebben zijn de Babindi, de Bambale, de Bakete van Ntambwe Muese en van Ndumba (de naaste bij Dibaya), de Basala Mpa Su van Muku-

ngu, Kadongo en Kabuanga (het Noord-Oosten van het Basala Mpa Su-gebied). Daar vindt men veel taalkenmerken van de Bakuba terug: 1) veel dezelfde woorden; 2) het dubbel voorvoegsel der naamwoorden; 3) het behoud van m vóór het verbindingswoordje a bv. malalu ma mukalenge; 4) het aanblazen van medeklinkers als in Bahutshu, MpaShu.

Ten Westen van den Kasayi-stroom gaat men geleidelijk over tot de Basongo (mene), de Bashi Lele, de Bampende, de Batshoko, . . . de taal verschilt van dorp tot dorp, maar nergens bestaat een net afgeijnde taalgrens.

Ten Oosten van den Lubilashi is alles meer Baluba. De Basongo van Kabinnda, en de kleinere groepen: Basanga, Bambu, Bakwa Tshinene, komende uit het Noord-Oosten, zijn meer verwant met de Baluba. De Bakwa Koto zijn het geworden. Ook daar is nergens een duidelijk afgebakende taalgrens.

Om te eindigen een kleinigheid die toch goed aantoont het verband tusschen de Kasayi- en de Nkundo-streek. Hier in Kasayi leeft zoowat overal de legende van menschen die tegen den stam van een lusinga-boom een toren aanbouwden van staken en boomstammen, om terug in den hemel te geraken. Een seminarist nu van de Nkundo vertelde dezelfde legende:

De Nkundo wilden terug naar den hemel. De tovenaars «nkanga» zei: Ge moet maar een toren bouwen van staken (beté). Ze kaptten palen een maand lang, maakten maniokbrood, slachtten kippen. Dan aan 't werk; ze bouwden. . . De Tombi voorop met den trommelaar en ze kwamen overeen: als we den trommel slaan, dan zijn we aan de hemel; komt dan allen aanstonds achterna! Toen ze het hemelgewelf bereikten

deed Tombi den trommel slaan, maar ze waren zoo hoog dat de menschen beneden het niet hoorden. Als Wangi Elongo het hoorde, zei hij: «zoo komt ge hier niet binnen!» En hij stootte den toren om. Tombi viel ver in het Noorden, in het gebied der Lusa Kangia, op een wenge-boom. De boom spleet, en Tombi was dood. Hij werd begraven door de Lusa Kangia. Toen de Nkundo dit vernamen, gingen zij hem opzoeken. De Lusa Kangia vroegen: «Boliolinko»?=waar gaat gij? Ze vochten om het lijk. Later gingen de Lusa Kangia bij de Nkundo wonen.

Het is ongeveer dezelfde vertelling als men hier in Kasayi hoort. Het is de «nsanga a lubangu», waar alle stammen hier vandaan komen. Maar zie hier eenige bijzonderheden. Bij de Baluwaluwa aan de Luwete is die legende minder gekend. En in het midden van Kasayi beschuldigt men van dit toren-bouwen: de Bena Kundu bij de Bakwa Mpika, de Bena Ntumba bij de Bena Kabanshi a Kanga, de Bena Kabeya bij de Bena Mukunu, de Bena Kanungu bij de Bakete van Ndumba. Er staat ech-

ter in 't midden van het Luwete-gebied een hooge zwarte boom, dien men kan zien staan van alle kanten, tien uren in 't ronde. Die boom wordt genoemd: «mubangala wenge» of «mutondo wenge», dat is: «wenge-boom». Er staat slechts die ééne wenge in geheel de Luwete-streek: nergens anders in Kasayi is die boomsoort gekend. Men noemt hem ook: «kalunga-wenge»; en «kalunga mitshi» beteekent juist: palen op elkaar stapelen tot een toren». In de nabijheid nu van dien wenge wonen verscheiden Ngondo (=Nkundo) en veel Aka Kanga. Waar de Baluba zeggen: «bintu bia Bende» (dingen van een andere, van een vreemde), zeggen de Bakuba: «bikete bi Ngana» en de Baluwaluwa: «bintu bia kangia». Van den anderen-kant is «tombi» hier een mensch die de streek afkijkt, bv. van op een hoogen boom.

Eh! die wenge ginder bij de Nkundo en onze wenge hier over de Luwete... hoe brengt men dat te zamen?

P. Denolf, C.I.C.M.
Luwete.

ADAPTATION DES CEREMONIES DE MARIAGE.

Dans le tome 212 (1932) des «Etudes» on peut lire un remarquable article sur l'adaptation des rites du mariage chrétien aux usages des peuples. Le P. Doncoeur y montre jusqu'à quel point l'Eglise du Moyen-Age a poussé le souci de ne rien détruire de ce qui peut être christianisé. Et il cite St Grégoire le Grand écrivant à St Augustin, apôtre de l'Angleterre: «J'ai beaucoup réfléchi au cas des Anglais. Et que décidément les temples des idoles ne doivent pas être détruits, mais seulement

les idoles qui s'y trouvent. On fera de l'eau bénite, on en aspergera les temples, on construira des autels, on y déposera des reliques. Parce que si ces temples sont bien bâtis, il faut qu'ils passent du culte des démons au service de Dieu» (p. 514).

Sur la base de ces principes, les cérémonies païennes ont été «aspergées d'eau bénite»: les actes juridiques ancestraux ont été adoptés comme rites du mariage chrétien. Le P. Doncoeur écrit: «Assistant au mariage d'une princesse de France,

Je me souviens qu'à l'interrogation du prêtre, avant de prononcer le *oui* sacramentel, la fiancée se retournant vers son père, d'une révérence le pria d'autoriser sa réponse. Ce geste perpétuait des siècles de respect. »

Le « consensus amicorum et affinitum » est conservé dans les rites des fiançailles. L'anneau, la couronne nuptiale, le voile nous viennent de l'antiquité. La publicité qui entoure le mariage chez tous les peuples a été respectée par l'Eglise du Moyen-Age au point que le mariage se célébrait non à l'intérieur de l'église, mais sous le porche. Et les souvenirs de la dot antique, incorporée aux cérémonies du mariage chrétien, n'ont été perdus en Europe qu'à l'avènement de la déchristianisation. Marie-Antoinette de France a encore été épousée par la remise de 13 pièces d'or.

Il n'est pas inutile de rappeler ces faits à notre époque de facile mépris pour tout ce qui n'est pas notre façon de penser ou d'agir. On se scandalise vite de l'adaptation traditionnelle de l'Eglise à tout ce qui est humain. Le débat autour de l'adaptation n'est pas encore clos.

Mais si nous attirons l'attention sur cette étude, c'est avant tout parce que nous aimerions prendre connaissance des essais qui ont été tentés dans la période moderne de l'apostolat missionnaire, en Afrique ou ailleurs, pour christianiser les coutumes et cérémonies matrimoniales des peuples évangélisés. Nous serons très reconnaissant pour toute documentation que nos collaborateurs et nos lecteurs pourraient nous communiquer.

G. Hulstaert, M.S.C.

STAMNAMEN,

hun samenstelling, wijziging en beteekenis.

Over de Toponymie (Volkennaamkunde en Plaatsnaamkunde) van Kongo is er, voor zooveel ik weet, buiten enkele terloopsche beschouwingen, weinig of niets verschenen. De toponymie is nochtans een wetenschap die ten grondslag ligt aan verdere volkenkundige studies. Alwie een tamelijk uitgebreid gebied wil onderzoeken, komt al ras tot de bevinding dat menige stamnamen in gansch onderscheiden gewesten herhaaldelijk voorkomen. Namen die bij het eerste opzicht geheel verschillend schijnen, blijken bij nadere ontleding en vergelijking de vervorming te zijn van éézelfde oorspronkelijk woord. In Afrika staan we nog praktisch voor ongeschreven talen. De namen worden enkel door den volks-

mond overgeleverd. De vervorming geschiedt bijzonder als de naam van de eene taalgroep naar een andere overgaat. Iedere groep immers heeft haar eigen phonemen, die soms in andere groepen ontbreken en dan ook onvermijdelijk gewijzigd worden. Daarbij komen dan nog bijvoegsels. Veel klan-groepen hebben eigen voorvoegsels, die zij zonder onderscheid aan al de vreemde stammen plakken. Zie het A van het Zande en het Ngbandi, alsook het BO en BA der Bantoe-stammen. Aldus hebben stamnamen onderscheiden voorvoegsels bijgekregen, naar gelang van de groepen waardoor zij gegaan zijn. De Ngbaka-namen slaan hierbij zeker een record. Zoo heeft de

stamnaam Boyasegbambili niet min dan 4 voorvoegsels: Bo Ya Se Gba + de stam Mbili.

Maar hier rijst dan onvermijdelijk de vraag: Hoe komt het, of hoe is het uit te leggen, dat gansch onderscheiden volken, zoo ver van elkander afgelegen, zonder de minste betrekking met elkaar, met gansch andere taal en gewoonten, denzelfden naam dragen? Moet men aannemen, dat deze stammen ook oorspronkelijk eenzelfde volk uitmaken? Of is het louter toeval, dat we die namen bij die verschillende stammen aantreffen? werden die namen bij vergissing gegeven aan anderen die geen de minste betrekking met hen hadden? of is die betrekking enkel een uitwendige of bijkomstige hoedanigheid zonder innerlijken grond? Zooveel vragen die een oplossing dienen te ontvangen, vooraleer men tot verdere studie van een volk kan overgaan.

Onderhavige schets is maar een poging, een bijdrage tot de Toponymie van Ubangi, zonder te willen definitieve oplossingen voorstaan. Daar veel van onze stamnamen ook in aanpalende streken—in Uele en Evenaar—voorkomen, zal dit artikel ook voor anderen nuttig zijn.

In deze eerste bijdrage overloopen we de voorvoegsels bij de stamnamen gevonden in Ubangi, en geven we er zoo mogelijk de beteekenis van. Daarbij de enkele suffixen die bij onze stamnamen kunnen voorkomen.

Vervolgens komt de studie over de veranderingen welke de namen kunnen ondergaan in den stam zelf van het woord. Hierbij hoort dan een onderzoek over de tonaliteit der stamnamen.

Ten slotte komt de uiteenzetting van

een theorie over de waarde of beteekenis der stamnamen, voor zoover ik denk die te kunnen opmaken uit de gegevens welke voorhanden zijn over de stammen in Ubangi.

Het materiaal mijner studie werd verzameld uit de gegevens van Mgr B. Tanghe in zijn geschriften en notas; verder uit de notas genomen door P. Nereus Popelier in de streek van Yakoma; uit de gegevens van P. Vedast Maes voor het Ngbaka-gebied; en uit persoonlijke notas voor de streek van Businga en het Zuiden van Libenge.

1. DE VOORVOEGSELS BIJ DE STAMNAMEN.

A is het gewoon voorvoegsel bij de namen van Ngbandi-klans. Men vindt het ook bij de Mbanza-klans en bij de Zande. In deze drie talen is A ook het gewoon meervoudsteeken bij de naamwoorden. Voor wat de Ngbandi betreft, meent P. Benjamin Lekens in dit voorvoegsel niet het gewoon meervoudsteeken te zien, maar een samentrekking van het woord á wa (de menschen...), omdat we hier niet hebben á met hoogtoon, doch â met samengestelden toon: hoog-laag of dalend.

BO, BA, en BU komen voor bij enkele Ngbandi-stammen, bijzonder bij die welke in betrekking gestaan hebben met Bantoe-groepen (Het BO dat door de eerste Blanken systematisch bij veel Ngbandi-en Mbanza-stammen gevoegd werd, laat ik onverlet). Volgens Huteureau¹⁾ zou dit BO ontleend zijn aan de

1) Histoire des Peuplades de l'Uele et de l'Ubangi, blz. 62.

Bobati. Dr J. Wils¹⁾ noemt dit herhaald voorkomen van het Bantoe-voorvoegsel bij onze niet-Bantoe-stammen een « besmettingsverschijnsel ».

BO en BU komen meer opvallend voor bij onze Ngbakastammen, dan wel bij de Ngbandi of de Mbanza. Bruel²⁾ zegt dat dit « BOU » (=BU), aangetroffen bij de Mandjia in A.E.F. (nauwe verwanten onzer Ngbaka) een collectiviteit aanduidt. P.V. Maes die bij onze Ngbaka verblijft, meent nochtans in BO een ouderen vorm van het meervoudsteeken WO te bespeuren.

BA, dat men bij bepaalde stammen aantreft, is blijkbaar een gebrekkige opname van het GBA eigen aan de Mabo-groep. Bv. Bakpwa, Bala, Banziri in plaats van Gbakpwa, Gbala, Gbanziri.

BOSO, het Ngombe-voorvoegsel, vindt men in Ubangi bij de stammen der Ngombenclaven rond Bosobolo en ten Zuiden van Libenge. Uit de Bosobolo-streek heb ik geen bijzonderheden, maar hier volgen enkele Ngombe-namen van ten Zuiden van Libenge: Bosoḡboka, Bosoḡbonga, Bosoḡkema, Bosoḡkuma, Bosoḡlongba, Bosoḡmaka, Bosoḡmbanza, Bosoḡngondo, Bosoḡdeko, Bosoḡmagolo, Bosoḡsapo, Bosoḡngumbala, Bosoḡvangama. Soms hoort men MOSO in plaats van BOSO: Moḡsongoḡ, Moḡsongaduele.

DA, D&, DI en DU komen herhaaldelijk voor bij Ngbaka-stammen en ook bij enkele Mbanza. DI zou volgens P. Vedast Maes wijzen op een afstamming langs moeders kant, hetgeen duidelijk is bij het woord Digbara. Voorbeelden:

Dakindi, Dakoba, Dakomanya^{n, 3)}, Dakoro; Dekanyoⁿ, Demako, Demanyaⁿ, Demapere, Demere; Digbara, Digia, Digina; Dukulu, Dukwa, Dumbili, Duguba.

E, soms ook I of LI uitgesproken, komt voor bij enkele stammen van het Westen en Zuid-Westen (Libenge- en Budzala-streek). Deze E (I, LI) verraadt een betrekking met het volk uit Midden-Kongo.

Voorbeelden: Ebamba, Ebenge, Ibenge, en Libenge, Ekwala, Endu en Lindu, Engba, Engwandza, Enza; Iale, Ibanga, Iboma, Idoma, Ikamba, Ikupe, Ilaba, Ilake, Ima, Imalia, Imato, Ingere, Ingonde, Ipate, Ite, Isi en Lisi, Isia, Isingo en Lisingo; Lingomba, Liabana, Lianga, Liango, Liba, Libanga, Libondi, Ikate, Likpwi, Lima, Limasa, Limba, Limbongo, Lingisa, Liwawa, Liyaka, Liyando.

GBA is het voorvoegsel dat meest voorkomt bij de stamnamen van de Kpwala- of Gbanziri-groep en daarom ook denkkelijk eigen is aan deze taalgroep. Het woord « gbaⁿ » (middeltoon) in deze taalgroep beteekent « dorp ».

Gba klinkt ook soms als Ngba: bv. Gbakpwa en Ngbakpwa. V. b.: Gbadangba, (N) Gbadadayamba, (N) Gbadigbu, (N) Gbaga, Gbaguru, Gbagurunu, Gbakose, Gbakutu, Gbalakpwa, Gbamongo, Gbamundu, Gbangoro, Gbandere, Gbanzere, Ngbapara, Ngbangere, Ngbapere, Ngbasenge.

GBEⁿ, meest NGBEⁿ, soms MBEⁿ, welk een

1) De nominale Klassificatie in de Afrikaansche Negertalen, bl. 8.

2) L'Afrique Equatoriale française, blz. 330.

3) Voor de bijzondere letterteekens, zie Aequatoria, III, bl. 13, 1940; en IV, bl. 1, 1941. (N. v. d. R.)

vervorming schijnt te zijn van het woord GBIA (in 't Ngbandi= hoofdman), komt in enkele Mbanza-namen voor. Mbeⁿmindu nevens Gbiatⁿindu en Ngbeⁿmindu. Het schijnt te duiden op een zekere eerste-rangsplaats. Soms komt het in beteekenis en gebruik overeen met GBO. V.b.: Gbeⁿmongo, Gbeⁿndema, Gbeⁿngende en Ngbeⁿngende, Gbeⁿgunda, Gbeⁿngere en Gbongwere, Mbeⁿndema, Ngbeⁿgbase, Ngbeⁿkungu, Ngbeⁿlengo en Gbeⁿlengo en Gbolengo, Ngbeⁿsoro.

GBO schijnt mij een specifiek Mbanza of Banda-voorvoegsel te zijn welk beteekent: de echte, de oude. Wordt gevoegd bij namen van stamvader: Gbombanza, Gbogonda. Het wordt soms als achtervoegsel gebruikt in dezelfde beteekenis: NgoroGbo. V.b.: Gbodanyoⁿ, Gbodeyaⁿ, Gbodigbo, Gbogboda, Gbogboso, Gbokosa, Gbomako, Gbombanza, Gbongwere, Gbongonda.

KU komt zelden voor. V.b.: Kugere, Kukula, Kukuru, Kukuta, Kudigbi, Kumanda, Kutere, Kutili.

NDA komt meest voor in Mbanza-namen, ook bij de Ngbaka en in enkele Ngbandi-namen. In 't Mbanza beteekent nda: huis. V.b.: Ndabesu, Ndagofa, Ndakada, Ndakungu, Ndamasa, Ndangere, Ndanglangi, Ndambira, Ndawere.

NWAⁿ (NWEⁿ), SE en YA zijn eigen aan de Ngbaka-namen. Ziehier de uitleg welke P. Vedast ervan geeft. Het woord « SE » heeft afzonderlijk in de taal geen beteekenis, maar moet hier gebruikt zijn in de zin van: aartsvader, voorvader, juist gelijk de twee andere voorvoegsels die respectievelijk in de Ngbaka (Gbayat)taal: « nwaⁿ », aartsvader, « ya », voorouder beteekenen. Bokada, Bobadi, Bodangabo, Butuzu zullen door de ouden

genoemd worden: Sekada, Nwaⁿbadi, Sedangabo, Nwaⁿtuzu.

Bonweⁿgonda, Bonwaⁿziki, Bonweⁿgbara, Boyakamba, Boyangabo, Boyakia, Bosedia, Bosewana, zijn oorspronkelijk: Nweⁿgonda, Nwaⁿziki, Nweⁿgbara, Yakamba, Yangabo, Yakia, Sedia, Sewana.

O met het navoegsel NO erbij is het gewoon meervoudsteeken in de Ngbaka-taal, en vervangt dan ook het voorvoegsel « a » der Ngbandi- en Zande-namen, bijzonder als het namen van vreemde stammen geldt. V. b.: Ongbakano, Ombati, Ongbandi, Ombanzano, enz.

PA komt men heel zelden tegen. V.b.: Pagazeⁿ, Pakada, Pakose, Pakunda, Pandangu, Pandema, Pangoma.

TA is eigen aan de Ngbandi-stammen. « Ta » in 't Ngbandi beteekent moeder. Dit voorvoegsel schijnt dan ook te duiden op een afstamming langs moederskant. V. b.: Takuru, Taliba, Tangunde, Tangusa; enz.

TARA is ook eigen aan de Ngbandi-stammen en wil zeggen grootvader of ook kleinkinderen. Als voorvoegsel schijnt het ook deze twee beteekenissen te kunnen aannemen. V. b.: Taragini, Tarakpwala, Taralusa, enz. . .

TI of TU (TO) is een Ngbaka-voorvoegsel. Beteekenis? V. b.: Tiboⁿ, Tibingi, Tiyanga, Tibengi, Timbulu.

TO is een Ngbandi-voorvoegsel en wil zeggen: vader. V. b.: Tobande, Tofunga, Tokasa, Tobige, Tomongo enz. Het kan beteekenen: een afgescheiden groep, misschien wel onder de voornaamste, die van de hoofdgroep is weg gegaan bij een andere (b. v. Tokasa, Totene), of kan een groepeerling aanduiden van onderscheiden klans onder één hoofd

(b.v. Tongende)

TORO (TURU) schijnt op een voorouder, stamvader van een klan te wijzen. Toro in 't Mbanza is de naam van den fabelheld. V.b.: *Toropili, Torokpwala, Turungongu.*

TSJA is eigen aan 't Mbanza en schijnt te wijzen op kleinere afgescheiden groepen bij vreemden. V.b.: *Tsjakara, Tsjakoma, Tsjakunda, Tsjandoko.*

VARA en **VORO** welke schijnen te verwijzen naar het **VURU** der Diyo-stammen in Uele, komen bij enkele namen voor. V.b.: *Varangba en Vorongba, Voronda, Vorowa* bij de Mbanza; *Vulusi* of *Vurusi* bij de Ngbaka en Mbanza.

VA en **WA** komen herhaaldelijk voor bij de Ngbandi-stammen ten Z.O. van Yakoma, bijzonder bij de Mbongo. «*Va*» =volgeling, «*wa*» =mensch van... met beteekenis van onderdanen. V.b.: *Vabekia, Vaboro, Vadanga, Vadumene, Vagboma, Vagbambo; Wagbodo, Wakoasa, Wakpwenda, Walima* enz...

YA komt veel voor, niet enkel onder de Ngbandi-namen, maar ook onder de Ngbaka en Mbanza. In het Ngbandi is «*A-ya*» het meervoud van «*nyi*» =kind. In 't Ngbaka (zie hooger bij **NWA**¹) is «*ya*» gelijk aan voorouder. Hetgeen nochtans niet wegneemt dat het voorvoegsel **YA** hier toch een uitheemschen invloed zou verraden. E.P. Boelaert¹) brengt het voorvoegsel **YA** in verband met de **Bambole** of **Djza**. Het komt in Ubangi opvallend veel voor onder de **Kpwala** (van de Ngbaka-Mabo-taal-groep) maar ook onder de andere stammen. V.b.: Bij de **Kpwala**: *Yaembi,*

Yakpwa, Yamenda, Yambanza, Yamuya, Yapele. Bij de **Mbanza**: *Yabadzja, Yadsere, Yakodo, Yakole, Yakonda, Yamindu.* Bij de **Ngbaka**: *Yagba, Yagbara, Yakoti, Yambi, Yangara, Yango-nda.* Bij de **Ngbandi**: *Yabutu, Yambwanga, Yangbats.*

ZE bij enkele namen. «*Ze*» is in het Ngbandi: luipaard. V.b.: *Zeⁿgbwa, Zeⁿmbara, Zeⁿgonda.*

Benevens deze eenvoudige voorvoegsels welke meestal uit een naamwoord ontstaan zijn, vindt men er nog enkele die een hoedanigheidswoord zijn.

KOTA met zijne vervormingen: **KOLA, KULA, KURA, KOTI.** «*Kota*» is in 't Ngbandi: groot. V.b. *KotaNgbandi, KolaNgbandi, KulaNgbandi, KulaNgbwa, Kota Bozo, KotaKumu, KotiGboma.*

G&R& wil in 't Mbanza ook zeggen: groot. V.b.: *GereKonzi, GereMbale, GereMbui, GereNgbo, GereNgunde.*

BALE, BALI, MALI, MALA, GBALI, MBALI. Heeft ook de beteekenis van groot, maar het is niet duidelijk, uit welke taal dit mag genomen zijn. V.b.: *BaleGbini, BaliDua, GbaliGbudu, MaliNgbandi, GbaliYaka, MaliBandaKpwu, GbaliNgwere.*

*
* *

Als algemeen overzicht kunnen wij samenvatten:

1) Sommige voorvoegsels schijnen enkel een groepeeringsnaam te duiden: **A**, (*Bo, Ba, Bu, Boso, E, I, Li*), **Gba**, **O**...**no**, (**Vara, Voro**), (**Va, Wa**).

2) Andere duiden een voorrang aan: **Gbo, Gbeⁿ, Ngbeⁿ, Nwaⁿ, Se, Ya** (bij de Ngbaka), **To, Toro, Kota, Gere, Mali**...

1) De Nkundo-Mongo, Aequatoria, I, n° 8, bl.17.

3) Andere beduiden een bepaalde betrekking of een minderheidsrang : Di, Ta, Tara, Tsja en, bij de Ngbandi, Ya, Va, Wa.

II. ACHTERVOEGSELS BIJ STAMNAMEN.

Aan achtervoegsels bij stamnamen is Ubangi zoo goed niet bedeed, als dit wel het geval is met de voorvoegsels.

Het bijzonderste, dat met zekerheid kan vastgesteld worden als zijnde een achtervoegsel, is het partikel

MA : waarvan Mgr. B. Tanghe in zijn Geschiedkundige Bijdragen, bl. XV, schrijft « Het navoegsel MA aan stamnamen, werd aangeteekend in Angilima, Bangoma en Sangoma, die ons van de Angili (Agiti), de Bango en de Sango spreken. » Daarbij kan men nog voegen : Sanguruma en Nguruma bij de Mbanza. Het is onmogelijk, voor zoover onze kennissen reiken, aan dit achtervoegsel een betekenis toe te kennen. Het kan best mogelijk van vreemde afkomst zijn.

LI : (Cfr. De Ngbandi naar het leven ge-

schetst; door Mgr. B. Tanghe. Bl. 113.) wordt bij enkele klannamen gevoegd (meest als achtervoegsel, soms als voorvoegsel), omdat deze familie gekend is, als zijnde van de « li » (likundu) behekst. B.v. : Ngbanda - tali, Buka - li, Ndima-li, li - Gomba.

Als andere achtervoegsels kan men nog aanhalen

NGBO of NGBE bv. in het woord Ngorongbo, hetgeen soms ook Ngorongbe uitgesproken wordt. Dit Ngbo of Ngbe heeft hier dezelfde waarde als het voorvoegsel Gbo (cfr hooger).

WA : kan misschien ook als navoegsel aangezien worden. Onder de Mbanza-stammen vindt men Kuruwa en daarnevens Kuru, alsook Ngborotowa of Ngburutuwa en daarnevens Ngburutu.

NO : bij Ngbaka - stammen vormt het, samen met het voorvoegsel O, het gewoon meervoudsteeken bij de namen.

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

LA REFONTE DE LA FAMILLE SUR UN PLAN NOUVEAU ?

Le retard avec lequel paraît cet article-réponse n'est dû qu'à des circonstances extérieures (courrier non arrivé à destination). Nous espérons que nos lecteurs ne nous en voudront point.

L'article incriminé, et surtout le ton sur lequel il est écrit, ont visiblement produit une impression très pénible sur certains lecteurs. Nous regrettons sincèrement cet incident.

Pour dissiper tout malentendu, nous pouvons af-

firmer que l'auteur n'a pas voulu faire la critique de la pratique missionnaire au Rwanda,—qu'au contraire il admire grandement avec nous,—mais qu'à sa manière, déconcertante à première vue, il a pris occasion d'une phrase, d'un mot attrapé au vol, pour confronter ses théories, pour encourager à approfondir le réel particulier et pour nous inviter tous, indistinctement, à de toujours nouveaux examens de conscience. (N.d.l.R.)

Sous ce titre, Monsieur Possoz a publié dans *Aequatoria*, 1941, p. 50, un article qui met en cause la pratique missionnaire du Rwanda.

Sans juger le moins du monde des intentions de l'auteur, nous sommes très surpris du ton

qu'il a cru devoir prendre pour nous chapitrer. Nous nous permettons de penser que ce ton n'est pas le meilleur pour convaincre des gens qu'on rencontre pour la première fois, et auxquels on pourrait au moins faire la politesse de les tenir pour raisonnables.

Quant aux arguments que l'honorable auteur a choisis pour nous démontrer nos erreurs ils sont loin d'entraîner notre assentiment.

Nous pensons rencontrer le fond de sa pensée quand il dit, p. 55 : « Recherchons ensemble (c.à d. avec le Noir) à partir de quel point il nous faut refaire l'édifice social (des ancêtres) et à partir de quelle pierre nous pouvons continuer à rebâtir sans risque de replâtrer. » Mettons nous d'accord sur ce point. Le Chanoine de Lacger (qui n'est plus là pour se défendre lui-même) n'y contredirait certes pas.

Seulement, M.P. nous administre une série d'arguments de fait où nous refusons absolument de reconnaître notre pratique missionnaire.

Remarquons d'abord qu'il recourt plusieurs fois à des suppositions sur les coutumes du Rwanda. Or une supposition n'est pas une preuve; elle n'aboutit qu'à des insinuations plus ou moins désagréables; c'est une arme de combat, aussi peu digne de la cause défendue que de l'auteur lui-même.

Ceci dit, relevons quelques-uns de ces arguments.

I. — Au sujet de la dot (p. 51), il n'y a rien du tout à supposer. Le Chan. de Lacger était parfaitement informé, et si l'on veut se donner la peine de lire, on verra qu'il s'est très clairement exprimé à la page 118' de son petit ouvrage. Au Rwanda, la dot, appelée inkwano, est livrée au début du mariage, « comme élément constitutif de celui-ci ». Le mariage reste instable jusqu'à ce qu'elle soit complète; or il arrive, chez les pauvres, que des parents se contentent des promesses d'un prétendant, et lui accordent leur fille, alors qu'il n'a encore que l'espoir d'avoir un jour de quoi donner ou compléter la dot. Le mari ayant la femme, ne se soucie plus guère de la dot, bien souvent, et le tout finit par la séparation des époux. Les missionnaires s'efforcent donc de faire maintenir la coutume, c. à d. inkwano complet au dé-

but du mariage; et leurs ouailles trouvent cela très bien. Nous n'avons jamais douté de la nature juridique différente des objets qui peuvent être dus plus tard, durant le cours de la vie conjugale, p. ex. des amendes dues pour une faute du mari; jamais personne, ni missionnaire ni fidèle, n'a eu cette idée saugrenue que ces objets pouvaient être inclus dans la dot inkwano. Il est parfaitement injurieux de nous dire que nous sommes capables d'enseigner (implicitement) à nos ouailles des énormités comme celle-ci (p.52) : « que toutes les fautes du mari à commettre pendant le mariage seront effacées dès le jour des noces par le civilisateur » d'où « 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. » Que des missionnaires catholiques aient été soupçonnés de pareilles monstruosité, voilà qui est grave, mais pas pour ces missionnaires.

2. Le Chan. de Lacger relate l'intervention des membres d'Action Catholique comme réconciliateurs entre des conjoints chrétiens qui se disputent un peu trop. M. P. s'en offusque, mais sans raison. Car il est vain de supposer, comme il le fait, qu'il y ait des « courtiers en mariage » auxquels cet office serait dévolu, comme garants en titre du mariage. Bien qu'ils existent au Japon, ces courtiers n'existent pas au Rwanda. Il est inutile de nous en vouloir pour cela. Nous reconnaissons volontiers que la coutume nègre ne prévoit pas l'intervention de l'Action Catholique, pas plus qu'elle n'a prévu la Sainte Eglise elle-même, ni l'Administration belge.

3. Au sujet du culte des ancêtres, (p.53) l'honorable auteur prétend que les ancêtres sont (pour les Noirs) les « intermédiaires entre le Père Eternel et le Nègre actuel », point de vue que nous méconnaissions. Se trouve-t-il vraiment une tribu africaine qui conçoit Dieu comme le Père Eternel, et les ancêtres comme des espèces de médiateurs entre Lui et les hommes? Et est-on sûr qu'il ne s'agit pas de la transposition sur un mode chrétien d'une réalité payenne très différente? En tout cas, cette tribu n'est pas celle des Banyarwanda. Et même si telle était l'idée que se font nos payens du culte des ancêtres, il n'est pas difficile de voir

combien cette idée serait fausse. Aucun missionnaire n'ignore combien ce culte donne lieu à des abus graves qui intéressent le premier commandement et plusieurs autres ; dès lors, comment ne ferait-il pas son possible pour combattre cette erreur, et pour apporter « la lumière, la paix et la joie » (p. 53) à ces pauvres âmes, terrorisées jusqu'ici par les menaces imaginaires dont elles remplissent l'invisible ? Seule la vérité délivre ! Quand donc nous nous efforçons, comme tous les missionnaires, de remplacer le culte superstitieux des ancêtres par le culte chrétien des Saints et des défunts, il est surprenant d'entendre un homme cultivé nous reprocher « d'apporter le trouble » dans les âmes. Ne craint-il pas que ces paroles n'aillent bien plus loin qu'il n'a voulu ?

4. Enfin le Chan. de Lacger a osé dire : « culte des ancêtres et terreur des revenants, charmes, talismans et ordalies, bref toute la gamme de la barbarie antique monterait vite à la surface, etc. » — Toute la gamme de la barbarie ! M.P. bondit (p. 53) : « 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 soeur 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. »

Nous voudrions savoir quel est le missionnaire qui ne considérerait pas ces mots comme un outrage à son honneur de prêtre ?

D'abord, est-ce que n'importe quelle pratique des Noirs, dès lors qu'ils y sont habitués, constitue « le droit sacré » ? Non, pas même aux yeux des Noirs, qui ne sont pas si sots. Terreur des revenants, charmes et talismans, pour ne parler que des exemples cités, n'ont certainement rien à voir avec le droit.

Ensuite quel est ce droit naturel dont « on » dit : notre Dieu est venu l'abolir ? Nous avons toujours pensé que le droit naturel, le vrai et unique, se trouve résumé dans le Décalogue ; vraisemblablement, M.P. n'accusera pas des missionnaires catholiques de ne pas l'enseigner à leurs ouailles.

Pour lui, le droit naturel semble donc être l'organisation juridique des Noirs, leur droit coutumier. Constatons l'abus des mots. Mais on ne nous accusera pas de vouloir « abolir » tout ce droit-là ; l'entreprise n'est pas en notre pouvoir, elle ne peut même pas l'être, et d'ailleurs ne serait nullement désirable.

Nous accuse-t-on par conséquent de vouloir réformer ce qui, dans ces coutumes, contredit le droit naturel, le vrai, celui qui est imprimé dans tous les cœurs (soit qu'on prenne le mot coutumes dans le sens large de pratiques habituelles, soit dans le sens strict et juridique) ? Quelle est donc cette querelle ? Il n'y a pas lieu de s'émouvoir. Nous faisons notre devoir de prêtres catholiques en enseignant à nos néophytes la loi de Dieu et en leur faisant pratiquer la religion du cœur à l'égard de notre Père qui est aux cieux.

Après cela, les autres remarques que nous pourrions faire encore ne sont plus que vétilles. M.P. comprendra, nous l'espérons, pourquoi nous continuons de croire que les déboires, inévitables dans la vie apostolique, n'ont nullement une origine « juridique ». Ils prennent, comme partout ailleurs, leur origine dans la vie morale, qui trop souvent déteint sur les coutumes. Le chan. de Lacger ne dit pas qu'on trouve la cause de l'insuccès relatif rencontré dans le système juridique nègre, comme le prétend M.P. Mais après avoir signalé que ce système a des faiblesses, il dit qu'il faut « lui faire rendre tout son efficace », et surtout y incorporer la loi du Christ, après en avoir proscrit tout ce qu'une conscience de chrétien ne peut admettre.

Le Christianisme est une œuvre de Dieu merveilleusement adaptée à la nature de l'homme. Si un peuple l'adopte pleinement, loyalement, le Droit ne sera certainement pas en danger chez lui.

Quant à nous, nous estimons profondément nos ouailles, toute notre vie est occupée à chercher leur bien. Mais nous refusons d'englober dans cette estime et cette charité leur paganisme comme tel, car ce serait vraiment trop cruel.

R. Cleire, P.B.

Nyakibanda.

EEN RECHTZETTING EN NOG WAT.

Op blz. 53 van het dubbelnummer 3-4 van AEQUATORIA, over DILEMBA, zei ik dat de goede Nkisi Lemba in zijn bevoegdheid heeft « het voortbestaan van den mvila, vaderstam ». Deze voorstelling is onjuist, in zoverre de mvila daardoor tegenover de dikanda zou komen te staan: iets van een patriarkaal gewoonterecht, tegenover het heerschende avunkulaat.

Wél is het instellen van een Lemba, luidens de ritueele formules van zijn eeredienst, « het voorrecht van den mvila van vaderskant », doch... wat is eigenlijk die mvila?

Uit een nader onderzoek blijkt, dat dit woord per se niet de vaderlijke (mannelijke) afstammingslijn beteekent, doch den heelen klan, de gens der Oudheid, zoverre de overlevering teruggaat, d. i. in Mayombe (en ook elders nog) de matriarkale lijn. Zoo hebben wij ten slotte negen zimvila—ofschoon niet alle overal even goed bekend—niet vader-, doch moeder-rechtelijke Bakongo-stammen: Makaba, Phudi, Mboma Nakongo, Ngimbi Khota en de andere.

Eén* mvila kan verscheidene mako, onderstammen, omvatten; één diko, verscheidene makanda, moedertakken; één dikanda, verscheidene zingudi, moeders, van één moeder afstammende geslachten. Verder gaat men doorgaans niet in de nakomelingschap; en ook met deze benamingen neemt men het vaak niet al te nauw.

De mvila bepaalt de exogamie—behalve bij de basi Phudi, die er geen bezwaar in zien te huwen met klangenooten. Wat echter, praktisch, nl. in zake opvolging, burgerrechten en, behoudens voornoemde uitzondering, in aanmerking komt, is de dikanda... Mijn mvila bv. is Ngimbi Khota; mijn dikanda is Mbinga. Ik ben dus een pfumu Mbinga, vrij man van Mbinga, en ik heb niets te maken met andere makanda, bv. met Kivunda of met NiENZE, tot denzelfden grooten mvila behoorend.

1) Voor den uitleg der toontekens, cfr. loc. cit. blz. 45.

Ik heb immers maar één khazi, familiehoofd, den mannelijken vertegenwoordiger van mijn moederstam; deze is mijn ambtelijke beschermer en gevolmachtigde—het woord khazi (stijgende toon) schijnt in betrekking te staan met 'kaka, (stijgende toon) beschermen, 'kâkizila, zich te weer stellen voor iemand..., en niet met nkazi, bakazi, echtgenoot(e), vrouw(en, — voluit: mijn ngudi khazi, beschermmoeder; en deze khazi, ten mijnen opzichte een « man », wordt krachtens, een rechterlijke fictie, als een « vrouw » beschouwd ten opzichte van al zijn vrouwelijke bloedverwanten van moederskant.

Mijn vrouw, laten we zeggen, is van Nyingu, d. i. hare dikanda hoort onder Manyingu Ndiribungu, het huidig hoofd van den diko van Nyingu: zij is dus een muana khazi, zusterskind, van hem. Die Ndiribungu vertegenwoordigt voor mij de vrouwelijke familieleden der basi Nyingu, Nyingu-naren; een « vrouw » als 't ware, voor zijn zusters van dezelfde moeder, zijn moederlijke moeien, en voor haar dochters en kleindochters, doch een « man » blijvend voor zijn moederlijke ooms en broers, en voor de zonen van zijn moederlijke moeien en dito nichten.

En al onze palabers van eenig belag dienen te worden beslecht tusschen ons beider familiehoofden.

Wat nu den nkisi Lemba betreft: « ti kawidi na mvila, umvanda Lemba ko » (blz. 60 en elders) « als je geen klan hebt (en bij geen Tata, vader of vaderlijke oom, kunt aankloppen) stel je ook geen Lemba in ». Wat hierop neerkomt: alleen hij die zijn afstamming kent, zooals de vrije mannen van een mvila, kan dezen fetisj bemachtigen; daartoe zal zijn Tata, na herhaaldelijk verzoek, te zijnen gunste een Lemba-priester bewilligen...

Een slaaf echter, d. i. iemand die van zijn mvila is afgescheiden, doch in de meeste gevallen zijn vaders klan kent, kan ook een Dilemba instellen, als hij maar rijk genoeg is. Dit veronderstelt trouwens dat hij in een dikanda werd opgenomen en als vrij man behandeld.

Bibliographica

E. POSSOZ.—Éléments de Droit Coutumier Nègre. Chez l'auteur. Elisabethville 1942. 50 fr.

Ce traité est un résumé de certains éléments que l'auteur croit fondamentaux pour une ethnologie juridique ou pour l'étude de n'importe quel « corps de droit » indigène.

L'auteur a voulu relier ces éléments aux institutions nègres d'une part par des liens logiques et des arguments, d'autre part par des faits et leurs interprétations, tirés d'auteurs divers.

L'ouvrage semble reposer sur deux définitions principales : celle du clan et celle du mariage. Mais il y est traité de plusieurs autres éléments primordiaux, notamment des droits du père de famille ou chef de clan, souverain ou non ; de la procédure des primitifs, souvent appelée droit de vengeance privée ; de l'origine historique des contrats, c'est-à-dire l'obligation juridique ; de la nationalité dans le clan et dans l'invisible, du passage du clan des vivants au clan des morts, et de même des autres novations juridiques de statut, notamment lors des « initiations », du fond ontologique sur lequel repose le droit du clan, selon l'auteur, et notamment de l'idée d'une communauté de « substance invisible » ou d'une fraternité avec des êtres quelconques, idée si l'on peut dire horizontale, ou perpendiculaire à l'idée de paternité, celle-ci étant d'ordre vertical, de lignée ascendante jusqu'à l'origine ou à la paternité de toutes choses.

Ainsi le droit des primitifs se trouve relié à une ontologie et à une théodicée primitives ; le côté religieux, reconnu de tous temps, aux institutions préhistoriques ou antérieures aux empires historiques, se trouve ainsi intégré dans le droit.

L'idée de « père » nous apparaît ainsi comme le principe organisateur du droit clanique, auquel a succédé plus tard, pour certains peuples, l'empire étendu, où la famille cesse d'être le pivot de l'état politique.

Parmi les auteurs cités se range au premier chef le célèbre traité de Mgr Le Roy sur la Religion des primitifs ; les citations montrent combien le présent traité est proche des conceptions de Mgr Le Roy, tout en précisant la portée juridique

de celles-ci. Ceci est surtout sensible sur le domaine de la magie, dans lequel l'auteur a également eu l'audace de conclure au droit. Les renvois à M. Junod « Mœurs et Coutumes des Bantous » du Transvaal montrent des ressemblances et des différences notamment entre les indigènes de l'Afrique du Sud et ceux du Congo Belge ; ou bien ils servent d'illustration aux divisions juridiques admises par l'auteur ; ou bien encore ils jettent de la lumière sur le droit sacré. Puis les renvois au R.P. Hulstaert (« le Mariage des Nkundo ») montrent les détails des institutions matrimoniales indigènes.

Dans ce dernier auteur l'intention d'interpréter les institutions sans parti pris est tout aussi évident que chez Mgr Le Roy ; il va sans doute plus loin, surtout dans l'interprétation du mariage ; il va de pair en cela avec les études de M. le Procureur Général Sohier, parues dans le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier.

Dans ces deux derniers auteurs surtout, l'intention juridique est manifeste. Mais là où ces auteurs ont reculé devant la pleine expression juridique, appliquée au droit indigène, l'auteur a maintenant eu l'audace de conclure, voire de forcer la note. C'est là une discipline scientifique peut-être aussi légitime que la timidité, et dont les résultats, comme le dit M. Sohier dans la préface, apparaissent comme « tant d'autres notions neuves... qui toutes font faire un pas considérable à notre connaissance du droit nègre, fournissent des voies nouvelles aux études, et dès à présent sont de nature à exercer une influence considérable sur notre façon d'agir vis-à-vis des noirs aussi bien dans l'administration que dans la justice et dans l'évangélisation. »

Le traité se présente avec cette forme quelque peu aride et concise d'un cours, très résumé, mais fourmillant de faits, sous une allure d'abstractions, somme toute comme une théorie. Par là il va heurter beaucoup d'esprits impatientes d'anecdotes ou d'illustrations africaines et d'autres pour qui le Noir est incapable d'abstraction.

Tel qu'il est, le présent traité veut présen-

ter un cadre général de droit coutumier, qui, pour la société indigène, « fournit encore la meilleure base possible à son évolution sous l'influence européenne » (M.Sohier, Préface).

Tout colonial cultivé devrait prendre connaissance de cet ouvrage et les Européens qui ont à guider et à éduquer les indigènes de n'importe quelle colonie devraient le méditer, le reméditer souvent; eux-mêmes y gagneront autant que leurs pupilles.

N.D.

The Catholic Church and International Order.- A Penguin special, 1941.-By A.C.F. Beales.

Ce petit livre, bourré de faits et d'arguments, accentue l'évolution heureuse de la morale internationale vers des solutions plus humaines et donc plus chrétiennes. Le principe fondamental en est que toute personne humaine fait partie organique de trois sociétés concentriques, imposées par la nature: la famille, la nation et l'humanité. Refaire de la famille la cellule de la nation, réadapter l'état à sa fonction nationale et internationale (en réduisant son absolutisme interne par une réhabilitation des communautés populaires et des minorités ethniques ainsi que son absolutisme externe par la soumission à une communauté et une morale internationales) et créer cette société internationale sur des bases juridiques, voilà la solution que préconise l'auteur et qu'il discute judicieusement.

Pour des questions de détail, l'auteur a parfois des solutions très personnelles. Ainsi, quand il discute la solution communiste, il ose écrire: « Le droit de propriété est inaliénable. Mais on peut y renoncer. Si donc une société voudrait socialiser sa propriété de son plein gré, il pourrait en résulter un communisme chrétien » (p.142). Ainsi, quand il parle de l'objection de conscience, il dit que l'opinion catholique est divisée, « mais qu'il n'est pas moins vrai que l'attitude du Saint-Siège des derniers 50 ans a été d'une condamnation catégorique toujours plus forte de la guerre moderne. » (p.112)

Mais la thèse qui me semble la plus rénovatrice du livre est bien celle où l'auteur rejoint l'Ab-

bé Jacques Leclercq dans sa célèbre brochure « De la communauté populaire ». Il distingue nettement la « nation-communauté populaire » de l'« Etat », il pose la première comme une société naturelle et réduit l'Etat concret à n'être qu'une institution juridique conventionnelle et utilitaire (Leclercq, l.c.p.28). « A nation is a natural form of society, dit-il; but a State can be something very artificial, held together by nothing stronger than bonds of temporary interest (for example a common danger from a strong neighbour) and ready to split up into the national groups that compose it, the moment the bond ceases to hold. » (p.157)

« The reality of « nationality » is so great, dit-il encore, that any scheme of world organisation will have to take account of it... Pius XII insists on respect for « the life of every nation », not of every State », et il pense aux minorités ethniques qui groupaient, rien qu'en Europe, 40 millions d'hommes, tous plus ou moins réduits à des protestations stériles auprès de la S.D.N. ou acculés à la révolte. « Where the State infringes its national rights (to preserve the national language, to control the nations education, to freedom of religious worship and organisation, p.157), the national minority until recently has been rather badly off for redress. In the condition of human society which we have examined so far - namely, the « Society of Nations unorganised » - the minority has only its qualified right of rebellion, to fall back on. »

Evidemment, cette évolution du droit international ne sera pas du goût des hyperétatistes et il n'est pas certain que les formidables forces centralisatrices, qui ont déjà converti le statut des minorités de la S.D.N. en un cimetière de vœux et de protestations, ne l'entravent encore dans la pratique, mais elle n'en est pas moins de pure tradition chrétienne, et en plein accord avec le principe qui est à la base de Quadragesimo Anno comme avec les tendances les plus constructives des penseurs et des réalisateurs. Contre la boutade de Franco: « Il n'y aura plus de séparatisme ou d'autonomisme catalan, pas plus qu'il n'y aura plus d'autonomisme basque », nous pouvons mettre le conseil plein de sagesse, donné par Rome à la Yougoslavie: « L'autonomie n'est pas incompatible avec la survivance

des liens qui sauvegardent l'unité politique des trois nationalités qui composent l'état yougoslave ». La phase de l'étatisme unificateur et niveleur est bien près de sa condamnation : « Rien ne nous semble intellectuellement plus absurde, moralement plus faux et socialement plus pernicieux que d'établir sous prétexte de souveraineté, le despotisme universel et multiforme de l'état » écrivait le juriste français De la Bigne de Villeneuve en 1931, et Le Fur saluait « La réapparition du droit des groupes de tout ordre — familles, professions, minorités, nationalités — autant d'intérêts anciens et nouveaux qui prétendent à une place légitime à côté du pouvoir de l'état ».

Et puisqu'il n'y a pas deux morales, il faudra bien que l'Europe apprenne à temps ou à tort que les mêmes principes valent pour les communautés populaires et les groupes ethniques de toutes les colonies.

E.B.

POLITIQUE INDIGÈNE de l'Afrique Equatoriale Française — par F. EBOUE. Imprimerie officielle de l'A. E. F. Brazzaville. 1941.

« Ainsi aimerons-nous les noirs de notre Afrique Equatoriale Française. Nous les avons reçus en dépôt. C'est ce dépôt que nous avons tenu, avec l'honneur de la France, à sauvegarder l'année dernière. Ils sont liés à nous et nous sommes liés à eux. Tous, tant que nous sommes, missionnaires, colons, fonctionnaires, commerçants, dont plus de la moitié de la vie se passe ici, dont presque tous les intérêts sont ici, considérons avec une lucide amitié les indigènes de ce pays »

Telles sont les paroles magnifiques qui concluent la brochure sur la politique indigène de l'A. E. F. de Monsieur le Gouverneur Général F. Eboué.

Ayant réuni autour de lui en « une sorte de conseil législatif » l'élite de la colonie, Mr. le Gouverneur Général Eboué a élaboré avec eux une circulaire sur la politique indigène, engageant du coup pour la mise en application de ce vaste programme « la responsabilité de tous », car dit il, « tous les cadres de la colonie devront y participer ».

Le but de cette entreprise n'est rien d'autre que de « sauver » la colonie qui est « menacée

par l'intérieur, comme un grenier qui se vide », « tous les maux d'un individualisme absurde » ayant été « infligés ensemble à la colonie ».

Partant des principes qui doivent former la base de toute société humaine vraiment digne de ce nom, l'éminent Auteur expose ses vues sur les problèmes les plus diversifiés d'une saine politique : promotion ou réorganisation des institutions patriarcales des autochtones, établissement d'institutions nouvelles, comme des communes indigènes, un statut des évolués notables et des métis. Il considère ensuite les problèmes que posent les coutumes familiales et sociales des populations. Tant pour la dot que pour la polygamie il conseille une sage lenteur en toute intervention. Même l'évangélisation devra se garder de brûler les étapes. « On agira par une évolution interne et l'on se gardera de toute révolution ».

L'enseignement dans les écoles sera poussé autant que possible afin de subvenir aux besoins des cadres. Eclairé et dirigé par le colon européen, l'indigène est appelé à jouer un rôle considérable dans l'évolution économique du pays. Qu'on emploie aussi peu de main-d'œuvre que possible et surtout qu'on en fasse un bon emploi. Ne pas hésiter « à retirer à la main-d'œuvre tout le travail que les machines peuvent faire », et si tant est que l'entreprise ne peut se passer d'aides indigènes, « susciter des villages de même race et de même tribu sur le chantier ». Même, le commerce, dût-il rester encore longtemps dans les mains des Européens, a son rôle à remplir : respect du client indigène en lui épargnant « l'attrait des articles sans valeur et en lui offrant des marchandises pas trop chères mais bonnes » et « non pas toute la camelote dont le Japon avait fait une de ses plus florissantes industries ». Préserver donc et élever !

Tout cela est exposé avec tant de bon sens et tant d'équilibre que l'impression heureuse qu'on en reçoit persiste même longtemps après lecture. Les remarques et les saillies qui émaillent l'exposé trahissent un chef qui a « un long commerce des hommes et des choses » et font de cette brochure non seulement un magnifique programme auquel nous ne pouvons qu'applaudir, mais aussi une lecture d'un intérêt palpitant que nous recommandons chaudement à tous nos lecteurs.

G. V. A.

LES ABANDIA, *Simple Notes à l'usage des écoles du Territoire de Bondo.* - Frères de St Gabriel, 1936.

Brochure de 48 pp., donnant en français et en lingala un résumé historique des Abandia, groupe ngbandi zandésisé. Un tableau généalogique et des cartes illustrent cette belle brochure. L'auteur (le R. Fr. Stanislas) possède en ms. une étude similaire sur les Avongara, destinée à l'École normale. (G. H.)

Periodiques.

AFRICAN STUDIES (Formerly Bantu Studies), Johannesburg, Witwatersrand. - Vol. I, 1942.-

No 1: Short History of the Bangwakeste (I. Schapera); Makua Song-riddles from the initiation Rites (Lyndon Harries); The Creation Myth amongst the Lala of Northern Rhodesia (J. T. Munday); Ganda Literature (R. A. Snoxall); Notes; Books in Review, Recent Publications.-

No 2: Swahili Phonetics (A. N. Tucker and E. O. Ashton); Prefix Concordance in Lozi (M. Gluckman); Herkoms en Geschiedenis van die Tlhaping (F. J. Language); The Native Languages of South Africa (C. M. Doke); Native Wages and Standard of Living in Northern Rhodesia (R. J. B. Moore); Notes; Books

in Review; Recent Publications.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DES RECHERCHES CONGOLAISES, Brazzaville; n° 28, 1942.

Note préliminaire sur l'orographie de la Colonie du Tchad (V. Babet); La subculture de Melfi (Boujol et Clupot); Numération Madjinnngaye (E. M. Buisson); La clef des langages tambourinés et sifflés (F. El); Le problème de l'alimentation des indigènes (E. F. (R. Malbrant)); Bulletin d'analyse d'un échantillon de chenilles boucanées; Ouvrage en pierre taillée au Stanley-pool (G. Droux); Chronologie; Communications.

BAND, Leopoldstad.

Wij begroeten hartelijk de verschijning van dit « Tijdschrift voor Vlaamsch Kultuur » dat een werkelijke leemte aanvult. Ofschoon het zich op een veel algemeener plan beweegt dan de studies in Aequatoria, zullen we de studies aanduidende betrekking hebben op het streven van ons tijdschrift. Uit de nummers 3-5 stippen we op: Samenleving en Gezag (C. K. Gelissen); Standaardwerk over het Gewoonterecht der Zwarten (recensie op het boek van Mr. E. B. Tanghe); Over de Reorganisatie na den Oorlog (H. A. A. nelis); De Aankoopprijs der vruchten in de olie-industrie (E. Cordemans); Een nieuw wereld (A. Cauwe).

1942

AEQUATORIA

INHOUD

TABLE DES **M**ATIERES



Opstel en Beheer.
Katholieke Missie
Coquilhatville

Rédaction et Administr.
Mission Catholique
Coquilhatville

INDEX

		Pp.
Bittremieux, L.	Dilemba	45
Boelaert, E.	Een rechtzetting en nog wat	120
	Vergelijkende taalstudie: de Vrouw bij de Nkundo-Mongo	9
Cleire, R.	Coups de sonde ethnographiques	26
	Talen rond het Kivu-Meer	44
Denolf, P.	La refonte de la famille sur un plan nouveau?	117
Esser, J.	Geschiedenis der Kasayi-Stammen	106
Hulstaert, G.	Proverbes Ntomba	101
	Over het Dialect der Boyela (vervolg)	15. 41
	Adaptation des Cérémonies de Mariage	111
I. E.	Littérature indigène	39
Maus, A.	Essai d'une école indigène	90
M. M.	Ontwikkeling van het verstand bij het Negerkind	30
Mortier R.	Stamnamen, hun samenstelling, wijziging en beteekenis	112
N. D.	A propos de Vol	33
Van Avermaet, G.	Spraakkundige Termen in het Lomongo	21
Van Goethem, E. Mgr.	Proverbes judiciaires des Mongo	1

DOCUMENTA.

Civilisation et Enseignement	19	Le malheur de la Pédagogie	124
Evolution ou Suppression	25	La question de l'Enseignement	88

BIBLIOGRAPHICA.

Beales, A.	The Catholic Church and International Order (E.B.)	122
Eboué, F.	Politique indigène en Afrique équatoriale française (G.V.A.)	123
Possoz, E.	Eléments de Droit coutumier nègre (N.D.)	121